

Que Rudolf Bultmann es uno de los principales representantes de la teología protestante actual y que su repercusión en el estudio del cristianismo es ingente, no vamos a descubrirlo ahora. En cambio, no estará de más apuntar un peligro: la misma fama que encumbra la figura de Bultmann encubre no pocas veces la verdadera talla del teólogo de Marburgo. Para no poco, Bultmann se relaciona casi exclusivamente con el oscuro problema de la «desmitologización», cuando en realidad su obra abarca los aspectos fundamentales del cristianismo.

Para disipar esta confesión e ignorancia, nada mejor que el contacto directo con el pensamiento mismo del autor. Ello nos ha movido a presentar al público de lengua española su obra GLAUBEN UND VERSTEHEN (CREER Y COMPRENDER). En ella recoge Bultmann una multitud de estudios dispares, que van de 1924 a 1964, varios de ellos inéditos y todos capitales para la comprensión de su pensamiento. El título que da el autor a la colección es una fórmula básica de su concepción: la fe es comprender la revelación y la existencia propia como si fueran una misma cosa.

Naturalmente, un pensamiento de tal envergadura no es fácil de penetrar. Pensando en parte en ello, STVDIUM ediciones ha publicado o tiene en curso de publicación una serie de obras que estudian desde perspectivas diversas su pensamiento. Así COMPRENDER A BULTMANN, donde se contiene, entre otras cosas, la célebre crítica de Karl Barth: *Rudolf Bultmann: Un intento de comprenderle*; LA TEOLOGIA DE LA FE EN BULTMANN, de J. Florkowsky; LA TEOLOGIA DE RUDOLF BULTMANN, de W. Schmithals, uno de los mejores conocedores de su pensamiento.

Confiamos que la obra alcance la difusión que se merece el pensamiento de tan insigne teólogo.

Distribuye: DIFUSORA DEL LIBRO

Bailén, 19

MADRID - 13

220.60

Bu

I
bultmann - creer y comprender
stvidium

Rudolf Bultmann

creer
y
comprender

vol. I

stvidium

220.60

Bu

CREER Y COMPRENDER, I

4854

BIBLIOTECA
FACULTAD DE TEOLOGIA
Brasil 153 - Fono 21838 - Santiago

Otras obras de interés

- BONHOEFFER, UNA IGLESIA PARA MAÑANA, Georges Hourdin, 146 págs.
COMPRENDER A BULTMANN, Karl Barth, Georges Cottier, Oscar Cullmann, Leopold Malevez y Anton Votgle, 160 páginas.
DEL CRISTO DE LA HISTORIA, AL JESÚS DE LOS EVANGELIOS, M. Bouterier, 99 páginas.
EN LA FRONTERA, Paul Tillich, 220 páginas.
LA EUCARISTÍA, SÍMBOLO Y REALIDAD, A. Vergote, Mgr. A. Descamps y A. Houssiau, 224 páginas.
EL EVANGELIO SEGÚN PAUL TILlich, L. Racine, 167 páginas.
LA IGLESIA DE DIOS, Louis Bouyer, 722 páginas.
LA IGLESIA EN EL MUNDO DE HOY, Baraúna y otros, 773 páginas.
NUEVA PASCUA DE LA NUEVA ALIANZA, Miguel Nicolau, S.J., 416 págs.
EL ORIGEN DE LA NAVIDAD, Oscar Cullmann, 43 páginas.
PANORÁMICA ACTUAL DEL ATEÍSMO, G. M.-M. Cottier, 283 páginas.
PAUL TILlich: SU OBRA Y SU INFLUENCIA, en colaboración, 180 págs.
LA RESURRECCIÓN, ¿MITO O REALIDAD?, Jean Danielou 119 páginas.
REVELACIÓN, IGLESIA, TEOLOGÍA, Karl Barth, 61 páginas.
SAN PEDRO INTERROGA AL PAPA, Jacques Flamand, 140 páginas.
SECULARIZACIÓN Y PRESENCIA DE DIOS, Alain Durand, 88 páginas.
SENTIDO CRISTIANO DEL HOMBRE, Jean Mouroux, 2.ª edic., 246 páginas.
TENDENCIAS DE LA TEOLOGÍA EN EL SIGLO XX, Jürghen, Dilthey, Kälher, Blumhardt, 787 páginas.
LA TEOLOGÍA DE LA FE EN BULTMANN, Josef Florkowsky, 260 páginas.
TEOLOGÍA DEL DOGMA CATÓLICO, Javier de Abárzuza, O.F.M. Cap., 3.ª edic., 1.600 páginas.
TEOLOGÍA PARA SEGLARES, 4 vols., Ludovico Fanfani, 360, 358, 516 y 292 páginas.
VERDADERA Y FALSA LIBERTAD DEL TEÓLOGO, Georges Chantraine, 100 páginas.
APOLOGÉTICA DE BOLSILLO, Lothar Zenetti, 211 páginas.
BREVIARIO DE UN ATEO, Jean Leppich, 336 páginas.
CARTAS PÓSTUMAS A MIS LECTORES, Ignace Leeps, 139 páginas.
CRISIS Y ESPERANZA DE LA IGLESIA, Martín Brugarola, S.J., 271 págs.

RUDOLF BULTMANN

CREER Y COMPRENDER

Volumen I

Traducción de la sexta edición alemana por D. ELOY REQUENA



Baileón, 19
MADRID-13

Es traducción de la edición alemana de J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck) de Tübingen (Alemania), con el título de
GLAUBEN UND VERSTEHEN.

© JULIO GUERRERO CARRASCO
STVDIVM ediciones

IMPRESO EN ESPAÑA
1 9 7 4

ISBN, 84-304-1180-1

Depósito Legal: S. 160 - 1974

Imprenta Calatrava. Libreros, 9. Salamanca, 1974

PRESENTACION

Que Rudolf BULTMANN es uno de los principales representantes de la teología protestante actual y que su repercusión en el estudio del cristianismo es ingente, no vamos a descubrirlo ahora. En cambio, no estará de más apuntar un peligro: la misma fama que encumbra la figura de Bultmann encubre no pocas veces la verdadera talla del teólogo de Marburgo. Para no pocos, Bultmann se relaciona casi exclusivamente con el oscuro problema de la "desmitologización", cuando en realidad su obra abarca los aspectos fundamentales del cristianismo.

*Para disipar esta confusión e ignorancia, nada mejor que el contacto directo con el pensamiento mismo del autor. Ello nos ha movido a presentar al público de lengua española su obra *Glauen und Verstehen* (Creer y comprender). En ella recoge Bultmann una multitud de estudios dispares, que van de 1924 a 1964, varios de ellos inéditos, y todos capitales para la comprensión de su pensamiento. El título que da el autor a la colección es una fórmula básica de su concepción: la fe es comprender la revelación y la existencia propia como si fueran una misma cosa.*

*Naturalmente, un pensamiento de tal envergadura no es fácil de penetrar. Pensando en parte en ello, Stvdivm Ediciones ha publicado o tiene en curso de publicación una serie de obras que estudian desde perspectivas diversas su pensamiento. Así *Comprender a Bultmann*, donde se contiene, entre otras cosas, la célebre crítica de Karl Barth: *Rudolf Bultmann: Un intento de comprensión*; *La Teología de la fe en Bultmann*, de J. Florkowski; *La Teología de Rudolf Bultmann*, de W. Schmithals, uno de los mejores conocedores de su pensamiento.*

La edición original alemana consta de 4 volúmenes, todos ellos con varias ediciones. Dada la desproporción de los mismos, consideramos preferible agrupar la materia en 3 volúmenes aproximadamente iguales, para lo cual nos ha concedido amablemente permiso la Editorial alemana J. C. B. Mohr.

Confiamos que la obra alcance la difusión que se merece el pensamiento de tan insigne teólogo.

La teología liberal y el reciente movimiento teológico*

1924

En la polémica del reciente movimiento teológico, encabezado esencialmente por los nombres de Barth y de Gogarten, con la llamada teología liberal, se trata de no repudiar el propio pasado, sino de explicarse con él; no de la renovación de la ortodoxia, sino de reflexionar sobre las consecuencias que se deducen de una situación determinada por la teología liberal. No es mera casualidad que este reciente movimiento teológico haya nacido no del seno de la ortodoxia, sino precisamente de la teología liberal. Barth es antiguo estudiante de Marburgo, Gogarten de Heidelberg, Thurneysen de ambos lugares¹.

No se trata tampoco de discutir con teólogos liberales particulares, sino con una orientación teológica determinada, representada naturalmente por teólogos particulares, pero sin identificarse con los asertos de tales teólogos. Por eso la teología liberal no puede eludir la crítica, arguyendo que también este o aquel teólogo liberal se ha expresado de otra forma, pero que el uno no es responsable de lo que haya dicho el otro. Por eso se puede conceder también que en algunos teólogos liberales existen motivos que les han llevado a su propia superación; así, en W. Herrmann y en el gran aporético de la teología liberal, E. Troeltsch.

El objeto de la teología es Dios, y el reproche que se le ha hecho a la teología liberal es que no ha tratado de Dios, sino del hombre. Dios significa la radical negación y supresión del hombre; por eso la teología, cuyo objeto es Dios, no puede tener otro contenido que el *λόγος τοῦ σταυροῦ*. Ahora bien, éste es *σκάνδαλον* para el hombre. Por

* De: «Theologische Blätter» III, 1924, p. 73-86.

¹ El hecho de que en este artículo, que esencialmente reproduce una conferencia, considere como «reciente movimiento teológico» únicamente al movimiento capitaneado por Barth y Gogarten, se debe a que, en mi opinión, en él se pone de manifiesto de la manera más acusada el conocimiento de nuestra situación teológica y el esfuerzo por superarla. No ignoro que motivos parecidos se encuentran también en otras partes, y que igualmente reflejan lo esencial.

eso lo que se le reprocha a la teología liberal es haber intentado eliminar o rebajar este *σκάνδαλον*. De qué manera, partiendo de este reproche, se desarrolla la crítica de la teología liberal, intento ponerlo de manifiesto examinando su concepción de la historia y de la situación práctica del hombre en el mundo. Escojo estos dos temas, porque en ellos se ve con la mayor claridad la situación. No me es posible hacer una exposición exhaustiva. Nos quedamos en el umbral de la auto-reflexión y de la explicación. Además, hay que subrayar vigorosamente que aquí no se intenta una crítica partiendo de un sistema teológico acabado, sino que nos detenemos en el esfuerzo de la reflexión propia. Por eso no he tratado expresamente de la cuestión de la cristología, aunque ya se ve claramente en qué dirección hay que preguntar sobre ello. Por eso tampoco he tratado expresamente la cuestión de la Escritura y del canon; espero considerar estas cuestiones en otro lugar. Aquí intentaré, a manera de conclusión, exponer la concepción de Dios y del hombre que sirve de base a la teología liberal y a la crítica de la misma.

1.

La teología liberal se caracteriza esencialmente por el predominio del interés histórico, y en ello estriba su mayor mérito; el mérito de haber no sólo aclarado la idea de la historia, sino sobre todo el mérito de la educación en la crítica, o sea, en la libertad y la veracidad. Nosotros, los que procedemos de la teología liberal, no hubiéramos podido aspirar a ser teólogos, de no haber encontrado en la teología liberal la seriedad de la veracidad radical. El trabajo de la universidad ortodoxa, en todos sus matices, se nos antojaba un esfuerzo de compromiso, en el cual no hubiéramos conseguido más que existencias interiormente quebrantadas. Hemos de estar siempre agradecidos a G. Krüger, porque en su artículo tantas veces mencionado sobre la «Teología no eclesiástica», vio la vocación de la teología en poner a las almas en peligro, en inducir las a la duda, en quebrantar la credulidad ingenua². Aquella era —así lo sentíamos— la atmósfera de la veracidad, en la cual únicamente se podía respirar.

¿A dónde condujo el camino de la teología histórico-crítica? Si al principio estaba animada por la confianza de que la crítica libera del fardo de la dogmática y conduce luego a captar la imagen auténtica de Jesús, en la cual puede basarse la fe, aquella opinión pronto se manifestó como una quimera. La ciencia histórica no puede conducir a ningún resultado que pueda servir de fundamento a la fe, porque todos sus resultados no poseen más que un valor relativo. ¡Cuán diver-

sas son las imágenes de Jesús de la teología liberal y cuán insegura la imagen del Jesús histórico! ¿Nos es posible todavía conocerlo? La investigación termina aquí con un enorme interrogante; y tiene que terminar así. El defecto no está en haber emprendido esta labor y en que haya llevado a resultados más o menos radicales, sino en no haber comprendido el sentido de tal labor, ni el de aquel interrogante. Se esquivaba la pregunta, incluso cuando se la formulaba de la manera más aguda, como Troeltsch en la obra «Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben» (El significado de la historicidad de Jesús para la fe) (1911). En cualquier caso, según Troeltsch, es necesaria una imagen del Jesús histórico para la fe de la comunidad, y por ello «existe, de hecho, si así es lícito expresarse, una dependencia de eruditos y profesores, o mejor dicho, del sentimiento general de una seguridad histórica que surge de la impresión de la investigación histórica» (p. 34 s.). Palabras, sin duda, amables; pero, en realidad, ¿exactas?

Precisamente se niega lo que constituye el carisma de la teología liberal cuando, al final del proceso histórico, se dice: no se ha perdido todo; además, los resultados de la teología histórico-crítica son siempre útiles para la fe. El punto de vista de la teología liberal se expresa de una manera aterradora en la décimocuarta de las preguntas que A. v. Harnack le hace a K. Barth: «Si la persona de Jesucristo ocupa el centro del evangelio, ¿cómo es posible conseguir la base de un conocimiento seguro y colectivo de esa persona de otra manera que por el estudio crítico-histórico, a fin de no tomar a un Cristo iluso por el auténtico? Mas, por otra parte, ¿quién puede realizar ese estudio sino la teología científica?»³. Con razón se dice en la respuesta de Barth: «Un estudio crítico e histórico significa el fin merecido y necesario de los 'fundamentos' de este conocimiento (o sea, del conocimiento de la fe); fundamentos que son nulos, ya que no han sido puestos por el mismo Dios. El que ignora todavía (y todos lo ignoramos siempre) que no podemos conocer a Cristo según la carne, ése puede esperar que se lo diga la ciencia crítica de la Biblia; cuanto más radicalmente lo teme, tanto mejor para él y para la cuestión. Tal es quizás el servicio que el 'saber histórico' puede procurar al quehacer propio de la teología»⁴.

Así pues, no puede tratarse de rechazar la crítica histórica, sino que es preciso comprender bien su sentido. Tiene que educar radicalmente en la libertad y la veracidad, no sólo liberando de una cierta imagen de la historia propia de la tradición, sino además de toda imagen de la historia posible al conocimiento científico, y despertando la conciencia de que el mundo que quiere comprender la fe no puede captarse en modo alguno con ayuda del conocimiento científico.

² *Christl. Welt* 14 (1900) p. 804-807.

³ *Christl. Welt* 37 (1923) p. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 91.

Esto se verá más claramente, si tenemos en cuenta un segundo defecto en la concepción de la historia por la teología liberal. Esta no sólo pasa por alto que, dentro de la imagen de la historia que ella traza, todos los resultados poseen únicamente un valor relativo, sino además que todos los fenómenos históricos sometidos a esta perspectiva histórica son únicamente realidades relativas, únicamente realidades dentro de un gran conjunto de relaciones. Nada de cuanto está dentro de este conjunto puede aspirar a un valor absoluto. También el Jesús histórico es un fenómeno entre otros, no una realidad absoluta. En realidad, esta consecuencia la ha sacado la teología liberal hasta cierto punto. Ella, en efecto, habla del Jesús histórico con gran seguridad, pero con la suficiente claridad para no atribuirle un valor absoluto. Nuevamente es Troeltsch quien con más claridad se expresa en la obra mencionada, donde (p. 14 s.) se dice terminantemente que no puede existir unión necesaria entre la fe cristiana y la persona de Jesús, que la fe en Dios lleva al reconocimiento de la persona de Jesús, y no viceversa. Pero también aquí el resultado es un compromiso, pues 'se explica como una ley psicológico-social que la comunidad cristiana, como cualquier comunidad religiosa, tiene necesidad de un culto con un centro concreto; ese centro sería la imagen de Cristo. «La unión de la idea cristiana con el puesto central de Cristo en el culto y en la doctrina no es ninguna necesidad conceptual, consecuencia del concepto de salvación... Es social y psicológicamente indispensable para el culto, para la eficacia y para la propagación; ello es suficiente para justificar y afirmar esa unión» (p. 30).

Aquí está bien claro que el cristianismo se entiende como un fenómeno de este mundo, sometido a leyes psicosociales, y que semejante punto de vista es absolutamente opuesto al sentir cristiano. Si la concepción de Troeltsch puede justificarse en algún sentido —cosa que únicamente puede discutir la ortodoxia—, no es teología; por lo menos si Dios es el objeto de la teología y el teólogo habla como cristiano. Que semejante concepción pudiera parecer y pasar por teológica, se debe a que la inclusión de la persona de Jesús en el contexto histórico y general de las relaciones no sólo no produjo ningún escándalo, sino que incluso se creyó poder percibir en ese conjunto de relaciones la revelación de Dios en la historia. Se puede hablar de un panteísmo de la historia en la teología liberal, panteísmo estrechamente afín al panteísmo de la naturaleza, y que en definitiva se basa en que aquí se considera a la historia como a la naturaleza, es, decir, con conceptos válidos para ésta, mientras que el hombre, en la medida en que toma parte en esa historia, es visto de la misma manera, como objeto, por así decirlo desde fuera, y no dentro de las categorías que de él mismo se deducen.

Me propongo, mediante un rodeo, poner en claro este panteísmo de la historia. En la religión de los primitivos se descubre lo divino en objetos o en fenómenos particulares de la naturaleza: en una piedra

o en un árbol, en un río o en una nube, en el cielo o en las estrellas, en la tormenta o en el resurgir de la primavera. Esta visión desintegradora de la naturaleza deja paso poco a poco a una postura que considera las cosas y los fenómenos de la naturaleza en un todo. Los conjuntos, las fuerzas cósmicas, las leyes se convierten para el hombre en lo divino; y cuanto más la visión de los conjuntos se acerca a la concepción de la naturaleza total, del cosmos total como unidad, tanto más la veneración polidemonística o politeísta de las fuerzas de la naturaleza se convierte en panteísmo de la naturaleza. Que este panteísmo de hecho renunció la mayoría de las veces a los motivos propiamente religiosos, se ve particularmente en su postura respecto a la idea de milagro. Aquí se rechaza la visión ingenua de una acción milagrosa de Dios, que como tal no es natural, en beneficio del principio según el cual Dios obra dentro de las leyes naturales; éstas son las formas de su acción y sus 'milagros'. En realidad, no existe razón alguna para designar como divinas a las leyes de la naturaleza; de hecho, semejante panteísmo de la naturaleza termina en la divinización del hombre. En efecto, diviniza la idea de la regularidad; precisamente, el aspecto humano de la idea del cosmos. Prescinde, por tanto, justamente de lo que era para la concepción ingenua de la naturaleza el fundamento de la religión: el acontecer de la naturaleza que desconcierta al hombre, le hace aparecer en su nada y lo vuelve discutible. Naturalmente, la idea de la regularidad de la naturaleza puede tener también como consecuencia hacer que el hombre pierda la confianza en sí mismo; piénsese, por ejemplo, en Strindberg o en Spitteler. Mas entonces se renuncia precisamente al panteísmo, y la naturaleza y el cosmos aparecen como el enigma, que significa para el hombre terror y espanto. En la reacción que toma cuerpo en autores modernos tales como Strindberg y Spitteler, se pone de manifiesto que no puede existir un conocimiento directo de Dios a partir de la naturaleza; que el error del panteísmo de la naturaleza estriba precisamente en pretender conseguir un conocimiento directo de Dios; en otras palabras, en considerar a Dios como un dato, como una realidad con la cual podemos mantener una relación de conocimiento directa. Esto precisamente es lo que, en otros términos, había dicho siempre W. Herrmann: las leyes naturales encubren a Dios tanto como lo revelan — es el principio constantemente repetido por Barth y Gogarten: no existe ningún conocimiento directo de Dios; Dios no es ningún dato.

Lo mismo se aplica a la concepción de la historia de la teología liberal. En las religiones primitivas o antiguas, el hombre ve la acción de la divinidad en sucesos históricos, pero concretos: en la miseria o en la felicidad del pueblo, en las batallas y en la guerra, en la servidumbre y en la liberación (por ejemplo, la salida de Egipto), o en personas históricas particulares: Moisés, los profetas, hombres de Dios de cualquier clase. También aquí se llega a una visión de la totalidad, a la comprensión de las fuerzas y leyes históricas, a la compren-

sión de la historia como unidad. Esto puede verificarse concretamente de diversas maneras; en la teología liberal predominó una concepción de la historia vagamente idealístico-sicológica. Se entendió a las fuerzas históricas como fuerzas espirituales, pero del todo según la analogía de las fuerzas de la naturaleza. Bajo la acción de tales fuerzas, la humanidad —al menos así se veía— pasa del estado de naturaleza a la cultura. Es una lucha en la cual las fuerzas de la verdad, del bien y de la belleza consiguen la victoria; una lucha en la cual el hombre toma parte, al mismo tiempo que es llevado por esas mismas fuerzas, pasando así de la subjeción de la naturaleza a una libre personalidad con su propia riqueza. En estas fuerzas reside el sentido y la divinidad de la historia; en las personalidades portadoras de esas energías se manifiesta Dios. También Jesús, en cuanto es una personalidad en este sentido, es portador de revelación. En realidad se trata de un panteísmo de la historia. La antigua historia salvífica es despojada de su carácter; con la referencia a la totalidad de los fenómenos históricos se pretende captar las energías divinas. La prueba de la necesidad histórica de la aparición del cristianismo se considera su mejor apología⁵. Esto se toma como el sentido del *πλήρωμα τοῦ χρόνου*, y no, por ejemplo, el hecho de que la historia haya fenecido o que haya quedado patente su falta de sentido. O por lo menos en la prueba de que tales fuerzas, según aparecen en el cristianismo —la fuerza del amor, del afán de sacrificio, y otras—, que son las fuerzas auténticamente eficientes de la historia, la concepción histórica parece estar al servicio de la fe cristiana. Y, como algo natural, se ve la esencia del cristianismo en fuerzas e ideas históricas, que por principio están en la misma línea que otros movimientos espirituales⁶. Esto pone de manifiesto, con cierta inconsecuencia en la manera de pensar, la frecuente manía de demostrar que determinadas ideas o impulsos han aparecido en la historia por primera vez con el cristianismo. Mas, prescindiendo de lo problemático de la demostración en concreto, la novedad no es ninguna categoría característica de lo divino, sino la eternidad. La novedad se puede afirmar lo mismo de este o aquel contrasentido; la novedad no indica en ningún caso el valor de aquello que aparece como nuevo.

En realidad, ni de esta ni de ninguna otra manera se sale del conjunto infinito de las relaciones, en el cual ninguna época, ni ninguna persona puede tener la pretensión de un valor absoluto. Así como no hay ninguna razón ni fundamento para considerar a la totalidad de la

⁵ Cf. O. Pfliegerer, *Das Urchristentum*, 2 ed., I, p. VII.

⁶ Esto se expresa ingenuamente, por ejemplo, en la página 398 de los *Morgenandachten*, publicados por los amigos de *Christl. Welt*, en 1909, donde, después de una polémica contra las concepciones de los *splendida vitia* de los paganos, se dice: «No es necesario decir cómo el espíritu de los pueblos más nobles de la antigüedad —espíritu que viene también de la mano de Dios— preparó el camino a las ideas de Cristo en el mundo, y contribuyó a la elevación de miras y a la libertad».

naturaleza y a las fuerzas naturales como divinas o revelación de lo divino, tampoco lo hay para considerar a la totalidad de la historia o a las fuerzas históricas como tales. En realidad, lo que aquí se diviniza es únicamente el hombre; pues las fuerzas supuestamente divinas son fuerzas humanas. Luego también aquí tenemos un intento de conseguir un conocimiento directo de lo divino; nuevamente se trata aquí de la concepción de la divinidad como un dato. Y también aquí encontramos la reacción, particularmente en la juventud, que considera este conjunto de relaciones como una fatalidad y la riqueza que aquí consigue la persona como una maldición, porque lo propio y creador del hombre queda destruido o ligado, y porque la historia pone en entredicho al hombre, le hace desconfiar de sí mismo y le convierte en un fantasma. En cualquier caso, lo mismo frente al panteísmo de la naturaleza que frente al de la historia, la polémica de Barth y de Gogarten está claramente dirigida contra todo intento de divinizar al hombre; es la protesta contra todo conocimiento directo de Dios.

En la medida en que la palabra de Dios es el juicio sobre toda existencia o forma de existencia del hombre, se convierte en *σκάνδαλον* para aquella visión panteísta de la historia. Pero sólo en esa medida. Pues no se liquida tan fácilmente el escándalo como ocurre en la concepción de la historia de la teología ortodoxa, mediante la comprobación de fenómenos o energías sobrenaturales dentro del curso de la misma historia. No se trata del *sacrificium intellectus*, que consiste en la renuncia a la realización consecuente de la consideración racional de la historia. Pues en la relación de la historia visible a un origen invisible, y no en el establecimiento de historias extrañas junto a otras historias, es donde puede encontrar sentido (Barth, *Römerbr.*, 3 aufl., p. 90). «El juicio de Dios es el fin de la historia, no el comienzo de una nueva segunda historia» (*ibid.*, p. 51).

Me parece que hay motivos para sentir terror, al ver a qué consecuencias conduce concretamente esa concepción de la historia de la teología liberal, de la cual la mayoría de sus representantes no tuvieron conciencia en lo que constituye su esencia. Esto intento ilustrarlo a propósito del problema de Cristo. La teología ritschliana estima que se puede afirmar un valor positivo de la historia científicamente conocida para la fe. Desplaza el origen propio de la fe de Dios hacia el hombre, a su conciencia de los valores. El hombre no sólo tiene anhelo de Dios, sino también la visión de Dios como la fuerza más alta y como voluntad moral. Esto precisamente se reconoce como 'valor'; pero el valor de por sí no puede convencernos de su verdad; nuestro sentimiento del valor precisa un objeto exterior como soporte de ese valor; de tal manera que del sentimiento del valor surja necesariamente la convicción de que a ese valor responde también una realidad⁷. Este objeto no puede ser más que una persona; en Jesús la

⁷ R. Paulus, *Das Christusproblem der Gegenwart*, 1922, p. 67.

encontramos. Mas esto requiere una interpretación. El individuo está seguro de que las fuerzas que en él actúan tienen valor y sentido, porque las ve actuando en la historia o porque se trata de fuerzas de la vida espiritual que actúan en personas históricas. La realidad a la cual me remite la cuestión del sentido de mi existencia es la historia. Cómo se realiza esto en concreto, lo muestra el artículo de Reischl «*Erkennen wir die Tiefen Gottes?*» (¿Conocemos la profundidad de Dios?)⁸. Necesito citar literalmente un párrafo del autor (p. 316), el cual describe de una forma característica el significado de la persona histórica de Jesús, a fin de poner en claro hasta qué punto semejante manera de ver resulta hoy absolutamente imposible.

«En primer lugar, a través de Jesucristo, en la medida en que cedemos al influjo de su persona, se despierta nuestra conciencia. Así como los primeros discípulos se sentían confundidos, bien por las palabras de Jesús, bien por sus actos, bien por su mirada muda, así palpita también nuestro corazón cuando tomamos en serio las palabras, los hechos y los sufrimientos de Jesús. Incluso el que estima que ha conseguido llegar a ser una persona religiosa y moral, sólo a través de la persona de Jesús logrará entender lo que es una persona, y cuán incompletos e interiormente divididos somos frente a él; infieles a nuestra convicción de creyentes, inconsecuentes en la prosecución de nuestros ideales morales más altos, encadenados a una sensualidad abierta o más sutil, influidos incluso en las acciones nobles y en los sufrimientos heroicos por nuestros motivos secundarios e inconfesables, no exentos de aquella *ὀπὸκρισις* la cual se complace en desempeñar su papel con aplauso. Nada puede aclarar mejor la confusión de nuestros conceptos morales y destruir más a fondo nuestras ilusiones éticas, que la inexorable claridad con la cual Jesucristo pone delante de nosotros, de palabra y con los hechos, la voluntad de su Padre celestial. Mas cuando permitimos que la persona de Jesús nos diga realmente esas amargas verdades, no hay cuidado de que surja de ahí odio a la verdad moral; pues precisamente en él se nos muestra la sublimidad del bien como verdaderamente valioso, y sólo bajo esta impresión surge en la conciencia aquel juicio de sí mismo. Es tanto menos probable que surja en nosotros resistencia alguna al juez incorruptible, cuando que él no muestra la menor señal de aquel orgullo de la virtud, que teme mancillarse al contacto con el pecador. Sus enemigos sabían que no podían hacerle mayor reproche que aquellas palabras: «He aquí un hombre hacedor y bebedor, amigo de publicanos y de pecadores» (Mt. 11, 19). El reproche de los fariseos: «Este acepta a los pecadores» (Lc. 15, 2), se ha convertido en toda la cristiandad en un jubiloso testimonio de la segunda gran virtud que de él procede: su amor a los pecadores quebranta en nosotros la tímida desconfianza respecto a aquel que es mejor que nosotros, y nos permite albergar la grata convicción de que también

⁸ *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* I (1891) 287-366.

nosotros existimos por él y con él para el reino de la justicia, en la cual vive él y a la cual se orientan todos sus esfuerzos. Esta convicción de que también nosotros pertenecemos a Cristo y al reino puro en el cual él vive y se mueve, es el consuelo de la conciencia frente al hecho de la culpa, por causa de la cual nos sentimos separados del reino del bien, es decir, del perdón de la culpa. El que de corazón y lleno de confianza se une a Jesús y encadena su vida a su persona y a su causa, ése tiene ya el perdón de los pecados; a aquella pecadora que se abrazó a él, el salvador de los pecadores, le atestiguó como un hecho cabal y reconocible en su acción que sus pecados le quedaban perdonados. Precisamente el efecto más poderoso que la persona de Jesús ejerce en los corazones es que los pecadores, a pesar de sus pecados, se sienten recibidos en su comunión y llamados a la vida eterna; en otras palabras, encuentran el perdón».

Prescindiendo de que aquí se mira como histórica una imagen de Jesús, cuya historicidad la crítica ha puesto durante mucho tiempo en duda, ¿qué experiencias se nos describe aquí en definitiva, que no puedan darse también en otras personas del pasado y del presente? La experiencia de que la conciencia se despierta y agudiza, así como la otra experiencia de que se supera la tímida desconfianza frente a aquel que es mejor que yo, y de que también yo estoy llamado al reino de la justicia, son indiscutiblemente experiencias que siempre se han dado y se dan en toda comunidad humana. Mas, sobre todo, en semejantes experiencias el criterio último de validez es la propia conciencia moral; por lo cual es una notable aberración designar a aquella segunda experiencia como experiencia del perdón de los pecados, el cual, en consecuencia, se podría conseguir por la contemplación de una persona histórica. En realidad, el perdón de los pecados no ha podido surgir nunca de la consideración de la historia. Lo único perceptible en la historia visible es la fe en el perdón, actos de amor y de perdón, una conciencia de amor y de perdón. Ahora bien, que todo eso sea algo más que un fenómeno de este mundo y que ahí el amor y el perdón se manifiesten como algo objetivo, es decir, como acción de Dios dirigida a mí, no puedo percibirlo por la historia. Al que busca el amor y el perdón, de nada le sirve descubrir la conciencia que otros tienen de haber recibido el amor y el perdón. Podría tratarse de una ilusión. El amor de Jesús a los pecadores puede destruir la tímida desconfianza respecto a aquel que es mejor que yo; mas con eso no quedan perdonados mis pecados, pues en ellos me encuentro inmediatamente delante de Dios. La percepción de esos fenómenos de la historia, ciertamente puede turbarnos e intranquilizarnos; pero de ellos no puede deducirse el conocimiento directo del amor y del perdón de Dios. Si no, ¿con qué derecho podría pretender afirmar que la conciencia del perdón de los pecados no es igualmente segura cuando se funda, por ejemplo, en el sacrificio o en la ascesis? Así pues, no puedo percibir en la historia el amor y el perdón como una fuerza orientada a mí, como pa-

labra de Dios; únicamente como conciencia de amor y de perdón, o sea, como estados o procesos de este mundo⁹.

Lo mismo se aplica a formulaciones parecidas: por ejemplo, las que se encuentran en «Jesus» (1913), de Heitmüller¹⁰. Experiencias religiosas, se dice allí (p. 158), las tenemos también sin Jesús. Pero «sólo y únicamente reciben contenido y fuerza de convicción y seguridad y se convierten en revelación, cuando se encuentran con la experiencia poderosa de Dios fuera de nosotros, por el contacto con la corriente de la vida religiosa que nos rodea y nos sumerge». Y más adelante, p. 174 s.: «El camino hacia el Padre no pasa necesariamente para el individuo por Jesús; pero cuanto más seguros e independientes queremos ser en nuestra fe, tanto menos podemos renunciar a ese camino...; no hay fe sin momentos de inseguridad, de vacilación, de indecisión, a causa sobre todo de los propios pecados. En semejantes momentos, encontramos sostén y apoyo para nuestra fe en este hecho de la historia, en Jesús de Nazaret, en la cual la fe se nos parece poderosa y robusta, como una realidad segura y victoriosa, independientemente de nuestros deseos». ¿De veras? ¿Y si la fe de Jesús hubiera sido también una ilusión? ¿No se dan en la historia ilusiones de conciencias poderosas y victoriosas? ¿Cuál es entonces el criterio para que no robustezcamos nuestras ilusiones con la corriente de la vida que nos rodea?

Pero el carácter panteísta de semejantes afirmaciones se pone particularmente de manifiesto en la p. 162 s.: «La consideración y representación de esta figura constituye un medio de edificación, de elevación y de reanimación. Lo que el cristianismo posee de fuerza religiosa, de experiencia, de sentimientos, de estados de alma, de impulsos y de exigencias, se ilustra y encarna en la figura de Jesús. Su imagen es símbolo y soporte de todos los bienes y conocimientos religiosos y morales. Cada vez se ha hecho más rica y más densa de contenido. Pues en su imagen se ha condensado lo que las ulteriores generaciones de la comunidad cristiana han vivido». Mas, ¿si toda esta experiencia fuera ilusión? ¿Y no puede aplicarse lo mismo al culto mariano católico? Así, según J. Weiss¹⁰, en líneas generales, la figura del 'Señor', para la mayoría de los cristianos únicamente significa que nos acompaña exhortándonos y despertando nuestra conciencia, consolándonos y animándonos como un compañero de nuestra vida sumamente venerado, como una representación viva y personal de la voluntad santa y graciosa de Dios». Y la confesión 'Jesús vive' se siente únicamente en el sentido «inmanente», según el cual «la figura de Jesús y su manera de vivir con Dios y para Dios se siente como una fuerza moral sobre

⁹ Cf. Barth, *Römerbr.* 3, p. 61: «El temor de Dios como tal no es nunca visible, ni comprensible, ni real en este mundo, en sentido directo. No es ni histórica, ni psicológicamente perceptible».

¹⁰ *Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft* XIX (1919/20) p. 139.

nuestra vida, a la cual no podemos sustraernos». Y así, las meditaciones de Navidad provenientes de este círculo nada encomian más que el haberse hecho Jesús una 'persona': «Yo no veo únicamente a Cristo niño, veo a Cristo hombre; al hombre poderoso y magnífico...». «Una persona con pulsaciones vivas, tentada como nosotros, pero victoriosa...». «Vemos ante nosotros su figura, su persona»¹¹. Y en una meditación de pascua se dice: «Porque el Señor ha conseguido moralmente la victoria, aunque exteriormente sucumbió, por eso su causa no puede perecer»¹².

Aquí se priva al cristianismo en todo momento de su *σκάνδαλον*, es decir, no se ve que la diversidad de Dios y su trascendencia significan la anulación de todo el hombre y de su historia toda. Se intenta darle a la fe un fundamento que destruye su esencia. sencillamente porque se intenta darle un fundamento.

2.

En el protestantismo moderno se ha formulado la concepción, defendida también por la teología liberal, y que invoca la autoridad de Lutero, de que nuestro trabajo profesional en este mundo, en el puesto histórico que le corresponde, es servicio de Dios. No es preciso realizar obras especiales, sino lo que hacen el obrero y el artesano, el campesino y el comerciante, el erudito y el funcionario dentro de su profesión, eso puede y debe ejercerse como servicio de Dios. En cierto sentido, ese punto de vista es luterano, de hecho; pero al punto deja de serlo, si se quiere decir que todo trabajo profesional como tal es servicio de Dios; si se olvida que mi trabajo profesional, puede igualmente alejarme de Dios y convertirse en servicio de los ídolos. Sólo indirecta, y no inmediatamente, en cuanto servicio a los fines que determinan la cultura humana y a las fuerzas que la realizan, puede ser el trabajo profesional servicio de Dios; sólo cuando veo que como tal no lo es, sólo cuando lo acepto por obediencia y me distancio interiormente de él, y lo ejerzo como si no lo hiciera. También aquí la palabra de Dios no puede obrar más que como *σκάνδαλον*. «Mi reino no es de este mundo», se aplica también aquí. Y la actividad de nuestra profesión, con toda su fidelidad, no nos ofrece posibilidad alguna de saber que estamos al servicio de Dios. Dios es sencillamente el trascendente, el que nos hace problemáticos con toda nuestra fidelidad profesional. Y la consecuente realización de la idea de la profesión como servicio de Dios únicamente puede abocarnos a nuestra problematicidad total, en cuanto que hemos de decirnos con toda seriedad que, si buscamos

¹¹ *Morgenandachten* (véase p. —, n. 2), p. 404, 405, 406.

¹² *Ibid.*, p. 119.

a Dios, no podemos encontrarlo en nuestra profesión, ni poseemos título alguno para designar a la profesión como servicio de Dios.

También aquí la crítica de la juventud es un síntoma de la situación: su deseo de un culto en el cual el sentido del culto tenga expresión en oposición al servicio de lo dado, al trabajo profesional determinado por fines intramundanos. También aquí se aplica lo que dice Barth en la decimotercera respuesta a las preguntas de Harnack: «¿Qué tradición teológica es entonces la que, partiendo de la apoteosis del 'sentimiento', únicamente parece sentirse feliz de aterrizar en las horribles ciénagas de la sicología del inconsciente?... ¿Qué teología se expone notoriamente en cada momento a perder sus secuaces del Dr. Steiner mejor dotados?»¹³. Sin duda la teología que no ha caído todavía en la cuenta de que la actividad de este mundo como tal no puede ser servicio de Dios, y que esa actividad significa el abandono del hombre a las normas propias de los poderes de la vida práctica en este mundo. Se trata únicamente de comprender esta cuestión; se trata de escuchar el *σκάνδαλον* de la palabra de Dios, según la cual, el mundo está en pecado y el hombre en el mundo no puede hacer nada que posea el carácter de servicio de Dios.

Mas la concepción del trabajo profesional como servicio divino puede que no sea particularmente característica de la teología liberal; quizás sea más característica su postura respecto a la vida práctica bajo otro aspecto, a saber, cuando expresa su parecer de que es posible deducir de la fe ideales determinados para la actividad de este mundo; que las ideas cristianas del reino de Dios, del amor y otras parecidas, pueden determinar nuestra acción en este mundo como tal, asignándole un fin e indicándole normas orientadoras. Lo que esto quiere decir se pone de manifiesto en frases como trabajo por el reino de Dios, viña de Dios en este mundo¹⁴, socialismo cristiano, cristianismo y pacifismo.

Cuando se afirma que el trabajo social como tal, es decir, el trabajo que —sea de orientación socialista o no— se esfuerza en crear condiciones sociales dignas del hombre, es como tal trabajo por el reino de Dios, acción cristiana, se desconoce el *σκάνδαλον* de la palabra de Dios. Y el *σκάνδαλον*, es tanto mayor y tanto más patente, cuanto que aquí se afirma intransigentemente de semejante acción que de suyo es obligatoria, honrosa y amargamente necesaria, que no es acción cristiana. Pues no existe actividad que directamente pueda referirse a Dios y a su reino. Toda forma de vida social humana, la más ínfima como la más ideal, cae por igual bajo el juicio divino. Y es esquivar ese juicio y no tomarlo en toda su seriedad, pretender que mediante el trabajo social, por la abstinencia del alcohol, y otras cosas semejan-

¹³ *Christl. Welt* 37 (1923), p. 91.

¹⁴ Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 45-50 mil, 1903, p. 78.

tes —por más que se reconoce el carácter precisamente obligatorio de tal actividad— se puede conseguir un estado en este mundo más grato a Dios. Así pues, la cuestión de si, por ejemplo, el cristiano ha de ser pacifista, se ha de rechazar; es el hombre quien ha de responder a ella en su situación histórica. Si el pacifismo es un ideal de la vida social humana, sería entonces, aunque su realización tuviera lugar en un futuro indefinido en el cual se sitúa la realización de todas las ideas, una posibilidad humana, mientras que la palabra de Dios exige del hombre lo imposible en todos los sentidos. Exige que el hombre lleve una vida sin pecado; y es un desconocimiento del *escándalo*, porque es desconocer la cualidad pecadora de toda la vida y actividad humanas pretender que las exigencias de Dios pueden realizarse en el curso histórico de la vida humana.

Este *escándalo* lo ignora Harnack, al preguntar (pregunta 5): «Si Dios y el mundo (la vida en Dios y la vida del mundo) son sencillamente opuestos, ¿cómo es posible comprender la estrecha unión, más aún, la equiparación del amor de Dios y el amor del prójimo, que constituye el meollo del evangelio? ¿Y cómo es posible esa equiparación sin una suma estimación de la moral?»¹⁵. «Precisamente, responde Barth, la yuxtaposición evangélica del amor de Dios y del amor del prójimo, es la prueba más contundente de que la relación entre nuestra 'vida en el mundo' y nuestra 'vida en Dios' es la de una 'estricta oposición', que únicamente es posible superar por el prodigio del mismo Dios eterno. ¿O es que hay en el mundo algo más ajeno, algo más incomprendible, algo más necesitado de la revelación de Dios precisamente que el 'prójimo'? 'Suma estimación de la moral'; de acuerdo; pero amar a nuestro prójimo, ¿lo podemos? Y si no le amamos, ¿cuál es entonces nuestro amor a Dios? ¿Qué cosa muestra más a las claras que este núcleo (no del evangelio, sino de la ley), que Dios no vivifica, sino que primero mata?»¹⁶.

La cuestión 'cristianismo y derecho' encuentra en la obra de Harnack «Wesen des Christentums» (La esencia del cristianismo), su respuesta característica¹⁷. Cuando dice Jesús: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»; cuando añade: «Sabéis que los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los poderosos les hacen sentir su poder; pero no así entre vosotros...», no hemos de pensar al punto en nuestras relaciones jurídicas actuales, sino que hemos de recordar aquellas otras antiguas inmorales. «El derecho y la ordenación jurídica que se basan únicamente en la fuerza, en el poder de hecho y en su ejercicio, no poseen valor alguno moral». «Es escarnecer el evangelio afirmar que todo lo que se presenta como derecho y ordenación jurídica en un momento determinado, protege y santifica». Por

¹⁵ *Christl. Welt* 37 (1923), p. 7.

¹⁶ *Ibid.*, p. 89 ss.

¹⁷ P. 67 ss.

supuesto; pero es una quimera creer que pueden existir el derecho y las relaciones jurídicas prescindiendo de un momento dado, o sea, prescindiendo del poder y prescindiendo del pecado. El evangelio no sanciona ningún derecho; todo derecho cae bajo el juicio de Dios. El sermón de la montaña exige lo imposible, y constituirlo en norma de la actividad de este mundo, significa no sólo hacer algo inútil, sino desconocer su carácter de *escándalo*. Pues bien, ese carácter se desconoce cuando se pregunta con Harnack: «Y la exigencia que contienen (las palabras de Jesús), ¿es realmente tan supraterránea e imposible?». Y cuando habla del ideal que ha de promover «nuestra evolución histórica como meta y como norte». Y cómo nos impresiona hoy, cuando escribe: «Hoy consideramos ya, de manera distinta que hace doscientos o trescientos años, una obligación moral esta orientación, y aquellos de nosotros que poseen un sentir más delicado y, en consecuencia, profético, no miran ya el reino del amor y de la paz como una mera utopía»¹⁸.

Todos los intentos de deducir de la fe cristiana ideales para la actividad humana, ignoran el *escándalo*; en la fe el hombre está sin pecado, y la comunidad de los creyentes es una comunidad sin pecado, por lo tanto una imposibilidad en la tierra. El servicio de Dios en la tierra directamente es imposible. «No se nos puede pasar por alto la mano que pende sobre todas las cosas; la amplia y definitiva reserva que acompaña no sólo a nuestros actos prohibidos, sino, antes incluso, a los permitidos y hasta a los impuestos»¹⁹. A Dios le sirve únicamente el que se coloca bajo su juicio y, después, acepta por obediencia a Dios el trabajo en el mundo, al cual él le ha destinado; él que no pierde nunca de vista el pecado del mundo —en primer lugar el pecado propio— y no cede a la ilusión de creer que es posible realizar en este mundo con alguna aproximación el mundo de Dios. «Una ética fundada en el evangelio ha de tener como característica particular que su acción no esté directamente relacionada con Dios y con lo eterno»²⁰. Puede que los actos del creyente, si es posible tomar en cuenta la existencia de los creyentes, puedan presentarse de forma distinta a los de los incrédulos; mas esto no puede deducirse de su fe, sino que lo experimentará en la obediencia, aceptando el servicio en este mundo con la responsabilidad y las obligaciones que tienen vigencia en este mundo y para este mundo.

La palabra de Dios es un *σκάνδαλον* para este mundo, y precisamente para el sentido más grave, para la conciencia moral. También aquí Barth y Gogarten sacan las consecuencias de las premisas de la teología liberal. Pues, ¿quién ha subrayado más expresamente que

¹⁸ Loc. cit., p. 70 y 72. Cf. también *Morgenandachten*, p. 395: «Ahora no debes hacer lo imposible, sino únicamente lo posible».

¹⁹ Barth, *Römerbrief* 3, p. 276.

²⁰ Gogarten, *Zwischen den Zeiten* 1923, Heft 2, p. 21.

W. Herrmann que no hay una ética cristiana específica? ¿Y quién ha subrayado con mayor energía que Troeltsch²¹ la problemática implicada en la relación del cristiano al mundo?

3.

¿Cuál es la concepción de Dios y del mundo subyacente a esta crítica de la teología liberal?

Dios no es un dato. La cuestión con la cual se debatía todavía Reischle, a saber, la cuestión de la educación de nuestro conocimiento de Dios, se ha de rechazar. En efecto, se representa a Dios como un dato, del cual es posible un conocimiento directo, como un objeto que se puede conocer más o menos al estilo de los demás objetos. Semejante conocimiento podría ser una posesión que ha de exteriorizar sus efectos dentro de la vida, que puede desarrollarse y crecer como los demás conocimientos. Mas con todo esto no se habría alcanzado a Dios, el cual no puede ser nunca algo dado, que, por así decirlo, acalla el conocimiento, sino al que únicamente se puede conocer cuando se revela, y cuya revelación es un hecho meramente contingente, un acto orientado al hombre, y no objeto de conocimiento, en el sentido del conocimiento racional. Dios no es un dato; esto vale naturalmente lo mismo para cualquier religión de experiencia, que cree conseguir el contacto con el objeto divino por eliminación del conocimiento racional a través de estados de alma, para los cuales, por tanto, Dios es también un objeto directamente accesible, ya se lo conciba como fuerza creadora de vida, como lo Irracional o de cualquier otra manera.

Pero Dios no es tampoco lo propuesto o lo no dado, en el sentido de una filosofía idealista, de suerte que Dios se realizaría en el proceso de la revelación de la razón de la humanidad, o adquiriría realidad en el logos subyacente a la vida racional humana. Eso significaría la divinización del hombre. Ahora bien, Dios supone la supresión total del hombre, su negación, su problematicidad, el juicio del hombre. Que se conozca a Dios adecuada o inadecuadamente, que se hable o no se hable de Dios con antropomorfismos, es del todo indiferente²². La única cuestión de que se trata es: ¿qué significa Dios para el hombre? Mas cuando la idea de Dios se comprende realmente, entonces significa precisamente la problematicidad radical del hombre.

Pero esto —ese signo menos ante el paréntesis— no significa escepticismo. No se trata de dudar de la capacidad de conocimiento del hombre, ni de rebajar la razón, ni de resignación. Al contrario; es tan fácil no hablar de Dios, que se lo designa como lo irracional. Es más

²¹ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

²² Cf. Lutero, *Genesisvorlesung von 1535-1545*, sobre Gn 1, 2; W. A. 42, p. 12.

bien la razón, la que no puede llegar tan alto; justamente cuando recorre todo su camino hasta el final, llega al punto crítico; coloca al hombre ante el gran interrogante de su sentido.

Lo problemático no es lo mismo que pesimismo, que desesperar del mundo bajo la impresión del mal o del sufrimiento. Pues todo pesimismo tiene en el hombre su criterio, bien en su juicio moral, bien en su aspiración a la felicidad. Precisamente se trata de que eso es pecado delante de Dios; no sólo la aspiración a la felicidad, sino también la pretensión de la propia justificación.

El hombre como tal, en su totalidad, es puesto en entredicho por Dios; y ocurre así, lo sepa o no él. Sus pecados capitales no son sus errores morales. «Poco importan dos pasos más o menos por este camino»²³; su pecado fundamental es querer afirmarse en cuanto hombre; con ello se constituye a sí mismo en Dios. Si se cae en la cuenta de esto, el mundo entero queda desquiciado; se coloca bajo el juicio de Dios. El mundo entero —pues era su mundo— es aniquilado. Nada tiene ya sentido y valor, pues todo lo recibe de él. Conocer este juicio es también conocerlo como gracia, porque la redención es que el hombre se vea libre de sí mismo. Entonces sabe que la pregunta es la respuesta; pues así únicamente Dios puede preguntar. Sabe que la respuesta es lo original; pues en semejante radicalismo, la pregunta no puede proceder del hombre, ni del mundo. Mas, si es Dios quien pregunta, entonces la pregunta nace de la pretensión de Dios sobre el hombre; el hombre es llamado.

Saber esto es creer. La fe no puede surgir del hombre; únicamente puede ser respuesta del hombre a la palabra de Dios, en la cual se le predica el juicio y la gracia de Dios. Sí, la fe únicamente puede ser creación de Dios en el hombre; en cuanto está realmente en el hombre, se presenta como obediencia a la palabra de Dios. Por eso el creyente es el hombre transformado por Dios, el hombre muerto y vivificado por Dios; nunca el hombre natural. La fe no es lo evidente, lo natural, sino lo prodigioso. Que Dios es padre, que el hombre es hijo de Dios, es un conocimiento que no se puede adquirir directamente; no es ningún conocimiento, sino únicamente acción prodigiosa de Dios en la que hay que creer siempre, pero *creer* realmente.

Hasta qué punto la teología liberal ha dejado a un lado este *σκάνδαλον*, puede verse muy fácilmente. Así cuando se dice: «La filiación divina aparece en Pablo como acto vigorosamente subrayado de adopción de los hombres que hasta entonces no eran hijos de Dios; sentimos nuestra filiación divina —en el sentido de Jesús— como la claridad del sol que nos rodea por todas partes, a la cual debemos la vida y la felicidad, que está siempre ahí y siempre lo ha estado, de suerte que nuestra tarea consiste únicamente en servirnos de ella»²⁴.

²³ Thurneysen, *Dostojewski*, p. 53.

²⁴ J. Weiss, *Ztschr. f. d. neutest. Wissensch.* XIX (1919/20), p. 131.

La palabra de la cruz se interpreta frecuentemente mal; así como en la teología ortodoxa se la reduce a la exigencia del *sacrificium intellectus* (véase *supra*, pp. 6-7), así en la teología liberal aparece como la exigencia del sacrificio en sentido moral, como exigencia de la negación propia al servicio del desarrollo de la persona. En una meditación para el miércoles santo se habla de una escuela de la pasión, en la cual son educados los discípulos de Jesús: «Primero bajo la impresión de los sufrimientos y de la muerte de Jesús, y luego por su propia condición de discípulos, se consumó de una manera totalmente espontánea (!) este proceso de separación de lo divino y lo humano. Comprendieron la ley del sacrificio, sin la cual no puede llegar el reino de Dios, y la ley de la negación propia, sin la cual es imposible el desarrollo de la personalidad; todo ello a la luz de la cruz de Cristo»²⁵. Para el viernes santo se dice: «¿Cómo puedo yo creer en un amor de Dios, si mi corazón no lo siente en absoluto? ¿Cómo puedo aceptar como un beneficio lo que se me aparece como revestido de la apariencia del mal (a saber, el sufrimiento)? Sólo me dejas un camino; debes hacer de ello algo bueno; has de poner manos a la obra, amontonar las piedras y encuadrarlas en tu construcción. Entonces puedes desgarrar en ello tus dedos; cuando observes que el hombre oculto en tu corazón va creciendo y se va robusteciendo, entonces sentirás el amor eterno, la bendición secreta». El modelo de esto es Cristo: «El sabe: mi vida está en mis manos y hago de ella lo que quiero, no lo que ellos quieren. Por eso soportó pacientemente las condiciones exteriores de su vida; pero hizo algo de ellas; dio su vida para algo, para la gran bendición de la cual todos nosotros vivimos y nos alimentamos hasta el momento presente»²⁶. El mensaje pascual dice: «Mis trabajos, mi lucha, mi vida no han sido vanos. Todo esto tiene un futuro... Por encima de los hombres, sí, más allá de los hombres, crecen los hombres de Dios. El que se santifica y purifica para una vida superior, ése comienza a crecer entre los hombres para 'aquel' mundo, para el mundo de la eternidad. Pues bien, éste es el significado del mensaje pascual: Ha existido alguien que purificó y santificó su vida para una vida superior; y cuando alcanzó la madurez del perfecto hombre de Dios, abandonó esta existencia humana y penetró en el mundo perfecto del espíritu, en el mundo eterno de Dios; Jesucristo es el primero que creció hasta ese mundo de la eternidad. El fue el primero, pero no ha de ser el único»²⁷. En una meditación para el último día del año se dice: «El hombre es la criatura de la reflexión, y por ser la última y la más joven de las criaturas, recibió la misión de caminar tras las huellas de la creación, de interrogarlas y de reflexionar sobre las ideas maravillosas que surgen ante sus pies y ante sus ojos; desde el gusanillo que se arrastra por el polvo

²⁵ *Morgenandachten*, p. 115.

²⁶ *Ibid.*, p. 117 s.

²⁷ *Ibid.*, p. 120.

hasta el pensamiento que, cual estrella a media noche, toca la inmensidad... Piensa entonces, criatura de la reflexión, que vas caminando tras las huellas de la creación y que has descubierto en tu contemplación y tu asombro un sentido, que tras la multiplicidad has presentado un todo como detrás de un velo... ¡Indudablemente! Existe un plan y un sentido y un orden y un pensamiento en todo y por encima de todo, y se llama Luz»²⁸.

No se sabe en tales reflexiones qué admirar más; si hasta qué punto falta toda sospecha del mensaje del Nuevo Testamento, o el desconocimiento incapaz de presentir que todo lo aquí dicho son ideas de la parenética cínica y estoica. El que, por ejemplo, conoce a Epicuro, descubrirá al punto la coincidencia a veces literal. A la manera de ver aquí al mundo y al hombre responde la manera de ver a Jesús, es decir, del todo como aquel modelo de Heráclito o de Diógenes entre los cínicos y los estoicos; como el que, bajo el peso de los *πόντοι* «ha hecho algo» de su vida.

Naturalmente son éstos casos extremos, pero no excepciones; sólo que por su volumen resultan sintomáticos y muestran que en la teología liberal se ha olvidado algo decisivo. No es extraño que semejante desconocimiento de lo esencialmente cristiano en la misma teología liberal haya encontrado oposición. No ya porque la investigación de la historia de las religiones, al fijar sus ojos en lo característico de los fenómenos históricos, se haya opuesto a la racionalización y moralización sin freno de las ideas cristianas. De una situación religiosa parecida nació el libro de R. Otto, «Das Heilige» (Lo sagrado), así como la protesta de Barth, Gogarten y su círculo. Su designación de Dios como el completamente distinto, su acentuación del sentimiento de la criatura como aspecto esencial de la piedad, son característicos al respecto. Y así como su concepción de lo sagrado se basa en la idea de que es preciso determinar la esencia de lo divino como lo que está más allá de la esfera de lo racional y de lo ético, así su insistencia en la unión intrínseca de los aspectos *tremendum* y *fascinosum* en lo numinoso es una analogía no meramente externa del principio de la afinidad interior del conocimiento del juicio y de la gracia. Mas, en realidad, la solución teológica que Otto pretenda dar en esta situación lleva en dirección contraria.

Esto se ve sobre todo en que Barth afirma, de una manera plenamente consecuente, que la fe no es un estado de la conciencia. Seguramente lo es también; no puede por menos de serlo. Pero en cuanto es un estado de conciencia, no es fe. Cuando se habla de la fe del hombre, hay que aceptar la total paradoja existente al afirmar algo que no puede ser expresado por el hombre visible, que no es perceptible en modo alguno como una actitud síquica, ni se puede confundir nunca con ella. De ahí la polémica contra toda religión de la experiencia,

²⁸ *Ibid.*, p. 410.

contra la piedad, el sentimiento del pecado y el entusiasmo; de ahí el absoluto escepticismo frente a la religión que se presenta como una zona particular de la vida del espíritu humano, de la cual forma parte la relación del hombre a Dios, cuando en realidad se trata de que en la fe se reconoce, e incluso de que se cree, la problematización del hombre total por Dios y que el hombre nuevo es el justificado. Todo lo que forma parte de la religión es algo existente junto al hombre y dentro de él, que puede resultarle siempre dudoso. No puedo referirme nunca a mis experiencias, ni fiarme de ellas. Únicamente puedo fiarme de las promesas de Dios. Aunque la revelación de Dios se designa como la revelación del juicio y de la gracia, no se hace referencia con ello a dos experiencias sucesivas; se concibe, por ejemplo, la desesperación como un estado intermedio que es preciso superar, al cual sigue la conciencia de la redención. La desesperación, cuando se la entiende radicalmente, es la percepción de que el hombre natural huye delante de Dios, pero que, sin embargo, no puede huir, porque pretendería huir de Dios. Así pues, esta desesperación no aparece más que cuando se percibe a Dios; pues descubrirlo como Dios, significa al mismo tiempo que ha terminado la huida y que se ha vuelto a Dios. No se trata, pues, de dos actos. Y por eso la fe no es un acto que se puede haber realizado en otro tiempo, con lo cual se concluye la justificación. Ni tampoco un acto reiterado; de forma que juicio y gracia, pecado y perdón podrían alternarse en la vida humana. Qué es la gracia, únicamente puede saberlo el hombre que se sabe pecador. Y pecador se sabe únicamente, en cuanto está delante de Dios. Por tanto, sólo puede conocer el pecado, cuando conoce la gracia. La percepción del juicio y de la gracia de Dios al mismo tiempo constituye la esencia de la fe. No hay gracia más que para el pecador; no hay gracia más que en el juicio. Y así como el hombre únicamente puede hablar con sentido del pecado cuando se contempla delante de Dios, lo mismo no puede hablar de la gracia más que como gracia para el pecador. No existe punto de vista basado en una concepción lograda en otro tiempo, en una actitud adoptada antaño; porque el hombre es siempre un pecador y siempre un justificado en la mente de Dios. Aquí no es posible hablar más que de 'caminar por las cumbres' y expresar de una manera sumamente deficiente el carácter paradójico de la fe: la gracia de Dios no es nunca algo general, sino que únicamente es real en la acción de Dios ordenada al hombre concreto; y tampoco el juicio es nunca algo general; el que estima que puede conocerlo así, no está en modo alguno debajo de él. La justificación no es un cambio de cualidad en el hombre terreno; únicamente existe como trascendente en el pensamiento de Dios. El hombre nuevo es siempre el trascendente, cuya identidad con el hombre de este mundo sólo puede ser objeto de fe. Por eso Barth puede renovar la afirmación paradójica de Lutero, de que únicamente creemos que creemos.

Esta concepción de la fe la separa de toda mística. También la mística pretende buscar a Dios más allá de lo existente; no sólo más allá

del mundo natural, sino incluso más allá de la vida espiritual. Recorre metódicamente el camino, silenciándolo todo en nosotros, incluso toda actividad de vida espiritual. Por la pura pasividad, por el desprendimiento, se prepara el místico para la revelación de Dios; en el alma así preparada penetra Dios, y la llena de un gozo indecible. Frente a semejante mística, se rechaza en primer lugar todo método; también el silencio, en cuanto método, es actividad del hombre. En este *φεῦδος* se descubre el *πρῶτον φεῦδος* de la ilusión; como si pudiera existir una huida de lo existente; como si el hombre pudiera huir de sí mismo y no tuviera que llevarse consigo a todas partes²⁹; como si fuera posible la supresión del hombre y del mundo por el hombre mediante la abstracción, mirando a otra parte y cerrando los ojos, mientras yo formulo la negación. No, la supresión únicamente puede partir de Dios, y es siempre dialéctica, o sea, el más acá es siempre suprimido por un más allá, nunca reemplazado por el más allá que, a su vez, podría convertirse en el más acá, como ocurre en ese inefable placer de un más acá muy real. Como el más allá no puede nunca convertirse en el más acá, como mi justificación únicamente puede ser la justificación trascendente en la cual creo, así esta justificación no es una cualidad sobrenatural general, sino que yo soy el justificado, o sea, el hombre no tiene que huir de sí mismo, en el sentido en que lo afirma la mística. Sólo el pecador es el justificado, o sea, el hombre concreto que acepta todo el lastre de su pasado, de su presente y de su futuro. En él se encuentra bajo el juicio de Dios; y querer huir de él significaría querer huir del juicio de Dios, significaría no saber nada todavía de la gracia.

A la vista de cuanto acabamos de exponer, se comprende que Barth se niegue a representar un punto de vista teológico³⁰. Naturalmente, por el hecho de disputar teológicamente, no puede negar que acepta un punto de vista; y, sin embargo, su negativa tiene un sentido aceptable. Primero, porque expresa que la fe, cuya explicitación es la teología, de hecho no es ningún punto de vista que el hombre, y por tanto también el teólogo, podría adoptar; sino que únicamente se hace real como acción de Dios, y mirada desde el hombre es la renuncia a todo punto de vista, la exclamación completamente paradójica: «Creo, Señor; ayuda mi incredulidad». Pero además, y ello se relaciona con lo expuesto, porque la teología no puede ser otra cosa que la explicación de esta fe, porque en ella, por tanto, no se pueden adquirir conocimientos que podrían tener algún sentido, prescindiendo de la realización maravillosa de la fe. El objeto de la teología es evidentemente Dios; y de Dios habla la teología, cuando habla del hombre tal como se encuentra delante de Dios; por tanto, desde la fe.

²⁹ Cf. W. Herrmann, *Realencykel.* 13, p. 498, 29 ss.: «Donde estamos nosotros, allí está el mundo. El hombre, que intenta captar a Dios más allá de este mundo, intenta, por tanto, algo imposible. Cuando estima que lo ha encontrado, no ha captado otra cosa que una parte del mundo o el mundo entendido de la manera más abstracta posible y despojado de sus determinaciones concretas».

³⁰ *Zwischen den Zeiten* 1923, Heft 1, p. 3 s.

¿Qué sentido tiene hablar de Dios?*

1925

I.

Si por hablar de Dios se entiende hablar «sobre Dios», entonces semejante lenguaje no tiene sentido alguno; pues en el momento en que eso ocurre, se ha olvidado su objeto propio: Dios. Pues siempre que se piensa la idea de «Dios», se quiere decir que Dios es el omnipotente, es decir, que es la realidad que lo determina todo. Mas no es ésta la idea que se tiene cuando yo hablo sobre Dios, es decir, cuando miro a Dios como objeto del pensamiento sobre el cual puedo orientarme, cuando adopto un punto de vista desde el cual puedo permanecer neutral respecto al problema de Dios, o hacer consideraciones sobre la realidad de Dios y su esencia, que puedo rechazar o, si son esclarecedoras, aceptar. El que se mueve por razones para creer en la realidad de Dios, ése puede estar seguro de que no ha comprendido nada de la realidad de Dios; y el que pretende afirmar algo sobre la realidad de Dios, basándose en la demostración de Dios, discute sobre un fantasma. Pues todo «hablar sobre» supone un punto de vista exterior a aquello sobre lo que se habla. Ahora bien, un punto de vista exterior a Dios no puede existir; por lo cual no es posible hablar de Dios con afirmaciones y verdades generales, que no dicen relación a la situación concreta existencial del que habla.

Hablar sobre Dios con sentido es tan imposible como hablar sobre amor. En efecto, tampoco es posible hablar sobre amor, a menos que lo que se dice sobre él haya sido un acto del que ama. Cualquier otro lenguaje sobre amor no es hablar de amor, ya que se sitúa fuera del amor. Por eso, una psicología del amor hablaría en todo caso de cualquier otra cosa menos de amor. El amor no es ningún dato, respecto al cual sería posible actuar y hablar, no actuar o no hablar. No puede ser más que una determinación de la vida misma; únicamente existo en cuanto amo o soy amado, no al lado o en el fondo. Lo mismo ocurre con la relación de paternidad y filiación. Considerada como un

* De: «Theologische Blätter» IV, 1925, p. 129-135.

hecho natural sobre el cual se puede hablar, no descubre en modo alguno su esencia propia, sino que es el caso especial de un proceso natural determinado, que tiene lugar entre individuos de una misma especie. Donde esa relación existe de veras, no se la ha de mirar desde fuera, es decir, como algo respecto a lo cual, el hijo, por ejemplo, puede permitirse esto o aquello o renunciar a ello, o bien sentirse obligado a tal cosa o tal otra. Tan pronto como la reflexión introduce ese «respecto a» en la relación, queda ésta destruida. Únicamente existe cuando el padre como padre y el hijo como hijo están determinados en su vida.

Si esto es así, no puede consistir, por ejemplo, el eventual ateísmo de una ciencia, en negar la realidad de Dios, sino que sería igualmente atea, aunque como ciencia la afirmara. Pues hablar de Dios con enunciados científicos, es decir, por medio de verdades generales, significa hacerlo con enunciados que precisamente tienen sentido porque poseen una validez universal, porque prescinden de la situación concreta del que habla. Ahora bien, cuando el que habla procede de esta manera, se sitúa fuera de la verdadera realidad de su existencia y, por tanto, fuera de Dios; habla de cualquier cosa menos de Dios.

Pues bien, hablar de Dios en este sentido no sólo es un error y una quimera, sino también pecado. Lutero, en su exposición del Génesis, ha afirmado claramente que el pecado de Adán no fue propiamente el acto por el cual, al comer del fruto prohibido, trasgredió el mandamiento, sino el haber consentido en preguntarse: ¿Debía Dios haberlo dicho?; en el «disputare de Deo», que se sitúa al margen de Dios y convierte en una cuestión discutible las pretensiones de Dios respecto al hombre. Pues, si quisiéramos eludir esta consecuencia, diciendo: esta discusión no tiene por qué ser necesariamente mala, sino que, al contrario, puede ser buena, ya que puede nacer de sinceridad y del deseo de Dios, con ello mostraríamos de nuevo que no hemos entendido nada de la idea de Dios. Habríamos caído en el antiguo error, y nos representaríamos la omnipotencia divina y nuestra determinación por ella como un hecho que es posible entender a la manera de una verdad general, algo así como la determinación de cualquier objeto terreno por la ley de causalidad. Mas entonces no habríamos comprendido lo que significa la determinación de nuestra existencia por Dios; ya que implica al mismo tiempo la pretensión de Dios respecto a nosotros, de tal forma que el intento de situarse al margen de Dios sería una negación de las pretensiones divinas sobre nosotros, y por tanto impiedad y pecado. Únicamente podría ocurrir de otra manera, si fuera posible la neutralidad respecto a Dios. Entonces se renunciaría a la idea de Dios. Adán cree poder huir de Dios; pero con la huida no se anulan las pretensiones de Dios. Por eso hablar sobre Dios es incurrir en pecado.

Y sigue siendo pecado, aunque se haga con deseo serio de Dios. Lo único que se deduce claramente de esto es que, cuando nos encontramos en una situación en la cual tenemos que disputar seriamente

sobre Dios, somos también pecadores y no podemos hacer nada por nosotros mismos para salir del pecado. Pues de nada nos serviría querer poner fin al *disputare de Deo* mediante una recta inteligencia de la idea de Dios; porque hablar de Dios de otra manera, es decir, desde Dios, no podemos evidentemente concebirlo. Como empresa nuestra, nuevamente sería pecado, precisamente por ser empresa nuestra, en la cual se renunciaría a la idea del poder soberano de Dios. Hablar de Dios desde Dios, es algo que evidentemente sólo puede concederlo el mismo Dios.

II.

Queda, pues demostrado: Si se quiere hablar de Dios, es preciso hablar de uno mismo. Mas, ¿cómo? Pues, cuando hablo de mí mismo, ¿no hablo del hombre? ¿Y no pertenece igualmente a la idea de Dios la idea de que Dios es lo «completamente distinto», la supresión del hombre? ¿No nos encontramos, por tanto, entre dos prohibiciones, que no parecen dejar lugar más que a la actitud de la resignación y del silencio? De un lado, una idea clara: toda manera de hablar en la cual partimos de nuestra existencia concreta, no es hablar de Dios; no puede ser más que una afirmación sobre nuestra propia existencia. De otro lado, la idea igualmente clara: todo intento de hablar de nosotros mismos no puede ser nunca hablar de Dios, ya que se habla únicamente del hombre.

En efecto, toda confesión, todas las palabras basadas en la experiencia y en la vida interior, serían hablar de lo humano. Las confesiones que los demás pueden hacerme, aun las más entusiastas, de nada me servirían en la situación de la duda, si no quiero engañarme a mí mismo. Incluso mis propias experiencias, si quisiera servirme de ellas o referirme a ellas en caso de duda, se me desharían entre las manos. Pues, ¿quién me dice que aquella experiencia no fue una ilusión, que no debo ir más allá de ella, que no veo ahora la realidad con mayor claridad?

¿O es que deberíamos afirmar: ciertamente hablamos desde Dios cuando confesamos, cuando habla nuestra vida interior, cuando se expresa nuestra experiencia? Sin duda puede ocurrir así. Mas desde el momento en que consideramos nuestra confesión, nuestra vida interior y nuestra experiencia como aquello en virtud de lo cual nos fiamos de Dios, o lo que recomendamos a los demás como aquello en virtud de lo cual deben estar seguros de Dios, desde ese momento hablamos sobre nuestra existencia y nos hemos apartado de ella. Tal es precisamente el caso, cuando buscamos experiencias y las deseamos; entonces preguntamos por nosotros mismos, no por Dios. Cuando me refiero a mí mismo, ya sea mirando hacia atrás o hacia adelante, disocio en cierto modo mi yo; y el yo que se refiere a sí mismo es mi yo existen-

tivo*; el otro yo al cual me refiero, al que todo como algo dado, es un fantasma sin realidad existensiva. En cuanto al yo existensivo, que se busca a sí mismo, que pregunta, se revela precisamente en ese preguntarse y en ese buscarse como sin Dios. Por lo tanto, si queremos hablar de Dios, evidentemente no podemos comenzar hablando de nuestras experiencias y de nuestra vida interior, la cual, tan pronto como la objetivamos, pierde su carácter existensivo. Frente a ese ser humano considerado como un dato, está la afirmación de que Dios es lo completamente distinto.

Ahora bien, sólo así tiene sentido este enunciado; es decir, únicamente tiene sentido en estrecha relación a la afirmación primera, a saber, que Dios es la realidad que determina nuestra existencia. Separada de ella, la afirmación únicamente puede significar que Dios es algo completamente distinto del hombre, una esencia metafísica, un mundo en cierto modo etéreo, una especie de complejo de fuerzas misteriosas, una fuente creadora y original (la eventual afirmación de que se trata de afirmaciones figuradas sería un error, pues en realidad se concibe aquí a Dios de una manera del todo natural) o, en fin, lo irracional. Una piedad que quisiera fundarse en semejante representación de Dios, sería una huida de Dios, ya que aquí el hombre pretende huir precisamente de la realidad dentro de la cual se encuentra, y quiere salir de su realidad concreta, en la cual únicamente puede captar la realidad de Dios. En esta piedad moderna está bien claro la razón que Lutero tenía al decir que el hombre natural huye de Dios y odia a Dios. Precisamente al intentar huir de la realidad de su existencia concreta, busca huir de aquello en lo cual únicamente puede encontrar a Dios. Es muy comprensible que el falso dios, concebido como lo creador o lo irracional, logre fascinar el ansia humana de Dios, ya que le promete al hombre su liberación por sí mismo. Mas esta promesa es un error y un engaño, pues al liberarse el hombre de sí mismo, se aleja de Dios —si es que, por el contrario, Dios es la fuerza que determina su existencia concreta— y se arroja precipitadamente en sus propios brazos — si es que, por el contrario, las ideas de la fuente creadora original y de lo irracional, son abstracciones humanas, y las experiencias en las que el hombre se apoya en semejantes situaciones, son hechos absolutamente humanos. No se puede en modo alguno conseguir de esta manera la idea del «completamente distinto». Por lo demás, ese hombre en realidad no huye de Dios; pero siendo su conducta respecto a Dios la de la *aversio*, su existencia, en cuanto está determinada por Dios, es la del pecador.

Así, pues, la idea de Dios como el completamente distinto, cuando hay que hablar del Dios omnipotente, no puede significar que Dios es algo fuera de mí, que yo debería primero buscar, y que para encontrarlo debo huir antes de mí mismo. Que Dios, el cual determina mi existencia, es asimismo el completamente distinto, no puede tener otro

* *Existential* se traduce en esta obra por existensivo. (N. del T.).

sentido sino que está frente a mí pecador, como el completamente distinto; que él está frente a mí, en cuanto yo soy mundo, como el completamente distinto. Hablar de Dios como el completamente distinto, tiene sentido cuando he visto que la situación real del hombre es la del pecador que desea hablar de Dios, pero no lo puede; desea hablar de su existencia, pero tampoco lo puede. Tendría que hablar de ella en cuanto determinada por Dios, y únicamente puede hablar de ella como pecadora, o sea, como una existencia en la cual él no puede ver a Dios, frente a la cual Dios aparece como el completamente distinto.

III.

Ocurre, pues, con nuestra existencia algo tan sorprendente como con Dios; de ninguna de esas cosas podemos hablar con propiedad; no disponemos de ninguna de ellas. ¿Qué significa esto?

La realidad de la que solemos hablar es la concepción del mundo, que desde el renacimiento y la ilustración, bajo la influencia de la visión del mundo de la ciencia griega, domina nuestro pensamiento. Consideramos algo como real, cuando podemos comprenderlo en el contexto unitario de este mundo; ya sea que se conciba en sentido determinado en sentido causal o teleológico, ya sea que se conciba sus elementos en sentido material o espiritual; pues la oposición entre la concepción del mundo materialista y espiritualista para la cuestión de la que aquí se trata, es indiferente.

En efecto, la visión del mundo se ha concebido prescindiendo de nuestra propia existencia; somos considerados en ella más bien como un objeto entre otros objetos, y se nos ha incluido en el contexto de esta imagen del mundo, que se ha estructurado al margen de la cuestión de nuestra propia existencia. Semejante concepción del mundo, caracterizadas por la inclusión del hombre, suele designarse como una *Weltanschauung*, y de ordinario se aspira a una visión del mundo semejante, o, cuando se estima que se la posee, a su propagación. Que semejantes concepciones del mundo estén en boga, por más que no afirmen nada particularmente adulador para el hombre y lo expliquen como el producto casual de una conjunción de átomos, como el vertebrado supremo y pariente del mono, o como interesante fenómeno de un complejo síquico, resulta comprensible. Y es que todas ellas le procuran al hombre el gran servicio de independizarlo de sí mismo, de liberarlo de la problemática de su existencia concreta, de la preocupación y responsabilidad de la misma. El deseo del hombre de poseer una de las llamadas *Weltanschauung* se funda indiscutiblemente en que, en virtud de ellas, el hombre frente al enigma del destino y de la muerte puede acogerse a ellas; en que, precisamente en el momento en que su existencia se siente sacudida y resulta problemática, se encuentra libre de tomar en serio ese momento, pudiendo considerarlo más bien como un

caso en la marcha general, incluyéndolo en un contexto, objetivándolo y, de esta manera, escapando de su propia existencia. Mas esto precisamente es *πρῶτον ψεῦδος* que necesariamente conduce a errar respecto a la concepción de nuestra existencia, en cuanto que nos vemos desde fuera como objeto del pensamiento que se orienta. La situación no se mejora por el hecho de designarnos a nosotros mismos, a diferencia de los demás objetos con los que nos vemos en reciprocidad de relaciones, como sujeto. Pues al hombre designado como sujeto se le ve igualmente desde fuera. Por eso, respecto a la cuestión de nuestra propia existencia, es preciso eliminar por completo la distinción entre objeto y sujeto. Ni tampoco se mejora en absoluto la problemática por el hecho de poseer una «Weltanschauung» teísta o cristiana; partiendo, por ejemplo, de la idea de que nuestra existencia está fundada en Dios y de que, por tanto, una concepción del mundo en la que se acepta este principio, satisface las aspiraciones y da razón de nuestra existencia. Pues aquí se concibe a Dios desde fuera, como un objeto; exactamente igual que el hombre. De ahí que el que posee una visión del mundo moderna, caracterizada por la idea de Dios, tenga una visión del mismo sin Dios, por más que conciba las leyes del mundo como energías y formas de la acción divina o que considere a Dios como la fuente de esa normatividad. Tampoco se puede considerar la acción de Dios como un acontecer general, que podríamos contemplar (por ejemplo, mediante la consideración de esas leyes) prescindiendo de nuestra propia existencia, y en el cual sería posible incluir ulteriormente nuestra existencia, para hacerla de esta manera comprensible. Pues con ello renunciaríamos indiscutiblemente a la idea primaria de Dios como realidad que determina nuestra existencia. Esto lo admitimos de manera involuntaria e inconsciente, cuando nos distinguimos con toda claridad en nuestro ser peculiar de las leyes del mundo. Pues nadie considerará, evidentemente, las relaciones vitales en las cuales se siente unido por el amor, la gratitud y la reverencia a los demás, como funciones de ciertas leyes; en todo caso, no lo hará cuando vive realmente tales relaciones. Luego no se trata tampoco, evidentemente, de concebir a Dios como principio del mundo, desde el cual resultaría comprensible el mundo y, por tanto, también nuestra existencia. Porque eso sería precisamente considerar a Dios desde fuera, y la afirmación de su existencia sería una verdad general que podría tener su puesto en un sistema de conocimientos (de verdades generales), o sea, en un sistema que se basta a sí mismo y explica nuestra existencia, en lugar de ser expresión de esa misma existencia. Entonces Dios sería un dato, respecto al cual sería posible una relación de conocimiento, que podría establecerse a placer. Dios, o su existencia, serían algo respecto a lo cual nos sería factible adoptar una actitud, en este sentido o en el otro. Pero aquí tenemos nuevamente el *πρῶτον ψεῦδος*; cuando se toma en serio la idea de Dios, Dios no es algo en virtud de lo cual se puede efectuar algo. Eso sería verlo desde fuera; y desde fuera igualmente nos veríamos a nosotros mismos.

No podríamos, pues, decir, por ejemplo: ya que Dios gobierna la realidad, es también mi señor; sino que sólo cuando se siente uno en su propia existencia interrogado por Dios, tiene sentido hablar de Dios como del señor de la realidad. Pues todo intento de hablar de la realidad prescindiendo del momento en el cual únicamente podemos poseer lo real, a saber, de nuestra propia existencia, es una ilusión. Dios no es nunca algo que hay que ver desde fuera; algo disponible, un «en virtud de».

Si es cierto que el mundo visto desde fuera es ateo, y que nosotros, en cuanto nos vemos como una porción del mundo, estamos sin Dios, entonces está también claro que Dios no es el completamente distinto en cuanto que se encuentra fuera del mundo en algún lugar, sino en cuanto que este mundo ateo es pecador. Visto desde fuera este mundo, en el cual nos movemos nosotros como sujetos, es nuestro mundo, al que tomamos en serio, y por ello somos calificados de pecadores.

Por lo tanto, solamente dos cosas están claras para nosotros sobre nuestra existencia: 1. que a nosotros nos incumbe el cuidado y la responsabilidad de ella, puesto que significa: *tua res agitur*; 2. que es absolutamente insegura y que no podemos asegurarla, porque para ello deberíamos estar fuera de ella y ser el mismo Dios. No podemos decir nada sobre nuestra existencia, porque no podemos decir nada sobre Dios; y no podemos decir nada sobre Dios, porque no podemos decir nada sobre nuestra existencia. Únicamente podríamos lo uno, si pudiéramos lo otro. Si pudiéramos hablar de Dios desde Dios, podríamos también hablar de nuestra existencia, y viceversa. En todo caso, nuestras palabras sobre Dios, de ser posibles, habrían de ser también palabras sobre nosotros mismos. Queda, pues, en pie que, cuando se pregunta cómo es posible hablar de Dios, es preciso responder: sólo hablando de nosotros.

IV.

Mas, ¿no se sigue entonces de la situación descrita, según la cual somos pecadores, algo completamente distinto, a saber, que no debemos hablar en absoluto? Esto, naturalmente, implicaría al mismo tiempo que no hemos de obrar en modo alguno. ¿Y no lleva al quietismo la concepción según la cual Dios es para el hombre el completamente distinto y la supresión del hombre? El que así pensara, incurriría en el viejo error de considerar la idea de Dios como aquello en virtud de lo cual es posible o conveniente una conducta determinada; en el error, según el cual se ha de tener presente la idea de Dios respecto a nuestra conducta como algo dado, de lo cual podemos disponer. Si se toman en serio las ideas de Dios como el omnipotente y el completamente distinto en su estrecha relación mutua, significan manifiestamente que un interrogar orientador y una decisión personal fun-

dada en la reflexión respecto a si hemos de hablar o callar, obrar o permanecer tranquilos, no está en modo alguno en nuestras manos; que semejante decisión le incumbe a Dios, y que a nosotros no nos toca más que tener que callar o hablar, obrar o no obrar. De hecho, es ésta la única respuesta a la cuestión de si y cuándo podemos hablar de Dios; cuando debemos.

No carece, sin embargo, de sentido que reflexionemos sobre lo que significa propiamente este deber. Pues según nuestra manera tradicional de pensar, consideramos también ese deber desde fuera; o sea, nos vemos a nosotros mismos, los que estamos obligados, como objeto sometido a la presión causal de un sujeto, y vemos en este caso a Dios, el que manda, como el sujeto. Significa esto que vemos esa determinación del hombre por Dios, de la cual se habla en el «deber», como un proceso natural desde fuera. Pero aquí no se puede hablar más que de un deber que es acto libre; pues sólo un acto así surge de nuestro propio ser existensivo, y sólo en él somos nosotros mismos y lo somos completamente. Semejante acción es obediencia; pues obediencia significa someterse a un deber con un acto libre. No significa ninguna obra, a la cual hayamos de decidirnos para acatar la voluntad de Dios, pues en ese caso se vería a Dios desde fuera; y en la obra que realizamos y presentamos a Dios, no somos ya nosotros mismos, sino que nos mantenemos al lado. Significa dependencia completa, pero no como sentimiento piadoso sino precisamente como acción libre, pues sólo en la acción somos nosotros mismos. Por lo tanto, ese deber significa obediencia.

Consecuentemente no se puede preguntar nunca de una manera general cuándo se nos impone este deber. No se puede pretender poseer un conocimiento anticipado de ese deber, pues con ello se adoptaría una postura al margen del deber, y por tanto al margen de nosotros mismos; en cuyo caso no habríamos comprendido en absoluto el sentido de ese deber existensivo. La acción como libre no se puede realizar en virtud de que existe un deber, sino que únicamente en cuanto libre puede ser al mismo tiempo obligatoria. Apenas hay necesidad de decir que esto no significa que la acción dimane de un deber nacido del entusiasmo o de la pasión, o de un fondo secreto de nuestra interioridad. Eso sería hablar de una necesidad natural. El mayor o menor grado de entusiasmo tiene tan poca parte en esta cuestión, como el mayor o menor grado de resistencia o de autosuperación, que podría hacer aparecer el acto a los ojos de los hombres como un sacrificio mayor o menor. No se trata aquí de un deber entendido psicológicamente. El «deber» lo expresa Dios, y cae completamente fuera de nuestra facultad de disponer. Nuestro es únicamente el acto libre. Sólo hipotéticamente afirmamos: existe para nosotros la posibilidad de hablar y de obrar desde Dios, cuando se presenta como deber. Mas que semejante deber llegue a ser realidad para nosotros, no podemos saberlo de antemano.

Únicamente podemos saber con claridad lo que ese deber significa, a saber, que no puede ser un acto libre por nuestra parte sino porque, de lo contrario, no estaría contenido nuestro ser existensivo. Si ese deber es realidad, es algo que únicamente podemos creer.

V.

Pues esto precisamente, y no otra cosa, significa creer. Pero con ello no sabemos de manera exhaustiva lo que significa. Pues cuando decíamos que nuestro es únicamente el acto libre, ese mismo enunciado, o más bien la convicción de que nuestra acción libre es algo determinado, es únicamente fe. Pues el acto libre, por ser expresión de nuestra existencia, mejor aún, porque sólo en él y en ninguna otra cosa existimos en sentido propio, porque no es otra cosa que nuestra misma existencia, no puede ser conocido en el sentido de una afirmación objetiva; no se puede establecer como algo que necesita demostración. Porque en ese caso lo objetivaríamos y nos situaríamos fuera de él. Únicamente se puede realizarlo; y en cuanto hablamos de ese acto, únicamente podemos creer en su posibilidad.

Nos vemos, pues, obligados a concluir en definitiva, que tampoco podemos conocer nunca nuestra propia existencia —ya que ella descansa en nuestra acción—. ¿Es una ilusión? ¿Irrealidad? En todo caso, nada de cuanto nosotros sabemos o de lo que podemos hablar, y que, sin embargo, cuando realmente se encuentra en nuestras palabras y en nuestros actos, es lo único que puede darles realidad. Únicamente podemos creer en ella. ¿Es que esta fe está en nuestras manos, de suerte que podríamos decidirnos por ella? Evidentemente, esa fe debería ser también un acto libre; el acto original en el cual adquirimos la seguridad de nuestra existencia, y no un supuesto arbitrario que podríamos establecer, sino obediencia, deber, en una palabra, fe.

La cuestión de cómo se llega a semejante fe es insoluble, si se la entiende como la búsqueda del proceso que se desarrolla cuando nos vemos desde fuera, ya sea que concibamos el proceso de una manera racionalista o psicológica, dogmática o pietista. La cuestión únicamente tiene sentido, y de esa manera es imprescriptible, cuando se refiere al significado de la fe. Esta fe no puede ser más que la afirmación de Dios en nosotros, la respuesta a su palabra dirigida a nosotros. Pues si en la fe se trata de la comprensión de nuestra existencia, y si nuestra existencia se funda en Dios, es decir, si no existe fuera de Dios, entonces la comprensión de nuestra existencia significa evidentemente la comprensión de Dios. Mas si Dios no es una ley general, un principio, un dato, entonces está claro que no podemos comprenderlo más que en lo que él nos dice, en lo que obra en nosotros. Podemos hablar de él únicamente en cuanto hablamos de su palabra dirigida a nosotros, de su acción encaminada a nosotros.

«De Dios únicamente podemos afirmar lo que él hace en nosotros»¹.

Pero el sentido de esta palabra de Dios, de este obrar de Dios en nosotros, sería evidentemente que Dios, al darnos nuestra existencia, de pecadores nos hace justos; que al perdonarnos los pecados, nos justifica. Esto no puede significar que pasa por alto este o aquel error ligero o grave, sino que nos da la libertad de obrar y de hablar desde Dios. Pues sólo en la acción en cuanto libre exteriorización de una persona, o más bien, como aquello en lo cual existe absolutamente una persona, puede entablar una persona relaciones con otra; con lo cual, naturalmente, todo se echa otra vez a perder, cuando el acto se pone desde el punto de vista del acontecer jurídico.

Esto ciertamente no puede significar que él nos inspira, nos convierte en extáticos o en obradores de milagros, sino que a nosotros, que estábamos separados de él y únicamente podíamos hablar sobre él y preguntar por él, nos mira como justificados. No se trata, pues, de que en nuestra vida ocurra algo particular comprobable; de que se nos infundan cualidades especiales y que realicemos cosas particulares y digamos palabras particulares, que no serían de índole humana. ¡Qué podríamos nosotros hacer y decir que no fuera humano! Lo que ha ocurrido es que nuestros actos y palabras están redimidos de la maldición que nos separaba de Dios. Todo eso sigue siendo pecado, en cuanto que está emprendido por nosotros. Mas precisamente en cuanto pecaminoso es justificado; es decir, es justificado por gracia. No sabemos nunca nada de Dios; no sabemos nunca nada de nuestra propia realidad; ambas cosas las tenemos únicamente por la fe en la gracia de Dios.

¿Sería entonces la fe el punto de apoyo de Arquímedes, desde el cual se podría sacar al mundo de su quicio y convertirse de un mundo de pecado en un mundo de Dios? Indudablemente, tal es el mensaje de la fe. Mas si alguien siguiera preguntando por la necesidad, por la razón, por el fundamento de la fe, la única respuesta sería remitirle al mensaje de la fe, que llega hasta él con la pretensión de ser creído. No obtendría respuesta alguna que justificara ante ningún tribunal el derecho de la fe. De lo contrario, la palabra no sería ya palabra de Dios; de lo contrario, Dios tendría que justificarse; de lo contrario, la fe no sería ya obediencia. De una forma completamente casual, completamente contingente, del todo a la manera de un acontecimiento, penetra la palabra en nuestro mundo. No existe garantía alguna sobre la cual poder creer. No es posible apelación alguna a la fe de los otros, ya sea Pablo, ya sea Lutero. Para nosotros mismos, la fe no puede ser nunca un punto de vista, a partir del cual nos orientamos; es siempre un acto nuevo, una obediencia nueva. Se muestra siempre insegura, en cuanto que, como hombres, nos buscamos y preguntamos; se

¹ W. Herrmann, *Die Wirklichkeit Gottes*, 1914, p. 42.

muestra siempre insegura en cuanto que reflexionamos sobre ella tan pronto como hablamos de ella; sólo es segura como acto. Sólo es segura como la fe en la gracia de Dios que perdona los pecados; que me justifica a mí que no puedo pretender hablar de Dios sino únicamente sobre Dios, cuando le agrada. Nuestros actos y palabras únicamente tienen sentido por la gracia que perdona los pecados, y de ella no podemos disponer; sólo podemos creer en ella.

También estas palabras son únicamente palabras sobre Dios, y en cuanto tales, si Dios existe, pecado; y si Dios no existe, absurdo. Que tengan sentido y estén justificadas, no depende de ninguno de nosotros.

”La resurrección de los muertos”, de Karl Barth*

1926

Este curso¹ es un sucinto comentario a la primera carta a los Corintios, cuyo punto culminante, el capítulo XV, es objeto de una detenida explicación. En efecto, la primera característica de esta interpretación es el deseo de entender toda la carta como una unidad, en oposición a la interpretación corriente, que ve en ella un conglomerado accidental de pasajes, cuyos temas fueron dados por la necesidad y los estímulos del momento. Sin embargo, Barth no impugna ni «la enorme casualidad de la serie de temas tratados en 1 Cor 1-14», ni «la falta de conexión con que se incluye en esa serie 1 Cor 15 con su tema nuevo» (1 s.). La unidad que él ve, arranca más bien de la cuestión, «primero, si las reflexiones de Pablo sobre los temas tratados en 1 Cor 1-14 son tan dispares como esos mismos temas, o si no es posible más bien señalar una línea que los une intrínsecamente en un todo; si, en segundo lugar, 1 Cor 15 ha de entenderse sencillamente como un tema junto a muchos otros, o si más bien no se pone aquí de relieve el sentido de la línea hasta entonces seguida; de suerte que este tema, si bien en apariencia es un tema yuxtapuesto a otros, en realidad hay que reconocer al mismo tiempo que se trata del tema de toda la carta» (pág. 2). Por lo tanto, se pregunta por la unidad objetiva, es decir, por la unidad fundada en las cosas, y no por una unidad espiritual que se basaría en la unidad e individualidad de la persona del autor. Que esta manera de plantear el problema es objetivamente adecuada y asimismo fecunda para la exégesis en particular, nadie puede discutirlo. La unidad interior aquí mencionada podría existir incluso, aun cuando la composición de la carta fuera no sólo resultado de las circunstancias casuales de la redacción, sino también aun cuando la

* De: «Theologische Blätter», V, 1926, p. 1-14.

¹ Karl Barth, D., profesor honorario de teología reformada en Göttingen, ahora prof. o. en Münster, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Cor 15*. München, Chr. Kaiser, 1924, p. 125. Entretanto se ha anunciado la segunda edición, la cual, sin embargo, no me ha sido posible consultar.

carta en su totalidad fuera una composición redaccional, en la cual se hubieran unido fragmentos de diversas cartas de Pablo, como opinaba, por ejemplo, B. J. Weiss. Si realmente existe una unidad objetiva, tiene que haberse manifestado siempre en toda exégesis en algún modo adecuada. Pero en todo caso es ya un gran progreso haber despertado la conciencia de esa unidad, estableciéndola como idea dominante de la exégesis.

Barth, sin embargo, defiende esta idea no sólo de una manera general —a mi entender, indiscutible—, sino con la peculiaridad de que el tema fundamental, el objeto propio, se expone expresamente en el capítulo XV, de forma que todo el comentario puede titularse «La resurrección de los muertos». También este título me parece que responde a la realidad de las cosas. En él se expresa que la predicación de Pablo es un anuncio escatológico, es decir, que aquello de lo que habla incesantemente es el fin del hombre terreno y de su mundo; o, dicho de otra manera, que Pablo determina el ser del creyente como un ser que se caracteriza por la fe en la resurrección de Cristo y la esperanza en la propia resurrección. Esta fe y esta esperanza, cuando se las toma en serio no son algo que es posible tener también junto con otras ideas, a la manera de un adorno o un consuelo de la vida, sino que determinan todo el ser del cristiano y le sitúan en una relación particular frente al mundo; de suerte que todo problema que emerge en el ámbito de su ser en el mundo, únicamente puede ser tratado de una manera adecuada desde el punto de vista de la escatología. Si realmente pudo Pablo perseverar en aquella fe y en aquella esperanza, entonces cuanto dice él sobre el hombre ha de estar contenido bajo el título «la resurrección de los muertos».

Naturalmente, esta idea únicamente se puede utilizar para la exégesis como una problemática, no como una receta; como una problemática que representa al mismo tiempo una norma crítica deducida del mismo Pablo para sus afirmaciones particulares. La exégesis habría adquirido, por tanto, al mismo tiempo la posibilidad de ser crítica en sentido propio. Hasta qué punto el mismo Barth emplea su idea dominante como idea crítica, habremos de preguntárnoslo. Al mismo tiempo hay que plantear previamente la cuestión de si el empleo, completamente especial, de la idea dominante, a saber, que el tema tiene su expresión verdadera en el capítulo XV, puede justificarse exegéticamente. Esto es lo que me he propuesto examinar en estas observaciones básicas. Pues tocante a la cuestión de la relación de la exégesis histórica y teológica, tan discutida a propósito de la «Carta a los romanos» de Barth, es innecesaria a la vista de lo que dice él en el prólogo. Si ambas formas de explicación aspiran a comprender la cuestión, entonces constituyen una unidad, y «el esclarecimiento de una exégesis predominantemente histórica y de otra con intereses predominantemente teológicos, es ciertamente una situación incompleta» (pág. 1). Por eso la presente interpretación de 1 Cor, no se opone a la interpretación histórico-filo-

lógica, sino que se sirve de ella o la completa. Así pues, un examen del trabajo de Barth sólo tiene sentido cuando sigue el curso de su interpretación, pone de relieve lo importante y discute lo problemático.

La primera parte (p. 2-56) comprende una excelente panorámica exegética de los cap. 1-14. Muy instructiva es la manera de tratar los capítulos 1-4 (los partidos de Corinto). El ἀπό τοῦ θεοῦ 4, 5 es, evidentemente, el nervio secreto de todo este párrafo (y puede que no sólo de éste)» (p. 4). Los partidos de los corintios privan a Dios de lo que es suyo, de su derecho a juzgar, de su honor, de su libertad, para divinizar en lugar de ello personas religiosas o programas de partidos. Pablo, ni apoya un partido (el suyo), ni se limita a zanjar la cuestión en general, considerando quién tiene relativamente más razón. No quiere convertir en modo alguno al evangelio en un programa discutible, en una idea o motivo de ostentación de fuerzas espirituales. El πρῶτον ψεύδος de los corintios estriba en que ellos, en vez de creer en Dios, creen en su propia fe en Dios y en determinados jefes; en que confunden la fe con conocimientos y convicciones humanas. Frente a esto, Pablo proclama la virtud y la sabiduría de Dios (cf. 1, 24. 31; 3, 21).

Me parece que aquí se expone debidamente una de las ideas principales. Sin embargo, en mi opinión se introduce un matiz falso, en cuanto que Barth se guía por una visión parcial de las relaciones modernas, debido a lo cual interpreta los partidos de los corintios como el moderno culto de la personalidad. En realidad, los corintios miran a los jefes de los partidos como mistagogos (cf. 1, 14-17) y gnósticos. Estiman abiertamente que a través de los sacramentos y de la gnosis pueden llegar a la σωτηρία. En cambio Pablo no trata en modo alguno la cuestión de los partidos en sí, sino que lo que combate con igual energía es la ilusión de que el conocimiento puede constituir un camino hacia Dios. La acción salvífica divina del σταυρός no se puede entender en ningún sentido como una posibilidad de la σωτηρία; de lo contrario, no se trataría de la acción de Dios. Para el hombre, el kerigma cristiano es una μωρία, no puede legitimarse ante el pensamiento como σοφία; como posibilidad comprensible, no sería más que una posibilidad dentro de lo humano. Por eso en la gnosis, en cuanto postura humana, no existe relación alguna a Dios; o como dice Barth, Dios únicamente puede ser sujeto, nunca objeto de la relación a Dios.

Estimo, sin embargo, que se debería haber subrayado la dialéctica de la cuestión. En efecto, los partidos de Corinto estiman que con sus consignas representan también el ἀπό τοῦ θεοῦ. Que se venden a los hombres como hombres, es la opinión de Pablo, no su intención. Y la dialéctica de la cuestión estriba en que únicamente se puede representar el ἀπό τοῦ θεοῦ en el caso concreto de la realidad humana como punto de vista; es decir, que semejante consigna de partido puede ser en ciertas circunstancias un deber. El ἀπό τοῦ θεοῦ no se puede expresar en realidad más que como un correctivo, como una advertencia. «Dios es siempre sujeto en la relación creada a través de ese

testimonio. Nunca se transforma en el objeto, en la posesión, en la razón, en la facultad de decir la última palabra del hombre» (pág. 4). ¡Evidentemente! Pero en nuestras palabras, en la medida en que tenemos que emplearlas, (por lo tanto, al valorizar el *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*), Dios es objeto. No que Barth ignore esto. Pero estimo que aquí, como en otras muchas partes, no llega a dar a sus observaciones exegéticas una formación conceptual apurada, y creo estar de acuerdo con Barth llevando un poco más allá su explicación. La solución del problema estriba en que la libertad de jefes y de programas no significa la proclamación de la subjetividad (entendida como autonomía, o románticamente como inmediatez), del individualismo; sino que significa al mismo tiempo la liberación de sí mismo como individualidad, que tiene sus motivos y puntos de vista fundados en el yo. Pero esta renuncia a sí mismo no es ninguna espera, ni un silencio sagrado, ni una mística, sino la posesión de la palabra de Dios. Mas si esta posesión no ha de ser un simple dogmatismo o especulación, sino acción, en la cual está la realidad de mi existencia, esto quiere decir evidentemente que he de hablar, de obrar y de afirmar al momento (lo cual hace también Pablo sin preocuparse de que lo ya dicho pueda convertirse a su vez en consigna de partidos), pues el ser interrogado por Dios convierte mi ahora en el ahora de la decisión. Pero, al comprender yo el carácter de decisión de mi ahora, me libero también de tomar mis palabras y mis actos como un sistema o un programa; soy libre frente a ellos en cuanto que son algo que existe como hecho o hablado. Pero nuevamente no con la libertad del relativismo, como si hubiera necesidad de mejorar, en cuanto se mide por un fin o por una meta (lo cual puede también ocurrir), sino en la inteligencia de que mis palabras y mis actos (la realidad) únicamente tienen sentido (realidad), cuando proceden (también como «correctas») de la decisión, y no tienen valor objetivo más allá de ella.

Si esto es cierto (o sea, si la concepción de Pablo sobre el asunto está correctamente interpretada), y ésta es también la opinión de Barth, entonces está claro, por un lado, que Barth tiene razón al designar este punto de vista de Pablo como escatológico. Si al término de cuanto podemos comprender está la muerte, todo punto de vista humano en cuanto punto de vista que se mantiene más allá de la decisión, es un estado, y por lo tanto pasajero, por lo tanto ya pasado, por lo tanto muerte; en consecuencia, no sabemos nada de una vida «que podemos comprender como la vida de Dios, sin tener en nuestras manos otra cosa que un concepto vacío, prescindiendo de la plenitud que únicamente da Dios y de su revelación en la resurrección» (pág. 7). Mas, por otra parte, está claro, a mi entender, que la interpretación propuesta por Barth de 2, 6-3, 2 no se puede sostener; pues aquí no se habla de *σταυρός* en sentido paradójico (como 1; 24 y 30) en cuanto *σοφία*, sino de un anuncio que la comprensión humana puede captar como *σοφία*. Desde luego, sólo para los *τέλειοι*, para los *πνευματικοί*. Mas, ¿qué significa aquí el concepto de *πνεῦμα*? Que estos términos,

lo mismo que *φωκικός* 2, 14, nos muestran que Pablo se mueve en la concepción de los misterios, para mí no ofrece duda alguna. De hecho, en 2, 7 se designa a la *σοφία* como misteriosa y escondida. Por lo tanto, no es el *λόγος τοῦ σταυροῦ* en el sentido de 1, 18 ss., ya que éste *λόγος* se encuentra ahora revelado. Aun cuando se quisiera referir *τὴν ἀποκεκρυμμένην* de 2, 7 al pasado y se dijera que, según el v. 10, lo oculto no es tal ya para los cristianos, existe, sin embargo, para los que no pertenecen a los *ἡμεῖς*. Ahora bien, el *λόγος τοῦ σταυροῦ* se predica para todos. Luego aquí se subraya un momento de ese *λόγος τοῦ σταυροῦ*, en virtud del cual (y no paradójicamente, como 1, 24, 30) es *σοφία*. Existe, pues, una manera de ver y de hablar que lo proclama como palabra de sabiduría. Que semejante manera de considerar la organización de la salvación se expresa realmente, lo muestra también el v. 8: si los arcontes hubieran sido más juiciosos, hubieran caído en la cuenta del plan salvífico. Pues bien, esta sabiduría, Pablo, según 3, 1, no pudo exponerla en Corinto; a propósito de lo cual, la inmadurez de los corintios (3, 3) no se menciona propiamente como criterio, sino como razón. Pues es imposible entender con Barth, 3, 1-2 como una queja, «que manifiestamente no había conseguido... ser entendido por ellos espiritualmente ..., que todavía no estaban en situación de oír su palabra como palabra de Dios» (p. 10); ya que el texto dice con toda claridad que Pablo no les ha presentado todavía la *σοφία* designada en 2, 6 ss. Evidentemente, en 2, 6-3, se mezclan ideas propiamente paulinas con otras pertenecientes a los misterios. Que Dios únicamente puede ser sujeto de conocimiento, se subraya vigorosamente en 2, 10-12. Según esto, no tiene importancia la cuestión de saber en qué categorías (es decir, en las animistas) se formula este aserto; pero sí, qué es lo que aquí se indica como contenido del conocimiento de Dios. Y es propiamente paulina la respuesta *τὰ χαρισθέντα ἡμῖν* (con lo cual no se piensa ya en los *τέλειοι*, sino en los cristianos en general. Pero esta idea Pablo no la ha mantenido, pues el contenido de la *σοφία* es, según 2, 6-9, el mito, la especulación sobre el *λόγος τοῦ σταυροῦ*, sobre Dios, y por tanto también sobre el hombre (mirado como ser cósmico). Al mencionar el mito, no se dice nada de mi existencia, de la realidad en la cual únicamente podría oír a Dios. Porque, ¿cómo sé yo todo aquello de lo que habla el mito (los arcontes, el disfraz del ser divino, el engaño de los demonios, etc.)? Por apartarse aquí Pablo de su idea fundamental, cae en la contradicción frecuentemente señalada, de designar a algunos cristianos escogidos, los *τέλειοι*, como poseedores del espíritu, mientras que en su concepción habitual todo cristiano posee el Espíritu. Esta contradicción, sin embargo, no es, como opina por ejemplo Lietzmann, la misma que se encuentra en Gál 5, 16 s. 25; Rom 8, 12 s. (aparentemente). Allí *πνεῦμα* no es una posesión disponible, a la cual es posible referirse, sino que únicamente se da cuando existe el correspondiente impulso vital. Aquí, por el contrario, el *πνεῦμα* es una posesión de la que se puede disponer,

que capacita para la σοφία. Por eso la contradicción no está en que un cristiano tiene el πνεῦμα, pero nuevamente no lo tiene (como posesión), sino en que todos los cristianos como bautizados tienen el πνεῦμα, pero únicamente algunos son mirados como πνευματικοί. La contradicción, por tanto, no está tampoco en que en 3, 1-3, los corintios, que están bautizados, sean designados como σαρκικοί (esto también sería posible en virtud de Gál 5, 16 s. 25; Rom 8, 12 s.), sino en que a ellos se opone los πνευματικοί como los que pueden disponer del Espíritu. Es evidente, por tanto, que una crítica basada en la realidad no puede impugnar con razón el concepto de σοφία de 2, 6 ss., tomando como criterio el concepto de σοφία de 1, 18-25. En 2, 5-3, 2 habla el orgullo de Pablo, para el cual los cristianos tienen una γνώσις, que puede competir con la pagana.

Estimo, pues, que hay que estarle reconocido a Barth, por haber elevado la interpretación de 1 Cor 1-4 del plano de la explicación histórica a la esfera de la discusión objetiva; y asimismo, que ha visto con precisión lo decisivo. No obstante, con una interpretación más precisa, obtenida por la fijación del texto en el contexto histórico-temporal, se podría llegar, a mi entender, a una formulación conceptualmente más apurada del resultado. A esto se debe que, por mi parte, me niegue a renunciar a la crítica objetiva, que arranca del texto mismo.

Me parece excelente la formulación con la cual caracteriza Karl Barth el contenido de los capítulos 5 y 6 y su relación a los capítulos 1-4: la comunidad cristiana es en relación al (logos y al) ethos la crisis del hombre natural. A este respecto es capital la observación de que Pablo no se dirige en tono moralizar al individuo en particular, sino a la comunidad como tal. «La espada relampagueante del ἀπὸ τοῦ θεοῦ, que surge allí como la verdad cristiana sobre las veleidades religiosas de los corintios, aparece aquí acusadora y amenazadora sobre su vida natural, que ellos creen asegurada y hasta fomentada por el πάντα μοι ἔξῃστιν paulino. El cristianismo no trae la paz, sino inquietud, a la vida natural» (p. 14 s.). Naturalmente, habría que haber explicitado conceptualmente lo que significa: «Los capítulos 1-4 se han de entender también éticamente, y lo que se objeta en los capítulos 5-6, es asimismo una falta de inteligencia» (p. 11). Igualmente, el πάντα μοι ἔξῃστιν se merecía una interpretación más precisa (6, 12 ss.). En la Stoa, el criterio que delimita el πάντα μοι ἔξῃστιν es el ideal humano, o sea, la comprensión de nuestro ser como humano. El ἐγώ, al cual se refiere el πάντα μοι ἔξῃστιν, se determina mediante los conceptos de λόγος y de φύσις, relacionados entre sí. ¿Cuál es el criterio para Pablo? El reconoce el πάντα μοι ἔξῃστιν y lo delimita con propiedad. El límite está dado por la pertenencia del ἐγώ al σῶμα Χριστοῦ. Mas, ¿qué significa esto?

El σῶμα es el neumático; mas este concepto (v. 17) no lo explica Pablo. En cambio, en el v. 18 aparece un nuevo argumento, que insiste

en el significado del σῶμα; y lo hace de tal manera que el concepto de σῶμα adquiere el carácter de lo físico (para Pablo no se trata en absoluto de la oposición entre lo sensible y lo espiritual, como opina, por ejemplo, Bousset). En el v. 19 se acentúa el πνεῦμα, cuyo carácter ahora se aclara por lo menos en cuanto que no se presenta como algo que cae fuera del arbitrio del hombre (οὐκ ἔστὲ ἑαυτῶν. Así pues, en principio podemos concluir: no hay en absoluto actos indiferentes (lo cual, por cierto, no se define de una manera consecutiva; compárese v. 13a con v. 18), y el criterio por el cual se diferencian los actos no es el hombre ideal o el neumático, sino Dios. El hombre aparece, pues, como reivindicado, y por cierto de una manera radical, de tal suerte que todas las reivindicaciones mundanas parecen callar. Y también: la negación de las pretensiones de este mundo es para Pablo el verdadero sentido del πάντα μοι ἔξῃστιν.

Por lo tanto, está en lo cierto Barth, cuando concluye la visión de conjunto de los capítulos 5-6: «Otra vez, desde un ángulo nuevo, se pone de manifiesto a grandes rasgos algo de lo que él (Pablo) proclamará en el capítulo XV como ἀνάστασις νεκρῶν» (p. 15). Y cuando Barth deduce como sentido del capítulo 7: «Por encima del punto de vista propio y fundado de esta cuestión y frente al entusiasmo de quienes hacen de la cuestión un principio, está aquí para Pablo el ἐκ θεοῦ (v. 7). Tampoco de lo contrario de la vida fácil, de la ascesis, se puede establecer ningún principio distinto al derecho soberano de Dios, ninguna verdad en sí» (cf. v. 19); también aquí la conclusión reza: El capítulo 7 «pone en claro que la seriedad del ἀπὸ τοῦ θεοῦ se aplica no sólo a lo malo, sino igualmente a lo bueno y a lo excelente, y que el sentido de la finalidad que persigue toda la carta ha de ser la soberanía de Dios, y única y realmente la soberanía de Dios» (p. 17).

El planteamiento de la cuestión se confirma también con los hechos: es evidente que Pablo trata cada tema desde el punto de vista escatológico; que Cristo, según Pablo, dice una relación al mundo de auténtica ruptura; que la vida del cristiano está en el mundo, pero que no pertenece al mundo, sino al futuro de Dios (7, 29-31). Esta manera de ser del cristiano habrá de elaborarla conceptualmente Pablo de una forma más clara, y Pablo mismo lo facilita por medio de la sección 7, 17-24 sobre la κλήσις, apenas subrayada por Barth. Si, según el v. 19, ni περιτομή ni ἀκροβυστία significan nada (delante de Dios), quiere esto decir que ninguna de las situaciones en las cuales el hombre pueda encontrarse tiene importancia. Entonces se puede exigir naturalmente «permanecer» en un estado, sólo en un sentido dialéctico. Pues, manifiestamente, también la ἀκροβυστία o περιτομή, según las circunstancias, puede ser contenido de una ἐντολή (por ejemplo, la ἀκροβυστία para los galatas); mas, no como estado, sino únicamente como acción, que tiene su sentido en la realización. Así pues, la manera de ser cristiana no es nunca un estado dado o producido; y por eso, para el que se hace cristiano, nada tiene que cambiar en la situación exterior de la vida;

ha de permanecer en su κλησις. Esta es indiferente; luego también el matrimonio y el celibato, como estados, son indiferentes. Mas no por esto se exige un quietismo; sólo se niega terminantemente que existan señales por las cuales se pueda comprobar la realidad cristiana como una cualidad existente. Lo que se exige más bien es la τήρησις ἐντολῶν θεοῦ; el cristiano es reclamado por Dios. De ahí que el cristiano pueda presentar siempre un aspecto diferente, ya que se encuentra bajo el futuro y pertenece al futuro; mientras que un estado sería caída y pasado. Sin embargo, la κλησις en Pablo, no es evidentemente en este pasaje el aquí y el ahora del llamamiento de Dios, sino (abusivamente) la situación en la cual encuentra al individuo la llamada de Dios, y por tanto un estado. No obstante, comoquiera que el ser cristiano no es ningún estado, también la κλησις se presenta no como el traslado a un nuevo estado, sino como la exigencia dentro de una vida histórica concreta, que sitúa al hombre más allá de las condiciones circunstanciales. Ser llamado es lo característico del cristiano.

Que mi interpretación se atiene al sentido de Barth, se deduce también del enunciado en el cual resume él los capítulos 8-10: «Es como si Pablo tomara una esponja y borrara el consejo de conciencia que acaba de dar, cuando escribe en 10, 31: «Ora comáis, ora bebáis, ora hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios. Tal es la finalidad de esta sección» (p. 18). La libertad (ἐξουσία) es el tema de los capítulos 8-10. Para los corintios, con su γνώσις se les da también la ἐξουσία. Están en lo cierto en cuanto a esta afirmación; pero entienden falsamente γνώσις y ἐξουσία. No existe ninguna γνώσις en sí; es decir, no existe ningún conocimiento con resultados a los cuales sea posible referirse. No se puede utilizar el principio del monoteísmo como base, y deducir de él consecuencias. Pues, en primer lugar, Dios no es ningún objeto que exista de la misma manera que las cosas del mundo y al que podamos considerar como a ellas; y, en segundo lugar, precisamente por eso el conocimiento cristiano no es más que una determinación de la vida (como obediencia a las pretensiones de Dios, que se exterioriza como ἀγάπη. O, en otras palabras, está claro que Dios no es objeto, sino sujeto del conocimiento cristiano, lo cual expresa Pablo siguiendo una fórmula de la gnosis helenista (8, 3). Por eso no existe tampoco contradicción alguna entre 8, 1: οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκοντες ἔχομεν y 8, 7: ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνώσις. Pues la γνώσις se concibe en el v. 1 como la posesión de una verdad general, de un dogma, mientras que en el v. 7 se entiende como un saber existencial, en el cual no es necesario estar cuando se lo posee. Esto no lo entienden los corintios; y por eso no entienden tampoco lo que es la ἐξουσία cristiana. Sin embargo, a mi entender es posible explicar de una manera todavía más profunda que Barth 9, 15-18. El acento del versículo recae en el οἰκονομίαν πεπίστευμαι. A Pablo no se le ocurre pensar servirse de la ἐξουσία que como apóstol le compete, en atención a ella misma o a sí mismo; y por eso renuncia del todo a ella,

ya que para él tal renuncia es una demostración de que él es apóstol, de que la ἐξουσία existe únicamente porque para él existe una ἀνάγκη; y eso es lo único que importa. De ahí que no actúe como, por ejemplo, un diputado del parlamento, el cual tiene camino libre y utiliza su ἐξουσία de la manera que le agrada. «El uso de esa libertad no tiene de suyo valor alguno positivo» (p. 27). μισθός y καύχημα son conceptos primitivos para decir: Pablo obra únicamente teniendo presente a Dios.

Así está clara también la unidad con v. 19-23: la ἐξουσία no es lo que está a disposición personal, sino que es «libertad de Dios» (p. 24). Según esto, se puede formular como conclusión de todo el párrafo 10, 31-33: Ora comáis, ora bebáis, etc. «Esto naturalmente no tiene nada que ver con la moderna afirmación fatal, según la cual toda la vida, hasta el comer y el beber, puede y ha de ser servicio de Dios. Pablo no se refiere al comer y al beber y a las restantes actividades del hombre, sino al uso o al no uso de la libertad fundada en el conocimiento de Dios. Lo que se ha hecho con una libertad referida a Dios, pero referida a él de veras; en el conocimiento que no es un engrimiento del hombre, sino ser conocido de Dios (8, 3), eso se hace para gloria de Dios» (p. 28). Así pues, en todas partes se pone de manifiesto que la vida del cristiano se encuentra bajo lo σχατον, bajo el futuro de Dios: «el ruego de Pablo se dirige a los corintios; a los que han escogido el camino mejor lo mismo que a los que han escogido el peor. El encuentro con Dios han de aceptarlo tanto los unos como los otros, ante todo como término de su propio camino» (p. 29).

Excelentes son también las explicaciones sobre 11, 2-16: Lo material de la cuestión es indiferente; es decir, la costumbre concreta de llevar el velo como tal, es indiferente. Lo esencial es esto: en Corinto existe la tendencia (así ve Pablo las cosas) a negar la superioridad del hombre sobre la mujer. En esta tendencia se encarna una visión particular de la vida, y contra ella se vuelve Pablo en favor del punto de vista conservador —prescindimos aquí de hasta qué punto semejante opinión es discutible—. Pero en su visión de la vida se expresa un tercer elemento: en las ordenaciones naturales existe un límite infranqueable, que nos apunta hacia lo alto, hacia lo absolutamente inconcebible, hacia Dios. La negación de esta ordenación constituye la necedad de la tendencia de los corintios. Con la referencia a la diversidad de sexos existente en el orden natural no hay que establecer una diferencia en relación a Dios (el cristianismo no santifica las ordenaciones terrenas), sino que la ordenación se ha de considerar como una referencia a la ordenación de Dios que en ella se manifiesta. Por lo tanto —así me parece que se puede proseguir esta explicación— las relaciones naturales no se racionalizan, y tampoco con ellas la existencia humana, de suerte que pudiera decirse: las relaciones de la naturaleza no significan nada ante Dios; por tanto, ignorémoslas. (Por lo demás, esto les concedería un significado inadmisibile). El hombre real está ciertamente

determinado por la naturaleza; y que esto no significa nada delante de Dios, está lejos de ser evidente o algo que ha de ejecutar el hombre por sí mismo; únicamente es posible ἐν κυρίῳ (v. 11).

Como en 11, 2-16, también en 11, 17-34 se trata de «una repulsa del hombre natural que prosperaría en la comunidad de Corinto, con la tendencia voluntarista e insidiosa a exhibirse y darse a valer» (p. 33). Tal es la característica un tanto general, es cierto, de este párrafo, cuya explicación no hace justicia a todos los matices del texto, pero que expone exactamente el sentido de la indicación del v. 26: «A diferencia de épocas posteriores, el interés para Pablo estriba no en la relación entre elemento y cosa, sino en la acción como tal. Los que toman parte en ella anuncian por lo mismo... que conocen a su Señor, que él les está inmediatamente presente, exteriormente invisible, lo mismo que lo que comen y beben... Mas en esta fiesta no hay que olvidar las sombras que desde Cristo se proyectan sobre la totalidad de la vida de este mundo... ¿Es posible realizar esta acción sin estremecerse ante la enorme caducidad que marcó para siempre a nuestro mundo la noche en la que Jesús era entregado?» (p. 35).

Uno de los puntos culminantes es la explicación de Cor. 12-14; estos capítulos «con la imagen que desarrollan, contienen algo de la historia final, o mejor dicho, algo colindante con el fin de la historia» (p. 37); y el punto central, cap. 13, «muestra claramente en el sentido del resto de la carta expuesto hasta ahora sobre la actividad y el ejercicio del hombre como tal, y por tanto sin asomo de ambigüedad, que también del que ha recibido la gracia, del que tiene el don del entusiasmo, del espiritual como tal que está más allá del punto donde él como hombre termina, donde se trata del don mejor, hay que decir: obra ἐκ μέρους y καταργηθήσονται» (p. 38). Si en el capítulo 13 se nos muestra una posibilidad humana como lo último más allá de lo último, está claro, sin embargo, que «esta posibilidad humana es precisamente posibilidad de Dios en el hombre» (p. 39). Se trata en la ἀγάπη no de un ideal moral, sino de un acontecimiento escatológico. Pero tampoco se trata en el entusiasmo de los agraciados por el Espíritu de manifestaciones primitivas, que es preciso entender por analogía con la historia de las religiones y análisis de psicología religiosa de una síquis exaltada, de las que se da cuenta con una visión ética clara, sino (por más que todo esto quizás pueda ocurrir) de posibilidades humanas últimas más allá de la sana medianía religiosa burguesa. Así pues, estos fenómenos entusiastas se han de tomar muy en serio; pero, en realidad, son ambiguos. Todo puede acontecer, como lo muestran los paralelos con la historia de las religiones, también fuera de la comunidad cristiana. Mas en la comunidad se encuentra todo bajo un signo positivo. «Se trata, en realidad, no de fenómenos en sí, sino de su de dónde y a dónde; de lo que señalan o de lo que dan testimonio» (p. 40). Mas tan pronto como se los toma «en sí», incluso dentro de la comunidad, por ejemplo, cuando se los compara unos con

otros, pierden su relación. Lo cual significa: esto «en la comunidad» no es ninguna comprobación del carácter histórico; la calificación de los fenómenos entusiastas como dones del Espíritu no puede realizarse por medio de la observación. El eventual carácter «divino» de los mismos no es un dato, al cual es posible referir. Su «condición divina» se debe a su origen; el don no se ha de considerar independientemente del origen, ni el origen independientemente del don. Por lo tanto, el origen divino no es algo que se puede comprobar, sino que únicamente se lo puede vivir; dicho de otra manera, no se tiene algo de Espíritu, sino que se es Espíritu o no se es. ¿Qué hay entonces del criterio según el cual estos dones son dones del Espíritu cuando se encuentran en la comunidad? La comunidad, evidentemente, no es un grupo de entusiastas; no está constituida por sus miembros, sino por Cristo; es el σῶμα Χριστοῦ (12, 12s.). La relación a lo que no somos, a la acción de Dios que se realiza en el sacramento (12, 13), es para nosotros la única legitimación. Pero esta relación a la acción de Dios, naturalmente, no es otra cosa que fe; Pablo habla a cristianos, a creyentes; y la verdadera cuestión, hacia la cual confluye el cap. 12 es: ¿cómo aquellos que creen pueden experimentar en su vida la realidad del Espíritu; cómo pueden estar seguros de que en sus acciones se manifiesta el Espíritu? La respuesta a ello es que existe una posibilidad que está más allá de los χαρίσματα: la ἀγάπη. La difícil conexión del cap. 13 con los capítulos 12 y 14 queda así reconocida. El cap. 12 concluye: un criterio para discernir el carácter divino de los dones no existe. Se encuentran en la comunidad; su carácter divino se basa en la acción de Dios (el sacramento), a la cual se remite el hombre. Mas, ¿cuál es la manera de ser del hombre así situado, en la cual se entiende como creyente? La ἀγάπη. A los no creyentes no se les puede decir naturalmente: διώκετε τὴν ἀγάπην (14, 1). Pero Pablo escribe a una comunidad cristiana; en ella se hace realidad el acontecimiento escatológico inaudito, en la medida en que en ella se hace realidad la ἀγάπη. En la descripción de la ἀγάπη (13, 4-8), en la cual «los predicados que se acumulan aquí sobre el amor, suprimen simplemente al sujeto humano» (p. 47), queda claro que el anuncio de la ἀγάπη es el anuncio de la resurrección de los muertos.

He dicho ya que la explicación de los cap. 12-14 constituye el punto culminante del libro. No se trata de ninguna casualidad, sino que responde al hecho de que los cap. 12-14 son también el punto culminante de la carta como unidad objetiva. Si el tema de 1 Cor son «las cosas últimas», y no como objeto de especulación, sino como realidad en la vida del cristiano, entonces el punto culminante de la carta es de hecho el c. 13, en la concepción que acabamos de exponer. Barth, sin embargo, quiere explicar como punto culminante el cap. 15, pues aquí la resurrección de los muertos constituye el tema expreso. Mas, ¿cuál es la interpretación que da Barth del capítulo 15 (p. 56-125)?

«1 Cor 15 (p. 56) contiene la doctrina de las cosas últimas». *Cosas últimas* no son como tales cosas *últimas*, por grandes e importantes que puedan ser. De cosas *últimas* hablaría únicamente el que hablara del *fin* de todas las cosas, de su fin entendido sencilla y absolutamente, de una realidad tan radicalmente superior a todas las cosas, que la existencia de todas las cosas estuviera *fundada* en ella absoluta y totalmente, y solamente en ella; por lo tanto, hablaría de su fin, que en realidad no sería otra cosa que su principio. En cambio, de la historia final, del tiempo final hablaría únicamente el que hablara del *fin* de la historia, del fin de los tiempos. Mas, a su vez, de su fin entendido tan fundamental y absolutamente, de una realidad tan radicalmente superior a todo acontecer y a toda temporalidad, que al hablar de la terminación de la historia y del fin del tiempo, hablaría a la vez de lo que fundamenta todo tiempo y de todo lo que ocurre en el tiempo» (p. 56 s.).

¿Habla Pablo, en 1 Cor 15, en este sentido de cosas *últimas*, de historia final? De hecho, lo hace; pero lo hace hablando al mismo tiempo de *cosas últimas*, de «historia final», la cual Barth con toda razón distingue de la verdadera historia final (en el sentido que se acaba de designar). La historia final, en efecto, es la «historia al final de la historia, de la historia de la vida de los individuos lo mismo que de la historia del mundo y de la Iglesia, e incluso de la historia de la naturaleza, en un más allá de las posibilidades que nosotros conocemos, pero siempre como una posibilidad nueva, desconocida y ulterior, añadida a éstas por una sucesión continua, aunque quizás entre catástrofes inauditas, que la superan y prolongan en un plano superior» (p. 56). Sin embargo, me parece tan cierto que Pablo, en 1 Cor 15, habla de una semejante historia del fin, como que, en realidad, no habla ni quiere hablar de ella. En otras palabras, en 1 Cor 15 no se deduce nada sin una crítica objetiva profunda (no sólo ocasional, como la ejercida por Barth en el v. 29). Pues, si Pablo está lejos de predicar algo parecido a una «Weltanschauung», es preciso para él como para cualquiera otro que lo que dice lo diga con los conceptos de su visión del mundo. Y no se trata de explicar los elementos de esa concepción del mundo —en este caso mitológica— simplemente por «semejanza», o de eliminarlos con otra interpretación. Lo que Barth admite de los posteriores escatólogos cristianos, a saber, que construyeron con el material bíblico una historia del fin que en realidad no es una historia definitiva, vale también para Pablo, el cual toma su material de la apocalíptica judía o judío-gnóstica. También Pablo se «ha quedado a medio camino» (p. 59). Que tampoco nosotros, como críticos, vayamos quizás más lejos que él, no nos exime de nuestra obligación de criticar.

Por eso hay que acentuar tanto más que la crítica es separación, y que la exégesis de 1 Cor 15 no puede limitarse a la comprobación de un fenómeno histórico-temporal interesante, sino que hay que com-

prender el capítulo como el «intento de decir lo imposible» (p. 61). Si Barth dice con razón: «De la verdadera historia final habrá que decir en todo tiempo: el fin está cerca» (p. 59), entonces hay que establecer que Pablo de hecho habla de la historia del fin; pues así es como realmente ve él al hombre delante de Dios, como lo han mostrado los capítulos 1-14. Y también es cierto que Pablo, cuando habla de la resurrección de los muertos, no habla ni de «lo que no existe, de lo desconocido, de lo que no se puede poseer», ni de «un segundo ser, de algo lejano que hay que dar a conocer, de una posesión futura más alta, sino del origen de la verdad de todo ser, de lo conocido y de lo que nos es propio» (p. 60). Pues una cosa está clara; Pablo, cuando habla de la resurrección de los muertos, quiere hablar de nosotros, es decir, de nuestra realidad, de nuestra existencia, de una realidad en la cual nos encontramos; no de algo sobre lo cual especulamos y a lo cual, por el conocimiento o por cualquiera otra actitud humana, ya sea un acto moral o un sacramento, ascética o mística, podemos lograr tener acceso. Nuestra resurrección es realidad con la realidad de Cristo (15, 20-22). Que Pablo exprese esto con el mito oriental de la redención del hombre primitivo, no carece de importancia, en cuanto que el conocimiento del mito ayuda a explicar con más seguridad sus asertos particulares. Pero que disuelva nuestra propia existencia en el mito, sería falso pensarlo; pues ya han demostrado los capítulos 1-14 cómo entiende él nuestra existencia.

Barth está completamente en lo cierto al subrayar que, para Pablo, el *σῶμα* forma parte de la realidad del hombre, y que, por consiguiente, Pablo únicamente puede hablar de una resurrección del cuerpo. Una cosa como la inmortalidad del alma, no sólo le es ajena como judío-cristiano delimitado por la historia y el tiempo, sino que no puede existir para él por la naturaleza misma de las cosas. De lo contrario, renunciaría a todo lo que dice sobre la realidad del hombre. Si se niega la resurrección del cuerpo, se niega completamente a Pablo, y no se puede tener a Rom 8, 28 o 1 Cor 13 por verdaderos o edificantes (p. 69). Con esto queda dicho también que Pablo no conoce ningún «monismo cristiano»; pues evidentemente, «un alma que continúa viviendo después de la muerte, es algo que se puede sostener muy bien sin turbar una visión unitaria del mundo, aunque no quizás demostrarlo. Mas que la resurrección del cuerpo, del mismo cuerpo que vemos manifiestamente morir y corromperse, y por tanto, la afirmación no de una dualidad de un más acá y un más allá, sino de una identidad de ambos, pero no realizada todavía, que no se puede afirmar directamente sino sólo esperar y creer, eso es a todas luces la ruptura despiadada de aquella unidad, escándalo y absurdo y materialismo religioso» (p. 66). Se seguiría entonces la necesidad de una investigación conceptual de lo que entiende Pablo por *σῶμα*; el haberla omitido Barth, se deja sentir en su interpretación.

Es exacta la interpretación de 15, 12-19: la πίστις es vana cuando niega a Cristo como categoría particular. El kerigma se apoya en la revelación, y si se niega ésta, aquél es vano. El milagro de la resurrección de Cristo significa para Pablo la afirmación de la categoría particular Cristo. Pues si Cristo no tiene otro valor que el de una manifestación más completa de la vida personal (esto ciertamente no lo piensan los corintios; para ellos Cristo es algo así como una divinidad de los misterios), entonces permanece en el marco de lo humano, y, en consecuencia, es posible tener una «doctrina de fe», pero no un kerigma. El monismo cristiano, al borrar la revelación, sale del atolladero, asíéndose a sí mismo por los cabellos. Naturalmente, la argumentación de los vv. 12-19 no pretende demostrar ni postula la verdad de la revelación o de la resurrección de Cristo, sino que coloca al hombre ante el dilema.

Sin embargo, no es evidentemente exacto interpretar los vv. 1-11, como lo hace Barth: Pablo se defiende aquí del reproche de los corintios, de no haberles anunciado el evangelio primitivo, sino su «paulinismo». Quiere decir él: «No era ni es mi idea transmitir el evangelio en esta dirección determinada..., sino que os lo he transmitido como yo mismo lo he recibido. En otras palabras, el evangelio de la comunidad primitiva no tiene otro sentido que el de mi evangelio. De nada os serviría pretender remontaros más atrás de Pablo para aseguraros un evangelio que suponéis más sencillo y aceptable; pues al remontaros más atrás de Pablo, os encontraréis en los primeros pasos con el mismo enigma que, según creo, os plantea ahora Pablo y el paulinismo» (p. 74 s.). Así ha apoyado Barth la afirmación de que el v. 3 s. no pretenden dar ningún relato histórico (en tal relato, el κατά τὰς γραφάς no tiene sentido alguno; sin embargo, en opinión de Pablo, lo mismo que de todo el cristianismo primitivo, sí que lo tienen!). Pues, ¿qué hecho histórico podría existir que estuviera unido a la resurrección de los muertos? (¡Ahora bien, aquí, por el contrario, lo único claro es que, para Pablo, la resurrección de los muertos se presenta precisamente también como un hecho histórico!). Los testigos se mencionarían como testigos del evangelio, no del hecho histórico, pues el lugar y el tiempo del ὀφθῆναι serían indiferentes; éste sería siempre y en todas partes posible (mas, ¿cómo concuerda esto —a pesar de Barth, p. 81 s.— con el ἐξ ὧν πλείονες κτλ. v. 6, y con el ἔσχατον πάντων, v. 7?). Ὄφθῆναι no remitiría ni a visiones ni a hechos objetivos.

Todo esto, nos guste o no, me parece insostenible; únicamente puedo entender el texto como el intento de hacer creíble la resurrección de Cristo en cuanto hecho histórico objetivo. Y únicamente veo que Pablo con su apologética se pone en contradicción consigo mismo; pues de un hecho histórico objetivo no se puede afirmar lo que Pablo dice (v. 20-22) de la muerte y resurrección de Jesús.

No quiero detenerme ahora a considerar que Barth, a mi entender, se forja falsas ideas de los corintios, para los cuales el cristianismo era

evidentemente una religión de misterios, y que la comprensión de la situación histórica preservaría de no pocas interpretaciones erróneas. Es cierto que los vv. 20-22 caracterizan la situación peculiar de los cristianos de una manera decisiva, de suerte que Barth puede afirmar: «La parusía de Cristo no es algo distinto y segundo junto a su resurrección, sino únicamente la manifestación definitiva en la superficie del mismo espacio subterráneo que en la revelación por primera vez se hizo perceptible en el tiempo, la plenitud de todo lo que en el tiempo se ha de entender únicamente como promesa» (p. 97). Precisamente cuando se conoce el mito gnóstico de la redención, sobre cuya base se han redactado los vv. 20-22, se pone de manifiesto que esta exégesis es exacta; pues en aquel mito la idea fundamental es precisamente la unidad interna de los fenómenos cósmicos: lo Uno existe únicamente en cuanto existe también lo Otro. Pero, además, no se debería impugnar que, para Pablo, la parusía en tanto es algo distinto, algo segundo junto a la resurrección, en cuanto que para él resurrección y parusía son también dos acontecimientos temporales, hechos «históricos» objetivos.

Así se ve claramente en los vv. 23-28. El sentido de estos versículos es fundamentar el futuro ζωοποιηθήσονται del v. 22 frente a la opinión de los gnósticos corintios, los cuales subrayan el futuro y pretender tener la ζωή como posesión actual (en virtud de la resurrección de Cristo) (cf. 2 Tim 2, 18). La condición futura de la vida de la resurrección (no el estado futuro) la desarrolla Pablo en los vv. 23-28; pero de tal forma que expone, partiendo de la especulación judiocristiana tradicional o dogmática (cf. el δεῖ v. 25), algunos enunciados que forman parte de la visión del mundo evidente para él, los cuales hablan de los diversos hechos dramáticos de los acontecimientos del fin de los tiempos (o lo que es igual, de la historia final). Una demostración escrituraria típica ha de asegurar lo más importante para el conjunto (la destrucción de la muerte ha de ser el último acontecimiento).

Barth evita este hecho mediante una traducción y una explicación imposibles (siguiendo a Erlanger Hofmann). El εἶτα del v. 24 ha de determinar el ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ del v. 23: «Entonces al final... como último enemigo será destruida la muerte». Mas, prescindiendo de la imposibilidad de considerar como paréntesis las frases intermedias, tenemos precisamente εἶτα (=después de esto), no τότε (cf. v. 28, 54). Por tanto, el εἶτα del v. 24 une el tercer miembro con los otros dos primeros (ἀπαρχή y ἐπειτα v. 23), y, nos guste o no nos guste, se habla de acontecimientos temporales distintos. En el v. 24, al traducir: «porque él ha suprimido todo principio (propio), se introduce el concepto más importante y no se entiende ἀρχή de la única manera que se lo puede entender, junto a ἐξουσία y δύναμις, a saber, como dominio. Es imposible, en el v. 27, considerar a Cristo como sujeto de ἔταν δὲ εἶπη representa más bien una fórmula exegética

típica, lo mismo que en el siguiente $\delta\eta\lambda\omicron\nu\ \delta\tau\iota$, que por tanto no puede ser un paréntesis independiente (pues en ese caso debería haber también un $\delta\acute{\epsilon}$ o un $\gamma\acute{\alpha}\rho$). Finalmente, la frase $\acute{\iota}\nu\alpha$ (v. 28) no puede unirse a $\tau\omicron\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\nu\tau\iota$, sino únicamente a $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, porque éste es el objeto de la frase.

¿Por qué desacreditar con tentativas tan artificiales e importunas la exactitud de la idea fundamental? Pues Barth ha visto con precisión la preocupación fundamental de Pablo: frente a todo monismo cristiano, frente a la mística y a la creencia en la inmortalidad espiritual, acentuar que «el estado actual del mundo, pero también nuestra actual relación a Dios, incluida la cristiana, es provisional, un episodio, y un episodio transitorio y de lucha» (p. 97); que la muerte no la hemos de vencer con una contemplación piadosa o con un reino de Dios en la tierra de carácter espiritual, religioso y moral; sino que existe en el mundo como la culminación de cuanto se opone a Dios, y que será vencida un día; que «el sentido del reino de Dios, y por tanto también el sentido de la fe cristiana, no se agota nunca en modo alguno en lo presente y lo dado; que «más bien es en sustancia una esperanza y una expectativa de lo que en todas las épocas está por venir y es sólo promesa» (p. 99). Verdaderamente está del todo claro que para Pablo la vida no es un dato, sino un futuro; que él no habla de la «vida después de la muerte» como de un estado. «Pero el reino de Dios, el cumplimiento, como tan fácilmente se tiende a creer, no es una continuación superior de esta vida, sino precisamente la resurrección de los muertos. Creer, estar en el reino de Cristo, significa esperar la resurrección... Un cristianismo que no tiene este sentido del reino de Cristo, es decir, del reino de Dios, es decir, de la supresión de la muerte, un cristianismo así es un contrasentido» (p. 99 s.). Se trata, pues, de comprender el carácter relativo de la religión cristiana: «Relatividad significa relación. El objeto de la relación es Dios, el cual, en la resurrección de los muertos, pronuncia su palabra decisiva. De la existencia o no existencia de esta relación depende la cuestión de si el cristianismo tiene un sentido auténtico total o de si, por el contrario, es un contrasentido radical» (p. 105). Se puede, pues, afirmar que la expresión «resurrección de los muertos» no es para Pablo otra cosa que una perífrasis de la palabra «Dios» (p. 112).

Considero todo esto interpretación exacta de Pablo. Mas siento que Barth no reconozca que, sólo basándose en una crítica objetiva es posible encontrar realmente en Pablo este sentido —él mismo, por lo demás, en contra de su intención, ejerce una crítica objetiva en sus interpretaciones falsas y artificiales. No quiero decir, evidentemente, que esta crítica, esta separación, haya que realizarla a la ligera. Sin embargo, por más que admiro la seguridad de Barth en la interpretación de la idea central del texto, no podría personalmente proceder de esa manera. No se trata evidentemente de una mera yuxtaposición de afirmaciones del texto debidas a la época y propiamente

paulinas, sino de entenderlas una en otra y una por otra. Ahora bien, a mí entender se requiere un esfuerzo exegético y un análisis conceptual mucho más riguroso, para llegar a resultados justificados. Pero aun entonces (pues tales esfuerzos existen también ciertamente detrás de las explicaciones premiosas de Barth), habría que acentuar, en mi opinión, el riesgo de semejante exégesis de una manera mucho más intensa. No es ninguna nimiedad, en efecto, echar por la borda, por así decirlo, bien sea mediante una falsa interpretación, bien sea por un divorcio crítico, las ideas de Pablo, que *primeramente* son las más claras y sin duda eran importantes para él, lo mismo que toda la «historia del fin».

El resultado de la exégesis de 15, 1-34 puede resumirse aproximadamente como sigue: 1. Pablo no conoce ninguna inmortalidad del alma; la «vida» para él no es lo interminable de la vida presente (o también: de la conferida en un misterio); por tanto, no es en ningún sentido algo existente, «natural».

2. Para Pablo, la vida terrena se caracteriza por la muerte. Esto precisamente no podría ocurrir, si se hablara de inmortalidad del alma. En ese caso sería la muerte un acontecimiento único dentro de la vida; algo así como el sueño, del cual se despierta; como un viaje, que le lleva a uno a otra parte. (Esto vale naturalmente, aun cuando no se pueda disponer de la inmortalidad originalmente, sino que se procure mediante un $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$).

3. Según esto, la vida para Pablo únicamente puede ser un milagro futuro, que permanece futuro mientras el hombre es hombre, o sea, mientras existe como un ser temporal.

4. Sin embargo, la vida en cierto sentido es para el presente, en cuanto que aquel futuro, por la revelación se ha convertido en la realidad del presente, o en cuanto que el hombre mismo es futuro. Existe, pues, una identidad auténtica entre el hombre actual y el hombre futuro, y Pablo señala precisamente como sujeto de esta identidad al $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$.

5. Luego si el ser del hombre como tal se caracteriza por el $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ y por el $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$, el ser del cristiano se caracteriza por el $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ y por el futuro de la $\zeta\omega\acute{\eta}$.

Así pues, todo depende evidentemente de entender exactamente el concepto de $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ (quizás habría que decir: de la corporeidad); y en cierto sentido nos ayudan a ello los vv. 35-44a. En realidad, estos versículos son una aclaración de la intención de Pablo; pero, de hecho, nos ocultan su pensamiento con su apologética. Barth consigue nuevamente eludir la crítica mediante una exégesis sumamente ingeniosa, pero a mí entender insostenible.

El sentido general de los vv. 35-44 sería: «Entre vida y vida de la misma especie está siempre, si no la resurrección, ciertamente su

análogo; se podría también decir: el enigma de la resurrección, entre la semilla y la planta, la muerte» (p. 108). Esta sería la respuesta general (v. 36), que se ilustra en los vv. 37-41: en la naturaleza se manifiesta el mismo ser, a) sucesivamente (v. 37 s); b) contemporáneamente (vv. 39-41) en un fenómeno completamente distinto, sin perder por ello su identidad. Viene luego (vv. 42-44a) la aplicación de la doble analogía: «Así como en la naturaleza tiene lugar este cambio de predicados en un sujeto idéntico, así también en la resurrección» (p. 108).

Es exacta la caracterización general, según la cual la resurrección no se puede demostrar mediante esas analogías, sino que únicamente se puede señalar su posibilidad lógica (p. 107), y que, por tanto, en el v. 35 a 44a se habla partiendo de una *petitio principii* (108).

Es igualmente exacto que la analogía de la semilla no manifiesta la resurrección como un proceso natural (p. 106). Por lo demás, para Pablo está tan lejos de serlo, como la suerte de la semilla misma, puesto que él no tiene idea del proceso natural, según lo demuestra el v. 38: *ὁ δὲ θεὸς διδωσὶν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν*. Que somos inducidos a pensar en el origen de la naturaleza, en su creación y redención, no se puede afirmar en mi opinión. El problema de la naturaleza no se tiene para nada delante de los ojos; sólo indirectamente está claro que para Pablo no existe una naturaleza como realidad independiente al lado de Dios.

Pero es falso que se presente el v. 36 como respuesta general, la cual se ilustra mediante las dos analogías de los vv. 37 s. y 42-44. Pues estos versículos no están en el mismo plano, y el v. 36 se relaciona inmediatamente con el v. 37 s.

El sentido general de los vv. 36-38 puede que lo interprete exactamente Barth: el fenómeno del desarrollo de la planta nos da la imagen de una pura síntesis, es decir, el proceso natural se hace comprensible cuando en la mente sustituimos los fenómenos completamente distintos de la semilla y de la planta por el mismo sujeto. En la diversidad de los fenómenos que se suceden unos a otros se oculta el mismo sujeto. («El sujeto permanece; los predicados han cambiado», me parece realmente una formulación inadmisibile; la «semilla» no es evidentemente predicado de «planta»). Y, sin embargo, la síntesis es una síntesis de los aspectos más y menos, que se encuentran en el punto cero, en el punto crítico, el cual para la semilla significa la muerte, y para la planta el nacimiento. «En el centro, en el punto crítico, completamente invisible, entre el antes y el después, tenemos una creación; o más exactamente, una nueva creación»; con la afirmación de la unidad del sujeto se afirma la muerte, el medio entre ambos fenómenos, y con ello precisamente se afirma la vida creadora incomprensible, lo «Uno, que en medio de la muerte se transforma en fenómeno, para ratificarse en el cambio más que nunca como lo Uno» (109). Con esto no hemos «comprendido todavía a Dios y la resurrección,

ción, pero sí la posibilidad de comprenderlos, si se dan a comprender» (p. 111). También la resurrección es un cambio, cuyo sujeto es el hombre. Nosotros conocemos únicamente uno de los predicados, el cuerpo viejo; no el otro, el nuevo. Mas como tanto aquí como allá vemos la muerte, es comprensible la afirmación de que también para el hombre la muerte es el momento de transición; que el punto crítico se ha de comprender como cambio de sentido, que lleva de lo menos a lo más.

En realidad no se ha comprendido nada, ya que la analogía falla justamente en el punto decisivo: el paso de la semilla a la planta no es en ningún sentido una muerte. Al designarlo así, en realidad se interpreta el proceso de desarrollo de la planta desde el hombre; se lo personifica; tenemos un *quid pro quo*. No es posible hablar en serio de la muerte de la semilla; la semilla es más bien ya la planta (con una identidad directa, no indirecta). Y la fórmula: predicados diversos por ambas partes en el mismo sujeto, es falsa; ya que en la planta se trata de fenómenos que, en realidad, se excluyen al mismo tiempo, pero no se oponen en modo alguno de manera contradictoria. En cambio en el hombre se trata, no de manifestaciones diversas de un sujeto que hay que sustituir, sino de su ser que se determina de manera diversamente contradictoria, cuando en un caso sucumbe a la muerte y, en otro, permanece vivo. Pablo puede muy bien ver aquí una analogía, porque menciona como sujeto al *σῶμα*, el cual puede revestir dos formas diversas: la perecedera y la imperecedera. Mas con ello echa por un mal camino, ya que caducidad y perennidad aparecen como cualidades naturales, como *σάρξ* y como *δόξα* (NB.: se incurre generalmente en un error, cuando para explicar el concepto de *σῶμα*, lo mismo que, en general, los conceptos antropológicos de Pablo, se parte del pasaje apologético de 1 Cor 15, 35 ss.).

Por eso es también falsa la interpretación que da Barth de los vv. 39-41. También aquí se trata de una síntesis, puesto que el mismo sujeto, *σάρξ* o *σῶμα* o *δόξα*—esta vez ciertamente un concepto o una idea—podría aparecer al mismo tiempo yuxtapuesto en distintas formas. También aquí se realiza en el cambio de los predicados (pájaro, pez, etc.) un perecer y un nuevo ser, en cuanto que en un mismo concepto se comprenderían cosas diversas. Pero, prescindiendo de que resulta sumamente artificial designar el cambio de concepto como perecer y nuevo ser (el concepto evidentemente no cambia nunca), es ya un error creer que en Pablo *σῶμα* no se coordina nunca con la realidad *σάρξ* y *δόξα*. El quiere decir más bien: junto a los *σώματα ἐπίγεια*, cuyas diferentes especies de *σάρξ* describe el v. 39, hay *σώματα ἐπουράνια*, los cuales son diversos entre sí por su *δόξα*. Por tanto, *σάρξ* y *δόξα* son sustancias, las cualidades naturales que pueden adquirir forma en el *σῶμα*. Precisamente la intención de la frase es ésta: la resurrección del *σῶμα* es concebible justamente porque existen *σώματα* de diversas especies. En cambio, si el *σῶμα* lo mismo puede ser

mortal que inmortal en el sentido mencionado, en ese caso no se toma en serio la muerte; entonces no es más que algo que le acontece al hombre, pero que hubiera podido ser también de otra manera, y que caracteriza al hombre no en cuanto hombre. La mortalidad es entonces un estado natural, debido a lo accidental de la materia. E igualmente la ζωή no es más que una cualidad natural casual del σώμα. En consecuencia, el interés de Pablo queda del todo frustrado; ni es ya la resurrección un prodigio, el futuro de Dios; ni es el hombre el sujeto que cambia (permanece el mismo; únicamente recibe una nueva sustancia); ni la ζωή es la ζωή de este hombre concreto (o sea, ¡no es la resurrección de los muertos!), sino una naturaleza divina genérica. Además, se renuncia al concepto propiamente paulino de σώμα. Porque si el σώμα puede ser lo mismo mortal que inmortal, si en cuanto σώμα lo mismo puede pertenecer a los seres terrenos que a los celestiales, entonces el σώμα no es ya lo que determina a la existencia humana como tal, sino que en lugar del concepto de σώμα se introduce el concepto griego εἶδος —obtenido de la contemplación de la naturaleza—. Y así, muchos investigadores modernos incurren en error por nuestro pasaje, e interpretan σώμα en Pablo como forma o figura.

En 15, 44b-49 aparece con toda claridad la interpretación que Barth da de Pablo. «Resurrección de los muertos», una perífrasis del término «Dios», de «Dios es el Señor». Esto no se puede afirmar en virtud de la soberanía de Dios sobre el mundo (puesto que ella no es para nosotros en modo alguno visible; por ejemplo, en la consideración piadosa de la naturaleza y de la historia), sino únicamente en virtud de su dominio sobre mí, que no soy el mundo, la naturaleza o la historia¹. «Pues si sólo conozco a este Dios, sé tanto como si únicamente conociera el destino; frente a este Dios únicamente puedo suírmeme esperando, sin tomar parte, como espectador» (p. 112).

Que Dios es el Señor no del mundo (sometido a la contemplación objetivadora), sino mi Señor, significa que es el Señor de la vida. Mas esto no ha de hacernos pensar en la vida sin fin que conocemos nosotros, y en su limitación por Dios. «La determinación de lo infinito, del universo de las cosas por Dios, es seguramente una idea piadosa; pero es no menos cierto que no me hace objeto de las pretensiones de Dios» (p. 112). Si Dios es Espíritu, nosotros no somos espíritu; Dios sería, es cierto, nuestro amo, en cuanto que nosotros participamos del Espíritu. Mas, ¡cuán pobre sería esto, si realmente fuera cierto! Pero no lo es en absoluto; porque el concepto de espíritu de un idealismo o de un dualismo humanos no posee la posibilidad de hablar de un Espíritu divino. Evidentemente, no puede ser en modo alguno cierto, pues el Espíritu de Dios no es algo que se puede tener también junto a otro. Pero, prescindiendo de esto, ¿qué ocurre entonces con

el resto de nuestro ser, que manifiestamente no es espíritu, sino tierra y cuerpo? ¡Dios es el Señor del cuerpo! Ahora tenemos planteado el problema de Dios en una forma crítica e ineludible. El cuerpo es el hombre; el cuerpo soy yo; y este hombre, este yo es de Dios. Sólo ahora no me queda ningún escondrijo ante Dios, ni puedo invocar ningún dualismo, ni replegarme a ninguna realidad que esté a seguro delante de Dios, ni disculparme ya con ninguna debilidad terrena. Precisamente esa debilidad terrena es lo que se indica, cuando Dios quiere ser mi Señor; precisamente esa debilidad terrena soy, si he de estar unido a Dios, vivir en Dios, ser glorificado delante de Dios. El Espíritu, el πνεῦμα, no nuestra brizna de espíritu y de espiritualidad, sino el Espíritu de Dios, triunfa precisamente no en un puro ser-espíritu, sino: ἐγείρεται σώμα πνευματικόν, el fin del camino de Dios es la corporeidad» (p. 112 s.) (Cf. p. 115: «Querer ser Dios sin el cuerpo, es rebelarse contra lo que Dios quiere...»; p. 123: la interpretación del τοῦτο, de v. 53 s.; también, p. 68).

Aquí se expresa la verdadera opinión de Pablo de una manera luminosa; y el auténtico sentido del concepto de σώμα y de πνεῦμα, aunque conceptualmente no está claro, se pone de relieve con gran seguridad. En realidad, Barth no ha deducido tampoco este sentido de 1 Cor 15, 44b-49, sino en parte de la primera mitad del capítulo, y en parte de otras expresiones de Pablo, como por ejemplo Rom 6. Pues buscar en 1 Cor 15, 44 precisamente la evolución del concepto de σώμα πνευματικόν es ciertamente imposible. Que se trata justamente del Espíritu de Dios, no se dice en los vv. 35-44; y es significativo que Barth no destaque el carácter de consecuencia del v. 44b, y que traduzca si por «en cuanto que». Como tampoco explica el concepto ψυχικός por el uso terminológico, sino por el empleo del lenguaje moderno, cuando de la sustitución del σώμα ψυχικόν por el σώμα πνευματικόν concluye que Pablo impugna la inmortalidad del alma (lo cual es de suyo absolutamente cierto) (p. 114 s.).

Por lo demás, expondré brevemente mi opinión sobre la interpretación que da Barth de los vv. 45-49 y 50-58. En general, la exégesis se guía aquí por el deseo de excluir la expectación de «acontecimientos de tipo catastrófico» de la escatología de Pablo. Así, por ejemplo, el «entonces» (τότε v. 54) se interpreta como «a partir de»; el futuro («sonará») de la trompeta final se ha de colocar entre comillas; el μυστήριον del v. 51 significaría la simultaneidad de los vivos y de los muertos en la resurrección, etc. Esto no puedo por menos de considerarlo como violencias. Mas estimo absolutamente exacta la caracterización que Barth hace del ser del cristiano, según Pablo, como sigue: Nosotros, los que en nuestra existencia realizamos la idea del hombre con la ψυχή ζωσα, realizamos también la idea del hombre con el πνεῦμα ζωοποιού, pero en la venida de Cristo. «Podemos con toda razón apelar a la creación original y redimida; mas por ello no podemos apelar a ningún ser o realidad dada, sino a las ordenaciones que hemos de

² Entiende aquí Barth por historia el complejo accesible a la consideración «objetiva» del acontecer espacio temporal, no la historia en la cual me encuentro yo realmente.

entender únicamente como venidas de arriba». Pablo coloca al hombre entre Adán y Cristo, y le dice: tú eres ambos; o, más bien, tú perteneces a ambos; y lo mismo que ambos juntos trazan el camino de Dios, de la vieja a la nueva criatura, así también tu vida es el escenario por el cual conduce ese camino; así también has de ir tú de aquí a allá» (p. 117 s.).

Mas, ¿qué significa establecer, en lugar del futuro esperado por Pablo como acontecimiento cósmico cercano, el *futurum aeternum* p. 122. 124 s)? Significa interpretar a Pablo críticamente; significa comprenderle mejor de lo que se comprendió él a sí mismo. Y no puedo por menos de repetir que habría que lograr que se tomara claramente conciencia del riesgo de esta exégesis, y que la exégesis misma habría de realizarse basándose en conocimientos históricos bien precisos y guiados por un análisis conceptual prudente y penetrante. Si la investigación hasta ahora ha llevado a cabo la primera de estas dos tareas con absoluta entrega y resultados sorprendentes, en cambio la segunda —puede decirse muy bien que desde F. C. Bauer— ha quedado muy en segundo plano. En este aspecto precisamente, Barth ha señalado una nueva orientación. El trabajo no está terminado, sino que otra vez nos encontramos ante un nuevo comienzo.

Para concluir, quisiera destacar todavía alguna peculiaridad de Barth. Desdeña él casi en absoluto referirse a las demás cartas de Pablo, como una ayuda para interpretarlo. No veo por qué no se ha de emplear este medio auxiliar, y me atrevo por lo menos a apuntar que, para la comprensión de 1 Cor., resultarían sumamente fructuosas las cartas restantes. Si es cierto que la esperanza escatológica de Pablo se orienta hacia un acontecimiento futuro y objetivo en el tiempo, pero que ese acontecimiento es definitivo, en el cual el tiempo permanece inmóvil y el «pasado» está pasado (1 Cor 15, 26), es preciso afirmar que no puede tratarse entonces propiamente de un acontecimiento temporal objetivo. Pues, en el fondo, no existe ya un «después»; la parusía no separa dos épocas ligadas en un curso unitario. Por eso no da Pablo descripción alguna de la condición de la vida resucitada (lo cual se ha de observar particularmente en los vv. 23-28), excepto en la explicación deficiente y con fines apologéticos de los vv. 35-44. En el fondo, el *ὁν Χριστῶ εἶναι* es lo único que puede él decir de la vida de la resurrección (cf. 1 Ts 4, 17; Fil 1, 23). Lo que esto significa, se ha de determinar teniendo en cuenta lo que Cristo significa para Pablo; y sobre esto habría que mencionar, fuera de 1 Cor 1, 30 («que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención»), por ejemplo, Rom 5, 1. Mas con esto queda dicho lo que Cristo significa para este hombre que somos nosotros en nuestra existencia temporal. Cristo no es el fundamento cósmico de un estado futuro, sino el fundamento histórico de nuestro ser presente. En cierto sentido, es decir, en cuanto que nosotros pertenecemos a Cristo, somos resucitados, somos ἀπαρχή, somos καινή κτίσις (cf. 2 Cor 5, 14 a 17).

Mas esta vida de resurrección no es nunca un dato; está entre el tiempo y la eternidad. En el juicio de Dios somos los justificados, y la «posibilidad última» de que esto se convierta en realidad en nuestra vida temporal es la ἀγάπη. En cuanto que la primera carta a los corintios no se inspira en el tema de la fe que justifica sino en el tema de la vida temporal del creyente, su verdadero punto culminante es el capítulo 13.

¿Religión histórica y suprahistórica en el cristianismo? *¹

1926

El libro del profesor de Nuevo Testamento, de Heidelberg Martín Dibelius, del cual se ocupan las reflexiones siguientes, es una de las publicaciones más importantes del presente año. Es ya sintomática la manera de hermanar el autor su gran erudición, su penetración y su don de combinación, que lo distinguen como especialista, con la mentalidad más moderna, así como la forma de poner su erudito trabajo al servicio del interés práctico-religioso, e incluso eclesialístico. Resulta, en efecto, instructivo comparar su libro, como ya se ha hecho², con la obra de Harnack «La esencia del cristianismo». Ambos libros son típicos de estadios determinados de la teología; y el cambio de situación operado hacia 1899-1900, en el semestre de invierno de aquellos cursos dados por Harnack sobre la esencia del cristianismo, se expresa ya en el título mismo de Dibelius, en la antítesis «Religión histórica y suprahistórica».

Con la distinción entre historia y suprahistoria, en cierto modo el autor enlaza, por encima de una evolución de más de un siglo, con la tradición del racionalismo. Este había buscado, dentro de la teología, justificar su relación completamente pietista con la tradición cristiana primitiva, justamente por medio de aquella distinción; distinción, cuyas raíces, por lo demás, se hunden mucho más profundamente en la historia del espíritu de Occidente. La filosofía de la historia hegeliana y su aplicación a la tradición cristiana en F. C. Baur significó un intento grandioso de superar la distinción entre historia y suprahistoria, partiendo de la idea de que aquella distinción en realidad reducía la historia a un juego absurdo. Pues lo eterno intemporal, la suprahistoria (las verdades eternas de la razón, en el sentido del racionalismo)

* De «Zwischen den Zeiten» IV, 1926, p. 385-403.

¹ Martín Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1925, 173 p. (2 ed. 1929, con el título «*Evangelium und Welt*» (Evangelio y mundo).

² Rade, en *Christliche Welt* 1925, sp. 859.

no tienen necesidad de la historia; como tampoco tiene necesidad de ella el individuo, ya que tiene su existencia propia en lo suprahistórico, y con ello la posibilidad de comprender en todo momento lo eterno intemporal en sí. Asimismo, lo histórico-causal es aquí en cuanto casual también en lo absurdo, lo que (después de haber sido separado completamente de lo «suprahistórico») no tiene sentido alguno, debido a que se lo veía en un contexto causal que había que entender como una ley. En cambio, la visión de la historia hegeliana o de Baur estima que la existencia humana únicamente es real en cuanto histórico-temporal, que las verdades eternas de razón únicamente existen como verdades históricas y quiere devolver toda su dignidad a lo histórico-causal como la verdadera vida del hombre. Hasta qué punto se consiguió esto en virtud de los supuestos idealistas subyacentes, es otra cuestión. En todo caso, vale la pena leer la polémica de Baur con Uhlhorn, el cual le había reprochado a Baur que veía únicamente en la historia algo general, un proceso ideal, en el cual lo particular, lo individual y lo personal quedaba sin significado. Eso concretamente no lo quiere Baur, y replica que la multitud y la diversidad de las naciones y de los individuos constituyen la vida concreta de la historia, pero sólo con la precisión esencial de que, de suyo, lo uno sería tan unilateral como lo otro; que lo particular no puede existir sin lo general exactamente igual que lo general no puede existir sin lo particular; que puesto que nunca se puede pasar por alto uno de los factores en favor de otro, cuando ambos se relacionan esencialmente, se ha de entender siempre lo múltiple como relacionado a la unidad y lo particular en su subordinación a lo general»³.

La problemática Hegel-Baur no tuvo continuidad en la investigación histórica de la generación siguiente; ésta consideró cometido suyo esencial la comprensión lo más completa posible de la conexión causal de la evolución histórica, e hizo a este respecto aportaciones sorprendentes mediante la reunión de material y el análisis del mismo. No hablo aquí de historiadores particulares profanos y eclesiásticos, en los cuales permaneció viva aquella tradición, sino que me limito a la investigación del cristianismo primitivo. Esa investigación estaba dominada por la idea de la evolución, por la idea de la regularidad causal del acontecer histórico, y creía ver, en la historia así entendida, directamente la revelación de Dios, considerando a las personas destacadas y a los héroes religiosos, en los cuales se veía la existencia de algo irracional indeducible, como manifestaciones particularmente claras de la revelación. Por eso es muy comprensible que un investigador como Dibelius se aparte de esta ingenua equiparación entre historia y revelación, estimando que la historia investigada con el método histórico-crítico es «Mundo», y que por tanto no hay que buscar en ella a Dios.

³ F. C. Baur, *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart*, 2 ed., 1860, p. 4 s.

Ni puede sorprendernos tampoco que acepte la antigua distinción entre historia y suprahistoria, si bien es lamentable que ignore la concepción de la historia de Hegel y Baur.

Creía él, en efecto, que no necesitaba tomar a ésta en cuenta, puesto que para él lo suprahistórico y supratemporal no consiste, como para el racionalismo, en doctrinas, ideas y verdades de razón. Jesús no ha traído ninguna doctrina de validez universal; sin embargo, el *ethos* de sus palabras es «supratemporal en el más alto grado» (p. 54). Pero, ¿qué significa aquí lo supratemporal? Pues por ello pregunta el autor, apartándose así expresamente de la visión histórico-sicológica de la generación anterior. Su exposición de la predicación de Jesús no ha de ser una vida de Jesús de tipo sicológico (p. 41); las palabras de Jesús no se han de explicar simplemente como la expresión de un estado de alma (p. 54). Pero tampoco se ha de entender la predicación del reino de Dios como un fenómeno conceptual (40 s.; cf. 46 y 60). Se pregunta más bien por el principio vital y supratemporal de la predicación de Jesús y que está por encima de las condiciones de este mundo (p. 55).

Con ello se rechaza tanto la concepción liberal, según la cual la esencia del cristianismo radica en la personalidad particular de Jesús, que es la fuerza que impulsa a la historia, como la concepción idealista, para la cual la historia del cristianismo la constituyen ideas generales. El mundo superior al que se llega en el idealismo (de la Stoa), es únicamente la humanidad idealizada (p. 103). El amor no es en el cristianismo ninguna filantropía, ni virtud alguna que dimane de supuestos de derecho natural (p. 164); la fe no es ninguna verdad general (p. 134). Pero el origen de la vida es intemporal, supratemporal (p. 45, 55). Y así como el origen es intemporal, así la meta (p. 45) es una actitud supratemporal (p. 59).

Ahora bien, ¿qué puede haber de intemporal fuera de la *Ratio*? Resulta fatal —por lo menos terminológicamente— que pueda haber varios orígenes de la vida. La doctrina estoica de la virtud no dimana del mismo principio vital que el *ethos* cristiano, sino manifiestamente de otro distinto, por lo cual se nos plantea la elección (p. 102). Mas, ¿qué sabemos del principio de la vida del que habla el cristianismo?

El hombre consigue ponerse en relación con ese principio de la vida no por sus propias obras, sino mediante una actitud interior (p. 45). Tal actitud no es ningún premio ético (p. 57), sino un *ethos* (p. 57, 60), al cual se designa como un «ser», como un «ser interior» (p. 58), como un ser «supratemporal» (p. 63), como un ser independiente del tiempo y del mundo y que se funda en un mundo supratemporal (p. 60), a partir de la eternidad (p. 63), con raíces en un terreno extramundano (p. 65). Se lo designa también como «nuevo ser» (pp. 63, 69, 96). Es algo «último, interior, para lo cual no existe expresión adecuada» (p. 60). Las palabras únicamente sirven de indicio y permiten presentir (p. 60; cf. p. 153); por eso la teología, cuando no quiere exponer es-

tados de alma piadosos, sólo indirectamente, por indicios, por medio de paradojas a lo Kierkegaard, puede hablar de ello (p. 88). También el arte habla de ello, pues su fuente profunda es lo que está detrás de los sentidos, el caos de las fuerzas divinas y demoníacas (p. 8). Y como el arte, el culto y la liturgia hablan de ello por símbolos (p. 88). Asimismo, las palabras y los actos del hombre religioso no tienen más que una realidad simbólica (p. 63; cf. p. 66). Sólo simbólicamente y por irradiación puede anunciarse el nuevo ser (100); lo sagrado no puede expresarse en palabras humanas, sino que únicamente es perceptible en el símbolo (p. 142; cf. 144).

Puede verse ya claramente de qué se trata, cuando se designa el principio de la vida como «principio generador» (p. 64); cuando se dice que el nuevo ser es el «ser creador» (p. 63), la «vida creadora» (p. 64). El nombre es indiferente (p. 64); pero lo inmediato en el niño es la imagen del nuevo ser; pues la naturaleza del niño es «creadora» porque es «absoluta» (p. 64). Del principio del «inconsciente creador» surge el nuevo ser (p. 102); y es preciso desarrollarlo de una manera autónoma y creadora en concreto para la elaboración de la vida (p. 163). Ciertas frases de la p. 100 van lo más lejos posible: «El cristianismo se distingue del judaísmo, porque lo revelado no es un deber, sino un ser; un pedazo de historia, una vida personal humana, que adquiere la forma originaria que ha puesto de manifiesto ese ser, y lo ha hecho de la única manera que es posible dar a conocer todo lo más profundo, indicándola simbólicamente y por irradiación, de suerte que al que cree en Cristo no se le impone una simple imitación, sino un nuevo nacimiento creador. Al judío se le ha dado la revelación en un libro como voluntad clara e inequívoca de Dios; de suerte que para él la fe expresa una actitud piadosa de la vida en el sentido de ese deber; para el cristiano, en cambio, la misma palabra significa aquella receptividad creadora. «¡Felices vosotros, judíos!, entran deseos de exclamar. Pues realmente nosotros seríamos *ἐλευσίντεροι πάντων ἀνθρώπων*, si de veras se nos impusiera un nuevo nacimiento creador.

Pues bien, según esta norma se interpreta el cristianismo y el Nuevo Testamento. Detrás de todas las «orientaciones», está la «producción religiosa original» (p. 131); en el evangelio se refleja una corriente de vida (p. 37). La «genialidad» de Pablo estriba en su «energía religiosa creadora» (p. 99). También en Jesús actúan «energías creadoras», y él era una «fuente de energía creadora de Dios entre el pueblo» (p. 44). Lo importante no es nada de cuanto él hace o dice, sino lo que él significa en relación al reino de Dios (p. 44). Cuando Jesús es atacado y responde, no «quiere» nada, sino que «sencillamente deja sitio a la energía que de él dimana» (p. 47). Pues lo único que importa es dejar que la energía que nace de la proximidad del reino, o sea, de la eternidad, se desborde sobre muchos, a fin de que se preparen para la última hora a la venida del reino, es decir, a la venida de Dios»

(p. 47). «La causa de Jesús se propaga sin que él ni sus discípulos la impulsen u organicen; no hay nada que edificar o crear; la actividad de Jesús significa que los hombres son asidos por la realidad del reino, que las llamas se encienden, que las energías se transfieren» (p. 49). En las curaciones de Jesús se ponen de manifiesto energías que desde tiempos remotos se atribuían a la era mesiánica; deja que se desborde las energías que han llegado a él desde el mundo futuro (p. 52 s.).

Mas, sigamos. El nuevo ser, que se abre paso desde lo más profundo de la vida, se manifiesta en afectos e impulsos (p. 63). Es una actitud humana, una actitud interior, vida interior, que descubre en los otros una vida interior semejante (p. 96). La fe es la «relación afectiva a cualquier bien, en el plano del conocimiento y de la demostración» (p. 13); la religión es la «relación afectiva a un mundo superior» (p. 21). Con la revelación se da una «valoración afectiva superior» (p. 22), lo mismo que el fin de las parábolas es esencialmente la excitación de los afectos (p. 57). «Así, pues, lo que llena a los oyentes de Jesús no es una nueva visión del mundo, un nuevo principio, una sabiduría nueva, sino el afecto despertado por aproximidad cautivadora de Dios, que ahora transforma, ennoblece y ensancha también otros afectos» (p. 60). La fe no se manifiesta nunca «sin afectos, sin anhelos nacidos de una necesidad»; y por eso tiene como consecuencia no el dominio, sino el ennoblecimiento de los afectos (p. 102). El que tiene el nuevo ser es el hombre «religioso» (p. 96), que se encuentra en situación de producción religiosa (p. 97). Pues la vida interior puede desarrollarse e irradiarse (p. 95). El afecto «irradia su energía en cierto modo más allá de la persona individual, a todos los hombres que existen y que están necesitados, al prójimo. Con la conciencia del redentor se ha dado la intuición de la ayuda, y precisamente como un afecto sentido de una manera inmediata e intensa. Cuando no se llega a este afecto, la conciencia de la redención es floja y lánguida» (p. 164). En este sentido, el afecto es el amor; la esencia del amor es justamente el afecto (p. 164 s.). Surge del nuevo principio de la vida (p. 61). Así como los oyentes de Jesús no aprendieron de él, sino que inflamaron su propio ser en el de Jesús (p. 63), así como «sintieron» en él al nuevo mundo (p. 84) y se les comunicaron fuerzas interiores (p. 80), así su energía irradia sobre los demás (p. 164). El conocimiento del nuevo ser en Jesús hizo de sus discípulos los creyentes, en sentido «numinoso», y la realidad del nuevo ser suscitó la fe pascual (p. 85). Así pues, Jesús es el «santo», y su relación a los suyos es «numinosa» (p. 77).

Según esto, la fe tiene que aceptar una transformación fatal. Es afecto, conciencia de redención (p. 164), cuando cristianamente sólo es posible hablar de fe en la redención, la cual como tal no existe en ninguno de los estados del ser humano. Si el autor entendiera el concepto «mundo» consecuentemente en sentido cristiano, sería absolutamente exacta su afirmación de que, desde la aparición del evangelio

en el mundo, «este mundo no puede ser ya completamente mundo», «porque existe como momento permanente de la inquietud, de la obligación de ser distinto, de la referencia a la realidad de Dios» (p. 65). Mas entonces la fe no podría ser un afecto ni un «fenómeno religioso» (p. 132). Esta formulación muestra más bien que el autor no habla en absoluto de fe, sino de los sujetos que creen, que están sometidos a la reflexión y son vistos desde fuera. Que se afirme entonces el carácter irracional del fenómeno religioso no salva el carácter de la fe, sino que es una afirmación completamente indiferente para el que no se preocupa del carácter comprensible o incomprensible de la vida religiosa, y que únicamente tiene motivo para hablar de la gracia revelada de Dios. Sólo así se puede hablar en el cristianismo de lo irracional, si es que se ha de seguir arrastrando la fatal expresión. En realidad, no tiene sentido alguno, ya que en sentido racional no existe nada incomprensible en el cristianismo.

Parece, sin embargo, que el nuevo ser, la actitud interior, el afecto de la fe, se entienden de una manera más precisa. En efecto, si la fe se designaba como relación afectiva a un «bien» (p. 13), en otras partes aparece como sentimiento del valor. La fe se arriesga «a irradiar el valor supremo 'creído' en un futuro incierto» (p. 30). En la religión no se trata del problema de la imagen del mundo, sino de la cuestión de los verdaderos valores de la humanidad (p. 46). La fe se interesa sólo por la realidad de su mundo de valores (p. 97). A los cristianos les une la posesión interior de un «mundo de valores que no es de este mundo, que les sirve de pauta en las decisiones de su vida, por el cual se sienten determinados en la existencia de cada día, al cual dirigen su mirada como a lo absoluto, y que significa para ellos la elevación sobre el carácter relativo de su existencia» (p. 95). Toda experiencia sacramental en el cristianismo está condicionada por la «realidad del valor», la cual, en definitiva, está creada por las energías del 'nuevo ser'» (p. 101). El evangelio significa un nuevo orden de valores, cuyo valor supremo es precisamente el nuevo ser (p. 167). En consecuencia, la mirada que el autor dirige a lo suprahistórico no tiene como meta conocer la realidad, sino otra cosa: tomar conciencia de los valores supremos (p. 170). Si se prescinde de la desafortunada antítesis, por lo menos terminológicamente, realidad-mundo de valores, el autor tiene toda la razón para subrayar que la fe no se interesa por una concepción del mundo, pero que, no obstante, parece engañarse, en cuanto que también la visión de un orden de valores es parte de una visión del mundo.

Si para el autor, el nuevo ser está dentro de una ordenación de valores, no puede extrañar que hable de un estrato prerreligioso, y que considere como la cuestión de nuestro tiempo si habremos de llegar de una época prerreligiosa a otra religiosa creadora (p. 145). Una fuerza prerreligiosa en ese sentido, la tiene, por ejemplo, el amor sexual (p. 157 s.). «Si gracias al amor se despierta incluso en el frío calcula-

dor la vida del sentimiento, y en el burgués más árido un sentimiento poético, es evidente que el hombre es elevado por encima del límite de su existencia hasta el presentimiento de una vida más intensa y más alta de la que conoce; y ese presentimiento, que ciertamente no es todavía religioso, se puede considerar como un estado previo del estado religioso suscitado por el soplo divino. Así pues, en la experiencia del amor el hombre comprende su estado como una dichosa dependencia de una fuerza que posee la fuerza cósmica suprema, por la cual se sabe personalmente poseído y a la cual se une reconocido. Este sentimiento de dependencia, que surge de su propia experiencia, pero que posee una amplitud cósmica, puede considerarse como un estadio previo del nuevo ser que quiere crear Jesús por el evangelio» (p. 158). ¡Como si en la experiencia del amor no pudieran andar sueltos también todos los diablos! Desde el punto de vista del autor, sin embargo, está de acuerdo con la realidad afirmar que, también en los intentos de independencia de los trabajadores se desarrolla una conciencia del valor, que tiene significado prerreligioso (p. 168).

Después de todo, sorprende que en el cristianismo la esencia de la salvación no sea el mero contacto con algo divino; sino la determinación del contenido de eso divino (p. 101). Se espera aquí que se llegue más lejos; especialmente cuando se dice que esta determinación se da en una historia. Mas, ¿cómo entiende eso el autor? Está «dada en una palabra, entendida en el sentido más amplio del término; de suerte que no sólo los acontecimientos de la época clásica, sino también la producción de ideas y leyendas semejantes se incluyen como datos de la historia del espíritu» (p. 101). ¿Qué significa esto? Que el carácter peculiar de la experiencia cristiana de Dios no puede deducirse de la consideración de la historia del cristianismo en el mundo, o sea, que el cristianismo se entiende como una individualidad histórica junto a otras; y, por tanto, la experiencia cristiana de Dios se toma en este sentido como un fenómeno histórico. De hecho, también han de formar parte de la «esencia del cristianismo» (aquí el autor coincide con Harnack) «las evoluciones, las desviaciones y los enriquecimientos de su posesión original», «que en el curso de su historia han sido de alguna manera orientadoras» (p. 31 s.). Partiendo de este punto de vista, se demuestra también la tesis de que el cristianismo no puede separarse del suelo de la historia, únicamente en orden a no disolver la historia de Jesús en el mito (p. 13 s.). Mas la cuestión de la determinación peculiar de lo divino en el cristianismo debió ser, de acuerdo con los supuestos del autor, una interrogación respecto al carácter de lo suprahistórico; y «la percepción de lo suprahistórico, o sea, de lo absoluto que está detrás de los fenómenos relativos, se realiza en un plano completamente distinto que el conocimiento de lo histórico» (p. 170). ¿Hasta qué punto, por tanto, se da la determinación del contenido de lo divino en la historia? Sobre este punto no entiendo al autor. Ni tampoco entiendo que la percepción de los valores supremos

pueda «difundirse y propagarse sin la comprensión histórica de los hechos»; ni que «la renovación, evidentemente necesaria en toda época histórica» de esta percepción, no sea posible «sin conocimiento de los acontecimientos», elaborado por la investigación histórica más imparcial. Pues sólo «la comprensión de la vida histórica en toda su amplitud» procuró a la contemplación de los valores el servicio que ella puede desear, si ha de abrirse todo el ámbito de lo suprahistórico (p. 170). Por lo tanto, ¿cómo se ha de entender: no sin el conocimiento de los hechos, pero sí sin conocimiento histórico de los acontecimientos? ¿Y hasta qué punto sólo la unión de la historia vivida e interpretada representa el mensaje cristiano (p. 33)? En mi opinión, se excluye la historia en su sentido propio como acontecer real, cuando se dice: «Siempre hubo un fragmento de historia —aunque traspuesto a un plano suprahistórico y visto, por así decirlo, con signo contrario—, del que, por una interpretación irracional, por un esclarecimiento proveniente de la luz de otro mundo, surgió la fe» (p. 13). Y, ¿cómo se ha de entender la afirmación, pues antes de que podamos en virtud de aquella fe (la fe pascual) y de este Espíritu (el Espíritu de pentecostés), valorar suprahistóricamente también la vida histórica en la cual se encuentra entreverada nuestra propia existencia, tenemos que preguntar: era exacta aquella interpretación?» (p. 14). Así pues, anteriormente a la fe está la cuestión crítica: ¿era exacta aquella interpretación?; pregunta que, en el contexto de las ideas del autor evidentemente sólo puede responderse por medio del divorcio de historia y suprahistoria en relación a Jesús y a la historia del cristianismo. Por tanto, ¿hemos de analizar primero la interpretación de la historia de los demás críticamente, a fin de valorar luego nuestra propia existencia histórica suprahistóricamente en virtud de la fe? Sería realmente una empresa extraña.

No; la historia ha perdido aquí por completo su significado. «En lugar de la antigua creencia en el milagro, ha penetrado en nuestra vida religiosa la comprensión de lo irracional, de lo 'absolutamente distinto', de lo divino, que se nos hace accesible como posibilidad en todo acontecimiento, y que se concede como verdadera realización, al uno aquí y al otro allá, en conexión con tradiciones o independientemente de ellas, pero, en todo caso, sin que nos sea posible indicar leyes y reglas» (p. 51). Lo que se llama «revelación», debería ser, pues, lo que Dios nos descubre. Sin embargo, para el autor la revelación consiste en haber hecho irrupción en el mundo la fuerza creadora de la religión, lo que es 'completamente distinto', con toda creación religiosa grandiosa y vital (p. 22). Luego, en la historia semejante revelación se transforma en tradición (p. 23). Pero está claro que si, la historia misma tiene importancia decisiva en cuanto a revelación, también la tiene la tradición; pues solamente en ella está viviente la historia, y no en la visión científica de la historia, reconstruida desde la tradición valorada como fuente. Sin embargo, la adhesión a la tradición, según hemos visto, la considera el autor necesaria; con lo

cual, en realidad, queda suprimida la historia. Que la «Palabra» no consta de letras, sino del Espíritu de Dios, no es ninguna antítesis esclarecedora. Pues cuando se habla en serio de revelación en la historia, evidentemente las letras forman parte de ella, y de nada nos sirve la corriente de la vida histórica (p. 97), la cual ciertamente no es más que un conjunto de relaciones de puras condiciones. De esta manera, el «nuevo ser» se pierde sencillamente en el conjunto de las relatividades históricas, puesto que el autor lo utiliza también cándidamente como factor esclarecedor de fenómenos históricos: «la realidad del nuevo ser forzó la fe pascual» (p. 85).

Si hasta ahora me he expresado preferentemente en forma de recensión, no obstante he expresado también mi postura crítica frente a Dibelius. Mas deseo insistir en que no sólo saludo con agradecimiento su planteamiento de la cuestión, sino que, además, estoy ampliamente de acuerdo con él, cuando critica la manera de ver corriente histórico-psicológica y moralista. Estimo incluso que nuestra unanimidad, hasta en el aspecto positivo, llega mucho más allá de lo que dan a entender las apariencias. Creo, no obstante, que sus conceptos no son absolutamente adecuados para expresar lo que quizás él piensa, a saber, que con ello se cae más bien en el relativismo y en el psicologismo, de los cuales manifiestamente quiere salir. Opino también que la responsabilidad no es en modo alguno suya, sino más bien de nuestra confusa situación teológica y de la falta de una auténtica formación teológica. Si hasta ahora he concentrado la exposición y la crítica en la idea del «nuevo ser», lo que sigue lo vinculo al concepto del mundo, que guarda correspondencia con él.

Que la religión, por no ser Dios, es un fragmento del mundo, lo afirma claramente el autor ya desde el principio (p. 1), y es excelente su polémica contra la apologética corriente, la cual, en lugar del sentido propio de la religión, establece una relación anticuada del mundo (p. 24-28). Pero no está completamente claro hasta qué punto la religión es un «fragmento del mundo vuelto hacia Dios» (p. 1), ya que adopta una postura particular frente al resto del mundo. Originalmente la religión está presente sin lugar a dudas, según la concepción del autor, en aquellos momentos de la revelación en los cuales penetra en el mundo como un espíritu extraño de manera generadora y procreadora, presentándose desde el punto de vista del mundo como una monomanía (p. 22). La religión original, según eso, es ajena al mundo y lo rehúye. Esto se llama precisamente el aspecto vuelto hacia Dios; en el otro aspecto, actúa en el mundo, guarda una relación al mundo y ha de conservarla, como lo demuestra la historia de las grandes religiones (p. 15-25). Las religiones del mundo están integradas por los elementos originales y los no originales (p. 17). En lo más profundo de su ser, la religión no dice relación al mundo (p. 20); pues en aquel afecto que significa la relación a lo supramundano, no queda lugar para un tercero (precisamente el mundo) entre el mundo superior y el hombre (p. 21), lo cual se describe con aquellos versos de Rilke:

«Tú eres el segundo de su soledad,
el centro sereno de sus monólogos;
y todo círculo en torno a ti,
abre para él el compás del tiempo».

Así pues, seguramente es exacto que la religión ha de decir una relación al mundo. El fundamento que el autor indirectamente aduce al respecto, a saber la conciencia de la responsabilidad y de la obligación que guía su pluma, es más convincente que las explicaciones según las cuales, la masa de los creyentes y los niños, al ir creciendo, producen por sí mismos esa relación al mundo; y que el impulso hacia lo profundo y la energía que actúa por expansión, requieren esa relación al mundo (p. 22 s.). Con semejante fundamentación, lo único que se demuestra es que se considera a la religión de antemano como un fenómeno del mundo. Pues si se la toma en serio, aquella experiencia de la revelación (p. 21) no permite en manera alguna una relación al mundo, ni permite la posibilidad de ello, ya que no puede entrar en absoluto en el curso de la historia formando tradición, sino que está vinculada a momentos aislados. Cuando a tales experiencias se añade la formación de la Iglesia de la manera mencionada, entonces no es ya en absoluto la religión original la que dice una relación al mundo; no es ya posible designar ni concebir a ésta como sujeto de la evolución histórica, puesto que no existe ya en absoluto.

Más adelante ve el autor muy acertadamente que todas las instituciones religiosas cristianas son mundo: la Iglesia, las actividades benéficas y hasta la ética. Lo único de lamentar es que su pensamiento no sea en este punto radical. ¿Es que no ve que lo que llama él religión original es también un fragmento del mundo? Por más que esté vuelto hacia Dios, sigue siendo mundo, y como tal está afectado por la maldición total del ser del mundo y por la separación de Dios. ¿Qué idea tan absurda creer que entre Dios y el hombre no puede o no debe entrar el mundo como tercero (p. 21), como si precisamente él, el hombre, no fuera mundo! Lo que en el Nuevo Testamento, en el cristianismo, se llama mundo, está constituido precisamente por el hombre. El hombre evidentemente dice una relación cordial al supramundo; de su afecto es de lo que se habla. Es, pues, una humanización y una mundanización de Dios la manera de hablar el autor del principio de la vida, del nuevo ser, etc.; el principio de la vida es de hecho cósmico y mundano. Resulta ya significativo que, según la exposición del autor, el mundo sea algo que ha penetrado secundariamente en la comunidad cristiana (p. 30. 98). ¡Como si estar afectado por el mundo en un sentido, de la única manera que se lo puede discutir, pudiera demostrarse en la mundanización de la literatura cristiana! Lo único que aquí está claro es que para el autor el mundo es igual a cultura, con lo cual lo original cae en la peligrosa proximidad del naturalismo rousseauiano y romántico.

De hecho, el autor es romántico; sólo que en su romanticismo se ha mezclado un poco de la moderna filosofía de los valores. Así como la experiencia del amor adquiere su carácter prerreligioso por la sensación de la dependencia cósmica (p. 158), así se llama a Dios la «razón del mundo» que en Jesús se hizo persona (p. 90), y todo dualismo se resuelve para el hombre piadoso en una unidad última, «pues para él todo el movimiento de la vida espiritual señala a Dios y a Dios vuelve de nuevo» (p. 87). Por eso es el símbolo, en primer término el artístico y el cultural, la expresión adecuada de lo indecible (p. 88). De una manera totalmente romántica «se caracteriza la compenetración de dependencia y libertad, de crisis y de nueva creación, que acompaña al evangelio cristiano», como el «movimiento interior» del hombre (p. 172). Es asimismo característico que se reconozca la «aspiración resuelta» a «una plenitud de ser» en el movimiento juvenil en oposición a la conciencia práctica de una existencia mecanizada y especializada (p. 3-5). Con ello el autor tiene ante los ojos la antítesis de impulso y fin. Si ve que el movimiento juvenil únicamente puede llegar a un resultado histórico cuando sus energías «refluyen hacia el mundo», cuando llevan a la formación de la vida pública; si ve asimismo que la duración sólo puede conseguirse por la unión con las fuerzas de la historia que se transforman (p. 6 s.), faltan, sin embargo, los conceptos necesarios de autoridad y de obediencia, con los cuales únicamente es posible concebir la posibilidad de una vida histórica; precisamente porque con ellos no se establece fines tan generales como liberar al mundo de la esclavitud de la industria, sino tareas concretas. Un ideal puramente formal, como una existencia juvenil plena, es romanticismo. Y habría que decir que el movimiento de la juventud permanecerá infecundo, mientras no supere el miedo a las tareas concretas. La experiencia muestra además claramente, que el movimiento de la juventud se convierte en una fuerza segura allí donde es empleado en tareas concretas, sean nacionalistas, católicas o proletarias. Imponerse al mundo y conquistarlo (p. 9), no es posible con un ideal formal, sino únicamente cuando uno se entrega a ocupaciones concretas, ya que entonces se acepta autoridades concretas, y no se obra por impulso, sino por obediencia.

Consecuentemente se piensa que la escatología no habla del fin del mundo, sino de la meta del mundo (p. 95); que el reino de Dios es un estado (p. 38). La relación peculiar entre historia y suprahistoria en la exposición del autor resulta comprensible; pues con esta oposición no es tan trascendente que Dios sea el fundamento último de la existencia y que se puede avanzar de un fragmento de la historia (así entiende la historia el autor) hasta Dios (p. 15). El cristianismo es un fenómeno del mundo. Esto es indudablemente exacto; mas el autor no lo expresa debidamente, puesto que, para él, el cristianismo incluye también la relación directa al mundo superior; de suerte que también la fe, y precisamente en su sentido de creación divina, se convierte

en fenómeno del mundo, y por lo tanto aparece como un hecho completamente objetivo que el cristianismo es un fenómeno del mundo, cuando su mensaje pretende ser un juicio del mundo. Mas para el autor, el conocimiento propio que dimana de la ciencia de la religión, se considera como una adquisición positiva de la evolución moderna: «Sólo cuando se hubo estudiado y analizado el cristianismo con plena libertad, de acuerdo con los métodos vigentes en la vida del espíritu, pudo tener pretensiones en este mundo de la vida cultural, sin estar sometido ya a coacciones eclesiásticas» (p. 27). Con ello la teología científica ha estimulado indirectamente al cristianismo, mediante la imagen histórica que ha proyectado, «en cuanto que ha fundamentado de nuevo y corroborado su posición en el conjunto de la cultura del espíritu» (p. 94). El cristianismo es justamente un tipo religioso, que se puede intentar comprender (p. 97).

Sin duda hay que estar dispuesto a oír todo esto, pero únicamente para admitir el carácter mundano de todo lo humano, y para comprender que el mensaje cristiano niega precisamente esa humanidad. Mas el autor ve la relación justa entre cristianismo y mundo como una síntesis, tal como se operó ejemplarmente en Schleiermacher (p. 26). En su opinión, el protestantismo tenía como cometido dar a una cultura eclesiásticamente ya sin trabas, «la fe central en la vida en el sentido del cristianismo» (p. 25). Naturalmente, esto se aplica respecto a la cultura del idealismo, pero no respecto a la cultura de la mecanización y de la especialización. Frente a ella no se trata de unificar un nuevo mundo de vida espiritual mediante una fe que lo alimente y lo sostenga; en lugar de la vida del espíritu (del idealismo), ha aparecido algo completamente distinto, que negaba esa solidaridad por el mero hecho de su propio ser y no podía tener ya un centro de vida absolutamente en aquel sentido» (p. 26). La afirmación es característica de la concepción del mundo del autor; pero la cultura del idealismo, medida por el concepto cristiano del mundo, ¿es menos mundo que el presente? No es extraño que el autor considere como la cuestión de actualidad saber si una renovada mundanización del mensaje cristiano podría guiar la historia interior de nuestro tiempo, procurándole el centro que necesita (p. 171). Mas, qué significa que cada cristiano es responsable de la manera de transferir los motivos del evangelio al mundo (p. 166, 172), es algo que queda completamente indefinido.

Dibelius ve exactamente que el reino de Dios en otro tiempo esperado no es un estado de tipo político o religioso, terreno o trascendente, mundano o espiritual (p. 37), y que el sentido propio de la predicación del reino de Jesús no está en la espera de catástrofes cósmicas; que su sentido verdadero está más bien exento de representaciones del mundo (p. 39-41). Es acertada la fórmula, según la cual la predicación del reino «coloca al hombre ante un tremendo dilema, que se puede designar con la terminología judía 'Salvación-juicio'

(p. 42). «Hay que tomar absolutamente en serio la realidad de Dios; hoy o mañana, se nos dice, entrará Dios en esta vida; ¿qué será de ti?» (p. 64). Se trata del «enfrentamiento del alma humana, de la vida humana, de la suerte humana con la realidad de Dios, de medir todas las cosas humanas con su medida, el juicio del tiempo por la eternidad» (p. 65).

Mas esta formulación, como si hubiera que separar lo histórico y lo suprahistórico, conduce al autor a ver el reino de Dios como un estado, precisamente en el que llama él el nuevo ser; mientras que, donde esa seriedad escatológica es real, todo estado humano como mundo cae bajo ese juicio o seriedad. No existe para el hombre estado alguno que sea «independiente del tiempo y del mundo», «por fundarse en el mundo supratemporal, que llamamos nosotros eternidad» (p. 60). Pues la eternidad no puede ser nunca más que futura para el hombre, el cual no es jamás un ser supratemporal y suprahistórico, sino que está siempre en el tiempo y en la historia, que precisamente por eso, en cierto sentido depende siempre del tiempo y del mundo, cuando se coloca bajo el futuro de Dios, precisamente para realizar en el tiempo y en el mundo sus tareas concretas, y con ello liberar de continuo para el mundo su ser sometido al pasado y a la muerte (es decir, su estado, el cual, en cuanto estado, está ya sometido al pasado y a la muerte). El hombre no puede nunca salirse del tiempo; únicamente puede elegir si su presente ha de estar determinado por el futuro o por el pasado.

Queda entonces claro que la predicación del reino como mensaje escatológico no puede exigir ninguna transformación del mundo, como la introducción de un nuevo estado, el cual en cuanto estado sería a su vez «mundo», es decir, una situación caracterizada por el pasado y por la muerte. Pero es igualmente comprensible que la religión (para decirlo en palabras de Dibelius) dice una relación al mundo; pues se trata evidentemente de hombres concretos que están en el tiempo y en el mundo, dotados de una responsabilidad y de una decisión, y que han de obrar por obediencia a Dios. Como el autor desconoce esto, no puede hacer justicia a los preceptos morales de Jesús. Es cierto que está libre del antiguo error de la «ética interina»; pero entiende los preceptos morales de Jesús como una indicación y un presentimiento del nuevo ser que hay en él, en lugar de hacerlo como mandamientos dotados de autoridad y que exigen obediencia, a saber, la obediencia de un hombre concreto que está en un tiempo y en un mundo determinados. Me parece extraño entender Mc 10, 9: «Lo que Dios unió, que el hombre no lo separe», como una «perífrasis indicadora del estado ideal del matrimonio» (p. 153), cuando, por lo demás, se pasa por alto que el matrimonio en cuanto acontecer histórico-temporal no tiene ningún «estado ideal».

Por eso Dibelius, como ya se ha observado⁴, no puede hacer justicia tampoco *al concepto del prójimo* en Jesús ni en el Nuevo Testamento (en él —página 61— se caracteriza sólo de una manera negativa, como desposeído de todo valor e interés); y ello sencillamente porque para el hombre que se encuentra en el «ser supratemporal», no existe ningún prójimo auténtico, sino a lo sumo sujetos diversos, sobre los cuales es posible dejar que se desborden las energías del nuevo ser. El prójimo, sin embargo, es el ser con el cual estoy unido siempre en mí ser histórico concreto; en otras palabras, el concepto de prójimo se basa en una concepción del ser humano en cuanto coexistencia, la cual determina previamente mi existencia, y sin la cual el hombre es una abstracción. El hecho de que el hombre real viva en esta coexistencia, significa que tiene una existencia histórica, una existencia con exigencias históricas concretas. Esto significa, evidentemente, no que Dios exige las obras, sino el ser (p. 45); pero el autor desconoce que no existe un ser humano real como estado; ni siquiera aunque se lo conciba como una actitud supratemporal, sino que el ser del hombre se realiza en su actividad.

Estoy completamente conforme con Dibelius en que el evangelio no conoce ninguna actividad «social» con fines intramundanos (p. 48), ni ética alguna (p. 57, 60-63, 146). Pero en Dibelius, la «relación al mundo» tiene que aparecer siempre como una caída, porque no ve que lo incondicional está siempre para el hombre en su intantaneidad, o sea, en el ahora de su existencia concreta histórica en el tiempo, y porque él estima que es preciso mirar siempre a un ser supratemporal (p. 146). El concepto de tiempo del autor es evidentemente distinto; pues, según la página 1, para él la conexión del tiempo no significa en manera alguna la conexión con un tiempo propio con el carácter de decisión de su ahora, sino conexión con la totalidad del curso del tiempo, entendido como unidad. Por eso la determinación temporal no es para él una determinación *para*, sino una dependencia *de*, o sea, interpreta él el presente no desde el futuro sino desde el pasado, lo cual en todo caso es lo contrario de la escatología cristiana. Pues bien, si en esta interpretación del tiempo examinamos la relación de la religión al acontecer del mundo, se deduce de hecho para el autor la consecuencia de que una consideración limitada a la propia posición «introduciría lo divino en la estrechez del propio círculo» (p. 1), mientras que sería visible para quien considerara y examinara la totalidad del curso del tiempo. Mas con ello la propia existencia se ve de antemano desde lejos, con lo cual se convierte en pasado, y la consideración de la historia no puede ser en realidad una interrogación de la historia desde el presente actual, por más que el autor lo pretenda.

Considero que el autor se acerca sobre todo a la verdad en las frases siguientes: «El que, entre los diversos testimonios de la con-

ducta cristiana, vive en la ilusión de ser simplemente el continuador del evangelio, ése ignora hasta qué punto el mundo debe asociarse al «ethos» evangélico, para convertirlo en norma ética real de la vida; «mundo» en el sentido de los factores generales lo mismo que de los que determinan la existencia del individuo; un tiempo con sus circunstancias, una vida con sus tareas, la posición personal en el tiempo y en la vida con su horizonte más o menos amplio, el ejército de los espíritus buenos y malos, a los cuales damos el nombre de herencia, origen y medio: sangre, familia, cuerpo; paisaje, pueblo, clase; formación, profesión, régimen de vida. ¿Quién ante semejante complicación de las cosas, podría medir al prójimo únicamente por el propio rasero, y poner en duda su cristianismo basándose en la conducta ajena? Todos tendríamos una conciencia más clara y más unificadora de la fuerza ética dinámica del mensaje cristiano, ni nos habituáramos, por encima de las contingencias del mundo sin las cuales ninguna de nosotros puede vivir, a preguntar por la razón última de la conducta, por los impulsos que influyen en el cristianismo desde el ser eterno que Jesús ha revelado; la vinculación interna a esos impulsos y no su transformación en una ética condicionada por el mundo, es lo que decide el carácter cristiano de la conducta» (p. 163 s.).

Aquí hubiera podido hacer caso omiso de la torpe terminología (los impulsos que confluyen desde el ser eterno), pues claramente se indica lo que interesa. La situación no es nada complicada, sino sumamente sencilla. Únicamente aparece complicada, cuando se termina situando al «ethos» cristiano como un motivo entre otros, de suerte que se produce un entrelazamiento de motivos. Pero lo que el autor ha dicho y visto aquí, hubiera debido llevarle más lejos, haciéndole escéptico respecto a sus conceptos de nuevo ser y de mundo.

También la discusión con el budismo (p. 106) muestra lo cerca que el autor se encuentra de la verdad. Subraya él con razón que el cristianismo se distingue del budismo por su concepción de la realidad, más resuelta y total. La formulación, sin embargo, me parece otra vez insuficiente. Pero es cierto que el cristiano no rehúye la paradoja de la vida y el sufrimiento como algo más allá de lo cual querría a toda costa llegar, sino que reconoce la realidad en la que se encuentra y que, por lo tanto, determina también su ser. No deduce de las tensiones de la realidad y de su absurdo la existencia de un mundo distinto (de lo contrario, no tomaría en serio la realidad en cuanto tal). Pues esta tensión es evidentemente su propio ser humano, más allá del cual sólo está Dios, el cual redime esta vida absurda perdonando al pecador. Pero no hay nada en estas tensiones, que pudiera denominarse como tal divino; aquí actúan en el autor las ideas de un dualismo platonizante (cf. p. 87) dentro de su panteísmo romántico.

En la concepción del autor, el significado de la cruz de Cristo es el del símbolo, a saber, el símbolo del «choque de ambos mundos», «en una pureza y un tipismo ideales» (p. 106), lo mismo que para

⁴ Rade, en *Christliche Welt* 1925, esp. 860.

él el mito de Cristo es símbolo (p. 82) o historia interpretada (32 s.). La cruz expresa simbólicamente la relación entre Dios y el mundo (p. 100), es decir, en realidad la relación de los conceptos Dios y mundo, que se presentan con una mentalidad platónica como relación óptica (cf. la afirmación de la pág. 64: Jesús no «quiere» nada en el tiempo). Es decir; el autor, por el hecho de ver la existencia del hombre no como realmente histórica, sino como supratemporal, sólo puede ver la relación entre Dios y el hombre como supratemporal, es decir, como sin tiempo, es decir, como una relación de conceptos o de sustancias. La idea de Dios del Nuevo Testamento rechaza precisamente este concepto (griego) de Dios, y únicamente conoce una relación entre Dios y el hombre que se realiza en el acontecer histórico como acción de Dios. Por eso la cruz de Cristo es para él, precisamente en cuanto hecho histórico con toda su ambigüedad, acción de Dios, no como historia interpretada; por tanto, no como símbolo de la relación entre Dios y el hombre, sino como acción de Dios, en la cual se realiza la relación. Como acontecimientos temporales, el Nuevo Testamento conoce el pecado y el perdón; en Dibelius estos conceptos no desempeñan prácticamente ningún papel. Lo único que él conoce (si no en la intención, por lo menos en su conceptualización) es el cristianismo transformado en un panteísmo romántico.

De ahí también la oposición peculiar entre realidad y valor (p. 170). Como si no interesara precisamente el conocimiento de la realidad, en la cual únicamente se puede encontrar a Dios (lo cual, sin embargo, el autor sabe muy bien en su polémica con el budismo). Por eso también la relación del nuevo ser (o sea la fe) y el pensamiento se interpreta tan torcidamente. Dibelius no entiende el pensamiento como el esfuerzo por descubrir las cosas mismas y por elevar la propia existencia a una conceptualización más clara; no lo entiende como acto vital, sino como ocupación. Pensar es para él una manera determinada de reflexión científica, o sea racional, cuyos objetos tienen el carácter de cosas, el cual se percibe tomando distancia, o sea por el pensamiento que abstrae de la realidad del propio ser, en la cual se encuentran las cosas. Por eso no puede entender la teología como la reflexión sobre la existencia del cristiano, sino como investigación racional de los objetos de la fe y como fundamentación del contenido de ésta (p. 86); como ciencia de la cultura que pone en relación el fenómeno de la religión (cristiana) con los restantes fenómenos de la cultura (p. 87). Que esto no es una manera de pensar adaptada a la fe, lo ve él claramente; pero no ve que el fallo de este pensamiento estriba no en su inadecuación respecto al mundo divino, porque no ve que del mundo divino no se puede hablar en absoluto como de un algo, como de algo existente; por lo cual el mito, a pesar de su mayor ingenuidad, no es en absoluto mejor que una teología racional, ya que también él habla del mundo divino como de un algo.

La afirmación de que la herencia cristiana no puede expresarse en fórmulas (p. 95), únicamente muestra que para el autor ha desaparecido por completo la relación entre pensamiento (elocución) y vida. Si el ser del hombre es histórico, entonces forma parte de él el hecho de que el hombre exprese en el pensamiento su mundo y su existencia y se comunique por la palabra con los demás. Entonces lo irracional no tiene para él sentido alguno, y lo que no se puede decir es para él absolutamente una nada, aunque para los animales sea lo más sublime. La tarea más apremiante del hombre consiste más bien en conseguir aclarar su situación con el pensamiento y la palabra; y el problema para el protestantismo actual no es un problema de culto (p. 144), sino una cuestión de teología.

Sobre el problema de la cristología *

1927

I.

Las reflexiones que siguen se refieren a la obra «*Jesus Christus der Herr*» (Jesucristo el Señor), de Emanuel Hirsch¹; sin embargo, como quiera que aquí no se trata de una recensión, sino de una discusión, me permitiré remitir a la reseña sustanciosa y comprensiva de Hirsch sobre mi libro Jesús². En la primera parte, bajo el título «El descubrimiento que se nos brinda», presenta su libro una exposición histórica de la predicación e historia de Jesús y del «primer testigo». La segunda parte, «El conocimiento que se nos propone», desarrolla las ideas básicas de una cristología. Aquí se contiene lo que propiamente interesa al autor, aquí expresa él las ideas fundamentales sobre la manera y la finalidad del trabajo teológico; por lo tanto, aquí ha de comenzar la discusión. Me parece que nos es común un trecho esencial de camino; pues también Hirsch quiere liberar a la teología de los errores del idealismo (p. 59) y de la mística (p. 77 s.; 81. 90 s.), haciendo así fecundo el trabajo de Kierkegaard.

Comienza él criticando el método corriente de la teología a partir de Schleiermacher. «No podemos utilizar un procedimiento que... ve en la conciencia piadosa del cristiano el objeto propio del conocimiento teológico» (p. 43). Este punto de vista esencial, es preciso considerarlo más a fondo, a fin de que quede en claro hasta dónde llega el acuerdo.

Antaño, en la auténtica ortodoxia, la teología era la ciencia de la fe en cuanto *fides quae creditur* (la fe que se cree) por la fe como *fides qua creditur* (la fe con la que se cree). Justamente se consideraba a la *fides quae creditur* como objeto de investigación científica; bien en cuanto que ella procura, por un lado, a la teología racional «natural» una fundamentación del dogma, bien en cuanto que, por otro, con los

* De: «Zwischen den Zeiten» V, 1927, p. 41-69.

¹ Emanuel Hirsch, *Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1926, 92 s.

² *Zeitwende*, 2 Jahrg. (1926), 9 Heft, p. 309-313.

medios de la lógica, reduce a sistema las ideas tomadas de la Escritura y del dogma en cuanto autoridades formales, con lo cual considera garantizado el carácter de revelación de las ideas en cuestión, en virtud de su origen sobrenatural. Mira a la *fides quae creditur* como algo que se conoce y que se elabora con los medios del conocimiento científico (cf. Hirsch, p. 45). A la *fides qua creditur* no le queda (por más que se la determine de una manera completamente distinta en la doctrina de la justificación) más papel que aceptar los conocimientos de la teología. Por lo tanto, en la medida en que es conocimiento, se convierte ella misma en teología; y en cuanto se somete sin conocimiento, se convierte en decisión. Esto realmente lo es, a la postre, en todo caso, pues para la *fides quae creditur* se trata a fin de cuentas de verdades «sobrenaturales» no comprensibles. Estas no pierden nunca su carácter racional, por más que se insista en su condición supraracional o antirracional; pues si se ve la revelación únicamente en lo antirracional, se convierte en un concepto privativo, o sea, sus doctrinas tienen el carácter de revelación en cuanto tienen carácter racional, únicamente con signo negativo. Por lo tanto, la *fides qua creditur* es, en definitiva, la decisión de tener por verdaderas «verdades» no comprensibles. Esto es engañarse a sí mismo, ya que nadie puede tener por verdadero lo que no comprende, como lo repite W. Herrmann incansablemente. Frente a esto, la *fides implicita* (la fe de autoridad) de la doctrina católica es, no sólo más práctica, sino también más seria. Pues, si admite su incapacidad para comprender y cree en la autoridad de la Iglesia, es posible que exista ahí una auténtica confianza. En cambio, la *fides qua creditur* en la ortodoxia protestante se reduce a una actitud meramente formal y humana; no se refiere en modo alguno al objeto de la fe, a Dios, sino a la doctrina sobre él. Ahora bien, una doctrina no se puede creer, sino únicamente comprender (críticamente) o someterse a ella mediante una decisión. En la medida en que se sigue hablando de la fe como de la *fiducia*, se añade posteriormente al conocimiento y a la aceptación de la «doctrina pura». En esta teología se olvida, por tanto, que el único acceso posible a la *fides quae creditur* es la *fides qua creditur*, y que la «doctrina pura» únicamente puede desarrollarse como una doctrina visible solamente para la fe.

Por eso se comprende que la teología, desde Schleiermacher, se aparte de esta confusión de fe y teología, y con ello de la eliminación de hecho de la fe de la teología, y que vea precisamente en la fe en cuanto *fides qua creditur* su objeto. Mas a su vez cae en el extremo contrario. Frente al punto de vista ortodoxo, según el cual la fe viene después de la teología, afirma, por el contrario: «la fe religiosa precede a la teología y la produce» (así Wendland, RGG, V 1197). Se quiere hacer independiente la *fides qua creditur* de la teología, lo cual es comprensible como reacción frente a la ortodoxia, pero no deja de ser un empeño absurdo, cuya falta de sentido se pone de manifiesto al preguntarse qué es entonces la teología. La fe religiosa puede ulte-

riormente convertirse en objeto de la reflexión (Wendland, *loc. cit.* 1202). Por supuesto; mas, en realidad, ¿para qué? Pues la curiosidad, aunque se llame interés, no es ningún motivo legítimo en teología. Y motivos como que la teología ha de servir para el entendimiento de los creyentes entre sí (l. c., 1198), resultan cómicos frente a la experiencia. No; si la teología no pertenece esencialmente a la fe, si no es ella misma un movimiento de la fe (y en esto estoy completamente de acuerdo con Hirsch; c. p. 42 de su libro), entonces no tiene sentido alguno en absoluto. ¿A qué se reduce entonces? Ya lo hemos visto: la antigua teología era ciencia de la fe en cuanto *fides quae creditur*, por la fe en cuanto *fides qua creditur*. La nueva teología es una ciencia de la fe como *fides qua creditur*, con lo cual ha perdido la *fides quae creditur*. Pero ha perdido también su razón de ser, pues ahora se la incluye en la ciencia de la cultura (Troeltsch), adquiriendo así validez general a costa de no interesar ya a nadie.

Establece, no lo que es la verdadera fe, sino lo que es creer verdaderamente (cf. la sentencia popular: lo que importa es creer, no lo que se cree), mientras que a los creyentes únicamente les interesa la primera cuestión. Considera, pues, al sujeto creyente como objeto de análisis, entiende el creer como una postura humana y elabora un concepto puramente formal de la fe, en el cual coinciden el cristianismo y todas las demás religiones. Como dice desenfadadamente J. Wendland en pos de Troeltsch, la teología en cuanto apologética y filosofía de la religión «ha de demostrar primeramente por qué la fe religiosa en general es esencial y necesariamente normal para el hombre», y después, mediante la prueba del estado siguiente, a saber, por una «comparación de las religiones y del saber de la fe», ha de demostrar «por qué la fe cristiana es superior a las restantes formas de fe» (RGG, V 1202). Sobre la fatalidad de que con ello, religión y cristianismo terminen apareciendo como funciones del espíritu humano y como fenómenos culturales, encontramos ayuda en la convicción idealista o romántica de la inmanencia de la divinidad en el espíritu o en la vida de la cultura. La fe tiene que estar reconocida por semejante apologética, que sale del atolladero tirándose del caballo. De hecho, lo cómico de semejante situación se pone de manifiesto frente a la cuestión de la verdad. Si se toma y desarrolla la fe de antemano como un fenómeno mundano dado; si se desarrolla en primer término la «realidad» de la fe (de la religión) y luego se plantea la cuestión de la verdad, entonces ésta no puede hacer valer sus derechos, ya que únicamente puede desarrollarse a partir de la fe (Hirsch, p. 44). Pues, ¿qué instancia, fuera de la fe, ha de decidir propiamente si la fe tiene o no tiene razón? ¿Acaso la filosofía de la religión? La fe tiene prisa, y no puede estar esperando los trabajos de los filósofos de la religión. Y si se responde magnánimamente: la fe ingenua no tiene necesidad de eso porque está segura de sí misma, con ello se confiesa que se toma a broma la cuestión de la verdad. Pues si se pregunta por la verdad porque se la necesita, entonces no se pregunta en absoluto por ella.

En realidad, las cosas están así: Si la teología renuncia a su objeto propio, la *fides quae creditur*, no puede entender ya de ninguna manera la *fides qua creditur*; la mira entonces como una actitud humana que es posible ver, pero sin percibir su objeto. Desconoce la intencionalidad de la fe. La *fides qua creditur* es lo que es únicamente en relación a su objeto, la *fides quae creditur*. Ya Platón sabía que el eros únicamente puede estar determinado como $\xi\rho\omega\varsigma \tau\epsilon\nu\omicron\varsigma$. La fe no es fe en absoluto como función humana, como actitud espiritual, como estado de ánimo piadoso, como sentimiento numinoso o algo parecido. Es fe únicamente como fe en, o sea, en su objeto, en el Dios de la revelación. El que ignora esto, por fuerza ha de entender mal también el concepto de la revelación. En la antigua ortodoxia, revelación es la doctrina «sobrenatural», calificada como revelación por su origen singular; pero, por lo demás, una doctrina que se puede conservar y transmitir como cualquiera otra. En consecuencia, se priva al concepto de revelación de su aspecto esencial de actualidad. En cambio, en la nueva teología se quiere tener ese carácter de actualidad a costa incluso de reducir la revelación a una experiencia, a un acontecimiento del sujeto piadoso, en el cual sin embargo no se revela ya nada.

En todo esto creo estar de acuerdo con Hirsch; pero también en otras cosas. Hirsch ve con toda claridad que la consecuencia de lo dicho es que el conocimiento inherente a la fe es el único conocimiento teológico (p. 41). Esto significa: 1. la teología, cuyo objeto es Dios, ha de tener conciencia de que la única manera de tener acceso a ese objeto es la fe; que, por consiguiente, habla dando por supuesta la fe; 2. que la fe contiene ya teología: «los cristianos evangélicos somos todos teólogos» (p. 42). La teología no es otra cosa que la reflexión científica sobre su propia existencia en cuanto determinada por Dios; es, por tanto, el desarrollo científico de lo que está ya contenido en la mera fe. Mas no como si la fe fuera un plano inferior sobre el cual, en virtud de la ciencia, fuera posible llegar a la gnosís. La ciencia, en efecto, no es un arte esotérico que sigue unos principios propios, que se puede aplicar a cualesquiera objetos, y por tanto también a la fe. Es más bien, como pensamiento elaborado, una posibilidad dada ya en la relación original al objeto; forma parte de la relación al objeto mismo. Por consiguiente, no hace otra cosa que elaborar nuestra relación al objeto, y con ello descubrirnos los objetos. El que (para decirlo con Schlatter) rompe el nexo entre acto de la mente y acto de la vida, el que entiende por ciencia un arte misterioso de deducir de un principio todas las posibilidades del conocimiento del objeto, el que por consiguiente determina los objetos partiendo de un concepto de la ciencia en vez de determinar las ciencias desde los objetos, ése no puede por menos de comprobar una oposición entre conocimiento y fe tal, que resulta imposible una teología científica. Pues la fe no puede permitir que (como lo pretende la teología desde Schleiermacher de una manera más o menos clara) se le prescriba, partiendo de una doctrina

científica o de un sistema de razón, cuál es el campo de su objeto. La ciencia auténtica no puede ser nunca más que un aspecto de nuestra relación al objeto mismo; y la teología no es otra cosa que un movimiento de la fe misma, que se puede desarrollar en uno más y en otro menos, pero que no puede faltar nunca de la fe evangélica, si es que la fe evangélica es fe en su objeto. Por eso dice Hirsch con razón: «El pensamiento teológico-científico... no inventa un nuevo movimiento de pensamiento; se limita a purificar y completar el que existe ya en el que cree» (p. 42).

Sin embargo, no se puede afirmar que «el movimiento del conocimiento teológico que hemos de realizar, es una misma cosa con el de la fe, que hemos de apropiarnos personalmente» (p. 42). No es más que un momento de ese movimiento, capaz de autonomía. Pues el movimiento de la fe es el acontecimiento existencial mismo, la escucha obediente de la palabra; una escucha que no tengo nunca como algo visible y que hay que poner por obra, a la cual no puedo decidirme porque está ya decidida como acto libre de la decisión. La teología, en cambio, en cuanto pensamiento científico, es un empeño humano, respecto al cual puedo decidirme. Únicamente tiene sentido como teología, cuando es realmente un movimiento de la fe, cuando en la realización de la teología se realiza la escucha obediente. Mas cuando ocurre así, no puedo disponer de ello. En esta visión de las cosas se basa lo que suele llamarse la «teología dialéctica». De ahí que, como toda ciencia, la teología entrañe la posibilidad del error; es decir, la posibilidad no de decir algo falso, sino de perder la relación a su objeto y de decir únicamente algo «exacto o de convertirse en una construcción de objetos. Esta posibilidad es tanto peor en teología, porque en las demás ciencias el acceso a su objeto cae dentro del ámbito de las posibilidades humanas; por lo cual se lo puede siempre criticar y corregir partiendo del objeto que hay que descubrir. Mas si el objeto de la teología es Dios, entonces no está nunca disponible, y la teología no puede ser nunca un saber seguro, que es posible probar en cada momento por su objeto. Es, por tanto, una empresa arriesgada, pero al mismo tiempo precisa; porque la fe no existe fuera de nosotros, sino que determina nuestra existencia y se expresa en nuestros pensamientos, nuestras palabras y nuestros actos. Si no pensáramos teológicamente, entonces creeríamos ser ángeles en lugar de hombres pecadores. Porque Dios nos solicita como hombres y se muestra benévolo con nosotros como pecadores, existe la teología. «Porque Dios desea una comunión viva, en la cual su palabra se hace nuestra propia posesión interior, por eso existe por encima de la percepción un conocimiento teológico» (Hirsch, p. 42).

De ahí que la teología sienta de continuo la tentación de olvidar la propia posibilidad de acceso a su objeto. Recuerdo continuo de ello, pretende ser la teología dialéctica, aunque naturalmente no puede ofrecer garantía alguna. Mas el que olvida la dialéctica, se encuentra ante

dos peligros: o proceder dogmáticamente, es decir, tomar los asertos de la Escritura y del dogma como verdades generales, introducirlas en un contexto sistemático o hacerlos lo más conceptuales posibles³; o proceder históricamente, es decir, presentar la fe en la Escritura como un fenómeno histórico, dando con ello por supuesto (cuando se es consciente de la labor teológica) que es ésta la percepción que descubre el objeto de la fe. Pues bien, en este segundo error me parece que incurre Hirsch.

II.

Esto se ve primeramente en su polémica con la «teología de la paradoja». Hirsch ataca (p. 49 s.) la opinión de que la palabra le sale al encuentro al hombre natural como paradoja o simplemente como escándalo; que la fe es únicamente lo inmediato en sí, lo infundado. Aquí se oculta una visión falsa de las cosas. La paradoja, de la cual únicamente en teología se puede hablar con derecho, no consiste en ideas inconcebibles y absurdas, en afirmaciones irracionales, sino en un acontecimiento, en la acción de Dios que perdona en Cristo el pecado. Para el entendimiento, no hay aquí nada chocante ni paradójico. Pues qué es perdón, todo el mundo puede entenderlo si quiere; en cuanto a que Dios ha perdonado realmente, en verdad no se puede nunca entender, sino solamente creer. Por tanto, la fe «entiende» muy bien la palabra; y en ese sentido es completamente cierto lo que dice Hirsch, que la fe en este sentido es «mediata», es decir, que en su contenido puede conocer la razón que la origina. «Pues el cristiano necesita realmente una razón inmovible que le convenza interiormente, ya que la fe no significa algo que él pudiera procurarse por su propia voluntad, sino una seguridad suscitada en él, aunque su vida natural se defiende contra el temor de lo que se le oculta con ello» (Herrmann, *Die mit der Theologie verküpfte Not*, 18 s.). «La fe es suscitada precisamente por aquello que constituye su contenido» (Herrmann, *Ges. Aufsätze*, 268). Si fuera de otra manera, si la fe fuera fe en una X incomprendible, entonces sería un movimiento fundado en la propia decisión, un acontecimiento puramente casual y arbitrario; sería, como dice acertadamente Hirsch (p. 51) en el sentido de Herrmann, el principio de la justificación por las obras.

³ Esto lo rechaza abiertamente Hirsch. Que su polémica con Kierkegaard en semejante contexto sea exacta (p. 45 s., 51 s.), me parece dudoso. Estimo que no se ha tenido lo bastante en cuenta al respecto lo que el mismo Kierkegaard dice sobre la «comunicación», y que Hirsch también desconoce «la insolente parodia de la construcción especulativa de condensar incluso el cristianismo en un experimento mental», de manera semejante al censor de «Brocken» (*Ges. Werke* 6, Jena 1925, p. 231). No obstante, de aquel «effort» (Hirsch, p. 51) no se puede hablar en Kierkegaard, según *Furch und Zitterns*.

Pero, ¿a qué se refiere Hirsch, cuando caracteriza a la «teología de la paradoja» como prisionera de semejante incompreensión? Evidentemente no al trabajo investigado en esta revista. Lo único que buscamos impedir es que se reconozca a la fe como dotada de sentido fuera de la fe; pero no queremos que se explique la fe como carente de sentido. Cuando dice Hirsch (p. 50), que la fe es constantemente un principio, en el sentido de una decisión histórica, eso es también completamente nuestra opinión, como la de Herrmann. Mas a Hirsch hay que preguntarle si la mediación y la fundamentación que él exige para la fe, la ve únicamente en la mediación y fundamentación dadas por su objeto y contenido (perceptible, por tanto, sólo para la fe misma), o si no se sale al punto del círculo así trazado, para buscar una fundamentación fuera. ¿Qué hay de su «cristología»? Hablar teológicamente de Jesucristo significa, después de todo lo dicho, hablar de él tal como es visible para la fe, y únicamente para la fe. Tal es también la intención de Hirsch, si Jesús es para él la «palabra» que significa la revelación de Dios por hacer presente a Dios. ¿Cómo se desarrolla este tema?

III.

Con razón se nos remite a las experiencias que tenemos de Jesús. Pero, ¿en qué sentido se nos remite; es decir, qué papel hay que atribuarlas? Y ¿qué experiencia se designa propiamente?

La referencia a la experiencia sería legítima, si la experiencia no fuera otra cosa que precisamente la fe, y por tanto la fe que interroga, y remitiera propiamente a su objeto. Mas en Hirsch, las experiencias y la fe están en desavenencia, y las experiencias son algo que ha de fundamentar y asegurar la fe. La cristología, en su opinión, «ha de comprender genéticamente la confesión de la fe en la divinidad de Jesucristo. Ha de demostrar cómo la imagen evangélica de Jesucristo, en cuanto palabra de Dios arrolladora, está viva en el corazón; en qué experiencias interiores la fe ha aprendido a justificar el hecho de doblegarse ante Jesús como el Cristo, como la palabra de Dios» (p. 54). De esta manera, la experiencia que tenemos en Jesús, se describe como una emoción del corazón. Mas si mi emoción es el testimonio que poseo de mi unión con Dios, entonces me remito precisamente a mi experiencia, cuando debía referirme a la palabra de Dios. La fe nacida de semejante emoción es, en última instancia, una fe nacida de mí mismo.

Probablemente objetaría Hirsch: la realidad que conmueve nuestro corazón, en la cual se enciende nuestra fe, es el hecho histórico que se nos ha dado, Jesucristo, que no hemos creado nosotros. Mas lo que se pregunta es sencillamente cómo se ve este hecho; si realmente, según quiere Hirsch, como «palabra». — «La fe se enciende en la imagen

de Jesucristo, que nos habla por medio de los relatos evangélicos» (p. 9). Pero la imagen que traza Hirsch es la reconstrucción del historiador, el cual «quiere describir un hombre individual real» (p. 73), y lo hace por medio del análisis psicológico; el que simpatiza con la «persona» de Jesús, el que quiere saber «qué ocurrió en el corazón de Jesús» (p. 74) y «presiente algo de las tribulaciones que tuvo que soportar» (p. 89), ése puede hablar perfectamente de la fe de Jesús. El resultado es el *Χριστός κατὰ σάρκα*. Esto es vieja tradición liberal legítima; y así se lo representaron también L. Weiss y W. Bousset: «La confesión del Kyrios Christos es vana, si en él no vemos el rostro concreto de un hombre» (p. 9). Así hubieran podido escribir también Keim y Holtzmann: «Los relatos de sus largas noches de oración (por ej., Mc 1, 35; 6, 46) y de su lucha con el tentador, así como el misterio de sufrimiento que rodea la tentación, nos enseñan que se apropió a Dios y su voluntad en un contacto personal con él; que, semejante en esto a nosotros, mantuvo una relación de reciprocidad con Dios y que encontró la unión con el Padre por la entrega de su voluntad en esa reciprocidad» (p. 73). En el sentido de este liberalismo se interpreta el nombre de Hijo (p. 74), como si con ello se expresara una unión personal de Jesús con el Padre en un «estado de vida interior». Mas entonces no se puede comprender hasta qué punto el Nuevo Testamento habla de la muerte de Jesús como de un sacrificio (p. 76), sino que se permanece en la idea de la muerte con que ya los espartanos murieron en las Termópilas.

Es típica la manera de entender la historia del bautismo. Con toda la tradición liberal, Hirsch se atiene a la problemática según la cual, en esta historia hubo de decirse algo sobre Jesús considerado aisladamente (o sea, en el sentido de la historia objetiva, psicológica, que prescinde de la relación propia a la historia) y de su evolución. En opinión de Hirsch, la voz celestial le habría atribuido como una clara posesión el nombre de Hijo, «como aclaración de un estado de vida interior existente en él, no como una creación de la comunidad» (p. 85). De una manera parecida lo han interpretado Theod. Keim y Theod. Zahn. De ese Jesús considerado aisladamente, como un fenómeno del mundo sometido a la idea de la evolución, el Nuevo Testamento no sabe absolutamente nada. Se trata de una reconstrucción. Con ello, según el sentido de los evangelios, la comunidad que cuenta la historia del bautismo suspende la cuestión de la evolución humana de Jesús y de su personalidad. La colocó intencionadamente al comienzo de la actividad de Jesús, a fin de mostrar que el Jesús del que habla lo que sigue no es un hombre, sino Hijo de Dios, el rey mesías. La comunidad ve en el bautismo de Jesús no el origen de un qué, que es posible descubrir en alguien más, sino de un cómo de su propia existencia. Y poco importa que se entienda ese qué en el sentido de la antigua demonología, como posesión de una virtud pneumática, o según la psicología moderna, como estado de alma de Jesús. Hirsch sabe

muy bien, por lo demás, que Cristo no es un algo existente, a la manera de las cosas del mundo (ninguna «presencia cosificada», como dice él, p. 48). Un algo existente es no sólo un algo existente, en el sentido de la antigua dogmática eclesiástica, sino también una descripción psicológica, como la traza Hirsch.

Lo que Hirsch describe es el *Χριστός κατὰ σάρκα*, porque no se lo ve en la perspectiva de la fe, sino a la manera del racionalismo y del pietismo. Pues, ¿cuáles son las experiencias que adquirimos concretamente al contacto con él? La primera es que experimentamos en él el dominio sobre nuestra conciencia; pues él «rige la conciencia con poder regio» (p. 57). Su presencia se torna para mí en decisión sobre toda mi vida interior (p. 59), y al experimentarlo, me hago contemporáneo suyo; mejor dicho, él se me hace presente (p. 59 s.). Mas, ¿se trata aquí de aquella «contemporaneidad» en la que pensaba Kierkegaard? ¿Se trata realmente de contemporaneidad? No; simplemente de intemporalidad. Pues Hirsch no puede describir otra cosa, sino que la invitación de Jesús a la penitencia puede llevar a la conciencia de la exigencia moral, lo mismo que la voz de cualquier profeta. En el mejor de los casos se nos describe a Jesús como «ocasión en la que percibo la exigencia que conozco desde siempre, y que por lo demás Hirsch describe como completamente intemporal (p. 62 s.). La exigencia que de esta manera descubro, no se funda absolutamente en Jesús, sino en mi existencia. ¿Hasta qué punto se convierte Jesús en el Señor, en el juicio? ¿No es el sentido del juicio de nuestra conciencia, que nosotros hemos de pronunciar nuestro propio juicio? Esto mismo se ve con toda claridad en Hirsch, cuando dice que el juicio experimentado en Jesús no quebranta todavía nuestra mala voluntad (p. 66). Luego no es en modo alguno el juicio de Dios, del que aquí se habla.

Visto de esta manera, Jesús no se pone ya en contacto con nosotros como un tú. Como un tú exigente, con una pretensión concreta sobre nuestra conciencia, únicamente puede hacérsenos en contradicción un tú con una presencia concreta y actual. En un tú del pasado, a lo sumo nos resulta perceptible la exigencia moral intemporal; el hecho de que existe para nosotros una ley. Ahora bien, el Jesús histórico ni exige inmediatamente algo de nosotros, ni nos juzga por una acción, con la cual hubiéramos podido faltarle. Si se ve a Jesús de tal manera que su invitación a la penitencia nos da la conciencia de la exigencia moral (cualquiera que sea su intensidad), en ese caso cualquier tú de nuestra coexistencia actual es superior a él. Pues en ese caso se le ve de hecho únicamente como exige de los otros y ha juzgado a los otros; y sí puede servirme de ocasión para reflexionar sobre la exigencia que tiene valor para mí, entonces Jesús no se convierte ni en el tú ni en el señor.

Pues bien, creo ver que Hirsch desea superar este racionalismo. Estima él que la invitación de Jesús a la penitencia pone ante nosotros más de lo que conocemos ya en nuestra conciencia (p. 64). Pero, ¿qué es ese más? No puede ser la polémica contra la ley y la retribución

(p. 63 s.), aunque cada hombre pueda, en el fondo de sí mismo, ser diez veces fariseo. El más me parece consistir en que Jesús da un contenido concreto a la exigencia general. «Nos doblegamos ante su invitación a la penitencia, únicamente cuando le contemplamos a él mismo como la explicación de su exigencia; cuando le introducimos en nuestra existencia particular y buscamos seguirle como discípulos suyos» (p. 65). Me parece que en esta fórmula se pone de manifiesto que la tendencia a superar el racionalismo para llegar a lo histórico queda cautiva del pietismo.

Así se pone de manifiesto particularmente, cuando Hirsch habla de la pasión de Jesús; de cómo Jesús hasta su último suspiro tuvo que luchar con la tentación (p. 35); y cuando habla de la cruz. «Tan pronto como él, el Santo, ha sacudido de cualquier manera nuestra conciencia, nos resulta inconcebible que unos hombres pudieran hacerle morir de muerte ignominiosa» (p. 65). ¿Por qué? Es perfectamente comprensible, y el mismo Hirsch lo hace comprender en la exposición histórica de la primera parte. Es verdad que «el designio de darle muerte nació precisamente de la disposición del corazón que considera su invitación a la penitencia como contraria a Dios, disposición que está viva también en nosotros» (p. 65). «¿Es esto el juicio?». Desde luego, pero de la misma manera que el hombre pronuncia su juicio en la conciencia. Un juicio así se realiza, por ejemplo, ante la muerte de Sócrates. Frente a estos intentos de sumergirse «en el corazón del crucificado» (p. 75), hay que decir abiertamente: no se ve que el Jesús histórico que recorre su camino de muerte con un amor obediente, sea superior en lo más mínimo, por ejemplo, a todos los que en la guerra mundial siguieron también ese camino con un amor obediente, y que a nosotros nos dicen más, porque su camino resulta más accesible, especialmente porque estábamos vinculados a ellos como a un tú viviente. Pretender realizar tales experiencias en una persona del pasado, me parece artificial y conduce al sentimentalismo.

Jesucristo, que tiene el poder de perdonar los pecados, no se presenta de esta manera. Yo no le he causado sufrimiento alguno, ni él tiene nada que perdonarme. Y como no se puede percibir el perdón a la manera de un proceso visible y objetivo, de nada me sirve creer en historias conmovedoras: cómo Jesús perdonó a la pecadora o a Zaqueo (p. 71). Hirsch, sin embargo, estima que puede demostrar que Jesús puede darnos interiormente seguridad en cuanto que perdona (p. 67). Creemos en su palabra de perdón, porque la intensidad de su invitación a la penitencia nos ha cautivado (p. 67). Lo único que nos ha demostrado es lo que vivía ya en nosotros como la voz de la conciencia quizás no escuchada. ¿Vemos así también en nosotros la seguridad del perdón? Indudablemente, el que ha comprendido la invitación a la penitencia puede saber que únicamente la gracia es capaz de salvarle. Pero, ¿está por eso seguro de la gracia? En todo caso, no lo está porque alguien que se ha sentido cautivado por la invitación

a la penitencia hable también de gracia. ¿Hasta qué punto nos enseña éste a «confiar»? Una confianza personal basada en una seguridad personal no tiene aquí sentido alguno, ni es tampoco posible respecto a Jesús, ya que él murió *κατὰ σάρκα*. ¿En qué sentido, entonces, puede él «estarnos cerca personalmente, hasta el punto de convertirse en un diálogo vivo»? Es claro que no puede ser para nosotros un tú en el sentido en que puede serlo un hombre con el cual mantenemos relaciones en la vida diaria. Por eso a Hirsch no le queda otra salida que dar libre curso a la fantasía, la cual rechaza en general pero no la excluye del todo (p. 60), y hacer la imagen del crucificado lo más conmovedora posible. La consecuencia es que se presenta la palabra del perdón como una palabra que es posible percibir claramente antes de haberla recibido como tal. Mas, así como el amor únicamente puede percibirse siendo amado, lo mismo el perdón lo percibe únicamente el que es perdonado.

Resumiendo, hablar así de Jesús significa no hablar de él teológicamente en absoluto. Se pinta ante nuestros ojos al *Χριστός κατὰ σάρκα*, y, además, sólo de una manera del todo abstracta. Pues para que destaque la distancia de ese Jesús respecto a nosotros, es preciso potenciar hasta lo absoluto todos los rasgos, con lo cual pierden su carácter individual concreto. Lo que a la postre obtenemos es un ideal completamente formal, que adquiere colorido por una especie de contemplación estética. Una «entrega obediente que ora perpetuamente» (p. 80) es una abstracción. Una «figura perfecta de Dios en el hombre» (p. 79 s.), es algo que no podemos en absoluto presentir, sino que es en cualquier caso una abstracción. Si, como expresamente quiere Hirsch (p. 78-82), se entiende a Jesús según la analogía de nuestra vida personal, entonces es una abstracción que su historia interior haya sido meramente una historia de bien; que sin ruptura ni mancilla, haya sido siempre únicamente un vivo caminar por el bien y decisión señorialmente bendecida; que sin perjuicio de su integridad y pureza originales, por la apropiación de la maravillosa conducta divina, haya experimentado la plenitud y la profundidad (p. 87). Esto es sencillamente la construcción de un caso ideal, que no es ya perceptible, y del cual en todo caso el Nuevo Testamento no sabe nada. La afinidad del racionalismo y del quietismo nunca me ha parecido tan viva como en esta exposición de Hirsch.

IV

No puedo, pues, admitir que Hirsch hable teológicamente de Jesucristo; y estimo que en la exposición renuncia a sus propios puntos de vista fundamentales, para caer en una teología de la vida de Jesús caducada. Por eso no quiero examinar aquí más a fondo la primera parte del libro. Los matices propios que contiene la imagen aquí bos-

quejada, desaparecen detrás de la postura general, y una discusión de los detalles, únicamente sería posible discutiendo los supuestos de la crítica de las fuentes. Únicamente quiero lamentar, respecto a la primera parte, que el autor se haya expresado de una manera tan sucinta; los conceptos importantes no se desarrollan, ni se interpretan a fondo los pasajes capitales. Este defecto, naturalmente, puede subsanarse en una segunda edición.

Mas cuanto se ha dicho hasta ahora se ha de completar empleándose en la defensa de cuanto Hirsch expone en contra mía. Pues mi crítica de su exposición sería puramente negativa, si no supiera responder ahora de una manera positiva a sus interrogantes. Hirsch tiene que reprocharme ahora que yo caiga en la fe de autoridad, y por ello en la justificación por las obras de la ortodoxia, que él ha criticado tan certeramente. Pues si yo rechazo su mediación y fundamentación de la fe, ¿cómo puedo mostrar a mi vez hasta qué punto la fe justifica por su contenido? Tal es la pregunta de Hirsch en su recensión de mi libro *Jesús*.

«Si debe... la palabra, precisamente cuando llama a una decisión, conducir a una relación personal con Dios, entonces no es completamente indiferente que no haya bajado del cielo como un libro impreso, sino que la haya formulado un hombre vivo» (*Zeitwende* 1926, 312). «Ahora bien, no se trasmite a los demás una palabra como el obrero del puerto un saco, donde al que lo lleva le es completamente igual que contenga hierro, carbón o cualquiera otra cosa, y al saco le es completamente indiferente que lo lleve Hans Schulz o Willi Müller; no, una palabra se lleva a lo sumo como el manzano la manzana, donde es evidente que en ese árbol no puede darse ninguna otra clase de frutos, ni en este fruto puede haber ninguna otra clase de árbol, puesto que una vida igual y una misma savia corre por ambos. Quiere esto decir que Dios nos anuncia una palabra que da testimonio de él siempre, porque él crea al hombre vivo en el cual aquella crece» (*Ibid.*).

Deseo a mi vez formular una contrapregunta: ¿en virtud de qué autoridad, entonces, se anuncia entre nosotros la palabra? ¿Estriba quizás el derecho a presentarse ante la comunidad y ante el mundo como anunciador de la palabra en las cualidades personales del predicador? No parece ser ésta la opinión de Lutero, según las palabras citadas por Gogarten sobre el particular (1926, p. 287). ¿Puedo yo, por ejemplo, justificar mi incredulidad frente a la palabra, diciendo: no sé cómo es realmente en el corazón del predicador; o: sé ciertamente que no está allí en el mejor lugar? ¿Se refiere la predicación cristiana realmente a otra cosa que al libro impreso caído del cielo? ¿Debemos acaso nosotros primero crear con nuestros corazones, en cuanto personas, una base para la palabra de Dios? Desde luego es cierto que no se puede hablar de Dios y de las cosas divinas sin traicionarse a sí mismo» Hirsch, *ibid.*, p. 312). Pero esto únicamente puede ser una advertencia a no confundir nuestra fe, en cuanto actitud visible, con la predi-

cación, y a no inducir al oyente a esa confusión. Evidentemente, tenemos que anunciar la *fides quae creditur*, y no la *fides qua creditur*. Esta únicamente puede dirigirse a su objeto, y el predicador no puede desviarla a la *fides qua creditur*. Que éste predique la *fides quae creditur* tal como es visible para las *fides qua creditur*, ha de procurarlo él no a través de su persona, sino de su formación teológica. Puede que esto nos sorprenda, pero la situación concreta para el predicador es sencillamente que, cuando sube al púlpito, tiene ante sí un libro impreso, en el cual ha de basarse para predicar; como «caído del cielo», indudablemente; pues su origen, que es preciso fundamentar con la crítica histórica, no le interesa evidentemente en absoluto en ese momento.

Por lo tanto, la relación interna entre palabra y heraldo de la palabra es indiferente para la pretensión de la palabra misma. Naturalmente, una palabra puede ser entendida sin error por una persona que la explica de una manera vital (p. 313); pero puede ser igualmente mal comprendida. Por eso el predicador, para no incurrir en error, no tiene otro camino que indicar la palabra prescindiendo de sí. Mas, ¿qué clase es de palabra? La «palabra que indica a Dios», la cual en cuanto tal es «siempre testigo de una voluntad personal desconocida de suyo para mí» (p. 313). En efecto, por eso precisamente se trata de decisión; y la pregunta: «¿cómo ha de justificarse semejante testigo para mí?» (p. 313), hay que responderla: De ninguna manera, si es que la pregunta quiere decir, que yo podría, dirigiendo la mirada a cualquiera otra cosa fuera de Dios, ser eximido de la decisión. «Del testimonio de una persona para mí desconocida únicamente me fío en la medida en que creo descubrir en él mismo una unión vital con la voluntad de la cual da testimonio» (p. 313). Esto, cuando se trata de la muerte o de la vida, es para mí demasiado poco. Pues, ¿quién me dice que el otro no vive en una ilusión? Por eso es preciso que la fe se justifique. Porque, ¿no puede en la vida de un budista o de un musulmán llegar su fe a una total unidad con su voluntad? No, la fidelidad de un hombre no puede ser nunca garantía de la verdad de su mensaje; solamente el «libro impreso». Con todo, aquella pregunta puede tener una respuesta positiva, si bien no distinta a la de Jn 7, 17.

Ahora comprendo bien la problemática con la cual Hirsch (al igual que muchos otros) aborda mi libro. Se desea saber cómo me las arreglo en la situación creada por mi radicalismo crítico, y si puedo salvarme todavía de la quema. Personas más sagaces, como P. Althaus⁴ y Fr. Traub⁵, han adivinado incluso que me he salvado de mi escepticismo gracias a Barth y a Gogarten. Pero han de perdonarme que su sagacidad me resulte cómica. No me he sentido nunca todavía a disgusto en mi radicalismo crítico, sino del todo a gusto. En cambio, muchas

⁴ *Zeitschr. f. systemat. Theologie* I (1923/24), p. 765, 3.

⁵ Fr. Traub, *Glaube und Geschichte*, 1926, p. 38.

veces he tenido la impresión de que mis colegas conservadores se sienten incómodos en el Nuevo Testamento; pues veo que se ocupan de continuo de tareas de salvamento. Yo dejo tranquilamente que se quemem; pues he visto que lo que se quema es todo ello concepciones fantásticas de la teología de la vida de Jesús y que no es más que el *Χριστός κατά σάρκα*.

Mas el *Χριστός κατά σάρκα* no nos interesa. Qué ocurrió en el corazón de Jesús, no lo sé, ni quiero saberlo. Creo, sin embargo, que, no en lo que dice Hirsch sino en lo que propiamente quiere decir, hay algo muy cierto. Al discutir sobre ello con Hirsch, tengo que discutir al mismo tiempo sobre ello con mi venerado maestro, W. Herrmann, y a él quiero referirme directamente en lo que sigue. En él, en efecto, destaca claramente justificada aquella tendencia, ya que él vio los errores del liberalismo corriente. Pero ante todo no se ha de producir la impresión de que se trata de diferencias de opinión personales entre Hirsch y yo; se trata más bien de un problema teológico acuciante.

V

La fe (la *fides qua creditur*) es, en cuanto escucha obediente de la palabra, según la cual yo soy un pecador y Dios me perdona los pecados en Cristo, acto libre de la decisión. Pues solamente en el acto libre de la decisión se realiza el ser del hombre como histórico. Creo que también en esto estoy de acuerdo con Hirsch (cf. su libro, p. 50). Surge entonces la tarea teológica de asegurar este acto de la fe, no entendiéndolo indebidamente como una obra, lo cual calificó Herrmann de tarea todavía abierta (*Ges. Aufs.* 105 s.). El vio que esta tarea como tal resulta clara, cuando la fe se determina como confianza. «Si la fe es pura confianza, entonces es para nosotros una entrega libre, que constituye para nosotros una aceptación arbitraria (esto sería una obra). Luego en realidad es, en el fondo, nuestra propia obra (yo diría, en atención a la claridad de los términos, nuestro acto). Pero al mismo tiempo se la experimenta como la obra de otro más fuerte, que nos impulsa interiormente. En la experiencia de esta unión de dependencia y libertad está lo específico de la auténtica religión, en la cual se crea un ser interiormente independiente, y por tanto, lo sencillamente inconcebible se convierte en acontecimiento» (*Ges. Aufs.* 111).

La cuestión es, por tanto: Si la fe es acto, nada impide que deseemos ser felices con nuestra propia acción; si la fe es decisión, ¿no se basa entonces nuestra salvación en nuestra decisión? Cuando la tradición eclesiástica remite al Espíritu Santo, el cual obra en nosotros esta acción, semejante respuesta es absurda, si se concibe al Espíritu como algo misterioso que actúa detrás de nuestras decisiones; esto, como dice Herrmann, desembocaría en «especular a lo Agustín y vivir como Pelagio» (*Ges. Aufs.* 46). Mas si el Espíritu es el cómo de la nueva

existencia histórica, entonces con la respuesta se delimita el problema, pero no se lo soluciona. Se nos recuerda que en Cristo nuestra acción es un *ἄγασθαι πνεύματι*⁶; mas con ello no se nos exime de la acción. Por eso interesa hacer que se comprenda este acto.

Por ello exige Herrmann que la dogmática demuestre el origen de la fe (por ejemplo, *Ges. Aufs.* 116-118), no como un proceso que requiere una interpretación psicológica, sino mostrando que «la fe se engendra precisamente por lo que constituye luego su contenido» (*ibid.*, p. 268). No siendo la fe una posesión de principios, sino un hecho de la vida histórica, es menester presentarla justamente como tal. Herrmann estimaba que podía conseguirlo, caracterizando a este acto como «experiencia». A pesar de muchas expresiones equivocadas y que sin duda a él mismo le extraviaban, entendía por ello no un estado o un proceso del alma a la manera de algo existente en la naturaleza, sino un auténtico suceso histórico, aquella experiencia de la confianza que es al mismo tiempo acto y efecto. No ignoraba él el carácter intencional de la experiencia: «nuestra confianza vive siempre del poder de lo que en nosotros ha producido la confianza» (*Die mit der Theologie verknüpfte Not.* 24). No se nos exige un culto de la experiencia, «sino sinceridad respecto a nuestras propias experiencias» (*ibid.*, 22); es decir, no hemos de referirnos a nuestra experiencia en cuanto proceso síquico, sino a aquello en virtud de lo cual yo confío en las experiencias de la confianza. Lo que se exige con esa sinceridad es sencillamente la apertura a la pretensión bajo la cual vivimos de continuo, el conocimiento existencial de la inseguridad de nuestro ahora, la condición histórica de la vida. En este sentido se dice: «Nada en la historia puede pertenecernos sino lo que nosotros mismos experimentamos» (*ibid.*, p. 24).

Mas, ¿qué es la experiencia de la confianza? Tiene lugar «cuando nos roza una vida personal, a la cual podemos pertenecer por la confianza y la veneración. Tales experiencias son para nosotros revelaciones de aquel por el cual únicamente podemos sabernos vencidos en una libre entrega. Ahí se nos descubre siempre de una manera particular algo del único al que podemos llamar sinceramente Dios. Mas a nuestro Dios lo encontramos en esa fuerza espiritual únicamente cuando nos situamos respecto a ella tal como la experimentamos. Si es claro para nosotros que ella sola nos ha llevado a una entrega plena, suscitando así en nosotros una vida verdadera, seríamos falsos y desleales si accediéramos a obedecerla a ella sola y a buscar en ella sola la superación de nuestra miseria... El contenido propio de toda vida histórica es la experiencia de la justicia y de la bondad; por tanto, la fuerza espiritual experimentada en la creación de la confianza. Ella es para el hombre sincero el Dios vivo» (*Die mit Theologie verkn. Not.* p. 22 s.). Así

⁶ Ser movido por el espíritu.

pues, se nos remite a una auténtica solidaridad del tú y el yo, y se nos hace ver igualmente que en ella, en la experiencia precisamente de la confianza, se hace realidad la unidad de acto y don, de libertad y necesidad, de autonomía y de obediencia. Herrmann hace ver asimismo que no se trata de ver en la «individualidad» del otro una revelación como de algo dado, sino únicamente en el hecho histórico de la creación de la confianza. Pues «el que se inclina ante la bondad moral de un hombre, no tiene que ver meramente en el movimiento de su veneración con ese hombre aislado. En su mente surge, por la impresión recibida, la idea de una fuerza más alta, que obra en nosotros en ese fenómeno particular. En el fondo de nuestra vida, nos sentimos dominados por esa fuerza más alta, completa y absolutamente dependientes de ella, cuando permanecemos en aquella simple experiencia moral. Por eso, el respeto a la persona, el doblegarse interiormente ante la manifestación de la fuerza y la bondad morales, es la raíz de toda verdadera religión» (*Ges. Aufs.*, 52 s.).

Mas, evidentemente, semejante confianza y reverencia de la fuerza y la bondad morales no son la fe cristiana, ya que todo eso es posible y real en toda vida humana, y carece de fuerza precisamente cuando tales experiencias se trasforman en desengaño y desconfianza. Ahora bien, sin ella no existe confianza en ninguna parte; lo cual, empero, quiere decir que ella *sola* no tiene la virtud de cambiarnos de pecadores en justos. En efecto, nuestra desconfianza se basa siempre en el odio, en el que de hecho estamos cautivos; el cual hace también que abusemos de la experiencia de la confianza, que nos atemos al individuo y confiemos en él, en lugar de hacerlo en Dios; que nos detengamos en lo visible y presente, en lugar de hacerlo en lo invisible. Por eso también aquellos en quienes confiamos nos parecen cada vez más inseguros, y en la medida en que, como quiere Herrmann, a pesar de los desengaños de aquellos en quienes nos apoyamos, queremos lo que se nos concedió en la experiencia de la confianza, nos adherimos, bien a una idea de la bondad como fuerza de la historia, bien a una exigencia cuya pretensión comprendemos; es decir, permanecemos bajo la ley. Con ello se le exige al hombre incluso lo esencial; pues es cierto que a Dios sólo lo encontramos en aquella fuerza que se nos hace contradictoria en la experiencia de la confianza, cuando nos situamos respecto a ella igual que la experimentamos. Mas esto no lo conseguimos normalmente, y por ello nos resulta insegura toda «revelación» de ese tipo; en definitiva nos muestra lo que se nos exige y que vivimos en el odio.

Esto lo sabe también Herrmann, el cual prosigue: «La fe que hace a uno cristiano, no está todavía perfecta con esto. Mas la fe del cristiano, cuando es auténtica, no es ciertamente otra cosa que la perfección de este principio» (*Ges. Aufs.*, 53). Esto es exacto; sólo queda por saber cómo se concibe esa perfección. Sobre esto, de acuerdo con la tradición eclesiástica y con el derecho positivo (pues ley y evangelio

van a la par), se nos remite a Jesús. Mas, ¿cómo? Según Herrmann, es la impresión de la persona de Jesús lo que nos redime. El es «la manifestación de la bondad en persona», que se apodera «del hombre como una revelación» y le induce a «elevar la mirada con reverencia hacia la fuerza del bien por encima de lo real». «La vida de este hombre ha tenido la fuerza de crear en una rica tradición un órgano incomparable. El que la acepta puede sentir con una prodigiosa frescura, por esta tradición, el movimiento del alma de Jesús, cómo él pensó y sintió, lo que quiso y realizó, y experimentar la virtud ennoblecedora de ello. Sólo el que es capaz de encontrar así a Jesús, recibe la revelación perfecta de Dios y ese eleva con ello por encima de la angustia del mundo y de la miseria, en la cual arroja al hombre la ley desmascarada por Jesús. Cuando la vida personal de Jesús se nos manifiesta de esta manera, no solamente estamos seguros de Dios en virtud de esta fuerza sin impedimentos de la buena voluntad, sino que somos reconciliados con Dios por la manera de conducirse Jesús con la humanidad pecadora» (*Ges. Aufs.*, 54, s.).

Con la persona de Jesús no ocurre como con los demás hombres; la exigencia moral que sentimos a través de ellos, nos da al mismo tiempo la visión crítica de lo que hay en ellos de malo; de que el ideal que creíamos encontrar en ellos los rebasa. Más bien nos sirve de intérprete de nuestra conciencia, de conciencia y de juez nuestro. Pero «al paso que con la simple fuerza de su vida personal vuelve inseguro al pecador, le confiere también apoyo con su amistad». Así como en otro tiempo perdonaba a los pecadores que a él se acercaban, así ahora la contemplación de su persona libra a otros hombres de sus inquietudes interiores, sobre todo del peso de sus culpas. «Cuando en la impresión que nos produce Jesús concurre todo eso, entonces surge nuestra fe. Pues aquella experiencia de la persona de Jesús la comprende el hombre que la tiene, sencillamente como el contacto con una fuerza triunfadora de amor y fidelidad... En su experiencia de la persona de Jesús, el cristiano adquiere la seguridad de que ahora la fuerza del bien no sólo le juzga, sino que le redime. Tal es la condición de la fe cristiana. Es sencillamente la confianza que nos inspira Jesús con su vida personal y, en virtud de ello, la alegre sumisión al Dios que en él se nos manifiesta y por él obra en nosotros» (*Ges. Aufs.*, 15-17).

Está claro; esto es lo mismo que dice Hirsch. Mas aquí se afirma algo imposible. En el fondo se afirma que la relación de confianza que nos es posible respecto a los demás hombres únicamente como algo roto e inseguro, nos es posible respecto a la persona de Jesús como algo íntegro y victorioso, a lo cual podemos siempre recurrir.

Pues bien, semejante relación de confianza no es posible respecto a Jesús. Para nosotros no existe como tú en el sentido de un semejante, lo mismo que no existe para nosotros cual tú cuando muere el hombre. Además no se ve en absoluto por qué en la eventual relación de con-

fianza en Jesús, nuestro deseo de obediencia no habría de ser tan inseguro como en las restantes relaciones de confianza; ni por qué — de ser esto realmente de otra manera— la redención no habría de depender precisamente de nuestra propia facultad de obedecer a las exigencias del bien.

Mas como no es en absoluto posible llegar a Jesús mediante una relación del tipo tú y yo, Herrmann corre peligro, contra su voluntad, de describir la «vida interior de Jesús» como un hecho de la historia del mundo, que sólo requiere un poco de buena voluntad para verlo. Herrmann quiere asegurarse precisamente contra ello, cuando dice que el Jesús histórico como redentor no es un hecho que pueda demostrar alguien sin lugar a dudas (por ejemplo, *Ges. Aufz.*, 24); que la vida interior de Jesús no es un hecho que la investigación histórica puede establecer con seguridad, pero que puede ser para nosotros un hecho de experiencia (por ejemplo, *Die mit der Theologie verkn. Not.*, 26); que tal es el caso cuando el hombre, por la experiencia de la confianza, es inducido a la rectitud de voluntad, a la reverencia y al arrepentimiento.

Mas como el hombre, aun entonces, evidentemente no puede llegar de ningún modo a una relación del tipo tú y yo con Jesús, el proceso mental de Herrmann termina presentando la «vida interior de Jesús» como un hecho comprobable, aunque resulte un contrasentido querer ver algo como la fe o el amor de un hombre.

Herrmann ha olvidado dos cosas: 1. la postura escatológica que, según el Nuevo Testamento, adopta Jesús, el cual es la *χρῆσις*, el cambio de los eones, en virtud del cual nuestra historia tiene la posibilidad de caracterizarse por el amor, y no por el odio. El hecho como tal no es susceptible de comprobación ni de experiencia; únicamente se puede creerlo. De ahí, 2, que la fe se funde únicamente en la palabra de la predicación (Rom 10, 17). Herrmann priva al evangelio de su posición excepcional. Quiere él «ampliar» la referencia de Lutero al evangelio como palabra que puede salvar a todos los hombres de sus necesidades, si se busca y encuentra en ella Cristo. «El creador de una nueva vida está cerca de nosotros con su acción en todo aquello con lo cual suscita en nosotros la confianza en el Dios único invisible. Esto lo vemos sobre todo en la fe, que se nos muestra por la Sagrada Escritura en una multiplicidad y unidad maravillosas. También aquí destaca, por encima de cualquiera otra vida producida y realizada por Dios, el Cristo del Nuevo Testamento» (*Die mit der Theologie verkn. Not.*, 32). Según esto, el evangelio no se presenta como la palabra de la predicación que exige la obediencia de la fe (*ὑπακοή πίστεως*), sino como un documento en el cual se pone de manifiesto la fe de personas de creencias robustas.

En definitiva, todo se debe a que Herrmann, debido a su oposición a la ortodoxia, pasa por alto en el concepto de fe el aspecto de la obediencia a la predicación. Quiere él, con razón, evitar equívocos, como

si la fe fuera la aceptación obediente y ciega de doctrinas; quiere hacer entender hasta qué punto se puede hablar de obediencia auténtica, sin que sea la realización de una obra. Mas no cae en la cuenta de que la predicación habla de Jesús como de un hecho que no es posible comprobar históricamente, pero que es histórico, y que caracteriza de una forma decisiva nuestra propia existencia histórica. Por eso no cesa en su empeño de buscar un fundamento para la palabra de perdón del evangelio que esté a nuestra disposición, en lugar de ver que, cuando esa palabra nos participa que nuestra existencia está calificada por un hecho histórico, únicamente se puede hablar desde más allá de nuestra comprensión, ya que no podemos abarcar en absoluto nuestra existencia por penetración intelectual; únicamente podemos reconocerla y creerla obedientes.

Hay que romper, pues, radicalmente con la pretensión de buscar fuera o dentro (las «experiencias») un fundamento de la palabra de la predicación. Hemos de tomar en serio Rom 10, 17: *ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος Χριστοῦ*. La fe refiere a la palabra y a la predicación competente. Luego no hay que exigir ninguna otra legitimación de la palabra, ni poner una base distinta de ella misma. Cuando llega a nosotros, nos pregunta si queremos o no oír. «Por eso hemos de atender a que si queremos mantener el evangelio no con su propia virtud sino con nuestras fuerzas, está del todo perdido; pues cuanto mejor se le quiere defender, precisamente se lo hunde. Dejemos de preocuparnos; el evangelio no tiene necesidad de nuestra ayuda; es lo bastante poderoso de suyo. Dejémoslo a Dios solo, que él lo protegerá y sostendrá. Así hago yo, por muchos y grandes que sean los obstáculos que nos salen al paso. Pero no me inquieto por nada de todo eso respecto al evangelio, ni me preocupo de cómo he de defenderlo. Yo y todos nosotros somos demasiados débiles para defender semejante palabra. Lo he confiado al Dios de bondad; es su palabra... En todo esto no hay consejo mejor que predicar el evangelio sencilla y puramente, y pedir a Dios que él nos dirija y nos lleve»⁷.

Mas, ¿cómo salir al paso de la objeción, según la cual en la predicación se representa un mito que no habla para nada de mí mismo ni de mi existencia; que, por tanto, he de reconocer una cosa que no se refiere para nada a la realidad de mi vida; que, en consecuencia, la fe no es más que la elección eventual de una eventual posibilidad, de la cual puedo disponer a mi talante, y, por lo mismo, que no es más que una obediencia aparente; que obedezco a una autoridad que únicamente es tal por mi obediencia? «La fe divina se adhiere a la palabra que es Dios mismo; confía y reverencia la palabra no en atención al que la dice, sino que siente que es tan cierta y verdadera, que nadie puede ya arrancarle de ella... La palabra en sí, independientemente

⁷ Lutero, *EA* 15, 538.

de la persona, ha de bastarle al corazón, ha de encerrar al hombre y apoderarse de él, de suerte que, cautivo de ella, sienta cuán verdadera y justa es, aunque todo el mundo..., mejor, aunque Dios mismo le dijera otra cosa»⁸.

Esta objeción nace de la idea de que tengo yo que decidirme por la fe, como cuando se me propone algo a mi elección. Ahora bien, la fe no se basa en absoluto en ninguna decisión, sino que es ella decisión; o sea, al escuchar, ya he decidido *cómo* escucho. En efecto, la objeción pasa por alto que yo existo históricamente; es decir, que la palabra de la predicación no me sale al encuentro de ningún modo en una situación libremente buscada, a la manera de algo casual, sino como a uno que se encuentra en una historia determinada. No me remite a otra cosa que a mi historia. Esto lo ve Herrmann al principio perfectamente; sólo que no mantiene la idea. Pero es del todo exacto que la palabra supone que yo vivo en la experiencia de que habla Herrmann, y también que yo me educo en la sinceridad frente a mis experiencias. En una palabra, el evangelio supone la ley, que se me da con mi existencia histórica.

Mas todas estas «experiencias»: confianza y reverencia, desconfianza y rebeldía, amor y gratitud, odio e ingratitud, fidelidad y orgullo, infidelidad y arrepentimiento, en una palabra, nuestra propia existencia histórica en la reciprocidad del yo y del tú, sólo se nos descubren propiamente en la palabra de la predicación. Ella nos enseña a ver (al decirnoslo sencillamente), en cuanto estamos en estas experiencias, cómo somos en ellas delante de Dios. La predicación, por el hecho de exigir obediencia y de otorgarnos el perdón, no opera una transformación mágica en nuestra vida. No introduce en ella nada nuevo. Únicamente nos abre los ojos respecto a nosotros mismos; naturalmente, no en una contemplación, sino de forma que ese escuchar es un acontecimiento de nuestra vida histórica y se transforma en acto de decisión de esta o aquella manera. Con ello califica mi vida nuevamente, de esta o de aquella manera, para la «vida» o para la muerte.

En las «experiencias» se nos interroga cada vez; se nos prueba. No podemos tenerlas por una posesión; las «tenemos» sólo en el acto. Mas en éste somos tanto más insegura y dudosamente nosotros mismos, cuanto mejor comprendemos nuestras experiencias; creemos en ellas, no las obedecemos. La predicación pregunta si queremos creer en las experiencias como en la posibilidad que Dios ha puesto en nuestra historia. Ordena creer en ellas en virtud del perdón, es decir, en virtud de aquello que, a través del hecho histórico de Jesucristo, ha calificado nuestra historia de tal forma que podemos comprender el amor como su propiedad. Así pues, la predicación nos alcanza cada vez en nuestra historicidad, y no fuera de ella. Anuncia el perdón, es

⁸ Lutero, EA 10, 162 s.

decir, no nos saca de nuestra historicidad, sino que nos introduce en ella. No produce algo nuevo, ni saber o gnosis, ni estados de alma o emociones, ni experiencias místicas. Anuncia la justificación del pecador; muestra al hombre en su humanidad; para ésta vale la gracia. Ahora bien, la gracia del perdón no consiste en otra cosa sino en que la historia en que nos encontramos se califica por la *χρίσις* en Jesucristo. Se nos pregunta si queremos pertenecer al nuevo eón del amor y de la vida, o si preferimos permanecer en el odio y la muerte.

La pregunta no nos llega, pues, como por azar y desde fuera; y la respuesta no está en nuestra mano, en la posibilidad de una decisión reflexiva. La pregunta nos interroga al descubrirnos cómo, en el fondo, somos siempre interrogados en aquellas «experiencias». Se distingue de nuestro interrogar bajo la ley, no sólo porque interroga radicalmente, sino, además, porque al mismo tiempo responde y nos pregunta finalmente si queremos escuchar la respuesta, a saber, que somos pecadores y podemos obtener la gracia. Nos pregunta con tanta mayor insistencia, cuanto más nuestra historia se caracteriza no sólo en general por aquellas «experiencias» en la reciprocidad del yo y el tú, sino cuando mejor conoce el encuentro con el tú, el cual se caracteriza por la fe y el amor cristianos; por tanto, cuanto más estamos en la historia de la Iglesia cristiana.

«Cuanto más», pues hoy en día no me parece posible afirmar sencillamente que lo hacemos. Porque, ¿dónde está la Iglesia cristiana? ¿Dónde se anuncia la palabra? Si tuviéramos que decir realmente que la Iglesia cristiana ha desaparecido, sería igualmente posible creer en la palabra de la Escritura (la cual por lo menos existe como «libro impreso»), puesto que la ley no puede desaparecer. En consecuencia, sería también posible que la Iglesia cristiana resurgiera de nuevo. Pero entonces está claro que en la Iglesia existe un doble anuncio de la palabra: la predicación y la conducta. Porque más que la vida histórica bajo la ley puede la vida histórica bajo el evangelio. Con ello vuelvo a una tendencia justificada del ataque que me dirige Hirsch. También aquí quiero referirme a Herrmann.

Podemos ayudarles (a los demás) sólo de una manera. «Lo que allí vemos (en el Nuevo Testamento), ha de inducirnos a la conversión y debe procurarnos una alegría que puede regocijar a los hombres que caminan a nuestro lado, sin que hablemos gran cosa de ello» (*Die mit der Theologie verkn. Not*, 27). «El socialdemócrata afirma que en el mundo no hay nada más que egoísmo. Pues bien, nosotros le demostramos que hay amor. Nuestra fe sabe que el amor lo vence todo. Si el amor puede salvar a nuestro enemigo o endurecerlo, no lo sabemos; pero sí actúa. Tiene un aliado en sus propios pensamientos» (*Ges. Aufs.*, 487). Naturalmente, en la predicación de la conducta no nos referimos a nosotros mismos. No es ésta una predicación directa, sino indirecta, es decir, tiene lugar meramente en nuestros actos, en el sentido rigurosamente histórico. No ponemos en venta nuestra persona,

ni aireamos nuestras experiencias, sino que obramos con fe y amor. No echamos ninguna base para la palabra de Dios, ni nos referimos a un algo, en virtud de lo cual se podría creer. Todos nuestros actos únicamente pueden interrogar a los demás, y el resultado puede ser también su endurecimiento. Pero somos conscientes de la responsabilidad que supone que la fe no sea una posibilidad general, sino una posibilidad histórica; que, por tanto, la fe puede ser más fácil o más difícil y que en nuestras manos está facilitar la fe a los demás. Con semejante acto no realizamos de ningún modo algo especial, como política social o misión interior. No hay obras particulares de fe y de amor, sino que todos nuestros actos en el cotidiano cumplimiento del deber pueden serlo.

Pero en el anuncio de la palabra por la predicación no hay que introducir nada de eso; o sea, hemos de anunciar únicamente la *fides quae creditur*, no suscitar la fe o hablar de personas de fe y caridad robusta, y de los demás tan poco como de nosotros; de nosotros seguramente lo menos posible, pues aquí se aplican las acertadas palabras del viejo Aquiles: «No te prediques a ti mismo, sino más bien para ti mismo».

Así pues, la fe no se dirige a algo que cae fuera de la realidad de la vida y de la existencia histórica, y que sería revelado por una autoridad sobrenatural (la Iglesia mal entendida) o mediante la especulación. No; se orienta a algo que me encuentra a mí, es decir, que no cae fuera de las posibilidades de vida a mi disposición. Mas con ello se reconoce de hecho que la existencia humana no está en absoluto a disposición del hombre. Estamos a merced de las fuerzas que determinan la historia, y sometidos a la prueba de decidir cómo queremos comprender las posibilidades de nuestra existencia histórica; y desde el hecho de Jesucristo, si queremos pertenecer a Dios o al diablo.

Sólo desde aquí es posible, finalmente, explicar la cuestión de la certeza de la salvación. La fe únicamente está segura de su salvación cuando no se mira a sí misma, sino a aquel en quien cree. «Pues sería engaño lastimoso confiar en la energía de nuestra fe, en lugar de hacerlo en aquello que realmente tiene valor para la fe» (*Ges. Aufs.*, 267). Y en la polémica con Frank, dice Herrmann acertadamente: «Por mucho más peligroso (que la transformación artificial de la tradición dogmática en afirmaciones de fe) tengo yo que Frank vea el sostén supremo del pensamiento del creyente en un hecho de la vida subjetiva, en las experiencias espirituales del regenerado. Eso no corresponde a la realidad. El pensamiento del creyente nunca tendrá como sostén último lo que Dios ha hecho de él, sino el hecho objetivo de la revelación, que Dios ha traído al mundo por él» (*Ges. Aufs.*, 290 s.).

La antigua dogmática protestante expresó esto a su manera, diciendo que la fe de suyo, como obra, no asegura la salvación: *fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se se dignum, sed*

tantum quia accipit misericordiam promissam (la fe no justifica ni salva por ser en sí misma una obra digna, sino únicamente porque recibe la gracia prometida sin mérito alguno como rico don. *Apol. Conf.* II, 56). Según Lutero, la fe es *insensibilitas* (*EA.* XVI 280); «no ve nada, sino que el camino es oscuro» (*EA.* 37, 437); no puede referirse más que al *nudum verbum* (la palabra desnuda). «La fe se adhiere a las cosas que no ve, siente ni experimenta, ni en cuerpo ni en alma; sino que, como tiene una buena presunción de Dios, se aviene y se arriesga, no duda y le sucede como presumía; y le sucede así con seguridad, y los sentimientos y sensaciones le vienen sin buscarlos ni deseárselos, precisamente en y por esa presunción y fe» (*EA.* 14, 47). En un sermón sobre Mateo 15, 21-28, dice Lutero: «Mas esto se ha escrito para consuelo y enseñanza de todos nosotros; hemos de saber cuán profundamente oculta Dios su gracia para nosotros y cómo no hemos de juzgarle según nuestros sentimientos y pensamientos, sino directamente según su palabra... Por eso (el corazón) debe apartarse de esos sentimientos, y con fe firme en la palabra de Dios, entender y asir el profundo y secreto sí por debajo y por encima del no, como lo hace esta mujer, y dar razón a Dios en su juicio contra nosotros; así le habremos ganado y cogido en su propia palabra» (*EA.* 11, 125).

Si el problema de la certeza de la fe significa algo más que el problema de la palabra de Dios, es una cuestión nacida de duda. Ahora bien, justamente la duda no tiene seguridad alguna, y sólo se puede superar por la fe. Como en la relación de confianza entre el yo y el tú se me pregunta simplemente si creo en el tú, y no puedo probar la confianza que le otorgo ni a mí mismo con mis sentimientos, así ocurre con Dios. Una fe que se detiene en sí misma, es fe tan poco como un amor que se detiene en sí mismo. La fe es hecho, y sólo está segura de sí misma realizándolos. Convertirla luego en problema, es desconocer su historicidad, o sea, buscar la fe en lo dado, y no en el acto. Ahora bien, el que la busca en lo dado, será castigado con la duda.

El significado de la "Teología dialéctica" para la ciencia del Nuevo Testamento *

1928

(La base de estas reflexiones es la conferencia pronunciada
en la asamblea teológica de Eisenach, el 19 de octubre de 1927)

I

Por la expresión «Teología dialéctica» no se ha de entender un sistema teológico de principios dogmáticos determinados, que serían importantes para la ciencia neotestamentaria, como enunciados sobre el pecado y la gracia, sobre la revelación y Cristo, los cuales se deducirían de un principio dogmático. Semejantes enunciados no afectarían para nada a la ciencia neotestamentaria, pues ésta no quiere saber otra cosa que comprender lo que dice el Nuevo Testamento¹.

Si se pretendiera afirmar, por ejemplo: la teología dialéctica ha afirmado y fundamentado dogmáticamente la oposición radical entre Dios y hombre, y según esto hay que comprender los conceptos de Dios y de hombre en el Nuevo Testamento, habría que replicar que sobre el particular hay que interrogar únicamente al Nuevo Testamento mismo. Mas sobre todo habría que decir que la afirmación:

* De: «Theologische Blätter» VII, 1928, p. 57-67.

¹ Las dos conferencias precedentes de los señores D. Dr. Staerck y D. Dr. Hempel, pronunciadas el 18 de octubre en la asamblea teológica, las cuales trataban sobre el significado de la «teología sistemática» para la ciencia del Nuevo Testamento, se basaban en el error de considerar a la teología dialéctica como un sistema dogmático. Ambas conferencias consideraban como cometido de esa teología comprobar sus enunciados por el Antiguo Testamento, partiendo del supuesto de que éste puede comprenderse exactamente sin tomar en consideración la teología dialéctica. Con esto, el tema «Teología dialéctica y ciencia bíblica» pierde su verdadero sentido; la única manera de que lo tenga consiste en que la teología dialéctica sostenga que los motivos que ella desarrolla tienen validez ya en la interpretación misma de la Escritura. — Pueden encontrarse referencias sobre esas conferencias en las Actas de la asamblea teológica «Deutsche Theologie» (Vendehoeck & Ruprecht, Göttingen), 1928. La conferencia de Staercks apareció íntegra en la *Allg. Ev-Luth. Kirchenzeitung* 1927, N.º 51.

«Dios no es el hombre, y el hombre no es Dios», no es en absoluto un aserto teológico². Pues esta afirmación no habla de Dios en su relación concreta particular al individuo, sino de Dios en general en cuanto se distingue del hombre de una manera general; luego no habla de Dios, sino del concepto de Dios. Ahora bien, los enunciados teológicos son los que hablan de Dios y de su revelación, y no los que hablan del concepto de Dios y del concepto de revelación; por lo tanto, afirmaciones como que Dios se hizo hombre en Jesucristo, que nos perdona los pecados en Jesucristo.

Por «teología dialéctica» no se ha de entender tampoco un método de investigación, que habría de reemplazar, por ejemplo, al método histórico. Si en el quehacer filosófico es posible que exista algo así como un «método dialéctico», para la ciencia neotestamentaria no puede haber más que un método, el histórico. Con todo, la comprensión de lo que se quiere decir con teología dialéctica podría llevar a una visión más profunda del ser de la historia, y por tanto también a modificar, enriquecer o esclarecer el método del trabajo histórico.

Pues, ¿qué se quiere decir con *dialéctico*? En todo caso, una manera determinada de hablar; una manera de hablar que, en general, es consciente de que no tiene ni posee un conocimiento definitivo en una afirmación particular. Cómo puede deducirse de ahí un método de filosofía dialéctica, lo indicamos aquí únicamente para delimitar los campos. El método dialéctico dentro de la filosofía se basa en la idea de que toda verdad expresada es una verdad parcial, y que la manera más segura de encontrar la verdad total subyacente es sobre todo oponerle la afirmación contraria. Pues en la medida en que se puede decir algo de ésta, ha de contener también una parte de la verdad, y es posible lograr comprender, por el enfrentamiento y la conexión de ambas verdades parciales, el principio subyacente a ambas³. Cuando hablamos de teología dialéctica, se entiende por ello una dialéctica, cuya verdad no está determinada por el concepto de la verdad de la afirmación, sino por el de la realidad; es decir, un enunciado teológico no es verdadero por estar fundado en un principio intemporal de la verdad, situado en el infinito y que podría fundamentar cada vez la verdad de una afirmación particular. Luego una afirmación teológica no es cierta por expresar un contenido válido intemporal, sino cuando da la respuesta a la cuestión de la situación concreta correspondiente, a la cual la afirmación misma pertenece como expresada. Su verdad no es la de un principio válido intemporal, sino la verdad de la palabra temporal; no lo dicho aisladamente, sino el decirlo es lo que cae bajo el problema de la verdad⁴.

² Lo mismo vale, naturalmente, de otras afirmaciones, que Staerck adujo como supuestos dogmas de la teología dialéctica y comprobó por el Antiguo Testamento: «La eternidad no es tiempo»; «Revelación y reconciliación no son historia».

³ Cf. también *Zwischen den Zeiten* IV (1926), p. 40 ss.

⁴ Un ejemplo primitivo de semejante dialéctica extraño a la teología. La afirmación

Luego la afirmación de que Dios es benévolo con el pecador puede expresar una verdad, y es posible demostrar, mediante un análisis de la idea de Dios, como por ejemplo en la Escolástica, que un Dios que no es benévolo no es Dios. También se podría, de acuerdo con el método dialéctico, oponerle la afirmación contraria, de que Dios se enoja con el pecador. Se podría probar igualmente la evidencia de esta afirmación, y, a su vez, sería posible deducir de ambas un concepto más profundo de Dios, viendo que la ira y la gracia respecto al pecador forman una unidad en Dios, como intentaba hacerlo la Escolástica. Mas esto, evidentemente, no sería teología dialéctica, porque aquí se hablaría únicamente de la idea de Dios; ahora bien, la teología ha de hablar de Dios, aunque lo haga también en conceptos y dé ocasión a todos para tener ideas claras sobre ellos. La afirmación teológica de que Dios es benévolo con el pecador, no expresa nada en general sobre la idea de Dios, sino que afirma que el Dios verdadero es realmente benévolo con los pecadores reales, contigo y conmigo. Por tanto, cuando se la entiende realmente, comprende dos cosas: 1. que únicamente puedo saberlo, y, en consecuencia, también decirlo, cuando es realmente benévolo conmigo; lo cual únicamente puedo saberlo cuando él me muestra o me dice que yo no puedo hablar de su gracia como de un ser eterno, sino únicamente como de su acción o su palabra en concreto; 2. que, por lo mismo, de esa gracia únicamente puedo hablar en relación a ese acto o a esa palabra, es decir, que ese acto o esa palabra no es nunca meramente la ocasión en la cual se manifiesta que Dios es eternamente gracioso, de suerte que el acto se convertiría en un hecho del pasado y la palabra en una doctrina intemporal, sino que el acto es siempre actual y la palabra es siempre verdadera como interpelación.

Esto significa que el concepto de la gracia de Dios es un concepto dialéctico; o mejor dicho, no propiamente el concepto, sino la afirmación de que Dios es benévolo conmigo. Mas es dialéctico no en el sentido de que se completaría y determinaría por la correspondencia de la afirmación de la ira de Dios contra el pecador (si bien esto es cierto), sino, en una palabra, como histórico. El «conocimiento» de la gracia de Dios no es el conocimiento de una verdad intemporal o de un hecho del pasado, sino la comprensión del hecho de la gracia de Dios. El conocimiento no tiene el carácter del *θεωρεῖν*, sino del *ᾶδα*, es decir, es un reconocimiento de las pretensiones soberanas de Dios. Luego el conocimiento no es nunca una posesión meramente consciente y muerta, sino que es verdadero, donde es real; donde

de que el niño se siente obligado a la gratitud para con sus padres, carece de sentido como dotada de validez intemporal. Sólo el hijo puede afirmarla como dotada de sentido y verdadera; pero no los padres. Por el contrario, la afirmación: los padres están obligados para con el hijo, sólo pueden hacerla los padres, no el hijo, el cual, de lo contrario, destruiría por lo mismo su relación de filiación.

Dios es benévolo, o sea, es benévolo para mí, y yo reconozco esta gracia. Mas esto significa al mismo tiempo que la gracia de Dios no es nunca algo presente en mí, una propiedad, una cualidad. Más bien, si miro a mí mismo, no veo nunca otra cosa que pecado; la gracia la veo únicamente, cuando miro a Dios; pero no cuando pienso que es verdadera la idea de Dios, sino cuando me coloco delante de él y bajo la acción de la gracia divina.

II

Mas, ¿por qué juzgamos que el conocimiento y el saber teológico han de tener ese carácter dialéctico? Si la teología no debe especular sobre Dios, ni hablar del concepto de Dios, sino del Dios real, entonces, al hablar de Dios, ha de hablar al mismo tiempo del hombre⁵. Por tanto, supone en sus afirmaciones una idea determinada del hombre. ¿Cuál es esa concepción concreta? Pues, de suyo, no es nuevo en absoluto, que la teología, cuando habla de Dios, habla al mismo tiempo del hombre.

Según la concepción del idealismo, el ser del hombre está constituido por el Logos, la razón, lo eterno y lo absoluto⁶. Por lo tanto, una teología idealista estima que habla al mismo tiempo de Dios y del hombre, porque está acostumbrada, en pos de la tradición antigua y clásica, a hablar al mismo tiempo de Dios y de lo absoluto. En realidad, únicamente habla del hombre.

Según la concepción romántico-naturalista, el ser del hombre lo constituye el alma como centro de la vida, que irradia energías, recibe y forma experiencias. Una teología así orientada, que equipara la vida «creadora» y la experiencia con Dios, estima indudablemente que habla al mismo tiempo de Dios y del hombre; sin embargo, únicamente habla del hombre.

Nosotros creemos comprender de una manera más exacta el ser del hombre, al designarlo como histórico. Y por historicidad del ser del hombre entendemos que su ser es un poder ser. Quiere esto decir, que el ser del hombre escapa a su capacidad de disponer, que está en juego cada vez en las situaciones concretas de la vida, que procede por decisiones en las cuales el hombre no escoge nunca algo para sí, sino

⁵ Cf. pp. 21-31.

⁶ Yo no he hablado, como opinaba D. Rudolf Paulus en la discusión de Eisenach, de ilegalismo muerto. Al contrario, lo considero sumamente vivo. Con el reconocimiento de que la concepción idealista de la existencia no es apropiada para la teología, no ocurre como cuando se observa, por ejemplo, que se ha subido por equivocación a otro tren. En este caso se baja para tomar el debido. La concepción idealista, en cambio, nace continuamente de la existencia misma, y por eso ha de preguntar constantemente por sus derechos. Precisamente por ello, el conocimiento de la fe es un conocimiento dialéctico.

que se escoge a sí mismo como su posibilidad. Lo que quiere decir la expresión «teología dialéctica», se puede resumir así: la comprensión de la historicidad del ser humano; es decir —en cuanto se trata en la teología de un modo determinado del ser humano, a saber, de la palabra— la comprensión de la historicidad de la palabra de Dios. La teología dialéctica no es manifiestamente un método, sino en cuanto el método es una manera de investigación deducida cada vez de la propiedad del objeto. Es más bien la penetración, procedente de la investigación y que sólo ella hace posible, de la propiedad del objeto, o sea, en este caso, de la historicidad del hombre y de sus palabras sobre Dios.

Mas, ¿qué se sigue de ahí para la investigación científica del Nuevo Testamento? Ninguna otra cosa que lo que se sigue en general para la ciencia histórica en general de la comprensión de la historicidad del hombre. Desde este punto de vista interpretaremos cada vez las fuentes históricas como un fenómeno auténticamente histórico, es decir, partiendo del supuesto de que en ellas se concibe y se expresa cada vez una posibilidad de la existencia humana. Por lo tanto, únicamente comprenderemos un texto de una forma definitiva, cuando tengamos una claridad definitiva sobre las posibilidades de la existencia humana. Mas como estas posibilidades, en cuanto humanas, son al mismo tiempo posibilidades de nosotros mismos, y por ello no están a nuestra disposición, no se las puede clasificar, por ejemplo tipológicamente, e incluir luego los asertos de las fuentes en un esquema. Al contrario, únicamente se las entiende en la comprensión de la propia existencia. Por eso la exégesis ha de tener conciencia de sí como de un fenómeno auténticamente histórico; ha de saber que el exégeta se realiza cada vez a sí mismo en su poder ser, que capta una posibilidad de sí mismo en la exégesis. Por tanto, las afirmaciones que un hombre hace sobre Dios y sobre el hombre, no podemos interpretarlas partiendo del supuesto de que disponemos de una comprensión acabada del hombre y de sus posibilidades, ya sea que ingenuamente supongamos que ese conocimiento es el propio del texto, ya sea que ingenuamente lo establezcamos como norma crítica del texto.

Una afirmación, como por ejemplo la rabínica, según la cual, el Dios invisible se le manifiesta al hombre en la hora de la muerte, evidentemente sólo es comprensible para el que sabe lo que es la muerte, y supone un conocimiento determinado de la misma. De hecho, llevamos a la interpretación una idea ingenua de lo que es la muerte; mas esta idea, ¿es la misma que la de aquella afirmación? ¿Qué entendemos por muerte? ¿Es el mero cese de la vida? ¿Un acontecimiento natural? Quizás se asocien sensaciones que cada exégeta ha experimentado por impresiones de la muerte de una manera incontrolada. En todo caso, sólo sabe claramente lo que es la muerte el que la ha padecido; pero ése guarda silencio. Puede que alguien lo sienta tanto más pronto, cuantas más veces la muerte se haya de-

jado sentir en su vida. Pero cuanto más sepa de ello, tanto más comprenderá también una afirmación como aquella rabínica, la comprensión de la muerte que ella supone y lo que hay que decir al respecto.

Si una exégesis así orientada quiere comprender el lenguaje de las fuentes en su historicidad, habrá de distinguir primero claramente entre los enunciados del texto en los cuales se habla únicamente de hechos de la naturaleza o de acontecimientos temporales y espaciales, y aquellas afirmaciones que tratan del ser del hombre. Estas, evidentemente, no pueden comprobarse en principio de una manera general con hechos existentes o que es posible hacer visibles a todos. Como el hombre no es ninguna de las cosas naturales existentes, sino que su existencia es una existencia vivida, histórica, que se encuentra en situación de desarrollo, las afirmaciones referentes a ella sólo pueden responder al grado correspondiente de apertura del que habla, e igualmente la comprensión del exegeta está únicamente en razón de la correspondiente medida de su apertura a su existencia. Como además esta apertura es siempre correlativa a la comprensión de mi existencia, no tiene nunca el carácter de un resultado de la investigación, de una verdad del conocimiento que puede ser comprendida, poseída y transmitida, sobre la cual se puede seguir edificando para conseguir nuevos conocimientos. Tiene siempre carácter dialéctico; no por estar limitada y completada por una afirmación opuesta, sino porque hay que conquistarla siempre de nuevo. Por ejemplo, no puedo decir nunca: Ahora sé lo que Pablo o Juan entienden por muerte, porque no puedo decir nunca lo que es la muerte. Pues una proposición que en otro tiempo fue expresión adecuada de mi conocer existencial de la muerte, puede, cuando se convierte en algo conocido y poseído, encubrir precisamente una comprensión de la muerte, de mi muerte. Puedo, cuando la he «comprendido», estimar que la conozco ahora, y veo, cuando entra amenazadoramente en mi vida, que todavía no la conozco.

III

De ahí se sigue: 1. la interpretación habrá de preguntar siempre de qué concepción de la existencia del hombre arrancan las afirmaciones que hay que interpretar en cada caso sobre la existencia, sobre la vida y la muerte, el amor y el odio, el pecado y la gracia, el bien y el mal, Dios y el mundo; qué concepción de la existencia está subyacente en la conceptualidad de tales afirmaciones. Y esto lo hace basándose en la convicción de que la existencia del hombre es una existencia nunca completa, que no existe nunca como un hecho inequívoco, sino susceptible de diversas interpretaciones. Frente a un texto que se trata de comprender, es discutida la concepción ingenua en la cual ella misma se mueve, y su conceptualidad; y sabe que únicamente

tiene posibilidad de comprender cuando se mantiene en lo incompleto del interrogar.

2. Esta exégesis no entenderá ya la historia por la idea de la evolución. Naturalmente, la conceptualidad del lenguaje evoluciona de acuerdo con las leyes de la lógica; igualmente, existe una evolución de las instituciones. Pero lo que nunca y en ningún sitio evoluciona es la apertura de la existencia. Desde luego, puede hacerse más rica y más profunda; mas no de tal manera, que una comprensión determinada fuera un peldaño, sobre el cual podría desarrollarse una comprensión superior. En realidad, toda nueva comprensión se adquiere de nuevo (lo mismo que es esencialmente nuevo todo acto de comprensión recíproca del hombre a hombre por la confianza y el amor); y una comprensión únicamente se conserva cuando consigue resistir de continuo la prueba de la pérdida y de la caída. No se posee nunca la apertura; no se sabe nunca lo que es la muerte, lo que es la felicidad, lo que es el amor y el odio a la manera como puede saberse que $2 \times 2 = 4$, o que el concilio de Nicea tuvo lugar el año 325.

Por ejemplo, la comprensión de la existencia del hombre en un estadio «primitivo» de la cultura y de la ciencia puede ser más auténtica que en otro más evolucionado. El concepto de la fuerza, del maná o del oronda, que se encuentra en las religiones «primitivas», suele basarse en las exposiciones científicas basándose en una comprensión científica determinada de la naturaleza, y en consecuencia se explica como concepto de una ciencia primitiva superado. Según esto suelen juzgarse también, por ejemplo, afirmaciones del Nuevo Testamento, en las cuales aparece ese concepto de fuerza. Mas habría que preguntar qué concepción de la existencia humana se expresa en el concepto de maná. Evidentemente (con la reserva de que también nosotros hablamos desde una concepción determinada de la existencia), la comprensión de la existencia humana como sometida a lo enigmático y misterioso; como un sentirse en manos de la naturaleza y de los demás hombres. Al mismo tiempo, en este concepto encuentra su expresión el carácter tentador de la existencia, en cuanto que en él se pone de manifiesto el propósito de escapar a lo que nos rodea, de conseguir seguridad, engañando con la astucia a las fuerzas misteriosas, pretendiendo justamente que estén a nuestra disposición. Quizás en la creencia en el maná se exprese una visión de la existencia del hombre mucho más exacta que, por ejemplo, en la concepción de la Stoa o de la moderna ciencia de la naturaleza, aunque ésta se encuentre científicamente más desarrollada que la concepción «primitiva» del mundo.

También cuando en las religiones orientales se habla de la palabra de Dios como palabra creadora, que llama al mundo y al hombre a la existencia; y de los oráculos que desentrañan el presente y el futuro y dictan normas para la acción. Manifiestamente, no se comprende lo que se quiere decir cuando se habla de un concepto antropomórfico de la divinidad aquí presente, o de una concepción primitiva de la magia

de la palabra, por más «exacto» que todo esto pueda ser desde una problemática determinada. Por el contrario, en ese concepto de la palabra de Dios se pone de manifiesto que el hombre se sabe limitado y dependiente de una fuerza que le priva al mundo y a él mismo de su disponibilidad y le coloca en su posición de criatura; una fuerza que le impide incluso obrar según su albedrío y le prescribe lo que ha de hacer. Es decir, el hombre se sabe dependiente de Dios como de una fuerza extraña, que le coloca al mismo tiempo en las tinieblas y en la luz. En las tinieblas, puesto que le priva de disponer del mundo y de sí mismo; en la luz, puesto que esta fuerza es en cierto modo comprensible, ya que el hombre mismo es comprensible y tiene luz sobre lo que ha de hacer. Por eso llama él a esta fuerza palabra de Dios; palabra *de Dios*, porque es la palabra de la fuerza tenebrosa que está por encima de él, a merced de la cual se encuentra; *palabra* de Dios, porque esta fuerza no le es simplemente incomprensible, sino que le dice algo; algo sobre sí mismo. Una representación más evolucionada, por ejemplo, la de la Stoa sobre el logos, puede que responda a una idea del mundo científicamente más adelantada; pero la cuestión es si aquí la existencia del hombre se concibe tan auténticamente como cuando se lo entiende como miembro del cosmos sometido a leyes y comprensible racionalmente en su normalidad.

3. Esta interpretación no hablará nunca de su propia evolución como de una evolución científica en un sentido como, por ejemplo, se puede hablar de la evolución de las ciencias naturales. Como la interpretación misma depende del grado de apertura de la propia existencia, su grado de conceptualidad puede evolucionar, pero no la comprensión. Una afirmación como la referente al concepto del maná, la cual expresa la concepción de la existencia rodeada de misterio, evidentemente puede ser transmitida por la ciencia. Pero únicamente se la puede entender en la medida en que lo misterioso de la existencia es entendido por el intérprete mismo.

Una evolución científica es interminable, y por eso, únicamente para una ciencia ajena del todo a la vida puede carecer de importancia la cuestión del sentido que esa ciencia posee, lo cual sólo en el plano de lo interminable llega a resultados definitivos. Para la teología y la Iglesia sobre todo, semejante ciencia sería infructuosa, pues sólo de una manera demasiado relativa aporta resultados seguros, cuando tanto la teología como la Iglesia han de exigir afirmaciones absolutamente seguras. Por eso incluso al profano le resulta absurdo que la exégesis científica del Nuevo Testamento deba ir siempre más lejos. ¿Por qué no es posible, por ejemplo, contentarse con la traducción y la comprensión de la Escritura de Lutero? En realidad, sería absurda una exégesis del Nuevo Testamento, lo mismo que en general una ciencia histórica, que no implicara la posibilidad de una comprensión del texto realmente definitiva. Mas si la comprensión de un texto significa la comprensión de la manera de entender la existencia humana partiendo

de la apertura del exegeta a su propia existencia y a sus posibilidades, entonces una comprensión definitiva de un texto es, en principio, siempre posible. Evidentemente, semejante comprensión no es nunca un «resultado de la ciencia» que se puede poseer y transmitir. Posee siempre carácter dialéctico, o sea, que la posesión de la recta interpretación puede precisamente ocultar la auténtica comprensión del texto, ya que ésta únicamente surge de la pregunta del hombre, para el cual se trata de su propia existencia.

El trabajo científico es en realidad ilimitado, porque nuestros conceptos evolucionan ilimitadamente y porque la tarea de la interpretación se plantea de nuevo en cada generación, es decir, ha de realizarse con nuevos conceptos. Es posible que la exégesis de Pablo expuesta por Lutero se base en una auténtica inteligencia de Pablo; mas nosotros no podemos satisfacernos con ella, por la sencilla razón de que tenemos que comenzar interpretando a Lutero.

4. Con esto queda ya dicho que el significado de la ciencia histórica o de la exégesis no consiste en reconstruir un pedazo del pasado y en clasificarlo en el gran contexto de relaciones denominado historia (= historia del mundo). Para semejante concepción, los documentos son fuentes, a partir de las cuales, por múltiples procedimientos se reconstruye, de un lado, la imagen del mundo que permanece detrás de ellos, y de la cual, por otro, se los ha de comprender a ellos como fenómenos que es preciso fijar temporal y localmente. Semejante procedimiento supone una comprensión definitiva de la existencia humana, y de la cual es posible disponer; o sea, supone que se admite sin pruebas la ingenua visión del historiador. En el fondo, él conoce todos esos hechos de los cuales hablan los textos: Dios y el mundo, la vida y la muerte, el pecado y la gracia, etc. En presencia de los textos, no somete a revisión su concepción de la existencia, sino que en cierto modo interroga a los textos de acuerdo con lo que ellos dicen de aquellos objetos, para poder así clasificarlos en la «evolución». Naturalmente, todos esos enunciados deben luego aparecer en un gran contexto de relaciones, el cual desemboca en la comprensión evidente para el historiador. Pero la comprobación de este concepto de relaciones (que se puede entender de manera idealista, materialista o de cualquier otra forma), no es nunca el resultado del trabajo histórico, sino su supuesto. Ahora bien, éste aparece caduco cuando se descubre que mi comprensión del hombre es siempre provisional, incompleta y puede que del todo errónea. Entonces el texto me ofrece siempre la posibilidad de obtener de él una visión nueva de mí mismo. No es fuente de lo que existe, sino que al hablar de mi existencia habla de mí, y yo lo encuentro no por comprobación o por contemplación, sino en una interrogación auténtica y en la disposición a aprender; y entonces puede convertirse para mí en autoridad⁷.

⁷ Hasta qué punto el trabajo del historiador abarca también esa tarea de la recons-

IV

Todo lo dicho permanece todavía en el aire, mientras no se ha aclarado de qué manera la vuelta hacia la historia en general puede abrirnos las posibilidades de nuestra existencia y cómo se puede llegar en general a la comprensión de una concepción ajena de la existencia, en este caso pasada.

Si en el texto se trata de afirmaciones sobre objetos naturales o de acontecimientos espaciales y temporales dentro del mundo, la cuestión es entonces relativamente fácil. El supuesto de la posibilidad de la comprensión es que el autor del texto y yo mismo vivimos en un mundo idéntico, en el cual ocurren las cosas y acontecimientos de los que habla y dentro del cual son por lo general y en principio accesibles. Comprendo incluso, cuando las cosas o acontecimientos me eran hasta entonces desconocidos. Puedo comprender unas instrucciones sobre animales antidiluvianos o exóticos, porque conozco el mundo, ya que sé lo que es un animal y las posibilidades que existen para la vida de los animales. Si alguien me presenta un ser que no me es comprensible desde ahí, afirmo entonces que no es un animal. Las instrucciones sobre el peinado y el arreglo de la barba entre los egipcios puedo comprenderlas, porque en el mundo en el que vivo, cosas parecidas desempeñan un papel semejante. Los relatos sobre una batalla o la fundación de un reino puedo comprenderlos, porque en el mundo en que vivo ocurren también cosas parecidas y tomo parte en ellas.

Otra cosa es cuando no se trata de cosas y acontecimientos del mundo, sino sobre el mundo mismo, el cual no se encuentra en cualquier parte, sino que soy yo mismo; cuando se trata de mi existencia, de la vida y de la muerte; cuando no se trata de lo que existe o de lo que ocurre, sino de la existencia misma, la cual no tiene nunca el carácter de la presencia indiferente, como las cosas de este mundo. ¿Qué carácter presenta aquí la instrucción de un texto, cuando no dice referencia a algo existente?

Evidentemente, un texto semejante únicamente puedo comprenderlo, cuando poseo ya una comprensión previa de los hechos de los que habla. Debo, por ejemplo, para comprender lo que significa en un texto muerte y vida, tener un conocimiento previo de lo que es la muerte y la vida. Asimismo, para preguntar lo que significa en el Nuevo Testamento revelación, debo poseer antes algún conocimiento sobre la revelación. Sin embargo, cuando se trata de las posibilidades de mi existencia, no existe nunca un conocimiento cabal y que es posible

poseer. ¿Qué carácter posee, por tanto, este conocimiento previo? Un saber parcial, como por ejemplo en las ciencias de la naturaleza, no puede serlo, pues entonces la parte tendría el carácter de un saber completo y poseído.

El idealismo entiende este saber previo en el sentido de que, en principio, yo sé todo lo que se refiere a mi existencia y que únicamente se requiere una ocasión para hacer actual en la razón el conocimiento dado potencialmente. El conocimiento histórico posee el carácter de la *ἀνάμνησις*, con lo cual el texto desempeña precisamente el papel de ocasión, es decir, no me dice nada en sentido propio, sino que se limita a darme conciencia de lo que ya sé en cuanto ser racional. Ahora bien, comprender al hombre en su historicidad significa que no dispone en principio de sus posibilidades, sino que las alcanza cada vez en una auténtica decisión.

El que un texto me descubra cada vez una posibilidad de comprender mi existencia se funda en que poseo un conocimiento previo de mis posibilidades. No sé propiamente lo que son la muerte y la vida, pues únicamente podría saberlo con propiedad cuando la vida llega a su fin, lo cual justamente le pertenece también cuando llega la muerte. Sin embargo, tenemos un saber previo propio, porque la muerte no es un mero acontecimiento natural, un mero cesar, sino que es la prueba de nuestra existencia, de que es algo secreto y enigmático, contra lo cual forcejamos y bajo cuya sombra está toda nuestra vida. Lo sabemos como se puede saber el amor y la amistad, aunque no se haya encontrado el amor ni se haya tenido un amigo; lo sabemos como el ciego conoce la luz y el sordo el sonido. Lo sabemos; y sin embargo, sólo lo sabemos con propiedad cuando se produce el amor o se encuentra un amigo. Mas para poder saberlo propiamente, se supone que es en principio una posibilidad de la vida, la cual no se puede interpretar de manera idealista, ni reducir a un «que», a una «facultad», sino que es siempre una pura posibilidad, porque nuestro ser es un poder ser. Conocemos, abierta o tácitamente, nuestras posibilidades, porque forma parte de nuestra vida saber lo que somos⁸.

No se le puede decir a uno lo que es la muerte y la vida, el pecado y la gracia, como se le puede enseñar que existen plantas carnívoras o especies de peces que traen al mundo vivas sus crías. Más bien, cuando le hablamos a alguien de la muerte y de la vida, del pecado y la gracia, le hablamos de su propia vida, de la cual todas esas cosas forman parte, lo mismo que la luz y la oscuridad, el amor y la amistad forman parte de ella. Sólo bajo este supuesto puede él entender; sólo bajo este supuesto podemos comprender nosotros el tenor de un

trucción, aquí únicamente es posible apuntarlo, puesto que sólo interesa demostrar aquí que no es el fin del trabajo. Desde luego, forma parte del trabajo, y su sentido propio consiste en la crítica de la tradición en la cual se encuentra el historiador, y a través de la cual ha de descubrir el texto y sus conceptos.

⁸ Prescindo aquí de que esta comprensión la tenemos siempre en una cierta interpretación por el hecho de estar en una tradición, la cual habla de esos hechos y ha elaborado conceptos para ello. El preconceito que tengo siempre de la muerte o la vida, puede precisamente encubrir la auténtica precomprensión.

texto. En el texto no se me dan a conocer cosas maravillosas y hasta entonces desconocidas, ni se me comunica el conocimiento de sucesos ignorados, sino que se me descubren mis propias posibilidades, las cuales únicamente puedo comprender en la medida en que estoy abierto a ellas y acepto ser descubierto. No puedo aceptar lo dicho simplemente como comunicación⁹, sino que comprendo únicamente afirmando o negando. No que, por ejemplo, primero comprenda yo y luego tome posiciones, sino que la comprensión únicamente se realiza en el acto de afirmar o de negar. Pues se trata, en efecto, de la apertura de mi propia posibilidad, la cual no comprendo como mía más que captándola o rehusándola como un extravío de mí mismo. Por lo tanto, comprender es siempre al mismo tiempo resolución, decisión.

Esto es ciertamente lo que se quiere decir cuando se habla de exégesis pneumática. Esta detestable expresión únicamente es apta para estropear una verdadera comprensión del problema. Pues no es como si algo misterioso, el Pneuma, desempeñara un papel y me sugiriera la inteligencia del texto. Tampoco, como si yo debiera ser una persona pneumática, en la cual o a la cual estuviera inherente el Pneuma como una cualidad éticorreligiosa¹⁰. Lo que se quiere decir, y en todo caso lo único que se puede decir, es que la comprensión histórica no se realiza como la adquisición de un saber, como el aprendizaje de hechos desconocidos, sino como una comprensión que es a la vez decisión. En esto no hay nada de irracional ni de anticientífico. Simplemente se trata de no trasladar el concepto de ciencia de las ciencias de la naturaleza a la historia; mas, ¿quién ordena que haya de ser así? La índole del conocimiento de una ciencia viene determinada cada vez únicamente por su objeto; luego en este caso, por la historia. Se trata, pues, simplemente de comprensión histórica, de ciencia de la historia¹¹.

Esto vale lo mismo respecto al Nuevo Testamento que respecto a los documentos históricos en general. Toda comprensión histórica se basa en que los hechos que se trata de interpretar, forman parte de mi existencia; que mi existencia presenta el carácter de la apertura; que yo conozco más o menos claramente mis posibilidades. Yo puedo rechazar ese saber, puedo ocultármelo, puedo olvidarlo; pero lo tengo. Pero es siempre una precomprensión, un saber sin saber. Pues la existencia no se conoce nunca a sí misma de una manera definitiva, sino siempre de una forma nueva y distinta, que no está nunca acabada.

⁹ Semejante ilusión surge únicamente cuando no discuto críticamente mis conceptos previos provenientes de la tradición, e interpreto según ellos el texto.

¹⁰ Que la condición previa de una exégesis apropiada sea la oración (H. Frick, *Wissenschaftl. und pneumat. Verständnis der Bibel*, 1927, p. 32 s.), es tan cierto y tan falso como que es la condición previa de todo trabajo decoroso.

¹¹ Es de esperar que las habladurías de una «exégesis pneumática» cesen pronto. O es exacta, y entonces todo exégeta tiene el deber de manifestarse pneumático, o de abandonar la exégesis. O bien es un absurdo. Pues que los pastores consientan que los exégetas «científicos» les carguen la exégesis pneumática como dominio suyo propio, tampoco puedo concebirlo.

Lo mismo que toda situación nueva me hace discutible y me brinda la posibilidad de comprenderme de una manera nueva, así también todo texto. Presupone, en efecto, un saber sin saber, un saber de índole problemática. Sin preguntar, no puedo oír; pues el hombre no es una *tabula rasa*, ni una placa fotográfica. Mas, para poder preguntar, en cierto modo debo ya saber.

¿Qué significa, por ejemplo, la noción juanista *χαρά*? «Esto os digo para que yo me goce en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido» (Jn 15, 11; cf. 16. 22. 24; 17). Se promete «alegría»; pero una alegría que es la alegría de Jesús, la cual el mundo no conoce. ¿Qué clase de alegría? No se la conoce; sin embargo, se tiene un conocimiento previo de ella, se pregunta por ella; de lo contrario, no se comprendería en absoluto la proposición. Evidentemente, no se trata de estar satisfecho y contento; eso también el mundo lo conoce. Y sin embargo, la alegría del mundo ha de implicar ya la posibilidad de aquella alegría supranatural.

V

En principio, por tanto, no hay nada nuevo que decir sobre la interpretación dialéctica del Nuevo Testamento; en ella sencillamente se realiza la comprensión histórica.

Si la interpretación ha de guiarse por la cuestión de hasta qué punto toda afirmación del texto se ha de comprender partiendo de su visión de la existencia humana, y si esta cuestión pone en entredicho la comprensión ingenua de los correspondientes conceptos tradicionales, se sigue de ahí la exigencia de considerar que nuestra comprensión tradicional de la existencia está determinada por la de la evolución contemporánea, o sea por el racionalismo, el clasicismo y el romanticismo, por la moderna ciencia de la naturaleza y la psicología, así como por los motivos del conocimiento griego del ser y de la existencia, operantes en todas estas fuerzas. Luego hay que interrogar críticamente a nuestra comprensión de la existencia y a su conceptualidad, hasta qué punto son adecuadas para la exégesis del Nuevo Testamento. El que esto no se realice regularmente, lleva a que muchos enunciados del Nuevo Testamento permanezcan cerrados, es decir, enunciados que en realidad hablan de la existencia los entendemos como enunciados que hablan del hombre como de un ser que se encuentra en el mundo, como una cosa de la naturaleza. Y así, con pocas excepciones —por ejemplo, Albrecht Ritschl y Adolf Schlatter—, los conceptos de la antropología paulina se interpretan partiendo de una concepción completamente distinta de la existencia a aquella de la cual nacieron.

Por ejemplo, se entiende *κόσμος* como el mundo dentro del cual se encuentra el hombre como un ser existente, como naturaleza, como

un «lo que», mientras que para Pablo se concibe, en un sentido existivo, como el allí donde un ser concreto vive¹²; luego κόσμος, en definitiva, no se designa como un «lo que», sino como un «cómo» del ser humano.

De una manera análoga se entienden σῶμα y σὰρξ como un «lo que» del hombre¹³. Esto se pone de manifiesto particularmente en la manera, que va de Holsten y Lüdemann a Holtzmann, de distinguir en Pablo una antropología «física» y «ética» (o profana y religiosa), como si los conceptos σῶμα y σὰρξ, caracterizaran en primer término al hombre como un ser que se encuentra en el mundo, y como si hubiera que determinar su significado en Pablo independientemente de lo que esos conceptos (σῶμα y σὰρξ) significan en relación al pecado, a la muerte, al espíritu divino, a la resurrección. La consecuencia es entonces que la relación establecida por Pablo entre σὰρξ y ἁμαρτία no se ve ya en general, y que hay que ver el pecado, por ejemplo, en la sensualidad. Desde el principio, σῶμα y σὰρξ únicamente pueden determinarse como σῶμα y σὰρξ de aquel hombre del cual Pablo hace las restantes afirmaciones. El que quiere comprender σῶμα (a lo cual ciertamente el mismo Pablo induce, en 1 Cor 15, 38 ss.), como si fuera un concepto que conviene a todos los seres que pueden tener un σῶμα, prejuzga que Pablo ha visto al hombre dentro de la serie de los seres del mundo. Entender σῶμα como «forma», es falso, porque el concepto de forma está tomado del ἔργον de la τέχνη, y, aplicado al hombre, coloca a éste en la serie de los seres presentes en el mundo; y por tanto lo ve como los griegos vieron al hombre, pero no como lo vio Pablo. Evidentemente, el concepto de σῶμα ha de contener también la posibilidad de la manera de entender griega; de lo contrario, Pablo y los griegos no hubieran podido nunca comprenderse con la misma palabra¹⁴. Y, viceversa, en lo que piensa el concepto griego σῶμα, ha de comprenderse la manera de ver paulina. Por lo tanto, una verdadera comprensión del concepto paulino, lo mismo que del griego, únicamente es posible preguntando por la comprensión de la existencia subyacente al texto, la cual está guiada por la reflexión profunda del posible significado ontológico de σῶμα en general y de sus posibles modificaciones. Solamente entonces también resultan comprensibles las afirmaciones sobre la resurrección del σώμα y del σώμα Χριστοῦ. Resu-

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927, p. 65.

¹³ Precisando debidamente, σῶμα se entiende regularmente como la «forma» de σὰρξ, considerada como «materia» (luego, de una manera absolutamente griega). De hecho se entiende luego el σώμα τῆς σαρκός como la materia formada, como el «cuerpo material», como un «que», del cual el hombre ha de ser liberado; cf. Rom 7, 24.

¹⁴ Como Pablo se deja guiar en 1 Cor 15, 38 ss. por la comprensión griega. Mas interpretar desde ahí el concepto paulino σῶμα, es falso por lo que al método atañe, porque Pablo habla aquí apologeticamente. Cuando él emplea σῶμα en sentido propio, está claro que no significa forma; por ejemplo, Rom 12, 1; 8, 10. El sentido es: «Vosotros, en cuanto sois σώμα» (no: en cuanto vosotros tenéis un σώμα).

miendo, puede decirse: σῶμα designa el ser del hombre, en cuanto excluido de su disposición; el ser histórico que, en opinión de Pablo, tiene la doble posibilidad de ser determinado por Dios por el pecado. El cómo del σῶμα determinado por el pecado se llama σὰρξ; el cómo del hombre nuevo es el πνεῦμα. Si la representación de σὰρξ y de πνεῦμα en Pablo está determinada por el pensamiento ingenuo, que hipostasía un cómo en un qué, entonces las afirmaciones de Pablo son incomprensibles, si se considera el sentido de sustancia o sustancialidad como el sentido primario de σὰρξ y de πνεῦμα.

¿Cómo se ha de entender Rom 7, 14-25? Lüdemann, el cual no trabajaba todavía con conceptos depurados, vio ahí la concepción de un dualismo antropológico según la concepción griega. No todo el hombre sería σὰρξ, puesto que se distingue por el νοῦς de la σὰρξ. Es cierto que está bajo el dominio de la ἁμαρτία, que se funda en la σὰρξ; mas como puede distinguirse en el νοῦς como sujeto de la σὰρξ, cabría la posibilidad de que, por el πνεῦμα, la facultad humana del νοῦς se robusteciera, hasta el punto de separarse de la σὰρξ y de vencerla. Pues si σὰρξ y ἁμαρτία fueran la naturaleza humana total, ¿dónde estaría la posibilidad de la redención? Todo esto está pensado con ideas griegas, para las cuales se presenta como un «que» lo que para Pablo es un «como». De ahí que Lüdemann únicamente pueda pensar al sujeto continuo del hombre, el cual ha de perseverar en el proceso histórico-salvífico para que la redención sea comprensible como mía, únicamente como un algo, como una sustancia; no puede ver el ser del hombre como histórico.

De manera semejante Bousset. El ve que para Pablo, el ἄνθρωπος πνευματικός «es un ser de una especie distinta y superior a la del hombre corriente», lo cual explica él por la doble conciencia del pneumático; por tanto, de una manera psicológica. El sobrenaturalismo de Pablo sería tan fuerte, «que amenaza con hacer saltar por completo la unidad y continuidad del yo humano. El cristianismo, como el extático, ha perdido su yo, no de una manera transitoria, sino permanente (!). El yo del hombre es nada; las potencias que determinan este yo, ya sean el espíritu o la carne, lo son todo». Según esto, Rom 7 sería una inconsecuencia, ya que ahí se concibe el νοῦς humano, a la manera platónica, como un yo mejor del hombre. Pero esta manera de ver sería una concesión al yo natural del hombre o a los intereses de una psicología coherente. Por eso también Bousset únicamente puede comprender al hombre como una unidad sustancial, evidentemente entendida por él como la unidad de los fenómenos síquicos interpretada psicológicamente; tampoco él concibe el ser del hombre como histórico.

Naturalmente entiende mal Rom 7, porque interpreta el νοῦς o el ἔσω ἄνθρωπος a la manera griega, como el yo mejor del hombre, de forma que luego no puede unificar las afirmaciones sobre la σὰρξ. No ve, pues, que el hombre en Pablo se concibe desde el principio en cuanto sometido a las pretensiones de Dios, y que únicamente por eso puede

hablar Pablo de su $\nu\omicron\delta$; e igualmente, que sólo precisamente a causa del $\nu\omicron\delta$ del hombre, su $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ es lo que es. Mas esto significa que Pablo ve la «unidad del sujeto» fundada en las pretensiones de Dios sobre el hombre. El yo no se ve de antemano como algo aislado o aislable, que primeramente ha comenzado a existir alguna vez y a lo cual le afectan posteriormente las pretensiones de Dios; sino que es lo que es, un yo, únicamente en cuanto le salen al paso las exigencias divinas. La unidad del hombre no consiste, por tanto, en una sustancia, ni en la coherencia de los fenómenos síquicos entendidos sicológicamente o en la continuidad de una evolución entendida de una manera racional. Se la ve más bien como histórica, es decir, como una unidad que existe debido a que el hombre es reclamado por un tú. Su ser no se concibe a la manera de una naturaleza o de una sustancia, sino que se realiza en su conducta respecto a la pretensión de Dios, por lo tanto, en su acción; en cuanto que ésta no se entiende como un proceso que se desarrolla en el curso del tiempo (a la manera de la marcha de una máquina), sino como acción decidida y responsable. Precisamente por esto no dispone de su ser, pues está en juego en cada instante; es decir, para Pablo bajo la posibilidad de ser determinado por el pecado o por Dios.

VI

El significado de la teología dialéctica consiste, por tanto, no en procurarle al investigador enunciados teológicos determinados, ya sea para la crítica, ya como base de la exégesis. La comprensión de la dialéctica de la existencia del hombre, es decir, de su historicidad y de la historicidad de sus afirmaciones, le abre a la investigación un nuevo camino; no en cuanto suplanta al antiguo método histórico, sino porque lo profundiza.

Por eso es falso, en el fondo, hablar del significado de la teología dialéctica; con ello únicamente se da pie a una mala inteligencia, como si se tratara de un sistema teológico. Hay que decir: el significado del conocimiento de la dialéctica de la existencia, de la historicidad de la existencia. Teológicamente, al principio no tenemos ahí absolutamente nada. El trabajo del exégeta es teológico, no por sus supuestos y por su método, sino por su objeto, el Nuevo Testamento. Su carácter de teólogo consiste en que la Iglesia le ha confiado el Nuevo Testamento, que él debe explicar. No lo que él pueda hacer en virtud de sus supuestos, de su trabajo metódico, de sus eventuales dones pneumáticos, hace que su trabajo sea teológico. La investigación del Nuevo Testamento es exactamente tan profana como la investigación de cualquier fuente histórica en general. La responsabilidad del carácter teológico de su trabajo le pertenece al Nuevo Testamento mismo, al cual él se limita a servir. Su escucha como investigador es algo profano; lo único santo es la palabra que está escrita.

La escatología del evangelio de Juan *

1928

En el evangelio de Juan, 5, 21 ss., se describe el ministerio de Juan como escatológico: su cometido es dar la vida y juzgar ($\xi\omega\sigma\tau\omicron\tau\epsilon\iota\nu$ y $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota\nu$). Mas con ello no se piensa en el juicio final, ni en la parusía como en un acontecimiento cósmico dramático de una época más o menos cercana o lejana, sino en un acontecimiento que se realiza ya al presente.

«El que escucha mi palabra y cree en el que me envió,
tiene la vida eterna,
y no es juzgado.
porque pasó de la muerte a la vida» (5, 22).

«Llega la hora, y es ésta,
en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios
y los que la escucharen vivirán» (5, 25).

«El que cree en El no es juzgado;
el que no cree, ya está juzgado...
Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo,
y los hombres amaron más las tinieblas que la luz» (3, 18 s.).

«Si alguno guardare mi palabra,
no verá jamás la muerte» (8, 51).

«Yo soy la resurrección y la vida;
El que cree en mí, aunque muera, vivirá;
y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (11, 25 s.).

Suele decirse que en tales palabras se interpreta de otra manera los conceptos escatológicos antiguos: la vida está ya ahí; el incrédulo está ya juzgado. ¿No es eso espiritualización o mística? ¿No se entiende la vida como algo puramente espiritual e interior? No hay que

* De: «Zwischen den Zeiten», VI, 1928, p. 4-22.

remitir contra esto a los pasajes 5, 28 s.; 6, 54, los cuales se conciben claramente de una manera escatológica, en el sentido de la antigua dramática, ya que tales pasajes son sospechosos de ser redaccionales¹. Más bien hay que examinar cómo se entiende el concepto de vida en el evangelio de Juan. Pues bien, esa comprensión se obtiene partiendo del punto de vista del llamado dualismo del evangelio: la vida pertenece a la esfera de Dios, la muerte a la esfera del mundo. Pero, ¿qué significa *mundo* en el evangelio de Juan?

1

En primer lugar, mundo no se entiende en el sentido griego, como la «totalidad de los dioses y de los hombres y de los seres que existen por ellos»². Para Juan, lo mismo que para el Nuevo Testamento en general, Dios no pertenece al mundo, ni es el mundo como totalidad, sino que se opone al mundo. En cambio, el mundo ha sido creado por él a través de su palabra (1, 1 ss.). Que con esto no se pretende designar a la causa del mundo como un fenómeno comprobable, es decir, que con ello no se hace remontar al mundo como existente a otro existente (Dios), a fin de hacerlo teóricamente comprensible, lo muestra claramente el prólogo. Se estima más bien que el mundo se califica como creación, que tiene el carácter de creado; por eso no se lo mira como simplemente existente. El mundo no son en primer lugar los hombres³. El hombre no se opone tampoco al mundo, sino que es mundo; o sea, el mundo no es algo existente, algo que existe «en sí», a lo cual puede oponerse el hombre desde un punto de vista teórico (al contrario, semejante consideración formaría ella misma parte del mundo; sería ella misma mundo). Mas ser mundo significa en primer lugar para el hombre ser creado. Ahora bien, que el hombre es mundo o criatura, implica, según el Prólogo, que el hombre puede comprenderse en su condición de criatura. Pues la palabra, por la cual

¹ Tal es de hecho mi opinión. El redactor hubo de entender ciertamente estas afirmaciones unitariamente con la escatología del evangelio desarrollada a continuación. Mas no quiero entrar en este problema, el cual sólo es posible comprender después de haber entendido la visión de fondo que recorre el evangelio.

² Crisipo, p. 527 (v. Arnim, *Stoic. vet. fr.* II 168): κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ Χρῆστος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων. ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.

³ Cf. la alternación de πάντα con οἱ ἄνθρωποι, ἡ σκοτία, ὁ κόσμος 1, 3. 4. 5. 10. Y cf. los predicados que se afirman del cosmos: El cosmos «conoce» (o no conoce) (1, 10; 14, 36; 17, 23); «ama» (15, 19) o bien «odia» (7, 7; 15, 18 s.; 17, 14); «recibe» (o no) (14, 17) y «da» (14, 27); «ve» (o no) (14, 19); «se alegra» (16, 20); «cree» (o no) (17, 21) y «reconoce» (o no) (17, 23. 25). En todas partes está claro: el «mundo» son los hombres. Y lo mismo en las afirmaciones, que Dios ama al mundo (3, 16, que éste ha de ser salvado (3, 17), que el Hijo habla en el mundo (8, 26).

fue hecho el mundo, está desde siempre, «como luz de los hombres», en el mundo (1, 3-5). Este saber que el hombre puede tener de sí mismo no es «la luz de la razón y de la conciencia» (por lo menos no directamente), sino que en primeramente un reconocimiento, puesto que es un saber de su condición de criatura. Este saber, «el mundo» lo ha rechazado (1, 5); él tiene su propio saber y se gloria de él (9, 41); él tiene, como lo muestra el evangelio en toda la primera parte, su propia visión de las cosas, su ética, su ortodoxia. Mas con todo esto no se entiende a sí mismo; al contrario, desfigura su propio ser con ello; el mundo se convierte en lo que los hombres hacen de él; el hombre lo constituye a él, y él constituye al hombre. Pero con ello no pierde el mundo su carácter de creación; al contrario, precisamente por ser creación tiene la posibilidad de entenderse mal, de ponerse frente a Dios. Porque es creación, se apodera de él la ceguera con la cual se constituye a sí mismo como mundo y adquiere el carácter de la rebeldía contra Dios. Muy lejos de fundarse en una teoría cosmológica, el dualismo peculiar de Juan arranca precisamente de su idea de la creación.

La pertenencia del individuo al mundo se subraya con la expresión «es del mundo» (ἐκ τοῦ κόσμου 8, 23; 15, 19; 17, 14; cf. ἐκ τῶν κἀτω 8, 23). «Del mundo», en el sentido del origen que determina: el hombre llega a todo lo que hace desde el mundo; como alguien que es él mismo mundo. El mundo es la humanidad en el sentido del «se», que es todos y no es ninguno⁴. Tiene su tradición (Moisés), de la cual está orgulloso; tiene sus formas sociales, sus consideraciones y su seguridad (esp. 5, 41 ss.: recibir gloria de otros). Tiene su libertad (8, 33) y sus ideales (12, 5: en vez de dilapidar, habría que apoyar a los pobres). Se observa las leyes; se pondera las propias decisiones; no se rechaza por igual y al punto todo lo nuevo, sino que se lo examina basándose en lo que se posee (7, 52) y se pide una legitimación (μαρτυρία 5, 31 ss.). ¡Naturalmente, se cree en Dios! Se tiene sus peritos, los cuales expresan lo que todos piensan, y a los que se siguen (7, 26), portavoces del «sano sentir del hombre» y representantes de las opiniones (los «judíos» y los «fariseos», los cuales naturalmente no se diferencian gran cosa del «pueblo» —el ὄχλος). Es el mundo del «sentido común», de las posibilidades disponibles. Le caracteriza su pregunta: «¿Cómo puede ser eso?» (πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι 3, 9; 6, 42. 52; 7, 15). Lo que está más allá de sus límites, le parece originalidad (7, 15); o bien, y es lo normal, se le antoja ridículo, absurdo o impío. (Todo esto lo ilustra muy agudamente el evangelista mediante los discursos de controversia de la primera parte, sobre todo mediante los «equivocos» repetidos). Está claro, el mundo no conoce sus límites. Es cierto que se le concede al mundo un estrado superior; se cree ciertamente en Dios. Mas el mundo no tiene idea alguna de lo que significa estar limitado en su ser por Dios; no tiene idea alguna de

⁴ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* I (1927) p. 126-130 (análisis de la noción «se»).

Dios (5, 37 s.; 7, 28; 8, 19. 55; 15, 21; 16, 3). Los hombres no conocen a Dios; pues conocer a Dios no significa hacerse ideas (quizás exactas) de él, sino que conocerle significa verlo como realmente es descubierto. Mas esto significa reconocerlo como creador y dejarse determinar por él. Ellos conocen en general muchas cosas «exactas»; pero todo se vuelve falso y mentira en sus labios, porque no se comprenden en su limitación. Moisés, al cual apelan, los acusará (5, 45); pues incluso dentro de su mundo, debieron descubrir los límites de sus posibilidades y tener conciencia de su limitación. Por eso se comprende que, ante la pretensión de la revelación, se muestren infieles a su propia ley, de la cual se sienten orgullosos (7, 49 s.); ello prueba que su obediencia no es auténtica.

Está claro, por tanto, que no se puede hablar de un dualismo cosmológico. El ser del mundo, precisamente porque se constituye cada vez por aquellos que están en el mundo y son responsables de él, no es un estado, ni un estar en alguna parte, el cual se vería como un destino que los hombres padecerían (como en la mitología gnóstica). Y la liberación del mundo que experimentamos en la fe, no es la separación del alma de la materia o de los poderes demoníacos. Pero el mundo tampoco es la cultura, a la cual el individuo podría oponerse; desde la cual habría que volver a encontrar la propia originalidad. El ser en el mundo (o «del» mundo) se concibe a la manera de un *como* del ser el hombre; el ser del hombre es ser mundo.

Este «ser del mundo» es «ser de abajo», es «estar en el pecado» (8, 21-24), porque es un ser impío. La supuesta libertad del mundo es únicamente su abandonarse a sí mismo; por ello es esclavitud bajo el pecado (8, 31-34). Por supuesto, esta calificación del ser mundo como pecado en sentido propio únicamente se realiza por el hecho de la revelación. «Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado» (15, 22-24; cf. 9, 39-41). El pecado verdadero es la incredulidad (16, 7 s.). Mas no de tal manera que el pecado consistiría en una acción particular junto a otras, por ejemplo en que el mundo haya dado muerte a Jesús; de suerte también que el no creer sería una obra como otras obras distintas. No; ante la revelación, la cual pone en entredicho al mundo en su ser mundo, el pecado es la permanencia en el ser mundo. Esto es el pecado: permanecer en lo que se es, y que se presenta ahora frente a la luz como tinieblas. Es permanecer en las tinieblas (12, 46): «Pero ahora no tienen excusa de su pecado» (15, 22). «Si fuerais ciegos no tendríais pecado; pero ahora decís: vemos; y vuestro pecado es permanente» (9, 41).

Se ve, pues, claro que el ser mundo del hombre es una de sus posibilidades, que él capta: no un estado natural, sino una caída. Desde ahí no existe posibilidad alguna de salir como empresa humana (pues como tal, ella misma sería mundo). Mas el mundo puede conocer su caída; no en sentido explícito, pero sí de tal manera que la conozca si le habla la revelación. La luz brilla en las tinieblas, antes incluso

de hacerse carne la palabra (1, 5); en la posibilidad de conocerse como criatura, tuvo el mundo la posibilidad de aceptar la palabra. Esta posibilidad no la comprendió: «Vosotros no tenéis su palabra como permaneciendo en vosotros». Y esto se pone de manifiesto frente a la revelación: Porque no habéis creído en aquel que él ha enviado» (5, 38).

Así pues, a través del acontecimiento de la revelación se le actualiza al mundo dos posibilidades: 1. Ser mundo en el sentido nuevo de permanecer mundo. Imprimir el sello en el estar caído, fijarse en ello, permanecer en ello.

2. No ser mundo, no ser «del mundo», y por ello ser en un nuevo sentido «del» mundo, es decir, salir de él; no pertenecer más a él (15, 19; 17, 6. 16). Esto vale de los «suyos», de los «amigos», los cuales son «elegidos» del mundo (15, 16), que no son ya mundo (14, 19. 22; 15, 19; 16, 20). Para ellos, en cierto sentido, el mundo ha terminado; el señor de este mundo está juzgado (12, 31; 16, 11).

Con la venida del revelador se produce, pues, la *crisis*. La crisis es en cierto sentido separación; es decir, no se apoya en un acontecimiento particular como *crisis* (fuera de la revelación no existe nada), sino que se limita a descubrir lo que había; las dos posibilidades que habían existido siempre en el mundo, las actualiza en un nuevo sentido y caracteriza por ello la permanencia en el mundo como pecado. El Hijo no juzga, sino que el mundo en cierto modo se juzga a sí mismo (3, 17-21; 12, 46-48). La palabra que Jesús habla, juzga (12, 48); pues en la manera de escuchar esta palabra se establecen dos posibilidades. La *crisis* se lleva a cabo en la manera de reaccionar a la revelación. Llega la hora, y está ya aquí; justamente, al anunciarse.

Mas con semejante separación, la *crisis* es también juicio; pues en ella se hace actual el pecado. La *crisis* se convierte en juicio en el sentido de la condenación por la ira de Dios (3, 36). Así pues, las dos posibilidades son la muerte y la vida.

II

Fijarse en el ser caído significa renunciar a la propia posibilidad. La idea del mundo es que el hombre cuenta siempre con posibilidades. Olvida que el hombre es él mismo siempre posibilidad, que su ser es un poder ser, que el hombre está llamado siempre a la decisión y que está en juego. El mundo rehúsa esa decisión; con ello se ha decidido ya y ha cercenado su ser como poder ser; con ello ha cercenado su futuro, pues poder ser es tener un futuro. Por eso el mundo es siempre pasado; todo lo que tiene es inauténtico, es mentira; está ya pasado, porque permanece en lo antiguo y no se encamina nunca hacia un futuro. El mundo está en la muerte.

Este detenerse en el mundo se ilustra, por ejemplo, en las dos perícopas 5, 31-40 y 5, 41-44, cuyos temas son la legitimación (el testimonio, la *μαρτυρία*) y la gloria⁵. La repulsa de la fe se expresa en la exigencias de una legitimación de la palabra; es decir, los que exigen son los que critican la palabra desde su base y desean que se legitime delante de ellos. Se aferran a sí mismos; se aferran al mundo. Corresponde a esto el que estimen la «gloria que se procuran entre sí». Con su deseo de legitimación ponen de manifiesto cómo consiguen su seguridad; por la «gloria que se procuran unos a otros». Por eso rehúsan la seguridad que da Dios. En consonancia con esto está el que, por otra parte, se entreguen a «juzgar» y rehusar (7, 24; 8, 15). Pues sólo por la repulsa pueden afirmarse a sí mismos.

Ahora bien, elegir a Dios significa despedirse del mundo y de la propia seguridad. Esto no es nada seductor, sino una exigencia «dura», un escándalo que aterra, porque es el fin del hombre (6, 69 s.). Mas esto precisamente es la vida: conquistarse a sí mismo como posibilidad, ser de nuevo un poder ser, tener de nuevo un futuro.

¿Qué significa, entonces, vivir? Lo dicho hasta ahora lo ha mostrado ya: la vida no es interioridad, ni siquiera la interioridad de la mística. Así como la muerte es captar una posibilidad del hombre mismo, lo mismo la vida. No es la trasposición a una esfera trascendente, la elevación del «alma» a un ser divino. Es cierto que en el lenguaje del evangelio aparecen algunas fórmulas y expresiones místicas conocidas, como el uso particular del término «conocer» o la variante de la llamada fórmula inmanente de la mística: «Yo en ti y tú en mí». De esto se hablará después. En primer lugar, está claro que todos los predicados místicos de Dios («el increado», el «simple», y cosas semejantes) faltan. Falta el dualismo antropológico de cuerpo y alma, tan característico de la mística helenística. Faltan las reflexiones sobre el destino del alma, sobre la dirección del alma. Falta todo rastro de piedad de experiencia.

La vida no es tampoco una realidad ideal, que pertenezca al hombre como ser «espiritual», y esté a su disposición. Idealismo y humanismo están lejos por igual. Sólo el que es atraído por el Padre puede llegar al Hijo (6, 37. 44); sólo al que el Padre se lo concede (6, 65); sólo el que es de la verdad (8, 47; 18, 37). Los suyos no le han elegido a él, sino que él los ha elegido a ellos (15, 16). Ningún hombre tiene tales cualidades, que le justifiquen delante de Dios, y que le baste recordarlas. Todo pensamiento humano tiene que venirse abajo ante la revelación, que choca al sentido común humano (cf. las *incomprensiones*). Hay que volver a nacer (3, 1 ss.). Más aún, tampoco los «suyos» entien-

⁵ Los dos pasajes los ha ampliado el redactor, introduciendo en v. 33-36a la referencia a Juan el Bautista, y en la última frase del v. 39 («pues ellas dan», etc.), como los v. 45-47, la referencia a las Escrituras. También aquí se aplica lo dicho en p. 112, nota 1.

den la revelación, en el sentido de la comprensión humana, sino que se limitan a creerla.

Luego la vida no está nunca ni en ningún sentido disponible para el hombre; no es ningún fenómeno del mundo, sino que propia y únicamente de Dios y de su revelador.

«Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo» (5, 26). Naturalmente, el que cree tiene la vida (5, 24. 40; 6, 57; 8, 12; 11, 52 s., etc.); la tiene incluso en sí (6, 53). Pero su ser no es nunca un ser por sí mismo (*ἀφ'ἑαυτοῦ* 15, 4; cf. v. 4: «Sin mí no podéis hacer nada»). La vida es algo dado, o sea, algo aprehendido únicamente en la fe como escucha continua.

Mas la escucha no es la comprensión de un contenido ideológico. No se manifiesta como un contenido intemporal en palabras, el cual es posible penetrar, poseer e incluso transmitir. La adquisición curiosa de conocimientos queda excluida. Jesús no deja que le interroguen «sobre su doctrina», sino que lo que ha de decir se percibe únicamente en la predicación (18, 19 s.). Tampoco los suyos le comprenden, como queda ya dicho. En los discursos de despedida no recibe ningún conocimiento esotérico. Jesús no aporta una gnosis como comunicación de algo; no se va a él para tener una gnosis, como a un maestro o un hierofante, sino que se llega a él, y no resulta superfluo cuando se «sabe» lo que ha enseñado. Que a Dios no se le puede ver fuera de la revelación, no significa que se lo reconozca únicamente mediante la instrucción misteriosa de una fuente sobrenatural, y que cuando se ha recibido esta instrucción se lo conozca. Significa, más bien, que Dios únicamente es accesible por su revelación, por su revelador. No existe ningún «atajo»⁶.

En efecto: se afirma: Dios no está fuera de la revelación, ni se encuentra nunca fuera de ella. Nadie ha visto a Dios, sino el Hijo, y éste lo ha manifestado (1, 18). El supuesto conocimiento que de Dios tiene el mundo, es nulo; deberían justificarlo quienes pretenden tenerlo, creyendo en el revelador (5, 38; 7, 28 s.; 8, 19. 54 s.). Ahora bien, someten la palabra de Dios a la ciencia, al estudio erudito (5, 39; 7, 52). Así como se tiene al Padre únicamente por el Hijo, así también el que ve al Hijo ve realmente al Padre (14, 8-10). Esto es lo que incansablemente repiten las fórmulas que hablan de la unidad del Padre y del Hijo; toda mística queda lejos (10, 14 s. 30. 38; 17, 10 s. 21). La prueba de esta unidad son sus palabras y sus obras (10, 38; 14, 10 s.).

Luego no se enseña un concepto de Dios a la manera de una verdad general, sino que la fe se convierte en una posibilidad del hombre por haber enviado Dios a su Hijo. Antes, no es posible hablar de fe. La palabra del Hijo no consiste en verdades generales, que habría que entender, sino en la increíble palabra de su revelación que él ha en-

⁶ Cf. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*², Jena, Diederichs, 1924, p. 178 ss.

viado. Para ésta no existe el camino de una comprensión intermedia.

«Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. Quien quisiere hacer la voluntad de El, conocerá si mi doctrina es de Dios o si es mía» (7, 15 s.).

El sentido no es que hay que comenzar por la ética, como algo generalmente comprensible, y luego llegar por sí mismo a la dogmática. No; el único camino es el acto de la obediencia de la fe. Una legitimación de la palabra, yuxtapuesta a la palabra, no la hay; ella misma es su legitimación⁷.

III

Así, pues, la *krisis* se lleva a cabo en el presente, es decir, cada vez que se toma posiciones respecto al envío del Hijo en la respuesta a la palabra. Luego no se lleva a cabo en un presente cualquiera, como la toma de posiciones respecto a la idea de Dios, a la idea de un redentor, a normas y ordenaciones eternas, a un «contenido» de la palabra, a ideas que «interpretan» el mundo o el sentido de la vida, y cosas parecidas. Se lleva a cabo, al revés, en un presente determinado, en un ahora determinado como toma de posición respecto a un hecho histórico.

«Y ésta es la condenación: que la luz vino al mundo» (3, 19). Es cierto que la *krisis* se lleva a cabo en el presente; es cierto que la fe da ya ahora la vida; mas no en un ahora cualquiera, sino en el ahora caracterizado por la predicación de aquel hecho. Se relaciona siempre estrechamente no a algo general, sino a algo especial, a la venida de Jesús.

Luego es falso hablar de espiritualización e interiorización de la escatología. El acontecimiento que transforma (por crítico) el mundo entero como realizado en el tiempo, es el envío de Jesús. El juicio es un acontecimiento del mundo y de su historia, no un fenómeno síquico.

Luego el concepto de fe está escatológicamente determinado; es decir, la fe significa no una postura humana, que sería intemporal y arbitraria, la cual podría tener siempre el hombre, algo así como cuando se recoge en sí mismo. La fe no establece ninguna relación esencial al Dios eterno; porque el Dios eterno no cae nunca en el círculo de las posibilidades de la vista; sólo el que se encarnó, cuya palabra se oye

⁷ Diversos pasajes del evangelio suenan como si los prodigios fueran una legitimación. La cuestión del milagro en Juan es complicada. Baste indicar aquí lo que el contexto muestra con claridad creciente: los milagros son signos ambiguos. Un milagro termina llevando a Jesús a la cruz (11, 45 ss.); luego, ¡es una singular legitimación!

en el tiempo, cuya palabra nos llega en el tiempo en cada ahora. ¡Hay un demasiado tarde! Entonces se le buscará, y no se le encontrará (7, 34; 8, 31). — Así como 7, 17 s., en oposición al conocimiento «natural» de Dios, relaciona estrechamente la idea auténtica de Dios con la idea de la revelación (¡la unidad entre Padre e Hijo!), de suerte que el que no reconoce al revelador, no conoce a Dios; así 7, 33 s. afirma vigorosamente la unicidad y contingencia de la revelación en el sentido de que no está nunca a disposición en un momento cualquiera, como si, desde que vino Jesús, se la pudiera tener siempre arbitrariamente. Únicamente tiene lugar cuando la palabra le encuentra a uno. Sólo se da la posibilidad al ser interpelado; no antes ni después.

Al ahora de la venida del revelador corresponde, pues, exactamente el ahora de la predicación cristiana como un hecho histórico correlativo al ahora de la ocasión: el instante. O sea, Jesús no es, desde que «la Palabra se hizo carne», el revelador con sus «efectos en la historia del mundo», bajo los cuales, naturalmente, se encuentra todo el mundo, y que están a disposición para juicio y toma de posición arbitrarios; únicamente en la predicación de la palabra como acontecer concreto en cada momento.

El ahora respectivo de la interpelación, este momento, es el ahora escatológico, porque en él se toma la decisión entre la muerte y la vida. El es la hora que viene y que está presente en la interpelación. Pero es el ahora escatológico solamente en estrecha relación al «la Palabra se hizo carne»; porque la palabra que habla y es oído es justamente la palabra que anuncia ese hecho. Desde ese hecho existe esta posibilidad; de tal forma que ese hecho divide la historia entera en dos mitades, en dos eones.

No es, por tanto, que la parusía esperada por otros como un acontecimiento que habría de ocurrir en el tiempo, la negara Juan, o que la interpretara como un fenómeno síquico o una experiencia. Juan le abre los ojos al lector: la parusía ha sido ya. La ingenua división en una primera y una segunda parusía, se desecha⁸. Si no hubiera llegado la verdadera venida, se habría entendido mal la venida de hecho de Jesús. Sólo se la entiende cuando se ve que ella es el cambio de los eones. Si pueden ocurrir todavía las catástrofes cósmicas que se quiera, no podrán ser nunca otra cosa que lo que ocurre todos los días en el mundo. Si ha de suceder algo todavía, como una resurrección de los sepulcros (5, 28 s.; cf. p. 112, n. 1), no podrá ser otra cosa que algo así como el despertar cada mañana del sueño. Lo decisivo *ha* ocurrido. La hora está ahí, puesto que los muertos escuchan la voz del Hijo del hombre; y el que la escucha, ha pasado de la muerte a la vida (5, 24 s.). El que no cree, está juzgado (3, 18 s.). Está juzgado el

⁸ Cf. la concepción del «día» de Jesús, en 8, 56, y la polémica contra una escatología cosmológica ingenua, la cual, después de la venida del Hijo del hombre, se representa a éste como permanentemente presente.

señor de este mundo (16, 11). Quiere esto decir que el mundo no es ya como antes; no hay que verlo como antes entre la creación y la encarnación del Verbo. Ya no tiene sentido alguno remitir a los hombres al «Dios de la creación», que se manifiesta en la naturaleza y en la vida de los hombres. Ahora no existen más que dos posibilidades: estar en la vida o en la muerte, en el cielo o en el infierno. Sí, el infierno; pues la vida en el mundo sin fe en la revelación, es en adelante el infierno⁹.

IV

Pero sería entender mal la vida, si se la viera como un estado ya producido, como un destino fijado, y se olvidara que únicamente es real como posibilidad de mí mismo que me sale al paso. Quiere esto decir que ahora no se vive bajo nuevas condiciones históricas, bajo los «efectos» de Jesús, como podría vivirse bajo los efectos de la guerra de los Treinta años, de la Ilustración, de la revolución francesa, o de Goethe. De lo contrario, la venida de Jesús no sería el hecho escatológico. El ser humano ha vuelto a encontrar su autenticidad en el poder ser; es, en cuanto está en la vida, continuo poder ser; y, por tanto, siempre nueva decisión, mas nunca disponible (de lo contrario, sería ya pasado), sino futuro. Para nadie es la vida evidente; hay que elegirla siempre de nuevo. Por eso el ahora del «la Palabra se hizo carne» está siempre en el ahora de la predicación, en el momento.

Luego el hecho histórico de la venida de Jesús es un hecho ambiguo. En cuanto hecho de la historia concreta, tiene, al igual que todo hecho histórico, la posibilidad de ser comprendido como un acontecimiento del pasado, que se encuentra en el pasado y se actualiza por el recuerdo. Sin embargo, tiene también la posibilidad de ser presente. Se puede hablar de él en aoristo, o sea, como de un pretérito, y se puede hablar de él en perfecto, o sea, como de un presente¹⁰.

Porque ha venido, está ahí Jesús. Mas el presente perfecto de su estar ahí lo hace la incredulidad pretérito del ser pasado, del existir en el pasado. Para Juan, lo característico es precisamente que Jesús

⁹ Por lo demás, esto fundamentalmente no es distinto de lo que vemos en Pablo, si bien éste no discute la escatología dramática de la Apocalíptica. Cf. Gál 4, 4: «Mas cuando llegó la plenitud de los tiempos (=al cambio de los eones), envió Dios a su Hijo... Rom 5, 1: «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios...»; 8, 1 s.: «No hay condenación alguna para los que son de Cristo Jesús...» (Luego el juicio escatológico ha ocurrido ya). 2 Cor 5, 17: «De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo»; 6, 2: «Este es el tiempo propicio, éste el día de la salud».

¹⁰ Para el aor., cf. 1, 11; 8, 14; 9, 39; 10, 8. 10; 12, 47; para el perf. 3, 2. 19; 5, 43; 7, 28; 8, 42; 12, 46. — La manera de expresarse Gogarten, cuando —en pos de Grisebach—, habla del perfecto (por ej., *Creo en el Dios trino*, p. 66), es falsa.

como hecho de la historia no es un hecho existente del pasado, el cual sólo sería presente por sus efectos históricos o en la contemplación del recuerdo. No hay que verlo como existente. Luego no se entiende su aparición cuando se la examina críticamente, para poder tomar posiciones respecto a ella. Con ello se la entendería precisamente como existente, como «mundo», en lugar de hacerlo como acontecimiento escatológico. Una «vida de Jesús» reconstruida es mundo. Un «Jesús» como hecho universitario comprobable, es un Jesús convertido en mundo. Mas, para el mundo, Jesús vivo, o sea, Jesús como hecho escatológico, no es perceptible (14, 29). En la discusión del mundo se refleja la crisis sólo como una «discordia» (como traduce Lutero *σχίσμα*) (7, 43; 9, 16; 10, 19; 11, 45 s.).

Luego la manera auténtica de actualizar el hecho histórico de Jesús no es el recuerdo o la reconstrucción históricos, sino la predicación. En ella, Jesús se reduplica en cierto modo: «Yo rogaré al Padre, y él os dará otro Paráclito» (14, 16). El Paráclito, que continúa la revelación de Jesús en la comunidad y en el mundo, es la palabra predicada en la comunidad. Su doctrina (14, 25 s.) releva a la doctrina de Jesús¹¹. Su obra es el «dar testimonio de mí» (15, 26; cf. 8, 14, 18), el «convencer» (16, 8-11; cf. 3, 20). El llevará a la comunidad a la verdad (16, 13), o sea, él continuará la revelación. Mas no completando lo necesario respecto al *quantum*; pues no hablará «de lo suyo», sino que «tomará de lo mío» (16, 13-15); «él os recordará cuanto os he dicho» (14, 26). Luego con el Paráclito no se designa ni un nuevo estadio en la historia de los dogmas, ni una «luz interior» o algo parecido, sino que él es «el otro ayudador», como Jesús era el primero; él es Jesús mismo, el cual justamente en el Paráclito vendrá a los suyos (14, 18-20, a continuación de 14, 15-17). La promesa del Paráclito no es otra cosa que la promesa de que la revelación habrá de continuarse en la predicación de la palabra de la comunidad; su «dar testimonio» es el testimonio autorizado de la comunidad (15, 26 s.).

Así pues, Jesús mismo está presente en su palabra. El «vimos su gloria» (1, 14) lo dicen los creyentes de todos los tiempos. Ese es precisamente el sentido del evangelio de Juan: hacer actual la revelación. Mas con ello no se convierte la palabra en «idea», ni entra como tal en la «historia de las ideas», sino que es la palabra autorizada que remite al hecho histórico de Jesús y anuncia ese hecho. En cuanto anuncia a cada instante la palabra, el ahora escatológico abarca todo presente, y en cada uno de los ahora se realiza el juzgar y dar la vida.

Ahora está completamente claro el carácter de la vida. Como la actualidad del Jesús histórico no está en las repercusiones históricas, ni en una reconstrucción histórica —y, por tanto, no es algo actual—

¹¹ Del Paráclito se formulan las mismas afirmaciones que de Jesús: viene del Padre (14, 16. 26; 15, 26; cf. 8, 42 etc.); no habla de sí (14, 17; cf. 7, 16; 14, 24, etc.); el mundo no lo conoce (14, 17; cf. 1, 12; 17, 8, etc.). Sobre esto, ver los pasajes citados.

mente demostrable o algo existente en el pasado, sino que su presencia está en la palabra autorizada—, de la misma manera tampoco la vida es algo demostrable, existente, interioridad, experiencias, sino la determinación de cada instante por la palabra en cuanto se la escucha en la fe; por tanto, en cuanto se entiende el instante como la nueva posibilidad de mi ser como poder ser, como dotado de un futuro. La vida no es ningún estado; ninguna posesión de algo presente, intemporal, sino el ser en el momento determinado desde el futuro como auténtico presente. Es un como del ser, al igual que lo son mundo y muerte; pero, al revés que ellos, es un ser siempre ya futuro.

Análogamente, la fe —ello resulta cada vez más claro— no tiene el carácter inequívoco de una actitud espiritual o psicológica; no es el convencimiento de las verdades generales («eternas»), ni la aceptación de una vez por todas de un dogma. El hombre no consigue con la fe una cualidad, a la que puede referirse; no puede apoyarse en que cree, sino que sólo puede creer siempre de nuevo; debe creer siempre de nuevo. Pues la vida consiste precisamente en que cesa lo acabado y terminado (el ser siempre pasado del mundo), en que al hombre se le da siempre la posibilidad de ser él mismo, en que no está fijo, en que es libre, no esclavo ya del pecado.

Sólo por la escucha de la revelación, de la palabra, subsiste la fe y se abre la posibilidad del futuro. En la fe el ahora, por el hecho de reconocer la revelación, se libera del pasado, de la muerte; se abre el futuro. Luego la vida es vida porque desde el futuro hay auténtico presente.

V

Tal es el tema de los discursos de despedida: el *abí* de la revelación como presente, a pesar de su aparente pasado, de su pasado para la incredulidad. Mas este ahí no es nunca una posesión en un acontecimiento o estado de alma. Por eso existe una distancia peculiar entre el glorificado y los suyos, que excluye toda familiaridad y toda mística. Con plena conciencia, lo mismo que en otras partes elige el evangelista fórmulas mitológicas, las escoge aquí místicas, y luego las interpreta de tal manera que haga justicia a la auténtica cuestión oculta en el mito y la mística.

No hay visión alguna directa de su gloria para los creyentes. Los creyentes no pertenecen ya a este mundo (15, 17-20), pero están todavía en el mundo y no son sacados de él (17, 14-17). Sólo en el mundo tienen la posibilidad de estar «fuera del mundo». Por eso viven siempre en la esperanza; Jesús es para ellos alguien que se despide siempre, y siempre se aplica: «De nuevo vendré para tomaros conmigo» (14, 3). Sólo el Jesús que se despide es el glorificado: «Ahora ha sido

glorificado el Hijo del hombre» (13, 31). Sólo este ahora permite decir mirando al pasado: «Ha sido glorificado», porque en este ahora comienza el futuro que libera del pasado como tal: «Y Dios le glorificará» (13, 31). Luego en este ahora se entrelazan de una manera peculiar el pasado y el futuro. Los suyos han de alegrarse de que él vaya al Padre; sólo así estará claro que él no es para ellos otra cosa que la palabra; sólo así puede venir el Paráclito (14, 28; 16, 7); sólo así puede aparecer Jesús como el revelador sin caer en el error de creer que se trata de relaciones personales con él; como si la revelación se encontrara en lo dado. Hasta entonces los discípulos tuvieron que preguntar siempre, y sus palabras eran enigmas (16, 23, 25); sólo ahora hay claridad y apertura.

Luego sólo el ensalzado es el revelador; pero sólo porque es también el rebajado. Todas las palabras decisivas dichas del ensalzado, se dicen también del rebajado. Así como 3, 14 s. designa el encumbramiento, así 3, 16 designa el envío al mundo como el hecho salvífico. Creer en el glorificado no significa, por tanto, estar en el mismo plano que él; relacionarse con él mediante experiencias místicas. Lo que Jesús había dicho a los judíos, lo dice también a los discípulos: le buscarán, mas no podrán llegar a donde él está (13, 33; cf. 7, 34; 8, 21). Se pone, pues, de manifiesto que ambos —el mundo y los suyos— se encuentran respecto a Jesús en la misma situación. Los discípulos no tienen seguridad alguna en el sentido de la facultad de disponer. Llegan al glorificado únicamente por la encarnación. Tal es la distancia peculiar entre él y ellos. La revelación es indirecta; el ahora de los discípulos presenta siempre el carácter de la *krisis*, del dilema: caer en el mundo o conseguir la vida.

Luego se trata de permanecer en él. También en este concepto aparece la unión peculiar de pasado y futuro. Este permanecer no es en primer lugar un futuro del presente (así juzga el mundo, por ejemplo, cuando quiere conseguir la inmortalidad del alma), sino un tener en el ahora del pasado. Mas esto no es una convicción dogmática o una cualidad nueva, sino un permanecer en la apertura de la fe, fidelidad en el sentido auténtico, y primeramente respecto al futuro que se abre en cada instante y que somete a prueba al presente.

Esto está claro en el mandamiento del amor. En 15, 1-8 y 9, 17 aparecen yuxtapuestos el «permanecer en mí» y «permanecer en mi amor». Permanecer en el amor significa primeramente permanecer siendo amado. Mas esto se determina en seguida de tal manera que únicamente es real, cuando es al mismo tiempo permanecer en el amor. Luego el amor como precepto de Jesús que se despide se funda en la revelación «como —o sea, conforme a, según que— yo os he amado», 13, 34; 15, 12; cf. 1 Jn 4, 7-10). Por eso este mandamiento es un nuevo mandamiento; no por su relativa novedad «en la historia del espíritu», sino porque es el mandamiento escatológico, que únicamente puede ser real cuando se cree en la revelación. «Queridos, no

es un mandamiento nuevo lo que os escribo, sino un mandamiento antiguo que teníais desde el principio. Este mandamiento antiguo es la palabra que oísteis. Por otra parte, lo que os escribo es un mandamiento nuevo, que es realidad en él y en vosotros; pues las tinieblas pasan y la vida verdadera brilla ya» (1 Jn 2, 7 s.).

La obediencia del amor hecha posible gracias al hecho del Jesús histórico caracteriza la orientación concreta del futuro. La palabra no se escucha en absoluto, si no está presente la acción. Pero la acción, que no es *a priori* un pasado a la manera de una realización en el mundo; la acción, que libre del pasado capta el futuro, es la acción del amor; por eso, la decisión adoptada cada vez respecto al tú. Mas esta decisión del amor no es una segunda decisión junto a la de la fe, sino la misma. Pues el hombre que cree es precisamente el que tiene vida, cuyo ahora no es un momento huidizo, sino un ahora que es vida, futuro. Cree, luego por el hecho mismo ya ama. Pues la fe es conquistar la propia posibilidad de ser; es anticipación del propio futuro en la apertura. El que cree anticipa en cierto modo por la fe las decisiones particulares concretas de amor del futuro; pero no idealistamente, pues únicamente la decisión de amor auténtica que se toma en los casos concretos particulares demuestra si aquella decisión de la fe temporalmente anterior era también auténtica. Y es que ésta no es una experiencia que se fija en un momento particular. Yo no soy en modo alguno el que soy para una consideración psicológica aislada en un momento aislado, y mi ser no consta de la suma de los momentos particulares del suceder. Es cierto que al mundo las cosas le parecen así, porque no conoce el auténtico futuro, ni, en consecuencia, un auténtico presente. Pero precisamente la vida consiste en que ha cesado la vida aparente del mundo, cuyos momentos van a dar siempre en el pasado y en la muerte; en que el hombre puede vivir en el futuro, es decir, puede amar.

Luego el «permanecer» no es algo añadido a la fe. Al contrario no existe fe auténtica, si no existe un permanecer. El permanecer es, por tanto, un aspecto estructural de la fe; designa a la fe, en cuanto que en ella, en virtud de la revelación histórica, se conquista el futuro; es una fidelidad siempre nueva.

Mas el «permanecer en mí» no es solamente un permanecer en el amor, sino también un «permanecer en la palabra»; y a este permanecer se le ha prometido el conocimiento. «Si permanecéis en mis palabras, seréis en verdad discípulos míos, y conoceréis la verdad y la verdad os librará» (8, 31). Naturalmente, la «verdad» no es ningún conocimiento racional o una doctrina, sino que es la manifestación, la realidad de Dios. Ni la libertad se entiende como un concepto formal, sino como la liberación del pecado. Por eso tampoco el conocer es un conocimiento racional; pero tampoco místico, sino conocimiento existensivo; ningún *objective et speculative sed realiter experiri*.

Ya lo hemos visto; Jesús trae la revelación no como una doctrina misteriosa, de carácter general y con un contenido profundo, que es posible penetrar y aceptar. No se va a él para obtener un conocimiento, sino que nos acercamos a él. Mas con él sólo es posible una relación indirecta. Luego si fe y conocimiento se distinguen, no es en el sentido de que se diferencien por sus objetos, pues el objeto es siempre el mismo: la revelación o la verdad. Mas tampoco en el sentido de que el conocer sería el punto final de una evolución inherente a la fe; el conocimiento sería entonces un estado final, que precisamente en cuanto estado no sería ya la comprensión de la revelación. Es verdad que en 8, 30-32, se designa a la fe como el primer paso hacia Jesús; mas el conocimiento no es el fenómeno final de la evolución de la fe, del permanecer en la fe, sino ese mismo permanecer. De ahí la posibilidad de intercambiar la sucesión de fe y conocimiento¹².

Luego la fe es conocimiento en cuanto persiste; si no persiste, no es tampoco fe auténtica. Luego el conocimiento se muestra, no como la etapa suprema o la meta de la fe, sino como momento suyo estructural. Se lo puede separar de la fe; lo cual pone de manifiesto que la fe no tiene el carácter del saber y de la convicción, sino que entraña siempre un aspecto de inseguridad, de suerte que sólo descansa en la decisión. En Dios y en Jesús únicamente se puede hablar de un conocer, no de una fe. La fe está siempre en peligro, expuesta a la duda, y únicamente posee seguridad como correlación positiva a la inseguridad. Ahora bien, la seguridad, para ser auténtica exige como correlación suya la inseguridad. Es seguridad únicamente como fe que se afirma y se impone frente a los obstáculos y la duda. Luego, así como no puede haber un conocimiento que no fuera fe, lo mismo no puede haber fe que no fuera conocimiento.

Por lo tanto, este conocimiento no es la inteligencia de un contenido intelectual, pero sí es comprensión en otro sentido, a saber, como «alegría completa» (15, 11; 16, 23 s.), es decir, como la evidencia en la cual se comprende al revelador y a uno mismo; que no necesita ya interrogar, sino que permanece en la «sinceridad» (παρρησία). Mas con esto se está en la «vida», en la «paz» (14, 27; 16, 33), en la «gloria» (c. 17), y el mundo queda vencido.

¹² Cf. 6, 69; 8, 31 s.; 10, 33. Al contrario 17, 8; 1 Jn 4, 16. Comparar también 1 Jn 2, 4: ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, con 2, 6: ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν.

Iglesia y enseñanza en el Nuevo Testamento *

1929

La mejor manera de explicar la intención que nos guía cuando preguntamos por el significado de Iglesia y enseñanza en el Nuevo Testamento y por su relación recíproca, es aclarar de antemano lo que opinamos en general al hablar de «Iglesia» y «enseñanza». Naturalmente, esperamos obtener aclaraciones del Nuevo Testamento sobre la Iglesia y la enseñanza; luego entendemos ya algo, aunque quizás de una manera muy oscura, por «Iglesia» y «enseñanza», y sabemos algo respecto a las posibilidades de «Iglesia» y «enseñanza». Puede que en tales conceptos previos haya una verdadera comprensión previa de cuanto se dice en el Nuevo Testamento; precomprensión que es preciso aclarar, profundizar o corregir interrogando al Nuevo Testamento. En todo caso, tanto mejor podremos comprender las afirmaciones neotestamentarias, cuanto mayor claridad tengamos sobre nuestras opiniones previas. Nadie puede leer un texto sin supuestos previos; pero sí podemos, hasta cierto punto, captarlos, e incluso hacerlos fecundos, teniéndolos ante los ojos de tal forma, que de prejuicios se conviertan en preliminares.

1. ¿Qué idea nos hacemos, cuando hablamos de «Iglesia»? Podría decirse que el concepto de Iglesia está integrado por tres aspectos que, más o menos claramente, son siempre determinantes cuando hablamos de Iglesia.

a) Iglesia es una colectividad que tiene su aspecto particular como comunidad de culto. En cuanto tal, tiene a Dios presente vinculándolo a un sitio, un tiempo y una forma de conducta determinadas y tradicionales.

b) Iglesia es un hecho «escatológico»; es decir, la comunidad cultural se ve a sí misma no como fenómeno mundano (por ejemplo, como una asociación o institución, como organización con fines terrenos),

* De: «Zwischen den Zeiten» VII, 1929, p. 9-43.

sino «trascendente». Y así, por el «hoy» del culto o el «Este es el día que hizo el Señor», no se entiende una fecha cronológica, sino el ahora escatológico.

c) Iglesia, en cuanto institución no establecida por hombres, es una comunidad llamada a través de la actuación y las palabras de la divinidad, que, por consiguiente, está vinculada a una historia e informa sobre esa historia de su vocación en una tradición.

2. ¿Qué se quiere decir cuando se habla de «enseñanza»? El sentido es muy ambiguo. Primero se podría decir de una manera generalísima: enseñanza es una comunicación por medio de palabras de algo que todavía no se sabe. Mas la consideración de que, en una Iglesia, dado que en ella la doctrina consiste en la comunicación de la tradición, siempre se participa algo que el oyente ya «sabe», da pie a reflexionar sobre el sentido del *saber*. En cierto sentido, no se sabe nunca (aunque se la sepa de memoria) la doctrina de una Iglesia, de suerte que esté de más reiterarla. En todo caso, al comunicar una enseñanza se da por supuesto que el oyente la entiende. Ahora bien ello supone que, ya antes de oírla, dice una relación determinada a ella; que tiene la posibilidad de descubrirla, que la necesita y pregunta por ella (al preguntar se pone de manifiesto que el interesado dice una relación a aquello por lo que pregunta).

Pues bien, en seguida parece claro que hay una diferencia respecto a la relación previa a una posible comunicación:

a) Se trata de una comunicación de hechos, los cuales no puedo conocer por mí mismo; así, que César pasó el Rubicón, que Colón descubrió América, que un aviador ha atravesado el océano; o bien, que en Australia existe tal raza humana, o tales especies animales o vegetales. En una palabra: una comunicación de lo que de hecho hay u ocurre en el mundo, en otro tiempo o ahora.

b) Se trata del descubrimiento de un saber que tengo ya, que en la «instrucción» se hace consciente y explícito. Tal es el sentido de enseñar a los niños el cálculo. De este tipo es la «instrucción» de las matemáticas en general, lo mismo que de las ciencias naturales, ya que no se limitan meramente a recoger materia, sino a «explicar», es decir, se sirve del material reunido para explicitar una concepción del mundo presupuesta en su ordenación regular. Así procede también, por ejemplo, la psicología, la cual no se interesa por lo que cada uno siente o piensa de hecho, sino por las leyes que sigue el sentir o el pensar, qué «tipos» o «formas» hay, etc. Así proceden también la lógica, la filosofía de la historia, la ética sistemática, etc. Investigación y enseñanza siguen el proceso de la *ἀνάμνησις*, del recuerdo».

Estos dos tipos de comunicación o de conocimiento —llamémoslos «conocimiento de hechos» y «conocimiento de principios»— constituyen en realidad una unidad. Porque yo comprendo los «hechos» úni-

cos en la medida en que comprendo el mundo en el que se encuentran. En su conocimiento va implícito un conocimiento de «principios», y, viceversa, un saber de principios se refiere siempre a «hechos». Orden y regularidad son siempre orden y regularidad de algo concreto. En esta comunicación de hechos se ratifica, se amplía o modifica el conocimiento de los principios y, a través de esa modificación, se altera también mi comprensión del concreto. Como en todo conocimiento o posibilidad de comunicación de lo concreto hay subyacente una comprensión, en la comunicación de hechos no se me comunica nada en sentido propio, es decir, nada que no pudiera yo descubrir por mí mismo (por ejemplo, viajando o investigando fuentes); nada que, en el fondo, no esté a mi alcance. Ya se trate, pues, de hechos ligados al tiempo o al espacio o de «verdades» intemporales o sin espacio, la comunicación del uno va acompañada siempre de la comunicación del otro, sólo que unas veces se explicita una cosa, y otras veces otra. En cualquier kerigma, la comunicación se refiere al mundo que ya conozco en principio, y en ningún kerigma se me dice con ello nada nuevo en principio.

¿En qué sentido, entonces, se me puede decir algo nuevo? Toda comprensión de algo (es decir de mundo) es siempre en última instancia comprensión de mí mismo, un «encontrarme en mi mundo». En todo ese conocimiento de hechos o de principios se da por supuesto que el mundo presenta el carácter de lo dado, de lo inmóvil, de lo inteligible en la pura visión, es decir, se lo ve en el sentido de la comprensión griega del ser, puesto que la investigación tanto de los hechos como de los principios no ha cambiado en el fondo desde su formación en el mundo griego. En semejante concepción del mundo como dado se piensa también al hombre como dado (como miembro del cosmos), coincidiendo su comprensión de sí mismo con la del mundo (y viceversa); o sea, se da por supuesto que el hombre puede, por principio, disponer de sí mismo y puede conocerse (*γνώσασαυτόν*); que puede conocerse siempre mejor y más profundamente, mas no de una manera nueva por principio; únicamente es posible hacer explícita la comprensión original de sí mismo.

Si ha de tener algún sentido afirmar que es posible conocer y decir algo nuevo, únicamente puede ocurrir en el sentido de que el hombre aprende a conocerse a sí mismo de nuevo; en otras palabras, únicamente se puede afirmar, cuando se reconoce que el ser del hombre no tiene el carácter de lo dado, sino el ser histórico; cuando se reconoce que el hombre en su historia puede hacerse más nuevo, y por consiguiente, conocerse de una manera nueva; cuando se reconoce, por tanto, que el ser del hombre es un poder ser que está cada vez en juego, cuyas posibilidades son comprendidas por él cada vez en la resolución, en la decisión.

Una comprensión de estas posibilidades aquí y ahora sería evidentemente una comprensión cada vez nueva, ya que no se comprende una

situación histórica en su carácter de posibilidad cuando se la entiende como un «caso» de unas leyes generales. No es posible en absoluto «ver» la situación histórica en el sentido griego como un hecho dado; sólo se la puede escuchar como llamada; pues la situación exige la resolución y, en cuanto tal, sólo se la entiende cuando se llega a la decisión.

Está, pues, bien claro que el descubrimiento de las posibilidades de la existencia tienen lugar en la «vida» misma. Pero, ¿se da también a través de la «enseñanza»? Que se da por la «vida», lo prueban las experiencias del arrepentimiento, de la gratitud, del rubor, de la confianza, etc., en las cuales soy un ser nuevo y me entiendo (explícitamente o no) de una manera nueva, como impuro o puro, como feliz o desgraciado... («Un rostro distinto antes veían; otro distinto muestra el acto ejecutado»).

¿Puede descubrirme también la «enseñanza» las posibilidades de mi existencia, decirme algo nuevo al abrirme un nuevo conocimiento de mí mismo? En todo caso lo puede al menos en el sentido de que, como reflexión teórica y por medio de ella, explícita mi comprensión implícita de la existencia; de que me da conciencia de lo que son culpa, conciencia, arrepentimiento, vergüenza, deber y gratitud, confianza y amor. ¿Me participa con ello algo nuevo? Sí, en cuanto la comprensión propia le compete a la existencia misma y en la explicitación de la comprensión la existencia puede llegar cada vez más a sí misma. Esta explicitación no es una instrucción objetiva y neutral, sino que así como sólo puede darse en virtud de la propia explicación del maestro, así también sólo puede percibirla el que persevera en sus experiencias y se adhiere a ellas; quiere esto decir, pues, que en semejante percepción la vida original se mantiene y se desarrolla más y más. En semejante «instrucción» no oigo hablar de arrepentimiento, gratitud, etc., en cuanto hechos síquicos interesantes, con desinterés, sino interesadamente; entiendo únicamente como alguien que está arrepentido y agradecido¹. La comprensión de mí mismo dada con mis experiencias no presenta nunca el carácter del convencimiento de algo dado, y por ello no ofrece el carácter de lo ya existente, sino que se afirma únicamente en la decisión.

Mas, ¿puede la enseñanza de suyo abrirme nuevas posibilidades de existencia? Si se entiende por enseñanza, en el sentido más general, una comunicación por palabras, entonces la enseñanza en cuanto expresión de un mandato o de un ruego, como gratitud o declaración del amor o del odio, puede hacerlo evidentemente. Semejantes palabras, en efecto, no hablan partiendo de una visión a distancia, ni proporcionan

¹ A nadie que comprenda de lo que se trata, le vendrá la idea de decir aquí «era» en lugar de «es». Pues si las experiencias de arrepentimiento, gratitud, etc., se entienden como auténticos acontecimientos históricos, incluso como experiencias más, entonces no pueden naturalmente convertirse en hechos comprobables del pasado.

un conocimiento de contemplación u orientación, sino que forman parte ellas mismas de la situación que descubren y que está implicada en ellas. Una palabra de gratitud es ella misma gratitud; una palabra de amor es ella misma amor; una palabra de odio es ella misma odio, etc.². En este sentido, la enseñanza realiza evidentemente la apertura del conocimiento de la existencia; y la enseñanza tiene entonces el carácter de una interpelación inmediata.

Es claro que las palabras del culto eclesiástico tienen ese carácter en cuanto predicación de arrepentimiento, exhortación, dispensación del perdón de los pecados, etc. La enseñanza de la Iglesia transmitida a la comunidad sobre el arrepentimiento, el perdón de los pecados, etc., no consiste evidentemente, de acuerdo con su mismo sentido, en orientar a algún curioso o «interesado» (por ejemplo, a algún filósofo de la religión o a algún budista), sino en que en ella se llama a penitencia o se administra el perdón; en que su predicación y al escucharla se realiza el arrepentimiento o se actualiza la impenitencia, se perdonan los pecados o se imputan.

Mas con esto no quedaría todavía suficientemente caracterizado el Kerigma eclesiástico, ya que contiene además (aunque siempre unido a lo anterior) una comunicación de hechos. Naturalmente, ésta no se realiza como ocurre en otras comunicaciones de hechos, es decir, como enriquecimiento de la antigua comprensión del mundo en que me encuentro, sino que pretende desplazarla, comunicándome hechos cuyo sentido de ser actos divinos, acontecimientos de una historia salvífica, en una palabra, hechos escatológicos; sucesos cuya realidad no se entiende partiendo de una comprensión del mundo dado por principio, y que, en cuanto tales, no se pueden detectar con una investigación a fondo del mundo.

Mas, evidentemente, no es de suyo nada extraño que se puedan comunicar hechos, no en orden al acontecimiento del saber y a un mayor conocimiento del mundo, sino en vistas a tomar posiciones y, por tanto, para abrir nuevas posibilidades a mi existencia. Naturalmente, cuando la interpelación directa se dirige a un *faciendum*, lo hace siempre en virtud de un *factum* comprendido en la mirada. Pero la comunicación del *faciendum* puede aparecer en primer plano, e incluso estar sola, si el *factum* se entiende por sí solo; y también puede ocupar el primer plano el *factum* o ser mencionado solo, cuando el *faciendum* se oye a la vez como evidente. La comunicación del *factum* puede reves-

² Se puede aclarar esto, considerando que se modifica notablemente cuando tales palabras hay que traducirlas para uno que no comprende la lengua, o cuando hay que gritárselas a uno que oye mal. Una declaración de amor a voces es manifiestamente algo fatal. Por lo demás, se puede aclarar esto con mayor precisión, poniendo de manifiesto el carácter de la existencia como solidaridad y explicando desde él el sentido original de la «palabra». Sólo una comprensión individualista de la existencia puede encontrar dificultad en que la «enseñanza» sea capaz de descubrir posibilidades de existencia; y sólo desde ahí se llega a la conocida oposición entre «enseñanza» (ciencia) y «vida».

tir el carácter de la interpelación, puede ser interpelación indirecta. Se me puede comunicar, por ejemplo, que mi madre se ha impuesto un sacrificio secretamente para proporcionarme una alegría o para hacerme posible mi vocación. Esto no lo he comprendido yo en la mera comprobación, sino únicamente cuando, en virtud de la comunicación, comprendo mi relación a mi madre, y por tanto a mí mismo, de una manera nueva. O bien, mi vida podría adquirir un aspecto nuevo, si llegara a enterarme de que sobre mi padre pesa una culpa grave (cf. Kierkegaard). Estos hechos fundamentan evidentemente la enseñanza de la historia en la escuela, o al menos son los únicos que pueden fundamentarla; pues no ha de darle al discípulo una orientación sobre una materia cualquiera del saber, de suerte que exactamente igual se podría enseñar historia mejicana que alemana, sino que hay que enseñarle al discípulo a comprenderse a sí mismo como obligado a su patria y a descubrir las posibilidades de su decisión y de su actuación.

En semejantes casos, la instrucción entraña una ambigüedad peculiar. Se la puede entender, con frecuencia, como mera comunicación de saber, que se limita a enriquecer mi anterior comprensión del mundo. Respecto a los hechos comunicados con ella, tengo la posibilidad de entenderlos como acontecimientos del mundo ocurridos o que han de ocurrir. En el fondo, la tengo también ya respecto a cualquier manifestación de gratitud y ruego, de alegría y amor, etc., que me sale al paso, las cuales puedo considerar, por ejemplo, psicológica o sociológicamente, lo mismo que toda relación humana entraña la tentación de ser mirada interesadamente en una perspectiva psicológica o estética. Pero también tengo la posibilidad de «oír» tales manifestaciones y aquella comunicación de hechos.

A esa comprensión adecuada «que escucha», la llamamos comprensión histórica, porque la comprensión misma es aquí un acto histórico en el cual comprendo mi posibilidad. Como la comprensión, también la comunicación reviste aquí un carácter distinto que en los casos en los cuales se trata de enriquecimiento del conocimiento del mundo mediante la comunicación de hechos o de principios. En efecto, allí la comunicación es casual y secundaria, porque tengo en principio la posibilidad de descubrir el mundo por mí mismo. Aquí, en cambio, la comunicación es necesaria. Allí es mera mediación, o bien ocasión de mi saber; aquí, en cambio, forma parte de la misma comunicación. En cuanto se trata de palabras de gratitud, de ruego, etc., ya se ha dicho que precisamente la palabra forma parte de la realidad misma. Es claro también que las palabras cultuales de penitencia, del perdón de los pecados, etc., no son una comunicación orientadora, sino, en cuanto interpelación, la palabra misma decisiva, en la cual se realizan la llamada divina y el perdón. Mas también cuando se trata de interpelación indirecta mediante comunicación de hechos, es claro que la comunicación forma parte de la realidad misma; posee el carácter de la tradición, la cual a su vez pertenece a la historia respecto a la cual

informa. La tradición forma parte del acontecimiento mismo, que en ella se conserva, se ensalza o deplora, o bien simplemente se describe. Esta tradición me habla a mí, porque formo parte de esta familia o de este pueblo, al que ella misma pertenece como fragmento de su vida. Naturalmente, me sale al encuentro con esa ambigüedad peculiar; pero debidamente entendida, es la palabra de la historia misma, de la cual ella habla y a la cual yo pertenezco.

El resultado es, pues, el siguiente: la «enseñanza» puede ser la explicitación de la comprensión del mundo en el cual me encuentro, en cuanto que el mundo está presente para mí y yo existo en el mundo. Se realiza mediante la comunicación y aceptación de un saber de hechos y de principios. Respecto a esta enseñanza, que en relación a lo enseñado es casual y accesoria, la comprensión reviste el carácter de la «visión», de la consideración que se realiza a distancia.

La «enseñanza» me descubre también las posibilidades de mi existencia, las cuales he de comprender decidiéndome cada vez y así me enseña a entenderme de una manera nueva. Esto lo hace como interpelación directa o indirecta, bien mediante explicitación teórica de mi propia comprensión, bien por comunicación de hechos. Respecto a esta enseñanza, que forma parte ella misma de lo enseñado en ella, la comprensión reviste el carácter del «escuchar», del saberse interpelado, de la decisión.

Mas hemos de reflexionar todavía sobre una cosa. Decíamos que el supuesto de la enseñanza como comunicación de un saber de hechos y de principios es la posibilidad de comprender, y que la capacidad de comprender semejante enseñanza se funda en que ya comprendo el mundo al cual ella se refiere, de suerte que la enseñanza en el fondo no me comunica nunca nada nuevo. Mas, ¿qué ocurre con la facultad de comprender una enseñanza que me procura una nueva inteligencia de mí mismo? ¿No supone también una comprensión anterior de mí mismo, de tal forma que también aquí no se me enseñaría propiamente algo nuevo? El que ya frente a una interpelación me entienda como interpelado y, en consecuencia, pueda comprender la interpelación, supone también ciertamente que esa comprensión es ya previamente una posibilidad mía.

En efecto, he de tener un conocimiento previo de la gratitud y del deber, del odio y del amor, etc., como posibilidades estrictamente mías, si se me ha de descubrir en una palabra la posibilidad del deber y de la gratitud, etc. Necesito tener un convencimiento previo del pecado y del perdón, si he de entender cuando se me habla de ello³. Mas lo

³ Semejante conocimiento previo naturalmente no significa por necesidad un conocimiento expresado en conceptos, sino precomprensión existencial dada en y con mi existencia misma. Puedo estar presente en una interpretación conceptual; pero esa interpretación, que regularmente acepto de la tradición sin criticarla, puede ocultarme también la auténtica comprensión.

decisivo aquí es que no se trata de posibilidad de una comprensión de la cual puedo disponer a gusto, pudiendo escoger de esta o de la otra manera o también renunciar a escoger permaneciendo el mismo, sino que se trata de mi propia posibilidad, la cual no puedo escoger a mi gusto, sino que me encuentro en ella en la situación histórica, en ella me elijo a mí mismo y con ello me convierto en un ser nuevo. Frente a semejante posibilidad no dispongo de la libertad de renunciar a elegir y seguir siendo el de antes, sino que me encuentro enfrentado con la decisión. Esa situación de decisión es cada vez nueva, y en ella se prueba la comprensión de mí mismo. Justamente por ello, la palabra de la enseñanza que me descubre esta situación, y que, como veíamos, forma parte de ella misma, es nueva. Su sentido no es que me orienta sobre los fenómenos de la gratitud y el deber, del odio y del amor, etc., sino que se me hace actual la posibilidad concreta de la gratitud y del deber, del odio y del amor. Lo «nuevo» consiste, pues, aquí no en lo *que se dice*, y que se entiende como un «contenido» intemporal, como una «verdad» eterna, sino en *que se dice*. Con ello mi situación se hace nueva, y yo mismo —al decidirme en este o aquel sentido— me renuevo. Por realizarse aquí el *decir* de una forma cada vez nueva y por ser el *oír* la decisión cada vez también nueva, tenemos una instrucción «nueva».

II

El concepto neotestamentario de ἐκκλησία (iglesia, comunidad) recoge el concepto veterotestamentario de *qahal*. El qahal es ante todo la comunidad cultural, en la cual se celebra a Dios en un lugar determinado, en un tiempo determinado y con unos actos determinados, como sacrificios, oraciones, cantos, etc. En el *qahal* Dios trata con los hombres, en la medida en que ellos actúan; ellos, en efecto, no emprenden ni producen nada, sino que ejecutan obedientes lo que Dios ha ordenado para el culto, y con esa obediencia están seguros de la proximidad y la gracia de Dios⁴. Por tanto, el culto en el fondo no tiene el carácter de una fiesta popular o de una acción mágica, ya sea para ejercer un influjo directo en la vegetación o cosas parecidas, ya sea para procurar una naturaleza superior a los participantes por medio de misterios sacramentales. Tampoco es por principio un acto religioso para suscitar estados de alma piadosos, sentimientos místicos o éxtasis. Es un hecho «escatológico» en la medida en que la actuación del hombre (sus preocupaciones y su quehacer de cada día) tienen ahí un término y actúa Dios. Así se ve de la manera más clara en salmos como

⁴ No sucede, pues, como cuando hoy una ciudad «organiza» una ceremonia «de culto» para el congreso teológico que en ella se celebra, y éste lo «honra» con su presencia.

Sal 47. 93. 96-99, en los cuales el «ahora» que determina el culto («Yahwe es rey») no indica una fecha cronológica, sino el ahora escatológico llamado por Dios, a cuyos padres dio Dios las promesas, al cual sacó el de Egipto y le dio la ley por medio de Moisés. Por eso es el *qahal* al mismo tiempo la comunidad de los que obedecen y que se ponen bajo la ley; en efecto, no se pertenece de una manera meramente «natural» a esta historia, sino que hay que decidirse por ella. La conciencia de la vocación y de la elección es la conciencia decidida de estar unido a una historia de lo determinado, con sus bendiciones y sus obligaciones; el acto cultural es él mismo un momento de la historia salvífica. Por eso trasmite el culto al mismo tiempo la tradición de esa historia; y ya temprano, al relatar, por ejemplo, cómo la fiesta de pascua se funda en un acontecimiento histórico determinado. Es característica general de Israel que las fiestas agrarias tuvieran un fundamento histórico y que, con el correr del tiempo, se añadieran otras fiestas históricas (fiesta de la dedicación del templo, la fiesta de Nicanor). En las leyendas festivas transmitidas por la tradición destaca como diferencia característica, por ejemplo respecto a las leyendas culturales griegas, que en ellas no se habla del sino de la divinidad, sino que se narra la historia del pueblo.

Así pues, culto, escatología y conciencia histórica definen el concepto de *qahal*. En la sinagoga judía ocupa el primer plano el tercer motivo. La tradición se fija por escrito, y la lectura e interpretación integran el servicio divino. El elemento cultural no falta, ya que se concibe a Dios presente en la *tora*; en la diáspora, y en particular después de la destrucción del templo, destaca con más relieve que antes. Pero el culto pierde en cierto sentido su carácter escatológico. Cuanto más quedó desplazado el culto del templo en el judaísmo del centro de la piedad, convirtiéndose en la religión de la legalidad, y cuanto más se fue perdiendo con ello al mismo tiempo la unidad entre pueblo y comunidad de culto, tanto más se desarrolló la idea del «verdadero Israel», de la «comunidad de los justos», que habrá de «manifestarse un día al fin de los tiempos. La comunidad que se reúne al presente se ve como la comunidad de los «pobres» y «piadosos» en medio de los impíos y desdeñosos; se comprende ahora únicamente como la comunidad que espera, que espera su consumación. El antiguo concepto de *qahal* sigue, pues, en pie. Mas la comunidad actual que espera no se ve en absoluto como el verdadero *qahal*; éste sólo se realizará al fin de los tiempos.

⁵ Cf. la reciente discusión sobre salmos de entronización y sobre la conexión entre culto y escatología, sobre todo S. Mowinkel, *Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, 1922; Hans Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes*, 1927; H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, 1928, 100-116.

Este concepto de la iglesia (ἐκκλησία = *qahal*) lo ha hecho suyo el Nuevo Testamento⁶. No es el concepto de iglesia lo nuevo; lo nuevo es la convicción de que el *qahal* se ha realizado, de que la comunidad de los justos ha aparecido, de que el verdadero Israel está ahí, llamado por Jesucristo, el mesías, el señor de la comunidad; de que está representado en las comunidades particulares (ἐκκλησίαι), que integran la comunidad total (ἐκκλησία), si bien no de tal forma que las particulares constituyen el todo como partes o miembros, sino estando el todo en cada comunidad particular. Así pues, lo que más claramente destaca es el carácter escatológico de la Iglesia; no es un fenómeno de este mundo, sino el principio del nuevo.

Naturalmente, esto lo dicen Pablo y el cristianismo helenístico. Hasta qué punto vale para los primeros discípulos, para la comunidad primitiva de Palestina, es muy discutible. Es claro que se siente todavía como la comunidad que espera, en la cual vive todavía intacta la vieja escatología futura del judaísmo. No fundó ningún culto nuevo, sino que perseveró en el antiguo culto del templo. Su comprensión de sí misma como la comunidad mesiánica, sólo en los comienzos se fue haciendo explícita, al esperar a Jesús, el profeta y maestro crucificado, como el mesías que ha de venir, pero no viéndolo como al que ya ha venido cual mesías, murió y fue resucitado, trayendo así la nueva creación. La comunidad primitiva se atiene en esto por completo a la predicación de Jesús mismo, el cual predica el reino futuro de Dios, mientras que Pablo y Juan enseñan que el nuevo eón ya ha comenzado; que juicio y justificación, muerte y vida son ya presente, sin perjuicio de lo que hay que esperar. Por eso no tiene tampoco ningún sentido, en lo que se refiere a la predicación de Jesús, preguntar por un concepto particular de iglesia. Evidentemente, Jesús compartió la concepción judía⁷.

La verdadera formación de la idea de iglesia no se produce más que en el cristianismo helenístico, a través de Pablo y a partir de él. Pues bien, la idea de iglesia muestra las tres notas características:

1. La «iglesia» es la asamblea cultural de la comunidad (cf. 1 Cor 11, 18: «Al congregaros ἐν ἐκκλησίαις» es decir «como comunidad»), en la cual está presente el Señor (κύριος), según lo demuestran el Espíritu (πνεῦμα) y los carismas (χαρίσματα). Más todavía, Dios mismo está presente como el que «produce todos en todos» (1 Cor 12, 6); y cuando un laico presente en la asamblea es alcanzado por la palabra profética, ha de confesar: «Dios está verdaderamente entre vosotros» (1 Cor 14, 25). Si se designa a la comunidad también como iglesia (ἐκκλησία) prescindiendo de las asambleas del culto, ello prueba que la manifes-

⁶ Cómo, por lo demás, influyó la idea griega ἐκκλησία en el concepto cristiano primitivo de iglesia, podemos dejarlo *aquí* a un lado.

⁷ Por lo demás, las pocas palabras de Jesús en las cuales ocurre ἐκκλησία son formaciones de la comunidad, puestas en sus labios (Mt 16, 18; 18, 17).

tación propia de la naturaleza de la comunidad es la asamblea del culto y que la vida entera de la comunidad está dominada por ella. La comunidad en cuanto tal está sacada del mundo; es la comunidad de los «santos», la cual mira a los «injustos» (ἄδικοι 1 Cor 6, 1) y a «los de fuera» (οἱ ἕξω 1 Cor 5, 12 s.; 1 Ts 4, 12) como extraños.

2. Por esto precisamente es la Iglesia también la comunidad escatológica; «santo», en efecto, es igualmente predicado escatológico que cultural. Como comunidad del fin de los tiempos, como comunidad mesiánica, posee el «Espíritu», el don esperado en los últimos tiempos. (Cf., por ejemplo, también 1 Cor 14, 21, donde se entiende el don de lenguas como cumplimiento de la profecía sobre los últimos tiempos).

3. La «iglesia» es la comunidad de los llamados por Dios:

a) Es la llamada por las profecías del Antiguo Testamento; ella es el Israel de Dios (Gál 6, 16) en oposición al Israel carnal (1 Cor 10, 18). La historia de Israel es su historia; Abraham es su padre (Rom 4, 16; Gál 4, 7-29); los cristianos son el pueblo de las doce tribus (Sant 1, 1), el pueblo elegido (1 Pe 2, 9 s.), etc. Así pues, la comunidad está unida a la historia veterotestamentaria y se hace cargo de la tradición del Antiguo Testamento. (Este interés se ve particularmente en los esfuerzos de Pablo por mantener la unidad de las comunidades cristianas de origen pagano con Jerusalén).

b) Es llamada por Jesucristo (1 Cor 7, 22), o por la predicación que le anuncia; por su muerte y su resurrección, por el Dios que ha establecido la predicación de la reconciliación (2 Cor 5, 19). A los antiguos hechos salvíficos se ha añadido el nuevo, el último y definitivo: «cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su hijo» (Gál 4, 4). Su misión, su obediencia hasta la cruz en el acontecimiento, coronado por la resurrección, por la cual se fundó la nueva comunidad.

Por eso es ella el «cuerpo de Cristo» (σῶμα Χριστοῦ). También en el «cuerpo de Cristo» se repiten los tres aspectos del concepto de iglesia: el cultural, en cuanto que los sacramentos del bautismo y de la cena constituyen la comunidad (1 Cor 12, 13); el escatológico, en cuanto que la unidad de la comunidad como «cuerpo de Cristo» se opera por el Espíritu, el cual es el Señor. Respecto a que esta comunidad cultural y escatológica del «cuerpo de Cristo» sea también una comunidad constituida por la historia, hay que mostrarlo con mayor claridad mediante una explicación más a fondo de la expresión «cuerpo de Cristo».

1. En la expresión «cuerpo de Cristo», «cuerpo» no tiene simplemente el sentido del organismo, el cual se constituye por la unión de los individuos en cuanto miembros. Es cierto que Pablo, en 1 Cor 12, 12-30, emplea la imagen del cuerpo como un organismo, proveniente de la tradición antigua. Pero los primeros versículos muestran en seguida que la idea de organismo es secundaria para él. Esta requiere,

en efecto, que los miembros sean diversos, y en cuanto diversos constituyen el todo, de suerte que en su diversidad son igualmente significativos para el cuerpo. Esta idea la usa Pablo también en los vv. 14-30. Pero antes, en el v. 12 s., dice que los miembros de la comunidad (ἐκκλησία), porque y en cuanto pertenecen a Cristo, son iguales de suerte que no existe ninguna diferencia; no porque en su diversidad sean igualmente importantes para el todo, sino porque sus diferencias no se toman en consideración en cuanto pertenecen a Cristo⁸. Luego el cuerpo no lo constituyen los miembros, sino Cristo⁹; por tanto, el cuerpo es antes o por encima de los miembros, y no primeramente por ellos y en ellos. Pues bien, como el individuo llega por el bautismo al cuerpo (v. 13), y el bautismo introduce en la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6, 3 ss.), significa esto que el hecho salvífico anterior a la comunidad constituye a ésta. Y como, además, la cena mantiene la comunión con Cristo (1 Cor 10, 16; ¿también 12, 13?), y puesto que en la cena nos unimos a la muerte de Cristo y con ello le anunciamos (1 Cor 11, 23-26), quiere esto decir igualmente que el hecho salvífico constituye a la comunidad.

2. Mas el hecho salvífico que nos apropiamos en los sacramentos no se concibe a la manera de un hecho natural, como una organización para conseguir la medicina de la inmortalidad (φάρμακον ἀθανασίας Ign. Ef 20, 2), de suerte que la comunidad del cuerpo de Cristo sería una comunidad sacramental, unida por la magia de un alimento sobrenatural. Pues si Pablo emplea ideas sacramentales de los misterios (Rom 6 ss.; 1 Cor 10, 16 s.; 11, 24 s. 27. 29), lo hace alterándolas. Se sirve de las ideas de los misterios, porque le sirven para exponer que el cristiano que se sitúa en el contexto de la historia salvífica, queda privado de disponer de sí mismo, y por ello puede confiar en la fuerza del Señor que dispone de él, lo mismo que debe ponerse a disposición de ella (παραστήσαι Rom 6, 13 ss.)¹⁰. Que el uso de los sacramentos

⁸ Por eso designa Pablo, a la comunidad, lo cual es sintomático, no simplemente como un σώμα, sino como σώμα Χριστοῦ (1 Cor 12, 27). Por eso puede decir también: οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ (Rom 12, 5). Está claro que, para él, lo primario es su ideal del cuerpo de Cristo, y que, en 1 Cor 12, las condiciones de Corinto le dan pie para hacer fecundo el concepto también en el sentido de organismo.

⁹ Col 1, 18 llama a Cristo cabeza de la ἐκκλησία.

¹⁰ No creo que Pablo empleara las ideas de los misterios en virtud de razones pedagógicas, por ejemplo, en el sentido de una descripción simbólica, sino que, como hombre antiguo, piensa de una forma completamente realista. Estima, en efecto, que por los sacramentos se introduce en los cristianos una sustancia, una sustancia dotada de energías, y también con efectos corporales. Mas lo decisivo está en que no entiende el ser de los cristianos en el fondo como un ser natural, sino como un ser histórico, si bien ese ser únicamente puede representárselo con los conceptos del ser natural insuficiente para ello. Y así, por ejemplo, está claro que él piensa el «Espíritu» como una sustancia energética, que se le infunde al hombre; pero está igualmente claro que «tener el Espíritu» o «estar en el Espíritu», etc., significa para él una manera de ser histórica, es decir, estar libre de la angustia y caminar en la caridad, etc.

no ofrece garantía alguna, lo dice el *midrash* sobre la generación del desierto (1 Cor 10, 1-13): «El que cree estar en pie, mire no caiga» (v. 12). Hay que probarse, si se quiere tomar dignamente la cena del Señor; de lo contrario toma uno su propio juicio. Mas «dignamente» no significa aquí ritualmente puro, sino puro moralmente (1 Cor 11, 27-29). No a causa de los «elementos», sino como acción, como acto de confesión de la historia actualizada en los sacramentos y de la gracia asegurada (¡pero gracia del Señor!), por tanto, como acto de obediencia, produce el sacramento la salvación. Según esto, el Nuevo Testamento no sabe nada de «sacerdocio» cristiano.

¡Como acto de confesión! Porque para la recepción del bautismo, se supone, la fe la cual es confesión: «Porque si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10, 9). Esta confesión del Señor o de la realidad salvífica, que se realiza en el bautismo, es un acto de obediencia; la fe es obediencia¹¹. Por eso se une con el indicativo que afirma la salvación, el imperativo de una vida obediente (Rom 6); es decir, colocarse por el bautismo en el marco de la resurrección de Cristo significa al mismo tiempo saberse situado bajo el imperativo: «Ofreceos a Dios como quienes muertos han vuelto a la vida, y poned vuestros miembros como instrumento de justicia (a disposición de Dios) (Rom 6, 13) o también: «Todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de él» (Gál 3, 28); pero es «revestir a Cristo» tiene igualmente el sentido de un imperativo de «caminar honrosamente»: «Revestíos del Señor Jesucristo» (Rom 13, 14). Y así, Gál 3, 29 muestra claramente que por el bautismo no surge un ser nuevo con una nueva condición mágica, sino que por él se penetra en la historia de la salvación: los bautizados son hijos de Abraham. Con ello no piensa Pablo en experiencias individuales de los bautizados, sino en la comunidad histórica producida por el bautismo¹². Por el bautismo no se transforman los individuos en Cristo (no se «divinizan», como en los misterios), sino que todos se transforman en el Uno: «Todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28 s.). La posesión del Espíritu que se manifiesta en el éxtasis no es fin en sí para el individuo que lo disfruta, sino señal para todos de la nueva situación histórico-salvífica, en la cual los cristianos son «hijos», y no ya esclavos (Gál 4, 6 s.).

La concepción de Pablo se basa en que él ve al hombre no como individuo aislado que dispone de sí mismo y que —en el sentido griego— puede siempre comenzar de nuevo por sí mismo y hacerse una obra de arte. Para Pablo, el hombre está siempre y de antemano en un contexto histórico, desde el cual llega a su presente y por el cual

¹¹ Comparar Rom 1, 8 y Ts 1, 8 con Rom 16, 19. Cf. también Rom 2, 5; 10, 3, 11, 30 s.; 15, 31; Gál 5, 7. También Rom 15, 18; 2 Cor 9, 13; 10, 5s. 15.

¹² Hay que observar que Pablo no piensa para nada, en Gál 3, en el individuo y su «evolución», sino en la historia de la salvación.

se encuentra determinado. Esto no significa que Pablo entienda el ahora como condicionado causalmente por el pasado o que vea al individuo dependiendo de los «efectos históricos», sino que lo entiende como un ser que está ya siempre decidido respecto al pasado del que viene y que se caracteriza por ello. El hombre, según esta concepción, no es nunca, por así decirlo, pura y simplemente él mismo (tal como un griego entendería ese «mismo»), sino que está al mismo tiempo fuera de sí, es decir, fuera de lo que, en un momento aislado, la consideración puede comprobar en él. Es al mismo tiempo lo que era y lo que será. Tiene únicamente la posibilidad de dejarse determinar ahora por lo que ya era (por la «carne», la muerte) o por lo que debe ser (por el «Espíritu», la vida). Esta decisión cobra actualidad para él, cuando le sale al paso al Kerigma cristiano. El le anuncia la posibilidad de liberarse de su pasado. No quiere esto decir que no tenga ya pasado en absoluto¹³, sino que ha conquistado la libertad de decisión frente a ese pasado; le es posible tomarlo como algo que se le ha perdonado. Si se mira meramente a sí mismo, su pasado es «carne», pecado y muerte. Mas a ese pasado se le ha concedido ya el perdón por el acontecimiento salvífico, que ha aniquilado la «carne», el pecado y la muerte. Ese perdón ha de apropiárselo ahora por la obediencia de la fe, liberándose así para el futuro precisado por la promesa.

Que el hombre es visto históricamente, lo pone de manifiesto precisamente el que él con su decisión pueda participar de las posibilidades que determinan en general la vida histórica: la «carne» o el «Espíritu». Por eso es la fe obediencia.

En cuanto obediencia, la fe es confesión no en el sentido de un acto único, como declaración de entrada en la comunidad, sino que significa estar a disposición de Dios, a saber, para el acto al que Dios llama cada vez. Por lo tanto, significa estar determinado por el futuro. En cuanto asamblea de los llamados y de los que obedecen, la comunidad (ἐκκλησία) es una realidad histórica. El «ser uno en Cristo» se realiza en la «solicitud de unos con otros», en el «padecer con los demás» y en el alegrarse con otros» (1 Cor 12, 25 s.; cf. Rom 12, 15), como un servicio (διακονεῖν) recíproco. Cómo esa obediencia domina la vida del individuo, lo muestra precisamente Rom 6. Siguiendo las ideas de la magia de los sacramentos, dice Pablo: «Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado» (v. 6). En lugar del *ser sepultado con* aparece, pues, el *ser crucificado con*. Luego el acto cultural del bautismo se entiende meramente como el comienzo, en virtud del cual

¹³ Así habría que concebirlo en el sentido de las religiones de misterios. Pablo entiende que la decisión frente al pasado es siempre al mismo tiempo una decisión frente al futuro, y viceversa. El iniciado divinizado en el misterio, al cual su pasado simplemente se le borra, no tiene tampoco un futuro, y se encuentra perplejo sobre lo que debe hacer antes de morir. A lo sumo puede tener cuidado de que no le ocurra nada.

la vida entera se convierte en el «sacramento» de la comunión en la muerte, la cual se basa en el hecho salvífico realizado por Dios, pero se refleja en el «no servir ya al pecado» o en el «estar a disposición de Dios» (v. 13).

Así, según 2 Cor 1, 5, los «sufrimientos de Cristo» se desbordan sobre Pablo. Los «sufrimientos de Cristo», ni son sufrimientos como los soportados por Cristo, ni son tampoco simplemente sufrimientos por Cristo, ni los sufrimientos de una *imitatio Christi*. No son los sufrimientos en cuanto sufrimientos de una clase particular, de los que producen en primer término la unión con Cristo; sino que, en virtud de la unión con Cristo, los sufrimientos se convierten en «sufrimiento de Cristo». Son sufrimientos cualesquiera, sufrimientos que cualquiera puede encontrar, pero que le salen al paso de manera particular al servidor de Cristo. Para el creyente, en virtud de su unión con Cristo, poseen un sentido nuevo, ya que su vida y su muerte tienen lugar en la pertenencia al Señor (Rom 14, 7-9; Fil 1, 21). Por eso los sufrimientos y la muerte de Jesús no son un simple hecho del pasado, sino que son presente; y estar unido con Cristo significa estar en un nuevo orden histórico. Esto se demuestra en que el que sufre no tiene ni emplea para sí su «sufrimiento de Cristo», sino por los demás. Cuando Pablo participa del «sufrimiento de Cristo», el «consuelo» inunda a los corintios, pues entonces puede él consolarlos (2 Cor 1, 4). Así sus sufrimientos se subordinan también al «unos por otros» (2 Cor 1, 6 s.): él los consuela, y ellos oran por él (v. 10 s.).

Mas con ello precisamente puede designar Pablo a la comunidad de Cristo como participación de la vida de Jesús (2 Cor 4, 7-18). La «vida de Jesús» se pone de manifiesto paradójicamente en que Pablo lleva en su cuerpo la «muerte de Jesús». Esto no consiste en una limitación, sino que él se somete a los sufrimientos que encuentra en el servicio de Jesús. Correlativamente, la «vida» no es cualidad o naturaleza suscitada por la magia del sacramento; tampoco consiste en «experiencias» místicas; no está sino en que ejerce resueltamente su servicio de apóstol, de suerte que con ello la «vida de Jesús» que se hace patente en su cuerpo, es al mismo tiempo la «vida de Jesús» que actúa en sus oyentes (v. 12). Mas como la «vida» paradójicamente se hace patente en la «muerte», y a los ojos del mundo sólo aparece la «muerte», está claro que la «revelación» que tiene ahí lugar únicamente es accesible a la fe. Luego la «vida» no es un fenómeno existente en el mundo, sino que se realiza en la historia, y únicamente es visible para el que toma parte en esa historia por la fe y la obediencia.

¹⁴ «Nueva criatura» (καινή κτίσις) es un término escatológico. Piénsese también que ἐν Χριστῷ εἶναι significa lo mismo que Χριστοῦ εἶναι igual pertenecer a Cristo, ser suyo: Gál 3, 28 s.; 5, 24; 2 Cor 10, 7; Rom 8, 9; 14, 8. El cristiano no se pertenece a sí mismo, ni dispone ya de sí: 1 Cor 6, 19; Rom 14, 7 s.

Con esto queda también aclarado lo que significa el paulino «en Cristo» (ἐν Χριστῷ). Estar en Cristo quiere decir estar en la nueva historia, la cual no es historia del mundo ni historia del pecado, sino acontecer escatológico; por eso pertenecer al nuevo mundo significa: «El que es de Cristo se ha hecho criatura nueva» (2 Cor 5, 17). Luego, por el «en Cristo» no se designa una relación personal o mística a Cristo, sino un hecho escatológico¹⁴. «En Cristo» se tienen los bienes escatológicos de la justicia (2 Cor 5, 21; cf. Gál 2, 17) y de la libertad (Gál 2, 4). La formación «en Cristo» (ἐν Χριστῷ) la realiza evidentemente Pablo mismo y sin analogías directas en la historia de las religiones, de acuerdo con la analogía más amplia de «en el Espíritu» (ἐν πνεύματι). Precisamente por eso hay que interpretar ἐν πνεύματι según ἐν Χριστῷ, y no al revés. Luego, tampoco «en Espíritu» significa para Pablo un estado extático o místico, sino la nueva manera de ser del cristiano, el *cómo* de su ser histórico como un ser en el nuevo Eón (el Espíritu es el don de los últimos tiempos); lo mismo que «en Cristo» (el «Señor» significa lo mismo que el «Espíritu»: 2 Cor 3, 17). El «Espíritu» se corresponde con la «carne». Así como ésta caracteriza al viejo ser como un «caminar» (περιπατεῖν) en el pecado, así el nuevo ser se caracteriza, por el Espíritu, como un «caminar» en la «justicia». Así lo muestra claramente el cotejo de los versículos Gál 6, 15; 5, 6 y 1 Cor 7, 19; el nuevo ser se describe en ambos casos primero negativamente; no está determinado por la cuestión: «prepecio o circuncisión». Positivamente, se dice luego en Gál 6, 15: «sino nueva criatura»; en Gál 5, 6: «sino la fe que obra por la caridad»; en 1 Cor 7, 19: «sino la observancia de los mandamientos de Dios». El «caminar» y las «aspiraciones» del cristiano están determinados por el «Espíritu» (Rom 8, 4-11). «Tener el Espíritu» significa «ser movido por el Espíritu» (Rom 8, 14) y, por lo mismo, carecer de toda angustia (Rom 8, 15). «Si vivimos en el Espíritu, andemos también según el Espíritu» (Gál 5, 25). En todas partes lo mismo: El hombre no es su propio señor; por eso el cristiano no puede disponer de sí mismo, pero puede —cuando el Kerigma le pone en el trance— elegir a su señor. En la acción salvífica de Dios se funda la posibilidad de la elección y, con ello, el nuevo ser del cristiano. Mas no se trata de un ser como existencia en un estado; sino que así como es captado en la obediencia, también se realiza en la obediencia.

Sólo ahora queda aclarado el concepto de Iglesia en Pablo. La iglesia es la comunidad empírica y visible de los que creen en el evangelio. Su Señor es Jesucristo, al cual honran en el culto. Mas como Dios del culto, es al mismo tiempo el Señor escatológico; no en primer lugar porque ha de volver, sino porque está presente y ha llamado a la vida a la comunidad como nueva creación. Así pues, la iglesia es una realidad escatológica. Pero lo es, porque constituye el término de la

historia salvífica, no como un fenómeno apartado sencillamente del mundo, sino como una realidad histórica. Por eso es la iglesia al mismo tiempo invisible. Visible lo es únicamente para la fe, es decir, para la obediencia, que capta la nueva posibilidad histórica.

III

Con esto queda también bosquejado el sentido que tiene en el Nuevo Testamento la enseñanza y cómo pertenece a la iglesia.

La predicación de Jesús se puede designar como Kerigma. Enseñanza de corte teórico no lo es en absoluto. Es en primer término interpelación directa: llamamiento a la penitencia y promesa de la salvación futura para los arrepentidos. Se refiere, por tanto, a la espera de los hechos, en cuanto que anuncia un hecho futuro: la venida del reino de Dios, si bien no lo entiende como un hecho de este mundo, capaz de ser observado y, cuando se da, de ser comprobado (Lc 17, 21. 23 s.), del cual es posible preocuparse como de las cosas de este mundo (Mc 4, 26-29), sino que fuerza al hombre a cuidar de sí mismo, le sitúa ante su última posibilidad y le exige una decisión. Así pues, en cuanto «enseña» Jesús la venida del reino de Dios, es esta enseñanza una interpelación indirecta. Ahora bien, enseñanza indirecta la contiene su predicación también cuando, en la discusión con la legalidad judía, expone el llamamiento a la penitencia, o sea, el imperativo implícito en la «enseñanza» de la venida del reino de Dios; así, en las palabras referidas en Mt 5, 21-48, al oponer al derecho la voluntad de Dios, o al disputar Jesús sobre el sábado, la pureza o lo más general de los mandamientos. Tales palabras no tienen ciertamente el carácter de una consideración teórica, sino el significado de una invitación a conducirse rectamente. De tal manera que el pensamiento se coloca al servicio de la acción, pero también se explicita en una consideración teórica la comprensión de sí mismo del hombre colocado delante de Dios. Semejante pensamiento, sin embargo, no es puro «hablar sobre», sino que en él se realiza la decisión, ya supuesta, de obedecer a la voluntad de Dios, la cual también los adversarios y los que andan buscando afirman poseer, y que ha de mostrar su autenticidad realizando ese pensamiento, y juzgando y actuando en consonancia. Cuán poco se desarrolla el carácter científico de la consideración teórica; lo demuestra Jesús con el empleo de ejemplos y parábolas comunes al judaísmo. Pero es igualmente claro que se da por supuesta la comprensión de la interpelación, que justamente se hace explícita en tales discusiones; y por tanto, que el pensamiento o «enseñanza» no se añade a la interpelación, sino que únicamente se da interpelación y escucha al mismo tiempo que la realización de una comprensión, de un pensamiento más o menos explícito (dicho a la manera de Schlatter: el acto de pensar y de vivir constituyen la unidad). Así pues, en el Kerigma, la «teología» se sitúa como

reflexión teórica del hombre sobre su estar delante de Dios. Inversamente, está claro que el pensar no en una consideración orientadora o «contemplativa» del mundo y del hombre como dato, sino que también los hechos que indica —ya sea el advenimiento del reino de Dios, o el hombre que cae en manos de ladrones— requieren su decisión y le fuerzan a ella.

Sobre su propia persona, Jesús no formuló ninguna enseñanza expresa. Por el contrario presentó el hecho de su persona como importante, y hasta decisivo, en cuanto es el portador de la palabra en la hora última y decisiva; sucede, pues, que su palabra alcanza al oyente aquí y ahora. Pero así vio también Jesús al Bautista (Mt 21, 32; cf. Lc 7, 29 s.); en esta medida «enseñó» también sobre el Bautista, de forma que esa «enseñanza» presenta el carácter del discurso indirecto, de la llamada a la penitencia (Mt 11, 7-19; Lc 7, 24-35). En el mismo sentido «enseña» sobre su persona: «Bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí» (Mt 11, 4-6). O bien:

«A quien me confesare delante de los hombres,
el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios.

El que me negare delante de los hombres,
será negado ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 8 s.).

En ese mismo sentido se dice: «Y hay aquí algo más que Jonás... Y aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12, 41 s.) (Lc 11, 31 s.).

Lo mismo, pues, que Jesús «enseña» sobre el Bautista, así también, en la invitación a decidirse respecto a su persona, hay implícita una «cristología»; pero Jesús no la desarrolla. Si *hubiera* que explicitarla, su sentido estaría únicamente en que en ella se realiza la decisión in pro o en contra de él, mas no como especulación teórica. Por tanto, una cristología es falsa *a priori*, si pretende comprobar la «conciencia de Mesías» como un fenómeno observable al estilo de la existencia¹⁵, en vez de ser la confesión de que él es el Mesías. Mas esto quiere decir que Jesús, en cuanto hace referencia a su persona, no señala un hecho inequívoco del mundo, que cualquiera puede comprobar y que la investigación histórica puede reconstruir, sino algo ambiguo, cuya índole no se puede comprender más que de oídas. Una legitimación inequívoca la excluye él (Mc 8, 11 s.; Mt 12, 38-40; Lc 11, 29 s.), de acuerdo con su repulsa de un mirar (*παρατήρησις*) observador general (Lc 17, 20 s.). El remite a los «signos del tiempo» (Lc 12, 54-56), a su expulsión, igualmente ambigua, de los demonios (Mt 12, 28; Lc 11, 20; Mc 3, 27), a su predicación y a la del Bautista (Mt 12, 41 s.; Lc 11, 31 s.).

¹⁵ En esta esfera, sin embargo, se encuentran todas las recientes afirmaciones de la conciencia mesiánica de Jesús que conozco. Tampoco E. Brunner, *Der Mittler*, 1927, p. 314 ss., las supera radicalmente.

La relación de este Kerigma con su enseñanza implícita respecto a la «iglesia», no es ninguna prueba; pues Jesús se sabe dentro de la historia de su pueblo, porque da por supuesta en general la validez del culto y de la ley, así como la tradición veterotestamentaria, y, además, porque continúa el Kerigma profético. No predica otra cosa sino que las profecías y promesas encuentran ahora su cumplimiento. En cuanto ese Kerigma pertenece *a priori* a la esencia de la «iglesia» judía, la predicación de Jesús se mantiene dentro de esa iglesia, tanto en cuanto interpelación como en cuanto explicitación teológica¹⁶.

En Pablo, el problema de la Iglesia y la enseñanza se plantea en seguida. Su carácter personal y su misión histórica particular le fuerzan a explicitar el conocimiento dado en la fe y en un doble frente: 1. Frente al judaísmo; porque si éste, para entender el significado del hecho Jesús ofrecía el concepto de Mesías, se presentarían con ello otras tantas dificultades, porque la suerte de Jesús no respondía a la idea corriente de Mesías¹⁷. Pero igualmente, frente al judaísmo, había que rebajar la pretensión absoluta de la tradición. 2. Frente a la gnosis, había que defender que únicamente es legítima la gnosis en sentido cristiano cuando se realiza en ella la obediencia a la fe; que, por tanto, el conocimiento cristiano no puede ser una consideración objetiva y especulativa del hombre que dispone de sí, sino que posee carácter histórico y, en consecuencia, una comprensión que se realiza en una decisión y, una comprensión de sí mismo.

Por eso en Pablo se distinguen claramente el Kerigma como interpelación directa y la teología como interpelación indirecta; o sea, Pablo es realmente teólogo. Esto se indica sintomáticamente con el hecho de que el Kerigma aporta necedad (*μωρία*), la cual sólo de una manera paradójica es sabiduría (*σοφία*), a saber, desde Dios, mientras que la teología trae directamente sabiduría (*σοφία*) (1 Cor 1-4).

Ante todo está claro que el Kerigma de Pablo¹⁸ anuncia un hecho: Jesucristo, al cual envió Dios cuando se cumplieron los tiempos, el

¹⁶ Así se expresa claramente hasta cierto punto en la terminología de los sinópticos para la predicación de Jesús.

Una designación sintética de la predicación, que expresa su carácter de interpelación es *κηρύσσειν*: Mc 1, 14, 38 s.; Mt 4, 17; 9, 35; 11, 1; Lc (4, 18 s según Is 61, 1 s); 8, 1. Sin embargo, el uso no es riguroso. También se emplea de manera análoga *διδάσκειν*: Mc 2, 13; 6, 6; 10, 1; 12, 35; 14, 49; Lc 4, 15; 13, 22. 26; 19, 47; y Mt una *κηρύσσειν* y *διδάσκειν*: 4, 23; 9, 35; 11, 1.

En cambio, el predicador usa consecuentemente *διδάσκειν* en relación a un caso particular: Mc 1, 21 s.; 4, 2; 6, 2. 34; 8, 31; 11, 17; 12, 14; Mt 5, 1; 21, 23; Lc 5, 3. 17; 6, 6; (11, 1); 13, 10; 20, 1 (junto a *εὐγγελλίζεσθαι*), lo mismo que se habla *διδασχῆ* de Jesús en Mc 1, 22. 27; 5, 2; 11, 18; 12, 38, conforme a su frecuente designación como *διδάσκαλος* o *ῥαββεί*.

Para la predicación del Bautista y la de los discípulos tenemos *κηρύσσειν*: Mc 1, 4. 7; 3, 14; 6, 12 (13, 10; 14, 9); Mt 10, 27; Lc 24, 47. Del *διδάσκειν* de los discípulos se habla en Mc 6, 30; Mt 28, 20.

¹⁷ Cf. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 4 Aufl. 1927, p. 142.

¹⁸ Me limito a él; pero lo que vale para él vale, con las correspondientes modificaciones, para toda la predicación cristiana primitiva.

cual murió y resucitó «por nuestros pecados», «para nuestra justificación» (Rom 4, 25). Por él se ha dado la «redención» (ἀπολύτρωσις) (Rom 3, 24 s.), se realiza la «reconciliación» (καταλλαγή) (2 Cor 5, 18 s.). Luego la «enseñanza» del Kerigma no es en ningún caso «aclaración», en el sentido de investigación de principios; es primeramente comunicación de un hecho. No se anuncia un nuevo concepto de Dios; por ejemplo, que Dios es realmente benévolo y no está airado; sino una acción de Dios. La ira (ὀργή) de Dios permanece; su gracia (χάρις) no es su disposición eterna, sino su acción salvífica¹⁹. Análogamente, el amor (ἀγάπη) de Dios es el acto de su amor, que se realiza en la muerte y resurrección de Jesucristo²⁰.

En consonancia con esto, la fe (πίστις) no es una disposición o actitud humana como tal, como confianza en Dios o algo parecido, sino que la concibe como algo rigurosamente intencional en cuanto fe en, a saber, en la acción salvífica, puesto que la fe es obediencia (cf. p. 138).

La designación de la acción salvífica como «gracia» y «amor» de Dios, lo mismo que la de la fe como «obediencia», muestra que por el hecho salvífico no se ha de entender un hecho del mundo comprobable —aunque tenga las más grandes dimensiones cósmicas²¹. No es simplemente «existencia», ni se lo percibe a la manera de la mirada, como las cosas existentes o los acontecimientos del mundo que ocurren o han ocurrido en él. Desde luego es también un hecho del mundo, como la cruz de Cristo; pero ésta es precisamente su ambigüedad.

Justamente la «palabra de la cruz» aparece como «necesidad», porque afirma esa cruz como un hecho salvífico (1 Cor 1, 18 a 25). Únicamente se la entiende, cuando se la mira como «gracia» y «amor»; únicamente se la entiende en la obediencia de la fe. Por eso el Kerigma no es simple comunicación de hechos, dados a conocer algunas veces, sino que se lo predica de continuo; porque en la comunicación del hecho salvífico es llamamiento, problema de decisión, invitación: «Nos presentamos por Cristo (¿en lugar de Cristo?); de forma que Dios llama por nosotros; por Cristo rogamos: reconciliaos con Dios» (2 Cor 5, 20).

Esto supone que el interpelado puede oír realmente el Kerigma, ya que puede comprenderlo. Comprenderlo no en el sentido de una aclaración deducida, de suerte que uno podría incluir lo predicado en la imagen del mundo anterior. Eso no puede hacerlo, puesto que es «escándalo» y «necedad»; pero Dios así lo ha decidido (1 Cor 1, 21).

¹⁹ Cf. Rom 3, 24 s.; 5, 15-21; Gál 1, 6; 2, 21 (cf. v. 20!), 2 Cor 6, 1 (μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς; la χάρις es la καταλλαγή de 5, 18 s).

²⁰ Cf. Rom 5, 8; 8, 34 s. 37. 39; también Gál 2, 20; 2 Cor 5, 14 s. y 2 Cor 13, 11. 13; Rom 15, 30.

²¹ Hasta qué punto se realiza esta intención (cf. por ejemplo 1 Cor 2, 8; Fil 2, 6-11), es otra cuestión. Las representaciones de Pablo se mueven aquí también frecuentemente dentro de la insuficiente conceptualidad de la antigüedad; cf. p. 137, nota 1.

Más bien entiende de tal forma que, al escuchar el Kerigma, se comprende a sí mismo de una manera nueva, es decir, como el pecador al cual Dios otorga la justificación. La precomprensión que ahí se supone, la señala expresamente Pablo; está dado en la «ley», el «ayo hasta Cristo» (Gál 3, 24). «La Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuese dada a los creyentes por la fe en Jesucristo» (Gál 3, 22). La ley tenía que conducir al pecado, a fin de que pudiera reinar la gracia (Rom 5, 20)²².

La comprensión se lleva a cabo en la decisión, en la obediencia. El que la acción salvífica de Dios 1. sea un hecho y no una explicación, y 2. el oír implique una comprensión, determinada claramente el concepto de revelación de Pablo. La revelación de Dios es primeramente un acontecimiento, no la comunicación de un saber; pero fundamenta un saber y una enseñanza, en cuanto hace posible una nueva comprensión de sí misma.

Así como Rom 2, 5; 8, 18 s.; 1 Cor 1, 7; 3, 13 habla de «revelar» o «revelación» (ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις), como del acontecimiento escatológico futuro, así se designa el acontecimiento escatológico del presente con la misma expresión:

Rom 1, 17 s.: «Pues en él (el evangelio) se nos ha revelado la justicia de Dios de la fe a la fe... Pues la ira de Dios se revela desde el cielo sobre toda impiedad...».

Gál 3, 23: «Pues antes del tiempo de la fe, estábamos bajo la ley; cautivos para la fe que había de ser revelada».

La «revelación» de Dios se lleva a cabo también, cuando nadie se da cuenta de ella (Rom 1, 18 ss.). Tampoco la «revelación» de la fe (Gál 3, 23) es la comunicación de una doctrina, de un dogma, sino el ofrecimiento de la posibilidad de creer por la acción de Dios. La fe se «revelaría» (en el sentido del acontecimiento salvífico descrito en Gál 4, 4), aunque nadie creyera.

En la realización de la acción divina, por ser un acontecimiento que se realiza en el hombre, se funda la posibilidad de la comprensión, pues la comprensión de sí mismo forma parte del ser humano. Cuando tiene lugar la revelación, ocurre algo que es posible conocer y que, dadas ciertas circunstancias, se comprende de hecho (por ejemplo, en el juicio final). Mas por «revelación» (descubrimiento, ἀποκάλυψις) no se designa la comunicación de un saber, sino el acontecimiento que coloca al hombre en una nueva situación.

Esto mismo muestra el uso de φανεροῦν y φανέρωσις «hacer visible»; subrayando aquí más intensamente el aspecto del fundamento del

²² En esas frases Pablo desarrollaba únicamente la precomprensión dada a los judíos; que también la da por supuesta en los paganos, lo prueba claramente Rom 1-3, al caracterizar la situación de los judíos y los paganos como fundamentalmente igual. Además, de su opinión se deduce que el Kerigma se dirige también en los paganos (Rom 2, 14 s) a la conciencia viva (2 Cor 4, 2). Cf. también, por ejemplo 1 Cor 14, 24 s).

conocimiento dado en el acontecimiento, de tal manera que el «hacerse manifiesto» se realiza en primer lugar como un acontecimiento. Cuando dice Pablo en Rom 3, 21: «Pero ahora... una justicia de Dios se nos ha hecho patente (φανερωθῆναι)». sino se indica otra cosa que el acontecimiento salvífico descrito en el v. 24 s. De manera análoga se ha de entender 2 Cor 4, 10 s.:

«Llevamos siempre la muerte de Jesús en nuestro cuerpo a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo.

Porque, mientras vivimos, somos continuamente entregados a la muerte de Jesús, a fin de que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal».

Se habla de un acontecimiento (véase página 172 s., y cf. el εργεῖσθαι = opera, v. 12); pero ese acontecimiento contiene la posibilidad de ser comprendido, y ha de serlo. Luego Pablo, en 2 Cor 2, 14 y 6, lo desarrolla la idea de que el evangelio que él predica se caracteriza por la transparencia y la posibilidad de ser comprendido, precisamente porque es el evangelio de la vida. «Oculto», únicamente les parece a los perdidos (4, 3). Al hecho de dar la vida (3, 6) la «nueva alianza» responde su condición pública, mientras que la «alianza antigua» se caracterizaba por su reconditez²³. Pero la comprensión sólo puede descubrirse en la decisión; por eso la predicación, que difunde la vida, implica al mismo tiempo la posibilidad de difundir la muerte y las tinieblas (2, 14 a 16). A los ojos de Dios, la «manifestación» que se opera en la predicación, es algo claro; a los ojos humanos, en cambio, es algo ambiguo (5, 11); precisamente porque el hombre es interrogado por la predicación y ha de decidirse por la vida o por la muerte. La predicación se dirige a su conciencia (4, 1-6).

Así pues, porque la revelación da la vida como acontecimiento y no abandona al hombre a sí mismo en cuanto viejo, ni se brinda a él para una consideración neutral, da también un conocimiento (γινώσκειν), precisamente por realizarse la revelación en la predicación. La predicación no es mera comunicación de un saber de un hecho, de suerte que se podría y debería retroceder hasta él más allá de la predicación, sino que la predicación, el ser anunciado como un acontecimiento, forma parte de la misma revelación. En ella se opera —en un sentido o en otro— la separación; por la palabra formula la pregunta, fuerza la decisión, de suerte que el apóstol difunde la muerte y la vida. Por eso también el apóstol que predica forma parte del evangelio con su autoridad y su pretensión a la obediencia de la comunidad (2 Cor 2, 9; 7, 15; 10, 6; Fil 2, 12; Flm 21); habla «en nombre de Cristo, de suerte que Dios mismo llama por medio de él» (2 Cor 5, 20). Por eso

²³ Así fundamenta 2 Cor 3, 7-18 la característica de la predicación cristiana de 2, 14-16; y 4, 7-15 muestra que su condición manifiesta es una paradoja.

defiende Pablo, en 2 Cor 2, 14 y 6, 10, junto con la transparencia del evangelio, su propia «franqueza» (παρρησία). Que la fe viene de la predicación (ἀκοή), lo desarrolla Rom 10, 13-17; y así como en 2 Cor 5, 18 s. designa como acción salvífica divina la institución por Dios del «servicio» o la «palabra» de la reconciliación, así, según Rom 1, 16, el «mensaje» (εὐαγγέλιον) es la «virtud de Dios para salvación de todo el que cree»; en él «se revela» ella (1, 17).

Así pues, el Kerigma, la interpelación, es enseñanza en cuanto que implica una comprensión determinada. Instruye sobre un hecho que no se ha de tomar, sin embargo, como un hecho presente en el mundo. Por eso la comunicación no es una simple mediación casual y accesoria, sino que, al igual que la predicación autorizada por el hecho salvífico, pertenece al hecho salvífico mismo; y, viceversa, tampoco el hecho salvífico es lo que es sin la predicación. No existe ningún camino más allá de la predicación hasta un hecho salvífico separable de ella, ya sea un «Jesucristo histórico» o un drama cósmico. Jesucristo únicamente es accesible en la predicación.

Precisamente por eso es la «enseñanza» interpelación; indirecta, en cuanto informa; directa, en cuanto se convierte en llamada (2 Cor 5, 20 ss.). Y en la interpelación se le trasmite una comprensión determinada al oyente sumiso; o más bien, la obediencia implica la comprensión; por eso puede realizarse la obediencia únicamente en la comprensión explícita.

En cuanto la «enseñanza» es tal Kerigma, está del todo clara la solidaridad entre Iglesia y enseñanza; la iglesia se constituye por el Kerigma. No puede subsistir absolutamente sin el «servicio» (διακονία) de la «palabra»; y este «servicio», que hace real en ella el hecho salvífico, la convierte en un hecho escatológico, en la comunidad de los «santos», de los «llamados». Donde resuena la predicación, hace su aparición el tiempo de la salvación: «Ahora es el tiempo favorable; ahora el día de la salvación» (2 Cor 6, 2). Por eso es el culto primeramente anunciado de la palabra y confesión correlativa de la fe; de la fe que celebra el acto salvífico. En cuanto se realiza en los sacramentos, está también bajo el dominio de la palabra. Los sacramentos constituyen, junto con la palabra, un *verbum visibile*; no hacen otra cosa que lo que ella hace: como ella, actualizan el acto salvífico; como ella exigen obediencia, y como ella implican, junto a la posibilidad de otorgar la vida, la de realizar el juicio (1 Cor 11, 29; cf. *supra*, p. 137). Por eso también puede designar Pablo a la celebración de la cena precisamente como una predicación (καταγγέλλειν) (1 Cor 11, 26).

Iglesia y palabra van juntas. La palabra es lo que es no por su contenido intemporal, sino como predicación autorizada, transmitida en la tradición. Por tanto, también, inversamente, la palabra es constituida por la Iglesia. Luego no se puede juzgar la iglesia contra una duda de la palabra, ya que ella misma se constituye por la aceptación y transmisión de la palabra. Pero tampoco se puede juzgar la palabra contra

una duda de la iglesia, como si aquella llevara en sí misma su contenido de una forma intemporal y no perteneciera esencialmente a ella el hecho de ser formulada aquí y ahora, ya que es una interpelación transmitida por encargo. No se puede apostar por la iglesia contra la palabra por estar constituida por la palabra. Ni tampoco se puede apostar por la palabra contra la iglesia, porque aquello tiene sentido por el hecho de ser una tradición autorizada. El predicador no se predica a sí mismo (2 Cor 4, 5), y por eso no es discutido en su conducta personal, en la firmeza de su fe o en su calidad moral; en cuanto persona religiosa o moral, no le interesa al oyente (1 Cor 3, 5-9; Fil 1, 15-18).

Naturalmente no se puede afirmar de una manera general hasta qué punto ha de ser explícita cada vez la comprensión del oyente, para encontrar expresión en la confesión de la fe o en la transmisión de la interpelación. Por un lado, toda expresión en palabras es una explicación determinada; por tanto, contiene elementos teológicos, concebidos cada vez según los conceptos de la época. Por otro, la explicación de la comprensión de la fe puede convertirse en cometido de una manera consciente e intencionada. Mas si esa tarea docente teológica y teórica no quiere extraviarse, si no quiere quedarse en interpelación indirecta y ha de realizarse en ella la obediencia de la fe, no deberá acometer la tarea más que cuando se transforme en deber; por tanto, no desde una «idea de la ciencia», a la cual se supone que pertenece también la teología. Luego la teología en cuanto legítima, habrá de ser siempre crítica y polémica. Así lo es, de hecho, en Pablo, a saber:

1. Frente al judaísmo o al cristianismo judío.

a) La concepción judía del mesías tenía que ser corregida; era preciso afirmar el escándalo del mesías crucificado como sabiduría de Dios. La labor teológica de Pablo es aquí perceptible sólo en forma indirecta, ya que no polemiza directamente con adversarios cristológicos. Tampoco sabemos si tuvo que hacerlo alguna vez en general; sin embargo, al menos para sí mismo polemizó con la concepción mesiánica judía.

No vamos a exponer aquí su cristología. Limitémonos a consignar que no es especulación, sino que se desarrolla a una con la autoexplicación de la existencia cristiana. Así como la existencia cristiana llega a la gracia a través del juicio, así es Cristo el crucificado y el resucitado. En la cruz no se jugó un trágico destino, ni se representó un drama cósmico, que daría pie a una consideración emotiva o especulativa; únicamente se la ve rectamente cuando se comprende que en ella se ha realizado el juicio de Dios sobre toda justificación propia y toda vanagloria (*καυχᾶσθαι*); cuando se llega a estar crucificado con él, a participar de sus sufrimientos y a conformarse a su muerte (Rom 6, 6; Fil 3, 10); cuando para los creyentes, en la cruz de Cristo el mundo ha sido también crucificado (Gál 6, 14). Por su parte, la resurrección

de Cristo no es un acontecimiento cósmico grotesco, sino el comienzo de la nueva creación; el resucitado es el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29), el segundo Adán (Rom 5, 12 s.; 1 Cor 15, 21 s. 45). Lo que ocurrió en la resurrección, se realiza en todos los que creen.

b) Explícitamente se desarrolla la doctrina de la ley de Pablo contra los judaizantes en la carta a los Gálatas, y contra los judíos en la carta a los Romanos. En ella se muestra lo que son la fe y la obediencia, al mostrar, por una parte, cómo la ley es la voluntad eterna de Dios, y cómo, para otros, los judíos, que buscaban su «gloria» (*καύχημα, καύχησις*), abusaron de ella, empleándola como medio de su «propia justificación» (Rom 10, 3; Fil 3, 9); y cómo, por ello, en manos de Dios es convertida en medio para quitarle al hombre la «gloria» y de arrastrarle al pecado, a fin de que aprenda lo que es la «gracia» (*χάρις*). Al servicio de esa doctrina está la teoría antropológica sobre el «cuerpo» y la «carne».

2. Frente a la gnosis.

El problema de la enseñanza se hace aquí particularmente agudo, destacando así con especial claridad la unidad del pensamiento paulino. La refutación de los gnósticos corre paralela a la refutación de los secuaces de la ley²⁴. Los gnósticos entienden mal el evangelio, porque les sirve de motivo de «vanagloria». Porque se tienen por «hombres espirituales» (*πνευματικοί*) en los cuales «habla Cristo», estiman que poseen una nueva cualidad y entienden el «poder» (*ἐξουσία*) cristiano como arbitrariedad del capricho personal, se glorían de su «sabiduría» (*σοφία*). Con ello se constituyen autónomos respecto a Dios y erigen su propia sabiduría, la cual tienen y presentan como una posesión, y de la cual sacan conclusiones para su actividad. En su «teología» no hay lugar para la obediencia. En el «todo es vuestro» olvidan el «pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (1 Cor 3, 21-23). Olvidan también aquello: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué presumes como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4, 7). Están satisfechos («saciados» *κεκορεσμένοι* 1 Cor 4, 8) y olvidan en el «todo me está permitido», el «pero no todo es conveniente» y el «pero yo no perderé mi libertad por nada» (1 Cor 6, 12). Olvidan aquello: «No os pertenecéis a vosotros mismos» (1 Cor 6, 19).

Desconocen, pues, el carácter histórico del conocimiento cristiano, es decir, que hay una comprensión de sí mismo en la obediencia de la fe; que, por tanto, no se puede tener la sabiduría como una posesión, ni se puede ser nunca perfecto²⁵. Por eso se glorían y en cierto

²⁴ Cf. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 4. Aufl. 1927, p. 388 s.

²⁵ El carácter paradójico de la «perfección» cristiana lo enseña Fil 3, 12-14 (cf. v. 15 *ἅσοι οὖν τέλειοι*).

modo convierten en sabiduría divina la suya propia. Pero con ello incurren en el pecado original del mundo, el cual no reconoció su condición de criatura, y no honró a Dios (1 Cor 1, 21; Rom 1, 19-21); en el pecado de los judíos, que por medio de la ley, pretenden erigir su propia justificación, para poder «gloriarse». Ahora bien, el evangelio es la «palabra de la cruz», es decir, exige la renuncia a todas las pretensiones humanas, a toda «gloria», para entenderse como «fuerza y sabiduría» de Dios (1 Cor 1, 14). Es «necedad» mientras el hombre no aprende a comprenderse como necio (1 Cor 3, 18) y estima que no puede comprenderlo por sí mismo como sabiduría. Mas ésta no es posible conocerla como tal sino por lo que únicamente es gloria en el Señor (1 Cor 1, 13) y se tiene a sí mismo por «necio»; únicamente por aquel a quien se le ha concedido el «Espíritu» y que en ese conocimiento se sabe agraciado (1 Cor 2, 6-16; cf. en particular v. 12: *ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* es decir, para que conozcamos los dones que Dios nos ha dado»).

Así pues, la «sabiduría» cristiana —porque tal sabiduría existe— supone que se tiene la fe y no se es ya «párvulo» o «carnal» (1 Cor 3, 1-3). Luego únicamente puede ser la explicación de la fe misma, que en ella se contiene o se realiza de nuevo. Si la «sabiduría» se aparta de ese fundamento como especulación, se trueca en necedad. Que únicamente es legítima cuando en ella se realiza la obediencia, lo prueba 1 Cor 8, 1-3: nuestro «conocer» se funda en «ser conocidos por Dios» (cf. 13, 12; Gál 4, 9), y se confirma como tal en el amor, el cual es abandono del hombre, renuncia a su «libertad» (1 Cor 8, 9) en el «servicio mutuo». Esta conexión interna entre conocimiento y amor muestra claramente que el legítimo conocimiento teológico implica la obediencia de la fe, y que, viceversa, ésta funda el conocimiento.

Lo mismo muestra Fil 3, 8-11. El conocimiento se funda en la justificación conseguido en la fe, y tiene, por tanto, como fin «ganarlo a él y ser hallado en él». Mas esto se realiza «conformándose a su muerte» y, por tanto, en la experiencia «de la fuerza de su resurrección y la comunión de sus padecimientos». Así pues, está clara la conexión entre conocimiento y obediencia. El conocimiento se funda en la renuncia a la confianza propia (cf. v. 3 s.); y por eso tiene el sentido positivo de introducir además en la comunión de Cristo.

La gnosis que se hace independiente, a la cual le falta la obediencia, ve, en consecuencia, a sus objetos con el carácter de lo dado. No necesita someterse a ellos, «escucharlos»; más bien son inmóviles para ella; son «vistos» por ella. Ese carácter de lo dado, con el cual los «hechos» se presentan a los ojos del incrédulo, Pablo puede caracterizarlo de otra forma. En Rom 2, 28 s., opone él al «judío externo» (ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος) y a la «circuncisión externa en la carne» (ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκί) el «judío interior» (ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος) y la «circuncisión del corazón, según el espíritu, no según la letra».

Lo que se denomina aquí «exterior» en oposición a «oculto», e igualmente lo que se designa como «carnal», se enuncia en otros sitios «según la carne» (*κατὰ σάρκα*). De la manera más clara, por estar unido a «conocer» (*γινώσκειν*), se ve en 2 Cor 5, 16: «Así que, desde ahora en adelante, a nadie conocemos por su condición puramente humana; aunque hubiéramos conocido a Cristo según la carne humana, ya no lo conocemos ahora (así)». La antigua controversia de si «según la carne» se refiere a «Cristo» o a «quien hubiéramos conocido», es indiferente. Pues conocer a alguien por ser carne, es decir, conocerlo en su existencia pura y visible a todos, es justamente conocerlo a la manera del conocimiento carnal. Así se puede ver también a Cristo: un judío según la carne (Rom 9, 5). Así se ve también a Abraham, el antepasado judío «según la carne» (Rom 4, 1), tal como aparece. Mas cuando, en 1 Cor 1, 26, se designa a los sabios de este mundo como «sabios según la carne», no se hace atendiendo a que se los pueda encontrar en alguna parte, sino a que son sabios a la manera de la carne. Luego, «según la carne» tiene un doble sentido propio (como en general «carne», en Pablo); pero ambos significados se relacionan intrínsecamente, de suerte que «percibir algo bajo el aspecto de su condición carnal» es precisamente una conducta «carnal».

Cuando, en Rom 2, 28 s., se designa a la «circuncisión oculta» al mismo tiempo como «en el espíritu, no en la letra», queda de manifiesto que también «letra» tiene el sentido de la existencia, de lo comprobable por la simple mirada. Ese es precisamente el engaño de los judíos; entienden la ley, la voluntad de Dios, como «letra» y, por tanto, su obediencia como una obra que puede satisfacer las prescripciones existentes y precisas, en lugar de ver que la voluntad de Dios sólo en la obediencia puede percibirse o realizarse. Si la letra mata (2 Cor 3, 6), se debe precisamente a que el hombre que se atiene a lo existente, ha sucumbido a la muerte. El que cree no tiene ante los ojos lo visible (*τὰ βλεπόμενα*) sino lo invisible (*τὰ μὴ βλεπόμενα* 2 Cor 4, 18); camina, no en la visión (*διὰ εἶδους*); según la percepción de lo existente, sino en la fe (*διὰ πίστεως* 2 Cor 5, 7)²⁶.

¡Iglesia y enseñanza en Pablo! La Iglesia se constituye por el Kerigma y el Kerigma por la Iglesia. En el Kerigma se funda una teología que es preciso explicitar en cuanto doctrina crítica y polémica según las correspondientes exigencias; y que, así como se funda en la obediencia y ha de ser ella misma realización de la obediencia, del mismo modo en cuanto tal continúa la obediencia y consume la comunión con Cristo que en ella se funda.

Como la teología cristiana posee ese carácter, según Pablo, es, precisamente en cuanto crítica y polémica, interpelación indirecta. Mas es interpelación indirecta, porque en ella está presente el Kerigma bajo

²⁶ Cf. También el uso de *πρόσωπον*, por ejemplo *ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι* 2 Cor 5, 12.

la forma de una doctrina discutida. Está claro, por tanto, que esta teología misma está siempre sometida a la crítica, pero sólo a una crítica que, a su vez, se funda en la obediencia, de lo contrario valdría aquello: «el hombre dotado de espíritu puede examinar todas las cosas, pero él no puede ser examinado por nadie» (1 Cor 2, 15). Mas no está sometido a ninguna crítica el Kerigma, que en cuanto interpelación, la cual exige obediencia, no puede ser juzgado desde una base neutral, sino que exige precisamente la renuncia al propio juicio. Pero como el Kerigma mismo sólo puede expresarse en conceptos del lenguaje humano, se puede distinguir teóricamente entre Kerigma y teología, pero no prácticamente; es decir, no se puede afirmar claramente qué es el Kerigma, cuántos y qué asertos abarca. Lo único que responde a su sentido es que sólo puede ser comprendido en la obediencia y, por tanto, que la comprensión ha de realizarse siempre de nuevo. Ahí precisamente se basa a su vez la necesidad de la teología como explicitación consciente de la comprensión creyente²⁷.

²⁷ También aquí la terminología está en consonancia con la realidad. La palabra interpelante, que exige la obediencia de la fe se llama *κήρυγμα*, y su anuncio *κηρύσσειν*.

La enseñanza, en sentido estricto, como explicación de la comprensión creyente, se llama *διδάχῃ* (o *διδάσκειν*). La distinción no se observa rigurosamente, pues *κηρύσσειν* y *διδάσκειν* ocurren también en pasajes paralelos (Rom 2, 21). En cambio, en principio, se distinguen «apóstol» y «doctor»; los apóstoles llaman a la comunidad y la fundan; los doctores realizan en ella la explicación del conocimiento cristiano (1 Cor 12, 28 s.). *Διδάχῃ* es un carisma de la comunidad y procura *γνώσις* y *σοφία* (comparar 1 Cor 12, 8, con 14, 6-26).

El carácter de interpelación de *κηρύσσειν* (también *καταγγέλλειν*) se pone de manifiesto en que, en lugar suyo puede emplearse también *μαρτυρεῖν*, que la mayoría de de las veces es término de parénesis (1 Cor 15, 15; cf. Gál 5, 3), o bien en lugar de *κήρυγμα* también *μαρτύριον* (1 Cor 1, 6, 21). E igualmente en que *παρακαλεῖν*, término también de la parénesis, puede designar la predicación (2 Cor 5, 20; 6, 1) o bien, por *κήρυγμα* puede entrar también *παρακλήσις* (comparar 1 Ts 2, 3 con 1 Cor 2, 4).

El carácter de *διδάσκειν* como interpelación (indirecta) se desprende claramente de que se lo puede reemplazar por *διατάσσεισθαι* (comparar 1 Cor 7, 17 con 4, 17). Análogamente, el tomar la palabra en comunidad se llama ante todo *παρακαλεῖν* la *παράκλησις* lleva a la *οἰκοδομή* (1 Ts 2, 11; 4, 18; 5, 11; 1 Cor 14, 3 etc.).

El significado del Jesús histórico para la teología de Pablo *

1929

El problema «Jesús y Pablo» puede plantearse en un triple sentido: 1. ¿Está determinada la formación ideológica de Pablo por el Jesús histórico, ya sea directamente, ya por mediación de la comunidad primitiva, y hasta qué punto? 2. ¿Qué relación dice realmente la teología de Pablo a la predicación de Jesús, prescindiendo por completo del posible significado causal de la predicación de Jesús para Pablo? 3. ¿Qué significado tiene para la teología de Pablo el hecho del Jesús histórico?

Nuestro interés se centra aquí en la tercera pregunta. No obstante, su peculiaridad y problemática resaltarán mejor, si antes fijamos nuestra mirada en las otras dos.

I

¿Hasta qué punto depende Pablo de Jesús?

Directamente, Pablo no está en absoluto determinado por el Jesús histórico. Ni fue discípulo de Jesús, ni uno de sus adversarios palestinos en vida de él. Es posible que, antes de su conversión, Pablo no hubiera estado nunca en Jerusalén, y es una leyenda lo que se nos refiere en Act. 7, 58-8, 3, sobre su participación en la lapidación de Esteban, así como la indicación de Act 22, 3, de que habría sido discípulo de Gamaliel¹. En todo caso, de 2 Cor 5, 16 (y aun a Cristo si le conocimos según la carne, pero ahora ya no es así), no se puede

* De: «Theologische Blätter» VIII, 1929, pp. 137-151.

¹ Como ya Mommsen, así lo ha deducido Heitmüller —a mi entender con razón— de Gál 1, 22: «era yo, pues, personalmente desconocido para las iglesias de Cristo en Judea». Para Bousset (*Kyrios Christos*, 2 ed., p. 75, 2), esta conclusión no resulta convincente.

sacar la conclusión de que Pablo conoció a Jesús personalmente y quedó impresionado por él de alguna manera.

Tampoco de una dependencia indirecta se puede decir prácticamente nada. Pablo negó tal dependencia; él es apóstol no de hombres ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre (Gál 1, 1), y afirma de su evangelio que no es de hombres, pues yo no lo recibí o aprendí de los hombres, sino por revelación de Jesucristo (Gál 1, 11 s.). Destaca el hecho de que sólo tres años después de su conversión fue a Jerusalén, que sólo por breve tiempo permaneció allí y que únicamente vio a Pedro y a Santiago, el hermano de Jesús (Gál 1, 18 s.), y que después no volvió a Jerusalén sino catorce (¿once?) años más tarde (Gál 2, 1)².

Naturalmente, antes de su conversión Pablo hubo de tener alguna idea sobre el cristianismo; de lo contrario, no hubiera podido hacerse su seguidor. Entre otras cosas debió saber que los cristianos esperaban a Jesús, recientemente crucificado, como al mesías, si bien Pablo no señala expresamente eso como móvil de su hostilidad; pero ya en 1 Cor 1, 23, la cruz es escándalo para los judíos. En Gál 1, 13, aduce como razón haber sido celador de las tradiciones paternas (cf. Fil 3, 4-6; 2 Cor 11, 22). Que realmente se aduce ahí una razón, se desprende de que para él la antinomia Jesucristo o la ley es algo evidente (Gál 2, 15 ss.; Fil 3, 4 ss.). Así pues, tiene que haber conocido al cristianismo en una forma tal, que se oponía críticamente a la ley y de alguna manera la había superado; es decir, conoció al cristianismo bajo la forma del cristianismo helenístico, que se había desarrollado en Siria debido sin duda a la propaganda de los judío-cristianos helenistas, expulsados de Jerusalén con motivo de la muerte de Esteban (cf. Act 8, 1 ss.; 11, 19 ss.). Matiz helenista presenta también la tradición de 1 Cor 11, 23-25; 15, 1-7, que cita Pablo. Asimismo su concepción del bautismo (Rom 6; 1 Cor 12, 13) y de la cena (1 Cor 10, 16); lo mismo que lo evidentes que le parecen el título y el culto del Kyrios, muestran que Pablo da por supuesta una forma helenística-siriaca de cristianismo, a la cual se adhirió. Considero esto, a pesar de todas las objeciones, un resultado seguro de las investigaciones de Bousset y Heitmüller.

Naturalmente, también este cristianismo helenista había aceptado la tradición palestina. En suelo helenístico precisamente se redactaron todos nuestros evangelios, los cuales reunieron la antigua tradición palestina. De ella, sin embargo, no se advierte gran cosa en Pablo. Si la encontró en las comunidades helenísticas que conoció, la ignoró en lo esencial; por ejemplo, del todo en la discusión sobre la ley. Del judaísmo proviene, por ejemplo, el dogma de la filiación davídica de Jesús (Rom 1, 3); de la tradición judíopalestina proviene en todo

² Cf. Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, *Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.* 13 (1912) pp. 329-337.

caso materialmente el dicho del Señor sobre la parusía y la resurrección (1 Ts 4, 15-17), aunque es dudoso que a Pablo le llegaran tales palabras como transmitidas por el Señor y no que las aceptara únicamente como revelación del Señor glorificado. Fuera de estos pasajes y de las palabras de la cena (1 Cor 7, 11, 23-25), Pablo únicamente cita dos dichos del Señor: 1 Cor 7, 10 s.: Cuanto a los casados, precepto es, no mío, sino del Señor, que la mujer no se separe del marido, etc.; y 1 Cor 9, 14: Pues así ha ordenado el Señor a los que anuncian el evangelio, que vivan del evangelio. Ambos son fragmentos de la regla de la comunidad, y en esa forma seguramente no son dichos antiguos del Señor. En efecto, 1 Cor 7, 10, cuyo paralelo tenemos en Mc 10, 12 o en Q (Mt 5, 32; Lc 16, 18), supone el derecho no judío al divorcio en la mujer³; y 1 Cor 9, 14, que se sirve también de una tradición presente en Q (Mt 10, 10; Lc 10, 7), es ya en Q una formación de la comunidad. Que Pablo concede importancia para las cuestiones de la disciplina y la marcha de la comunidad al hecho de contar con un dicho del Señor, se desprende de 1 Cor 7, 25: Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor. En cambio, está igualmente claro que, cuando no cita ninguno donde era de esperar, es que no lo conoce.

Ante todo está claro que en sus puntos de vista propiamente teológicos, antropológicos y soteriológicos no se base en dichos del Señor. Se puede discutir que ocasionalmente ciertas palabras de sus parénesis estén influidas por dichos del Señor; que, por ejemplo, Rom 12, 14 sea un eco del mandamiento del amor a los enemigos de Mt 5, 44 y Lc 6, 27 s.; que el resumen del contenido de la ley como mandamiento del amor (Rom 13, 9 s.) se apoye en algún dicho del Señor Mc 12, 31 o Mt 22, 39 s.); que el «quiero que seáis prudentes para el bien, sencillos para el mal», de Rom 16, 19, haga referencia a las palabras sobre las serpientes y las palomas de Mt 10, 16; que en 1 Cor 13, 2 («Y si teniendo tanta fe que traslade montes»), resuenen las palabras del Señor de Mc 11, 23 o Mt 17, 20; Lc 17, 6. Todo esto no pasa de ser meras posibilidades. Si realmente fuera así, entonces en la parénesis de Pablo resuena la exhortación moral de Jesús; pero, en todo caso, no estriba en eso el significado propio de Jesús para Pablo. En tales casos, también puede consistir la afinidad en que, tanto Jesús como Pablo, se inspiren en la tradición judía. Cuando se tienen presentes las ideas esencialmente paulinas, resulta claro que en ellas Pablo no depende de Jesús. La predicación de Jesús es para él —al menos en lo esencial— intrascendente.

³ A pesar de Strack-Billerbeck II 23 s., pues ahí se trata de excepciones; 1 Cor 1, 10 s supone el mismo derecho para el marido y la mujer.

II

La relación de la teología de Pablo a la predicación de Jesús

Una armonía profunda y positiva entre la teología de Pablo y la predicación de Jesús existe en un terreno en el cual inicialmente no era de esperar; en la doctrina de la ley. ¿Hasta qué punto? ¿No explicó Pablo la ley como régimen de salvación anticuado, del cual son liberados los cristianos? ¿No era el sentido de la ley, según Pablo, inducir a los hombres al pecado, a fin de que pudiera mostrar su eficacia el régimen de la gracia? De esto, Jesús no dice nada, sino que da por supuesta la validez de la ley⁴; su polémica va dirigida no contra la ley como tal, sino contra la tradición de los escribas en la exégesis y en la práctica.

Pero Jesús predica el reino de Dios por venir. Cuando llegue, ¿qué ocurrirá con la ley? Es evidente, incluso en el sentido de Jesús, que no puede tener simplemente el sentido antiguo que poseía antes en el viejo eón. También Jesús podría, por ejemplo, haber participado del punto de vista del judaísmo, según el cual, durante el período de salvación, la ley, al menos en gran parte, quedaría sin vigor⁵. En cualquier caso, las palabras de Jesús únicamente contienen la idea de que ahora —por lo tanto, en este eón—, la ley tiene vigencia. ¿Es que impugna Pablo ese principio? ¡Al contrario!

Sin embargo, Jesús no estableció una finalidad de la ley para este eón igual a la de Pablo. Que la ley empuja al pecado, es algo sobre lo cual no se encuentra una palabra en Jesús. De hecho, existe aquí una diferencia. Mas para comprenderla, hay que tener presente de una manera más exacta la posición de Jesús y de Pablo respecto a la ley.

a) Para Jesús, la validez de la ley es evidente. En la ley encuentra el hombre la voluntad de Dios, y con ello la respuesta a la pregunta: «¿Qué he de hacer para conseguir la vida eterna?». «Ya conoces los mandamientos» (Mc 10, 17-19). Preguntado por el más grande de los mandamientos, Jesús remite a Dt 6, 4 s.; Lev 19, 18 (Mc 12, 29-31); y en cuanto a su postura sobre el divorcio, apela a Gn 1, 27; 2, 24 (Mc 10, 6-8) (Cf., además, Mc 2, 25 s.; 12, 26; Mt 9, 13; 12, 7).

Y, sin embargo, no sólo su proceder en las cuestiones del sábado y de la pureza va, de hecho, según parece, más allá de la ley, sino también ciertas afirmaciones ocasionales, como Mc 7, 5: Nada hay fuera del hombre que entrando en él pueda mancharle; lo que sale

⁴ A propósito de esto, estoy convencido de la inautenticidad de Mt 5, 17-19; es decir, de que estas palabras se deben a discusiones de la comunidad.

⁵ Cfr., por ejemplo, B. G. Klein, *Der älteste christl. Katechismus und die jüd. Propaganda-Literatur*, 1909, p. 214 s.; Strack-Billerbeck I 246 s.

del hombre, eso es lo que mancha al hombre. Con ello, en efecto, rechaza un principio fundamental, en el cual se apoyaban las leyes sobre la pureza del Antiguo Testamento. Mas no por eso necesitaba pensar que había de rechazar la ley, sino únicamente interpretarla. Y si de hecho su interpretación destruía el sentido de la legislación antigua, la cuestión es aquí ante todo si él quería no destruir la ley. Ahora bien, que no lo quería, está completamente claro. Como está igualmente claro por qué entendía la ley como expresión de la voluntad de Dios y en qué mandamientos encontraba él esa voluntad divina, a saber, en las exigencias morales. A ellas se remite a quienes preguntan por el camino de la vida o por el más grande de los mandamientos. Para justipreciar debidamente el matrimonio, pide ayuda al Antiguo Testamento, y en la cuestión de la pureza cita las palabras proféticas de Is 29, 13:

«Este pueblo me honra con los labios,
pero su corazón está lejos de mí;
pues me dan un culto vano, enseñando doctrinas
que son preceptos humanos»

(Mc 7, 6 s.).

Recuerda los mandamientos del amor a los padres (Ex 20, 12 y Dt 5, 16), frente a la práctica judía del voto (Mc 7, 9-13). Es claro que Jesús establece diferencias en la ley veterotestamentaria, la mayoría de las veces ingenua e implícitamente, aunque en ocasiones también explícitamente (Mt 23, 23):

«Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas,
que diezmaís la menta, el anís y el comino,
y no cuidáis de τα βαρύτερα τοῦ νόμου,
τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν
ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κακάϊνα μὴ ἀφείναι»

(Mt 23, 23).

Con mayor razón Mc 10, 2-9, donde califica la disposición sobre el divorcio de Dt 24, 1 como una concesión de Moisés «por la dureza de vuestro corazón», cuando la verdadera voluntad de Dios, según Gn 1, 27; 2, 24, exige la indisolubilidad del matrimonio⁶.

Las grandes antítesis de Mt 5, 21-48 muestran claramente de lo que se trata: de oponer al derecho la verdadera voluntad de Dios. Para Jesús, la tradición de los escribas posee un carácter jurídico, y su fallo estriba precisamente en concebir la ley veterotestamentaria

⁶ No tomo en cuenta en estas consideraciones las críticas a la tradición; porque las palabras citadas, aunque formalmente sean formaciones de la comunidad, de hecho reproducen la concepción de Jesús en este punto, a mi entender acertadamente.

como un derecho con prescripciones delimitadas, que es posible cumplir por medio de las obras correspondientes. Para Jesús, en cambio, la ley del Antiguo Testamento posee el carácter de la auténtica voluntad de Dios, que exige del hombre una obediencia no limitada, sino radical; una obediencia que no es posible concebir como una obra que puede fundar una pretensión (cf. Lc 17, 7-10; Mt 20, 1-15).

Puede decirse que el problema de la piedad y discusión rabínicas es justamente la relación entre derecho y moralidad, y que este problema es realmente vital en el rabinismo, hasta el punto de que existen numerosos paralelos rabínicos de las palabras de Jesús. Mas la teología rabínica se queda en la coordinación del derecho y la moralidad o en su fusión, mientras que Jesús separa radicalmente la voluntad de Dios del derecho. Su intención se ve claramente, echando una mirada a los profetas del Antiguo Testamento, los cuales, mientras que oponen a la piedad del culto el derecho y la justicia, son responsables en alto grado de la formación del derecho y de su predominio en el judaísmo. La predicación profética parte del punto de vista de que el culto no justifica al hombre delante de Dios, porque el hombre adquiere su carácter propio a través de su conducta en la convivencia entre hombres. Hay que purificar esta convicción, si el hombre quiere aparecer puro delante de Dios; y para ello sirve el derecho. Pero también es posible abusar del derecho y convertirlo en fin de sí mismo; puede estar al servicio del yo, en vez del tú. Ocurre esto, cuando la legalidad formal se convierte en fin de la acción y se la considera una acción que funda una pretensión delante de Dios. Así, por ejemplo, cuando prescripciones que originalmente son una obligación del hombre y una delimitación de su libre albedrío (como la prescripción del divorcio, como el *ius talionis*, como la restricción del odio a los enemigos), se interpretan, al contrario, como una liberación del hombre, como concesiones al mismo. En ese caso, desaparece el sentido propio de la ley como exigencia de Dios, que exige una obediencia radical. Por eso la polémica de Jesús, que enfrenta la moralidad y el derecho, nace del mismo motivo que la polémica que enfrenta el derecho con el culto.

b) Si desde aquí dirigimos nuestra mirada a Pablo, ante todo está claro que para él la ley es la expresión de la voluntad santa de Dios, y que él la entiende como la suma de las exigencias morales, según lo muestra, por ejemplo, el hecho de que conciba la *συνείδησις* de los paganos como una equivalencia de la ley (Rom 2, 14 s.). Así como el judío tiene en la ley «la norma de la ciencia y de la verdad» (Rom 2, 20), así el «hombre interior» en general tiene que asentir a la ley (Rom 7, 14 ss.). De hecho, la doctrina de la liquidación de la ley como orden salvífico anticuado, no puede significar que el contenido de la ley se haya de reprobar. «¿Qué diremos entonces? ¿Que la ley es pecado? No, por Dios... La ley es santa, y el precepto santo y justo y bueno...; pues sabemos que la ley es espiritual (Rom 7,

7-14). Al que la cumple, la ley le da la vida (Rom 2, 10; 10, 5). En realidad, el fundamento de la carta a los Romanos, a saber 1, 18-3, 20, consiste en fijar la idea de Dios, a saber, que Dios es el juez que exige del hombre obras buenas. La predicación de la fe no aporta un nuevo concepto de Dios; la idea de que Dios no es un juez, sino únicamente principio de gracia. Según Pablo, fe y gracia se han de tender más bien basándose en la idea de Dios firmemente mantenida, según la cual Dios es el juez⁷. Por eso puede Pablo remitir a los cristianos a ese Dios juez y a su juicio que se ha de realizar según las obras⁸. La situación del hombre *πρὸ τοῦ ἔλθειν τῆν πίστιν* no es por tanto tan terrible porque tenga una ley falsa, la cual considera erróneamente como voluntad de Dios, sino porque no cumple la ley, ni la voluntad de Dios. De él depende, por tanto, que la ley ejerza su acción mortífera (Rom 7, 7 ss.).

Así pues, la predicación de la liberación de la ley no es la predicación de un nuevo ideal ético. Ni se puede afirmar que para los cristianos la ley ha quedado abolida, en el sentido de que la voluntad legítima en ella se habría vuelto ilegítima. También tiene validez para los cristianos: «No estéis en deuda con nadie..., pues el amor es el cumplimiento de la ley», precisamente porque en la exigencia de la *ἀγάπη* están contenidas todas las restantes exigencias de la ley (Rom 13, 8-10), «porque la ley se resume en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5, 14). Y según Rom 12, 2, por la *ἀνακαίνωσις* del *νοῦς*, el cristiano tiene la posibilidad «de examinar cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta»; y, por tanto, de comprender la exigencia que el judío aprende a conocer por la ley: «Conoces su voluntad, e instruido por la ley sabes estimar lo mejor» (Rom 2, 18).

Quiere esto decir: Jesús y Pablo hasta aquí están de acuerdo en su concepción de la ley, lo cual está claro sobre todo en el hecho de que para ambos el mandamiento del amor es el contenido esencial de la ley. Pues también para Jesús, el mandamiento del amor del prójimo es inseparable del amor de Dios (Mc 12, 29-31). Y si las antítesis del sermón de la montaña miden negativamente el derecho de la voluntad de Dios, el sentido positivo de sus exigencias es que, ante la mirada de Dios, el prójimo se ha de considerar como aquel a quien la pretensión de Dios me sale concretamente al encuentro. Es preciso renunciar a la cólera contra el hermano, a la concupiscencia lasciva; ha de imponerse la fidelidad en el matrimonio y la sinceridad en las relaciones; es preciso alejar el deseo de venganza y el odio. Y el amor del prójimo, cumplido de una manera radical como amor de los enemigos, es el que hace al hombre verdadero hijo de Dios, su Padre.

⁷ Cf. Käte Oltmanns, *Theolo. Bl.* 1929, Nr. 5, Sp. 110 ss.

⁸ 1 Cor 2, 13-15; 4, 4 s.; 1 Tes 3, 13; 5, 23, etc., esp. 2 Cor 5, 10).

¿Dónde comienza la distinción? ¿Quizás en que, según Pablo, la ley tiene como fin arrastrar al hombre al pecado? Mas, ¿hasta qué punto hace eso en Pablo? Por supuesto, para Pablo ese fin es un fin de Dios; ahora bien, los designios de Dios no se pueden medir naturalmente por el canon de la pedagogía humana. Por supuesto, tampoco sostiene Pablo que la ley la habría dado Dios para no cumplirla. Naturalmente, hay que cumplirla, como voluntad santa de Dios. El hecho de que arrastre a los hombres al pecado no se puede deducir de su esencia; únicamente se ve por sus resultados; resultados que es preciso comprender como intención de Dios. Mas nunca de tal manera que haya que renunciar a la idea de la validez obligatoria de la ley. Humanamente es comprensible que la ley de Dios es una exigencia, que el hombre bajo la ley se ha convertido en pecador. Hay que preguntar entonces en qué propiamente ve Pablo el pecado; pues bien, la respuesta no puede dejar lugar a dudas. El verdadero pecado del hombre está en que él mismo toma las riendas de su querer y de su vida, en que busca la seguridad en sí mismo, confía en sí y tiene su propia «gloria»⁹. Este fue el pecado original de los paganos, no haber entendido su condición de criaturas y no haber dado gloria a Dios (Rom 1, 20 s.). Este es el desafuero de los gnósticos: haber establecido su propia sabiduría y haber despreciado la necesidad de la predicación de la cruz, la cual es sabiduría de Dios, porque querían glorificarse a sí mismos (1 Cor 1, 18-31). Este es el pecado de los judíos: haber establecido su *ιδία δικαιοσύνη* (Rom 10, 3 s.; Fil 3, 9) y haber pretendido un *καύχημα* delante de Dios (Rom 2, 23; 3, 27; 4, 2). Así como esto es un *πεποιθέναι ἐν σαρκί* esto es, la búsqueda de la seguridad en la *σάρξ* (Fil 3, 4), así sería pecado de apostasía de Cristo pretender establecer de nuevo la propia justificación por la ley; sería terminar en la carne (Gál 3, 3) y con ello destruir la obra de Cristo (Gál 2, 21). Querer afirmarse delante de Dios, es el pecado original, y los judíos abusaron de la ley para dar en él, al pretender establecer su *ιδία δικαιοσύνη* y no querer obedecer a la *δικαιοσύνη* de Dios (Rom 10, 3 s.). No hay más que un legítimo *καυχᾶσθαι* y *πεποιθέναι* para el hombre: gloriarse en el Señor (1 Cor 1, 29; 2 Cor 10, 17; Fil 3, 7-10), o sea, paradójicamente gloriarse de la propia debilidad (2 Cor 12, 19), gloriarse en la cruz (Gál 6, 14); mas esto quiere decir pronunciar contra sí mismo la sentencia de muerte y poner la propia *πεποιθῆσις* no en sí mismo, sino en Dios, el cual vivifica a los muertos (2 Cor 1, 9).

Con esto se afirma precisamente que no las *ἔργα νόμου* sino únicamente la *χάρις* de Dios puede salvar al hombre. Ello significa, naturalmente, que las *ἔργα νόμου* no se han de rechazar por no ser expresión de las exigencias de Dios, sino porque se las entiende erróneamente como obras del hombre. La *νόμος* en cuanto voluntad de Dios

⁹ Cf. mi escrito «Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament» (Tübingen, Mohr) 1929, pp. 32-34.

es santa, y posee una validez inquebrantable. La *νόμος*, tal como le encuentra al hombre *antes* de la *πίστις*, o bien como éste se deja encontrar por ella, no es la voluntad de Dios; es el *νόμος* entendido como medio para el *καύχημα* del hombre. Se convierte en el *παιδαγωγός*, que retiene al hombre cautivo bajo el pecado (Gál 3, 22 ss.). Por eso el *νόμος* de Dios tiene que terminar humillando al hombre: «Ahora bien, sabemos que cuanto dice la ley, lo dice a los que viven bajo la ley, para tapar toda boca y que todo el mundo se confiese reo ante Dios; de aquí que por las obras de la ley nadie será reconocido justo delante de él, pues de la ley sólo nos viene el conocimiento del pecado» (Rom 3, 19 s.). Precisamente de la misma manera se caracteriza el sentido de la institución de la salvación en 1 Cor 18-31: lo que significa el *νόμος* para los judíos, lo significa el kerigma como necesidad para los griegos; la sabiduría del mundo ha de fracasar; Dios ha elegido la necesidad, la debilidad, lo despreciado, lo que no es nada, para aniquilar lo que es algo, a fin de que nadie pueda gloriarse ante Dios..., para que, según está escrito, el que se gloria se gloríe en el Señor.

Es evidente que en Jesús no se encuentra esta sucesión de ideas teológicas explícitas. Me parece claro, sin embargo, que no hacen otra cosa que explicitar el pensamiento de Jesús mediante antítesis históricas determinadas. Evidentemente se apoyan en el mismo motivo fundamental, subyacente en la polémica de Jesús, o sea, en la oposición del derecho y de la verdadera voluntad de Dios. Pues éste es también el sentido de la polémica de Jesús: no es posible ver la voluntad de Dios en determinadas prescripciones jurídicas que se pueden realizar, de suerte que uno pueda mostrar sus obras ante Dios y formular alguna pretensión. El siervo que ha realizado su trabajo, no puede tener *καύχημα* alguno (Lc. 17, 7-10), y la pregunta: ¿basta siete veces? ha de tener como respuesta: nada es bastante delante de Dios (Mt 18, 21 s.). Exactamente igual que Pablo, aunque no en la misma exposición teológica, Jesús afirma que la ley no es en modo alguno la voluntad de Dios de la manera que el hombre pretende encontrarla; en ese sentido se la entendió en la interpretación de los escribas como un código, que exige la realización de obras particulares. También Jesús sabe que, para los seguidores de la ley, la voluntad de Dios es un escándalo (Mt 20, 14 s.).

Mas lo que Jesús no expresa de ningún modo es que la ley, al hombre que pretende asegurarse por medio de sus obras, en cualquier caso y *a priori* únicamente puede encontrarle como *παιδαγωγός* suyo. En realidad, por ajena que sea esta idea teológica a la predicación de Jesús, de hecho la lleva implícita. Así se manifiesta en lo que Jesús ve y dice: que los piadosos oficiales, los «justos», no quieren escuchar la invitación a la penitencia del Bautista, ni la suya, mientras que los publicanos y las prostitutas, o sea los «pecadores», le escuchan (Mt 21, 32; Lc 7, 29). El que dice no en la parábola es el que de hecho cumple la voluntad del Padre, mientras que el que dice sí, la desprecia. (Mt 21,

28-30). El hijo pródigo, que cayó en pecado, confiesa: «he pecado contra el cielo y contra ti», y recibe por ello el amor del padre que perdona, mientras que el hijo fiel, el que cumplió sus deberes en casa, no es capaz en absoluto de ver el amor de su padre; y por eso, en realidad es él el hijo pródigo (Lc 15, 11-32). De ahí que Jesús se sepa llamado para los enfermos (Mc 2, 17), y tiene que aceptar el reproche de ser amigo de publicanos y pecadores (Mc 2, 16; Mt 11, 25 s.). ¿Qué otra cosa es sino un paralelo con Rom 2, cuando Jesús tacha a los escribas y fariseos de hipócritas, que purifican el exterior, y por dentro están llenos de rapiña y concupiscencia, que son sepulcros blanqueados y que aparecen ante las gentes como justos, mientras que por dentro están llenos de vulgaridad y de iniquidad (Mt 23, 25-28)? ¿Qué otra cosa es más que un paralelo con 1 Cor 1, 18-31, cuando en las bienaventuranzas se alaba a los pobres, a los que lloran, a los hambrientos; por lo tanto, a aquellos que nada tiene que exhibir, ni tienen *καύχημα* alguno, que en un sentido radical no son nada delante de Dios, sino seres que esperan? Y si Jesús no expresó como Pablo que todos los hombres son pecadores, y menos todavía expuso una base teológica y antropológica sobre ello, ¿no implican de hecho sus palabras la situación del hombre como pecador delante de Dios, de la misma manera que las explicaciones teológicas de Pablo?

Pues, si es cierto y comprensible que el derecho está en contra de la voluntad de Dios, y que el divorcio, el juramento y el *ius talionis* son una oposición a la voluntad divina, ¿quién en realidad podría renunciar a ese derecho? ¿Quién no ha de confesar que necesitamos absolutamente ese derecho, y que sin él ni siquiera podríamos acometer nuestros vacilantes intentos de amar a Dios y al prójimo? Pues a nadie se le ocurrirá hacerse anarquista, para cumplir la voluntad de Dios en el sentido de Jesús. Ahora bien, si tenemos necesidad del derecho, ¿qué otra cosa significa eso, sino que todos somos pecadores y que carecemos de la gloria de Dios (Rom 3, 23)? Y si es cierto y evidente que la ira, la lasciva concupiscencia y el odio son trasgresiones de la voluntad divina, ¿qué otra cosa queda sino confesar:

«Todos se han extraviado, todos están corrompidos;
No hay quien haga el bien;
no hay ni siquiera uno (Rom 3, 12)».

Pues la predicación de Jesús no es ciertamente una ética teórica, que se ha hecho evidente y que se ha convertido en parte inalienable de la historia del espíritu humano, o cosas parecidas, sino que es interpelación. Ahora bien, como tal únicamente la comprende el que la oye como interpelación y consiente en que ella le descubra su propia situación. Pues bien, la situación del hombre delante de Dios, en las palabras de Jesús, ¿se ve de otra manera que en la teología de Pablo?¹⁰

¹⁰ Debo temer que semejantes explicaciones me atraigan la enemistad de H. Windisch,

c) ¿Dónde está entonces la diferencia? Parece que se esfuma, y sin embargo ahí está. Pero la verdadera diferencia sólo se hace realmente visible, cuando se rechaza la tentación de buscarla en un lugar falso. No está tampoco en las representaciones escatológicas. Desde luego, el concepto capital de la predicación escatológica de Jesús, el concepto del reino de Dios, desempeña un papel poco importante en Pablo (Rom 14, 17; 1 Cor 6, 9 s.; 15, 50; Gál 5, 21). Mas esto no significa que Pablo no espere el juicio futuro de Dios y la gloria venidera (cf. en especial Rom 8, 18-39). Escatológica, no lo es la predicación de Pablo de una manera absoluta; escatológico es el concepto al que se podría calificar de idea capital de la predicación paulina, y que corresponde al concepto del reino de los cielos, a saber, el concepto de la justicia de Dios.

Pues bien, precisamente este concepto nos muestra dónde está la diferencia. No está ciertamente en el sentido abstracto de la justicia de Dios, ya que ésta no es otra que la expuesta generalmente en el judaísmo. Lo que Pablo dice de la facticidad de esta justicia es diverso: la justificación está ya conseguida y se ha hecho accesible para la fe, gracias a la obra salvífica realizada en Jesucristo. Pablo espera la consumación; pero en un sentido distinto que Jesús. Jesús mira al futuro, al reino de Dios que viene, pero al que viene ahora y comienza ahora. Pablo, en cambio, vuelve la vista atrás: el cambio de los eones ha tenido ya lugar. «Mas cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción» (Gál 4, 4 s.). Dios ha establecido ya la reconciliación por Cristo; «de suerte que el que está en Cristo, es una nueva criatura; lo viejo pasó, se ha hecho nuevo... éste es el tiempo propicio, éste el día de la salvación (2 Cor 5, 17; 6, 2). Lo decisivo, lo que Jesús espera, para Pablo se

después de haber tratado él recientemente de una manera tan convincente sobre «el carácter factible de la doctrina de Jesús» (en «Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen »Exegese», Leipzig, Hinrichs, 1929, p. 69-91). No le impugno, en absoluto, ni a él, ni por ejemplo a E. Peterson, al cual él se refiere, que es una interpretación moderna afirmar que las exigencias del sermón de la montaña se han propuesto meramente para que el hombre tome conciencia por ellas de su incapacidad de cumplirlas. Las exigencias se han formulado para que se cumplan. Pues ésta misma es la opinión de Pablo en relación a la ley; debió y debe ser cumplida. La opinión de Pablo sobre «el carácter irrealizable» de la ley no supone la idea explicada por Windisch de lo realizable de la ley. El «carácter realizable», al que Windisch se refiere, lo conceden tanto Jesús como Pablo; y sólo por eso pueden ver ellos en el incumplimiento de hecho de la ley el pecado. La cuestión que suscitan las exigencias de Jesús lo mismo que la ley es la de si las exigencias se cumplen de hecho. ¿Afirma entonces Windisch, a pesar de su defensa de lo irrealizable de las exigencias de Jesús, que él las cumple? ¿O bien admite que otro las cumple? ¿Y por qué no? ¿Es que la consideración de lo que de hecho significa la palabra para el interpelado, a saber, cómo se pone de manifiesto en ella su situación, no forma parte de la exégesis «justa»? Estimo, sin embargo, y sostengo, que en la teología de Pablo se hace explícita la situación ante la cual es colocado el que oye el sermón de la montaña.

ha realizado ya. Y así el período de la ley ha pasado; Cristo nos ha liberado de la ley, y en general de este eón (Gál 1, 4; 3, 13); nos ha liberado de la ley, del pecado y de la muerte (Rom 8, 2). Positivamente, el Espíritu, el don de los últimos tiempos, está ya ahí; el Espíritu obra en la comunidad; obra en los individuos: «Pero vosotros no estáis ya en la carne, sino en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros» (Rom 8, 9). «No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, sino que habéis recibido el espíritu de adopción (Rom 8, 15; Gál 4, 5). Somos hijos (Rom 8, 16; Gál 3, 26-4, 7); el tiempo de la esclavitud ha pasado. La ἐκκλησία de los justos, cuya aparición esperaba la apocalíptica judía, está ahí¹¹; y Pablo puede dirigirse a los creyentes como a los santos, los elegidos, los llamados. La justicia que Israel persigue la han alcanzado los creyentes (Rom 9, 30 s.; cf. 10, 4-10). Los creyentes están justificados (Rom 5, 1. 9. 17. 21; 8, 10. 30. 33; 1 Cor 6, 11); «no hay ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús (Rom 8, 1).

Aquí está la diferencia, que no se entenderá nunca debidamente, si se procede de acuerdo con la historia del espíritu o de las ideas. Pues la diferencia no estriba en la diversidad de ideas o de conceptos, sino en que, lo que para Jesús es futuro, Pablo lo considera como presente o como presente comenzado en el pasado; y ello, no porque considere él de una manera distinta que Jesús el tiempo, desde puntos de vista generales, por ejemplo «religiosos», sino porque estima que un acontecimiento decisivo ha creado una nueva época. La diferencia no está, por tanto, en que Pablo ve la relación entre Dios y el hombre en sí de otra manera que Jesús; más bien la ve de la misma forma que él. Mas como Jesús se limita a permanecer a la expectativa, en su predicación la situación del hombre se presenta como la del que espera, mientras que Pablo presenta la situación del hombre como la del que recibe, si bien al mismo tiempo es también una situación propia del que espera; pues sin comprender el esperar, no se comprende tampoco el recibir. Esto puede expresarse también como sigue: Jesús predica la ley y la promesa; Pablo predica el evangelio en su relación a la ley, si bien ley y evangelio forman una unidad, y la ley sólo se puede entender rectamente con la promesa, lo mismo que el evangelio con la ley¹².

¹¹ Cf. mi artículo «Kirche und Lehre im Neuen Testament» (Iglesia y doctrina en el Nuevo Testamento), p. —

¹² Que Jesús predica la ley, lo entendió perfectamente Lutero. Un ejemplo entre muchos, tomado del comentario a los Gálatas, de 1516-17, editado por von Schubert, p. 36, 4 ss.: «Lex et evangelium proprie in hoc differunt, quod lex predicat faciendam et omitendam, immo commissam et omissam ac per hoc solam dat cognitionem peccati. Evangelium autem predicat remissionem peccati et impletionem factam legis, scilicet per Christum... Sequitur: quod Christus in evangelio multa docuit, fecit ad clariorem legis cognitionem ac per hoc maiorem peccati cognitionem, ut gratia tanto ardentius quereretur et largius donaretur et diligentius servaretur, quanto peccatum profundius et magis cognosceretur».

Pues bien, esta novedad de Pablo no se puede interpretar según la idea de la evolución, como lo quieren, por ejemplo, W. Wrede o A. Jülicher: naturalmente, la teología de Pablo habría superado la predicación de Jesús, en virtud precisamente de los acontecimientos intermedios, que a Pablo le habrían procurado nuevos *teológumenos* y le habrían incitado a ello. Esto de suyo es ciertamente exacto; pero con ello se ignora la cuestión decisiva, pues no se trata del desarrollo de conceptos y concepciones teológicas bajo el influjo de los acontecimientos, sino de dictaminar: la situación del mundo es fundamentalmente distinta y nueva desde la venida de Jesús. Luego no se trata primariamente de interpretar los acontecimientos como factor causal de la formación doctrinal de Pablo, sino de explicar la comprensión objetiva del acontecimiento mismo por Pablo. El significado de la teología paulina no consiste en que en ella se desarrollan determinadas concepciones de Jesús, sino en que se entiende en un sentido determinado el hecho de su existencia. Tampoco se puede afirmar que, por ejemplo, el concepto de mesías en Pablo está más desarrollado. Si existe ahí algo de cierto, no es, sin embargo, lo decisivo, puesto que la idea básica del concepto de mesías, a saber, que el mesías aporta el tiempo de la salvación, el nuevo eón, se conserva. Lo nuevo está más bien en afirmar que el mesías está ahí, y que Jesús es el mesías. Pablo no tiene conciencia de aportar nuevas ideas, sino de que anuncia un hecho decisivo para los hombres. El evangelio se distingue de la ley, no como una nueva época de la evolución de la historia del espíritu, sino porque anuncia un hecho histórico, Jesús, como cumplimiento de la promesa. Mas con esto llegamos a la tercera cuestión, la cuestión del significado del Jesús histórico para la teología de Pablo.

III

El significado de la persona histórica de Jesús para la teología de Pablo.

Puede decirse en una palabra: *la persona histórica de Jesús convierte la predicación de Pablo en evangelio*. Pues Pablo no predica ni una nueva idea de Dios, ni un nuevo concepto de mesías, sino un acto de Dios en la historia, la venida del Mesías, el cual es idéntico a la persona de Jesús. Mas como precisamente la afirmación de que Jesús es el mesías es lo primario, y como sólo desde ahí se produce una modificación en la antigua idea del mesías, es decisivo en ese acontecimiento no el resultado de una evolución ideológica, sino el de una decisión. ¿De qué decisión se trata aquí? De la decisión de reconocer a Jesús, el profeta y el maestro, el crucificado, como el Mesías. Esta decisión la había tomado la comunidad primitiva viendo en Jesús aquel a quien Dios había confiado el cargo de mesías, el cual ha de volver para cele-

brar el juicio y traer la salvación. Así le había ella ya anunciado, y por tanto también a Pablo le había hecho la pregunta de si quería reconocer a aquel Mesías.

Pablo dice que Jesús se le manifestó como mesías mediante una revelación (Gál 1, 12-16). Que esta ἀποκάλυψις no fue meramente una comunicación sobrenatural, por la cual recibió Pablo el conocimiento, es evidente. Al Mesías, en efecto, no se lo conoce, sino que se lo reconoce o se lo rechaza. Por eso Pablo designa a la fe que reconoce a Jesús por mesías ὑπακοή, llama a Jesús κύριος y se considera a sí mismo como δούλος. El reconocimiento de Jesús como mesías es el verdadero contenido de aquella ἀποκάλυψις; ello quiere decir, que Pablo comprende ahora a Jesús como el Mesías, pues sin comprensión no existe obediencia. Comprender a otro como señor significa análogamente comprenderse a sí mismo de una manera nueva, a saber, como al servicio del Señor y consiguiendo en ese servicio la propia autenticidad. Semejante comprensión, semejante conocimiento propio es cuestión de decisión, de resolución; nada más (cf. Fil 3, 7 s.).

Pablo había perseguido a la comunidad de los discípulos de Jesús, porque no comprendía que Jesús era el mesías; pues a la luz de aquella fe no se hubiera comprendido como se había comprendido hasta entonces, a saber, como τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητῶν στῆσαι. Pues semejante comprensión de sí mismo la ponía en entredicho el kerigma cristiano. Hasta qué punto la cuestión era siempre explícita, es otro problema; en la comunidad primitiva, evidentemente, no se había desarrollado un claro planteamiento de la cuestión. En cambio, es completamente evidente que la cuestión se le hizo acuciante a Pablo; pues él vio ciertamente que el escándalo del Mesías crucificado no sólo era un absurdo en sí, sino que además ponía en entredicho las tradiciones de los padres. Cualquiera que fuera la manera de producirse la conversación en cuanto proceso síquico, está claro que en la realidad significa que Pablo dejó que el kerigma le planteara aquella cuestión, y por tanto que puso en tela de juicio su propia comprensión de judío ante la nueva e inaudita posibilidad de comprenderse a sí mismo, y que en la decisión comprendió la nueva posibilidad; la comprendió precisamente frente al kerigma cristiano, que planteaba aquella cuestión.

Tampoco la comunidad primitiva anunciaba una nueva fantasía apocalíptica o una nueva idea del mesías, sino a Jesús como Mesías. Pues lo decisivo de su kerigma no es evidentemente el mensaje genérico de que viene el mesías y de que viene en seguida, sino que este Jesús, el crucificado, viene como Mesías. Esto significa que también para ella, la decisión se había tomado en el pasado en la persona histórica de Jesús; también para ella la persona histórica de Jesús era el acto salvífico decisivo de Dios, independientemente de hasta qué punto tenía clara conciencia de ello. Lo que estaba implícito en el kerigma se hizo explícito en Pablo: en el Jesús histórico ha comenzado el nuevo eón.

Cómo se ha de entender esta decisión de la comunidad primitiva, es otra cuestión. Resumiendo, se puede decir lo siguiente. Jesús no expuso ninguna doctrina sobre su persona; pero sí acentuó el hecho de su persona como importante, e incluso como decisivo, ya que quiso ser el portador de la palabra decisiva de Dios en la hora postrera. Lo que él dice, no lo dice como algo nuevo e inaudito; mas que lo diga, que lo diga ahora, es lo decisivo, y convierte la situación para todos los oyentes en algo nuevo y decisivo. Μακάριός ἐστιν ὁς μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί (Mt 11, 6).

πᾶς ὁς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων,
καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.
ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων.
ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ

(Lc 12, 8 s.; cf. Mc 8, 38).

Semejante invitación a decidirse respecto a su persona implica una cristología; naturalmente, no como especulación sobre un ser celestial, ni como construcción de una supuesta conciencia mesiánica¹³. Esta cristología no puede ser una consideración teórica, sino únicamente la explicación de la respuesta de la decisión por él, de la obediencia a su palabra, de la obediencia que hace que, gracias a él, su situación se le aparezca como nueva. La cristología se hizo explícita en la comunidad primitiva hasta el punto de confesar: Jesús ha sido constituido mesías por Dios y como tal ha de volver. Esto nos prueba que comprendió sus palabras —es decir, no el contenido ideológico intemporal de las mismas, sino el ser objeto de su palabra y de su propia interpelación —como la acción decisiva de Dios. Mas con esto queda dicho que la transmisión de la predicación de Jesús no pudo ser una mera reproducción de sus ideas, sino que el predicador hubo de convertirse en lo predicado. El *que* * de su predicación es precisamente lo decisivo.

Pero la cristología de la comunidad primitiva implica todavía algo más. Para ella la cuestión decisiva se actualiza por la muerte de Jesús en la cruz. Por eso la respuesta significa al mismo tiempo la superación del escándalo del Mesías crucificado. El *lo que* de su predicación no se pone lo más mínimo en tela de juicio por la muerte en la cruz; pero sí se pone en tela de juicio su legitimación para la predicación; el *que*, el hecho de que precisamente él sea mensajero de Dios con la palabra última decisiva. Se trata, por tanto, de confesar al crucificado como el Mesías que ha de venir. Adherirse a su persona significa tam-

¹³ Con una «conciencia mesiánica», únicamente se tendría un fenómeno síquico, y no se responde a la cuestión de la decisión planteada por él. Cf. sobre este tema, mi artículo «Kirche und Lehre im Neuen Testament» (Iglesia y enseñanza en el Nuevo Testamento), p. —

* *Dass* en alemán; el «que», el hecho, en oposición al *wass* «lo que», el contenido (N. del T.).

bién, por lo tanto, adherirse a su destino, y reconocerlo como parte de la acción salvífica; pero naturalmente no como algo que se añade, sino como algo que determina a todo lo demás de una manera decisiva. Está claro que el significado de la cruz no necesitaba explicitarse en la comunidad primitiva, y presumiblemente no lo fue; en Pablo, sí lo es. Pero al creer la comunidad primitiva en el crucificado como en el resucitado, en realidad ha superado el escándalo de la cruz y se plantea la tarea de entender el escándalo como sabiduría divina, verse a sí misma bajo esta acción de Dios de una manera nueva, predicando al Mesías crucificado.

Así pues, a Pablo se le planteaba la cuestión, a través del kerigma cristiano primitivo, de si había de reconocer al Jesús histórico, al crucificado, como el Mesías; de si había de afirmarlo como el acto salvífico decisivo de Dios, que iniciaba la nueva creación. Esto significa al mismo tiempo: 1. si quería ver en un hecho histórico ambiguo el comienzo de una nueva creación; 2. si quería reconocer en la cruz de Cristo como un hecho histórico el juicio de Dios sobre la comprensión que hasta entonces había tenido el hombre de sí mismo. Por consiguiente, si quería entenderse a sí mismo de una manera nueva, de tal forma que pronunciara sobre su propia comprensión anterior el juicio «pecado y muerte».

Pablo responde afirmativamente a esta cuestión. Las consideraciones psicológicas respecto a cómo se produjo, resultan inútiles ante nuestras fuentes; y, además, velan la cuestión esencial del sentido objetivo de esta afirmación, la cuestión de si podemos comprobar la nueva comprensión de Pablo. Únicamente se puede explicar hasta qué punto el hecho del Mesías crucificado plantea la cuestión de una comprensión propia nueva, o sea, lo que significa exactamente esta nueva comprensión de sí.

1. Negativamente significa: Cristo no es para Pablo el maestro que ha enseñado una nueva idea de Dios, una nueva visión del mundo, una nueva moral como verdades intemporales. Pablo apela a Jesucristo como maestro (cf. supra p. 156), pero no al Jesús terreno, sino al *κύριος* glorificado, al Señor de la comunidad. Cristo puede convertirse ciertamente en el maestro, pero sólo para el que le trata ya como el Señor. Mas que sea el Señor, no se funda en que es el maestro.

2. Cristo no es un modelo, Indiscutiblemente puede serlo del servicio de los unos a los otros, de la *ταπεινοφροσύνη* (Rom 15, 3; 2 Cor 8, 9; Fil 2, 5 ss.). Pero en todas partes es el preexistente quien es el modelo; en otras palabras, únicamente es el modelo el que ha sido reconocido ya como el Señor; pero el carácter eventual de modelo del Jesús histórico no le constituye en Señor.

3. Cristo no es un héroe. Toda concepción de la vida y muerte de Jesús como una obra heroica humana, no sólo está lejos de la mente de Pablo, sino que es destruida por el hecho de predicar al crucificado.

Pues predicar al crucificado (1 Cor 1, 18 ss.) y tener su imagen delante de los ojos (Gál 3, 1), significa no precisamente que se predica a un heroico triunfador del sufrimiento o a un *caput cruentatum* fascinante, sino se demuestra que la cruz de Cristo es el juicio aniquilador de todas las obras humanas y de su sabiduría, de todo *καυχᾶσθαι*, de todo heroísmo, y que precisamente ahí reside la acción liberadora de Dios.

Toda «apreciación» de la «personalidad» de Jesús falta y tiene que faltar, porque sería únicamente un «conocer según la carne» en el doble sentido de que semejante «conocer» vería a Cristo únicamente como un Cristo «según la carne», es decir, como un fenómeno que puede darse en el mundo, y de que, precisamente por eso, sería un «conocer según la carne, una comprensión carnal, un mero contar con lo que se encuentra en el mundo»¹⁴. El juicio de todo lo humano se lleva a cabo en la cruz, y en la cruz como acontecimiento histórico. La cruz no es para Pablo símbolo, figura elocuente de una idea eterna. El hecho escueto de la cruz le plantea al hombre la cuestión de si quiere prescindir de su seguridad, de su *καυχᾶσθαι*, de si ha de ser para él el hecho decisivo de la salvación, de si quiere gloriarse únicamente en la cruz de Cristo, porque por la cruz el mundo está crucificado para él y él para el mundo (Gál 6, 14). El evangelio es «la palabra de la cruz» (1 Cor 1, 17 s.); los enemigos del evangelio son los «enemigos de la cruz» (Fil 3, 18); pues a Cristo no se le predica de otra manera que como crucificado (1 Cor 1, 17. 23; 2, 2. 8; Gál 3, 1). Mas el que no consiente en ser crucificado con él; aquel para el cual el mundo no ha muerto, ni él para el mundo; el que no ve que Cristo «se ha entregado por mí, de suerte que yo estoy muerto y únicamente vivo en la fe» (Gál 2, 19 s.), ése no entiende en absoluto la cruz; es decir, no la entiende el que no permite que este hecho histórico le abra una nueva comprensión de sí mismo; una comprensión que él únicamente puede captar en la decisión, en una decisión que significa la renuncia radical a sí mismo.

Mas en esta renuncia a sí mismo, como en el reconocimiento del juicio de Dios sobre el hombre viejo pecador, se comprende el hombre libre de sí mismo, como resucitado con Cristo. Con la cruz de Cristo se predica al mismo tiempo su resurrección; y si el evangelio es «la palabra de la cruz», la confesión cristiana proclama que Jesús es el Señor y que Dios lo ha resucitado de entre los muertos (Rom 10, 9). Así como no se ha de entender la cruz a la manera de un fenómeno del mundo, como un éxito o un fracaso humanos, tampoco la resurrección (si bien el mismo Pablo, en 1 Cor 15, casi induce a comprenderlo así). Pues sólo por la comprensión de la cruz, es decir, por el reconocimiento del juicio en ella pronunciado, se termina en el reconocimiento de la resurrección y en la comunión con ella (Fil 3. 8-10). Cruz y resurrección son distintas en cuanto que la cruz es un fenómeno ambiguo;

¹⁴ Cf. p. 152.

es un acontecimiento del mundo que puede ser considerado también como tal, es decir, en la conexión de causa y efecto y como éxito o fracaso humanos. Mirar, pues, la cruz es mirar el *escándalo*; y hay que decidir si la mirada ha de ser creyente o no. La mirada de la resurrección únicamente puede ser la mirada del que ya cree, pues para el incrédulo no es visible en ningún sentido. El que no tiene fe, únicamente se encuentra con la afirmación de que Jesús ha resucitado; es decir, a la acción salvífica divina de la resurrección corresponde, lo mismo que al juicio divino de la cruz, un fenómeno del mundo en su ambigüedad total; el kerigma cristiano permanece escándalo y necesidad, mientras no se reconoce y se acepta el juicio de la cruz.

Ahora bien, esto significa: Jesucristo no encuentra al hombre en ningún otro sitio que en el kerigma, lo mismo que le salió al encuentro a Pablo y le forzó a decidirse. El kerigma no anuncia verdades generales o una idea intemporal, ya sea la idea de Dios o de un redentor, sino un hecho histórico. Mas esto no lo hace en el sentido de que sería superfluo una vez que le ha comunicado al oyente el conocimiento de este hecho, de tal forma que no tendría más función que la de mediador; por el contrario, forma parte del hecho¹⁵. Lo mismo que le pertenece a Cristo recibir la *σάρξ*, no para que un ser celeste tenga la posibilidad de comunicar doctrinas y fundar la santificación, sino porque el «que», el aquí y ahora y el hecho de su persona constituye la revelación. Mas por eso también el kerigma no es ni portador de ideas intemporales, ni mediador de un cierto conocimiento histórico; sino su «que», su aquí y ahora, en el cual aquel aquí y ahora se actualiza en la interpelación, es lo decisivo.

Luego no es posible retroceder más allá del kerigma, utilizándolo como «fuente» para reconstruir un «Jesús histórico» con su «conciencia de Mesías», su «interioridad» o su «heroísmo». Esto sería justamente el *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, el cual es algo pasado. No el Jesús histórico, sino Jesucristo, el que se predica, es el Señor.

Por eso puede Pablo designar, lo mismo que a la muerte y a la resurrección de Jesús, a la predicación del evangelio como acto salvífico de Dios; a la institución de la *διακονία* o del *λόγος τῆς καταλλαγῆς* como comienzo del tiempo de salvación (2 Cor 5, 17-20). Luego el ahora escatológico de la muerte y la resurrección de Jesús no es un momento pasado en el decurso del tiempo, sino que, como ahora escatológico, se distingue porque está presente dondequiera que se oye la predicación: «He aquí el tiempo favorable, he aquí el día de la salvación» (2 Cor 6, 2)¹⁶. La predicación es el acontecimiento salvífico,

¹⁵ Cf. pp. 144-148.

¹⁶ A mi entender, está claro que Pablo, en 1 Cor 15 (especialmente en los vv. 20-28 y 44-49), intenta expresar la idea de que la resurrección de Jesús no es un hecho aislado que es posible comprobar en el pasado. Se esfuerza por expresar la actualidad del hecho salvífico con ayuda del mito cosmológico de la gnosis. La exégesis no puede detenerse

porque no es ninguna comunicación meramente histórica, sino, tal como le salió al encuentro a Pablo, la interrogación decisiva del hombre. Por eso precisamente es ella misma revelación y difunde la muerte y la vida por el mundo; pues en ella se realiza la decisión por la muerte o por la vida (2 Cor 2, 14-16; 4, 1-6). Se dirige no a la curiosidad o a los «intereses» del oyente, sino a la conciencia (2 Cor 4, 2; 5, 11). Como la muerte y la resurrección de Jesús, también la predicación, el evangelio, es un «poder de Dios para la salud de todo el que cree»; pues en el evangelio se patentiza la «justicia de Dios» (Rom 1, 16 s.). Luego el hecho salvífico es la palabra (Rom 10, 13-17); mas no como portadora de un contenido ideológico o como mediadora de un saber histórico, sino como predicación, legitimada por la persona de Jesucristo, uno con ella, pero de tal forma que ella es uno con él, y sólo en él sale al encuentro.

Podría decirse: por haber tenido que unir Pablo el hecho de la historicidad de Jesús y de su muerte en la cruz con la idea de Mesías, hubo de desarrollar y transformar el concepto judío del mesías. Mas esto no es exacto en todo caso sino en el sentido de que se trata de una evolución lógica y consecuente de la idea entrañada en el concepto judío de mesías. Pues para Pablo fue cuestión meramente de decisión, si quería reconocer al crucificado como Mesías. Mas tampoco es que Pablo mezclara en un compromiso dos ideas heterogéneas (la idea de un ser celeste y la de un hombre histórico). Incluso se podría decir: no hizo sino comprender radicalmente el concepto judío del mesías. En efecto, el mesías no es para el judaísmo una idea, sino una figura concreta de la esperanza. El Mesías es el rey del fin de los tiempos y, como tal, portador de la salvación otorgada por Dios; se espera al Mesías como un hecho que se convertirá en acontecimiento. No otra cosa es el Mesías en Pablo. No obstante, la figura judía se queda en ideal, al cual se reviste del ropaje de la mitología fantástica, mientras la esperanza del hecho no se toma en serio, mientras se espera el cumplimiento de los propios deseos y no se está preparado a reconocer un hecho contingente, una persona histórica como Mesías¹⁷. Pablo encontró la disponibilidad para ello, y en ese sentido su cristología es con-

en la reproducción de las representaciones mitológicas, sino que ha de intentar penetrar en la intención real del texto. En este caso, ha de dejarse guiar por las explicaciones de 2 Cor 2, 14-16, 10 (cf. pp. 42-43; 144-148); cf. «Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament» (El concepto de la revelación en el Nuevo Testamento, p. 22 ss.).

¹⁷ Me parece muy exacto el punto de vista de Oscar A. H. Schmitz, el cual («*Der jüdisch-christliche Komplex*», en «Der Jude», IX, Sonderheft III, p. 69), defiende contra Buber la afirmación de que «el fariseo cuida de que nada en la medida de lo posible, incluido el Mesías, tome forma». Que lo decisivo es el acontecimiento contingente, lo ha reconocido justamente el autor. «Para la Ley, el Mesías tiene que ser ignorado, pues empíricamente es ante todo uno de la comunidad que es de otra manera y nuevo. Para reconocerle, hay que ser imparcial frente a la realidad».

secuentemente judía; mas no como evolución conceptual de la fe judía en el Mesías, sino como realización propia por el reconocimiento de un puro hecho.

Aquel reconocimiento, sin embargo, significaba que había comenzado el nuevo eón. El «progreso» de la cristología paulina no se basa en un barniz mitológico más o menos intenso de la figura del Mesías, sino en que Pablo toma en serio que Jesús es el Mesías. Pero esto significa que se sometió al juicio de la cruz y que aprendió a conocerse como nueva criatura; como nueva criatura, luego perteneciente al nuevo eón. Cristo es el nuevo Adán (Rom 5, 12 ss.; 1 Cor 15, 21 s. 45 s.), el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29). El que pertenece a él, pertenece al nuevo mundo, tiene el Espíritu, la filiación, está justificado, glorificado, es santo.

Mas, ¿cómo se siente seguro Pablo frente a la objeción de que tales enunciados son fantasías y especulaciones? ¿Puede él demostrar los hechos que afirma como realidades de la vida? Naturalmente no puede tratarse más que de una demostración perceptible por la fe. Ahora bien, la fe ve: 1. que el nuevo eón es realidad porque Cristo es predicado. Al predicar Pablo a Cristo como *διάκονος τῆς καταλλαγῆς*, se pone de manifiesto la vida. Mirado desde fuera, no lleva él en su cuerpo más que la muerte de Jesús; mas precisamente por eso aparece como crucificado y resucitado con Cristo; pues esto significa que lo que existe y se percibe exteriormente, está entregado a la muerte: «Aunque en nosotros el hombre exterior se vaya desmoronando, el interior se va renovando de día en día» (2 Cor 4, 7-16). Así justamente se hace actual el ahora escatológico de la predicación; así lleva el Apóstol por el mundo la muerte y la vida. Personalmente, él no cuenta para nada: «Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor, y a nosotros servidores vuestros a causa de Jesús» (2 Cor 4, 5). Las mismas cualidades «morales», la sinceridad personal del Apóstol, todo eso, en el fondo, no le afecta al oyente; él es su «servidor», como predicador encargado, como «administrador de los misterios de Dios» (1 Cor 4, 1). Ni la comunidad debe juzgarle, ni puede él legitimarse como servidor fiel ante ella con su posible buena conciencia: «Mi juez es el Señor» (1 Cor 4, 1-4). No hay que conocer a nadie «según la carne»; es decir, en su realidad, objeto de un juicio humano (2 Cor 5, 16). Ese es precisamente el defecto de los corintios, que juran por partidos descollantes; lo único que interesa es la predicación: «Pero, ¿qué importa? En todo caso, como quiera que sea, por hipocresía o por sinceridad, Cristo es anunciado» (Fil 1, 18).

La historia queda definitivamente marcada por haber establecido Dios esta «palabra de reconciliación» que resuena por todas partes, y porque este *logos* no anuncia una idea de la gracia de Dios, sino un acto de Dios ya realizado, pero que se realiza de nuevo ahora, al anunciársenos la palabra. Que se anuncie esta palabra, que existe este «que»,

así es como el nuevo eón es actualidad; y por ello nos encontramos en una historia en la cual resuena incesantemente el *logos*, y llegamos a nuestro presente como ya perdonados en la cruz y la resurrección. La pregunta: ¿Esto es todo?, sería la misma pregunta que Pablo rechaza en Rom 5, y a la cual responde en Rom 8, 31 s.: «Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que ni siquiera escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará gratuitamente todas las cosas en él?».

El nuevo eón es visible únicamente para la fe. Pero también es cierto que: 2. puede haber y hay fe. Creer en el sentido de la obediencia, la cual deja que el kerigma le descubra su situación, que renuncia a la *πεποιθῆσθαι* y *καύχησθαι* del hombre, que pronuncia sobre sí misma el juicio de muerte para poner su confianza únicamente en el que resucita de entre los muertos (2 Cor 1, 9). En la fe se alcanza el perdón, se recibe la justificación. En la fe, que no es una actitud del alma, una confianza general en Dios, sino la fe en Jesucristo, la obediencia al kerigma y que es también confianza porque es liberación de sí mismo y adhesión a aquel en quien cree. Esta fe es confesión, *ὁμολογία* (Rom 10, 9), y en la *ὁμολογία* se aparta el creyente de sí mismo y confiesa que todo lo que tiene y es, lo tiene y lo es por lo que Dios ha hecho y hace en el kerigma.

Por eso pertenece esta fe al hecho salvífico mismo y es ella misma revelación: «Antes de que viniera la fe, estábamos encerrados bajo la custodia de la fe, en espera de la fe que había de revelarse» (Gál 3, 23). Así como la *ἀκοή* (=predicación), como palabra autorizada *διὰ ῥήματος Χριστοῦ* pertenece al hecho salvífico, lo mismo la *πίστις ἐξ ἀκοῆς* (Rom 10, 17). La fe no es una obra, sino don (Fil 1, 29; Rom 15, 13). Pues la fe, como decisión auténtica, como nueva comprensión de sí mismo, no es un mero «haberse convencido» o «haberse aceptado»; de suerte que una buena vez «se aceptó el cristianismo». Justamente en cuanto nueva comprensión de sí es un «como» de la nueva vida, que —si bien como tal sólo es cognoscible para la fe misma— adquiere valor en el *περιπατεῖν*. Pablo designa esto con el concepto de *pneuma*. El que cree, recibe el *pneuma*, o sea, el nuevo «como» de su vida; camina *ἐν πνεύματι ὁ κατὰ πνεῦμα*; mas el primer fruto del *pneuma* es el amor (Gál 5, 22; cf. Rom 15, 30).

Si el nuevo eón es realidad en el kerigma y en la *πίστις δι' ἀγάπης ἀνεργουμένη*, esto equivale a decir que lo es por el Jesús histórico. Mas no por la «personalidad», ya se la conciba como carácter o como «figura» que encarna una idea; de suerte que el nuevo eón sería una nueva época de la evolución de la historia del espíritu. Únicamente por el kerigma es Cristo accesible, y sólo en la fe se ve al nuevo eón. Luego, cuando dice Pablo que la acción salvífica decisiva de Cristo es *ὑπακοή* y *ἀγάπη*, con ello no se hace referencia a las cualidades del Jesús histórico (Fil 2, 6 ss.; 2 Cor 8, 9; Rom 5, 18 s.; 1 s.), las cuales no son visibles absolutamente como obediencia y amor. Los pasajes en

cuestión hablan más bien del preexistente. Mas, ¿son su obediencia y amor visibles? No. Pero la obediencia y el amor en general no son nunca visibles, sino que se experimentan únicamente como se experimenta el servicio de los demás; de suerte que uno se siente renovado por ese servicio; renovado para una nueva comprensión de sí mismo en la obediencia y el amor. Que Jesús, la persona histórica, realizó ese servicio por nosotros y que no lo hizo por simpatía natural y por amabilidad hacia nosotros, sino que Dios obró en él, demostrándonos su amor por haber muerto Cristo por nosotros pecadores (Rom 5, 6-8), eso significa lo que se dice sobre el preexistente. El que nosotros, enfrentados con el kerigma, tengamos la posibilidad de la obediencia y el amor, muestra la obediencia y el amor de Cristo; de otra manera no es perceptible. Mas la obediencia de Cristo es el hecho de su persona histórica a nuestro servicio, y su amor es el hecho salvífico de Dios en él (Rom 5, 8; 8, 35. 37. 39; Gál 2, 20; 2 Cor 5, 14 s.).

Sobre el problema del prodigio *

Con el concepto de prodigio¹ se afirman dos cosas distintas: 1. el prodigio es un acto de Dios (de la divinidad o de los dioses), que se diferencia de los acontecimientos provenientes de causas naturales o de la voluntad o actividad humanas. 2. El prodigio es un acontecimiento maravilloso *contra naturam*, entendiéndolo la naturaleza como el proceso de las cosas naturales que discurre en un orden regular.

En ambos sentidos se puede desarrollar la idea de prodigio unilateralmente. O bien, partiendo de una idea de la omnipotencia mal entendida, se interpreta cualquier acontecimiento del mundo como acto de Dios, con lo cual se excluye la diferencia entre acontecimiento del mundo y acto de Dios; o bien, por prodigio se entiende únicamente un acontecimiento contra o sobre la naturaleza que se refiere a Dios, pero concibiéndole meramente como causa sobrenatural, sin entender el acontecimiento en cuanto tal como acto de Dios; entonces no se retiene más que la idea de milagro. En la discusión teológica se baraja con frecuencia una de las acepciones de prodigio en contra de la otra, mientras que, de hecho, sólo en estrecha relación mutua integran la idea del mismo.

1. La destrucción de la idea de milagro

La idea de lo prodigioso como milagro se ha hecho imposible hoy para nosotros, porque entendemos el proceso de la naturaleza como acontecer regular, y, en consecuencia, lo prodigioso como ruptura de la cohesión regular de la evolución natural; esa idea nos resulta hoy ya irrealizable. Y no porque semejante acontecimiento contradiga toda experiencia, sino porque la regularidad, implícita para nosotros en la idea de naturaleza, no es una regularidad comprobable sino supuesta, y porque no podemos librarnos de ese supuesto a nuestro talante.

* Inédito.

¹ El término alemán es WUNDER, que significa milagro, prodigio, maravilla. Como el autor distingue el *Wunder* del *Mirakel* (=milagro), hemos optado, para evitar confusiones, por traducir *Wunder* por prodigio. (N. del T.).

La idea de la regularidad o de la «naturaleza» está, implícita o explícitamente, subyacente a todos nuestros pensamientos o acciones orientados al mundo. No es «interpretación del mundo», «estimación del mundo», «visión del mundo», una concepción del mundo subjetiva o que descansa en una decisión, sino que está dada con nuestra existencia en el mundo². Obramos siempre de tal forma, que confiamos la concatenación regular del proceso del mundo; y precisamente cuando obramos con responsabilidad, no contamos con que Dios pueda suprimir las leyes de la gravedad u otras parecidas. «La simple decisión de trabajar implica la idea de que las cosas en las que queremos trabajar obedecen en su origen y sus manifestaciones a una regularidad que nuestro pensamiento puede dominar»³. Nuestras relaciones con los demás, cuando les mostramos algo, les animamos a alguna cosa, etc., dan por supuesta esta idea de un proceso que discurre regularmente. Reconocemos únicamente como regular en el mundo lo que podemos percibir en este contexto regular, y tenemos por quimeras las afirmaciones que no se pueden controlar con esta idea⁴.

La idea de la regularidad, de la conexión regular de la naturaleza, puede que no sea solamente una idea de la ciencia moderna, sino que, por pertenecer a la existencia, sea una idea del todo primitiva, que en la ciencia simplemente se perfecciona y concibe de una manera radical. Así se ve en el hecho de que, en una etapa más primitiva, la idea de la causalidad se aplica a la idea de lo prodigioso. El prodigio se refiere a una causalidad distinta de la propia del acontecer de cada día, de la cual el hombre dispone y que pone a su servicio como medio de su vida. El prodigio se basa en una causalidad que él, por lo menos inicialmente, no conoce. La idea de dos causalidades en competencia mutua no es realmente concebible, ni se ha pensado nunca. Más bien, cuando se representa la acción divina como realizándose en una causalidad superior, se concibe sencillamente a Dios como un hombre, que sabe y puede más que los demás hombres. Sólo con que los otros descubran el secreto (así por ejemplo, los magos), lo podrán también ellos.

La evolución puede realizarse también de tal forma que un número cada vez mayor de acontecimientos, que al principio aparecían como sobrenaturales, quedan comprendidos bajo la idea de la naturaleza misma. La idea de la normalidad del acontecer, implícita siempre en la idea de la regularidad de cada día, se desarrolla de una manera más

² W. Herrmann, *Offenbarung und Wunder*, 1908, p. 39 s.

³ W. Herrmann, *ibid.*, p. 36 s.

⁴ Sin quererlo, los defensores del milagro dan aquí la prueba, cuando pretenden demostrar un prodigio como algo ocurrido. En efecto, únicamente pueden hacerlo cuando demuestran que es necesario (aunque a la manera de una X necesaria) en un contexto determinado. Relacionan directamente el «prodigio» con los acontecimientos del mundo, al afirmar que este o aquel acontecimiento no es comprensible sin un prodigio, que la observación del acontecimiento en cuestión conduce a esa X, llamada prodigio. Someten, pues, el prodigio a la idea de la regularidad y con ello destruyen la noción de prodigio.

radical. Pero al mismo tiempo resulta cada vez más clara la posibilidad de pensar como real semejante acontecimiento *contra naturam*.

Con ello, la idea del milagro se ha vuelto irrealizable, y hay que descartarla. Pero hay que hacerlo también, porque como tal no es una idea perteneciente a la fe, sino una idea puramente formal. Como es sabido, los milagros pueden ser útiles o nocivos, deseados o temidos. Lo mismo que hay magia blanca y negra, así los prodigios puede obrarlos Satanás o Dios, los magos o los profetas. La causalidad más alta puede ser divina o demoníaca, y en el milagro concreto no se puede ver si procede de Dios o del diablo. Es preciso conocer primero a Dios para estar seguro; hay que tener un criterio, para saber si un prodigio procede o no de Dios. Mas con esto se admite que, cuando entendemos por prodigio un milagro, renunciamos a la idea de la acción de Dios, la cual pertenece al prodigio.

La fe cristiana no parece, por tanto, interesada en el milagro; más bien parece haber dado pie a excluir la idea del milagro. No se puede aducir en contra que en la Biblia se cuentan sin lugar a dudas acontecimientos que es preciso calificar como milagros. Pues entonces hay que recurrir a la crítica para mostrar cómo los escritores bíblicos, de acuerdo con los supuestos de su mentalidad, no vieron en absoluto las consecuencias de la idea del milagro, pero que no hay que renunciar a la autoridad de la Escritura, cuando se renuncia a la idea del milagro. Cómo es esto posible, únicamente se puede ver explicando la idea del prodigio como acción de Dios.

II. La destrucción del concepto huero de prodigio

Mas nos encontramos con otra dificultad. No hay duda de que la fe se interesa por el prodigio, en cuanto «prodigio» significa acción de Dios en oposición al acontecer del mundo. Pues bien, surge la cuestión de si este concepto de prodigio no implica el del milagro, y si, cuando se renuncia a la idea de milagro, no se renuncia igualmente al concepto de prodigio como acción de Dios. Prevenir esto es, en todo caso, el motivo de la adhesión al milagro. La idea de milagro, en efecto, nos proporciona una cosa: nos habla de un acontecimiento que no es natural y de este mundo, con lo cual no parece llenar las exigencias del concepto de prodigio. ¿Es posible mantener todavía la idea de prodigio, renunciando a la de milagro?

Es corriente, al abandonar la idea de milagro, renunciar también a considerar el prodigio como una acción divina en oposición al proceso del mundo, y afirmar apelando a la fe en la creación, que los acontecimientos todos del mundo son prodigios. Prodigio es entonces «la expresión religiosa del acontecer» (Schleiermacher). «Este concepto religioso del prodigio no tiene nada que ver con la oposición a las leyes de la naturaleza. Estas son formas y medios en los cuales se lleva

a cabo la acción de Dios»⁵. Esta mentalidad es sospechosa y afín a la católica, según la cual Dios como *causa prima* puede servirse a placer de la *causa secunda*. Ahora bien, esto es inconcebible para todo el que comprende radicalmente la idea de naturaleza y de sus leyes. Si lo peculiar del prodigio es significar la acción de Dios en cuanto diferente del acontecer del mundo, y si sólo podemos representarnos ese acontecer como sujeto a leyes, entonces la idea de prodigio repugna absolutamente a la de naturaleza y excluyo a ésta cuando hablo de prodigio.

La idea de creación no sirve aquí tampoco de nada; también ella liquida el concepto de una naturaleza sometida a leyes. En ésta, en efecto, se entiende el proceso del mundo como un espacio y un tiempo ilimitados; aquélla, en cambio, conoce su principio y su fin. Si a este acontecer ilimitado sujeto a leyes, le aplicamos la idea de la creación o del prodigio, en realidad las suprimimos. Pues si todo acontecer es prodigioso, en realidad deja de serlo, y Dios se equipara con el mundo. Dios, creación y prodigio no son entonces más que nombres edificantes de conductas objetivas que se me presentan en la vida concreta de una manera completamente distinta, a saber, como conexión ilimitada, científicamente investigable de todo acontecimiento, como naturaleza y acontecer natural.

En semejante liquidación panteísta de la idea de prodigio, se desconocen dos cosas: 1. La idea de creación y de omnipotencia no es ningún axioma científico, bajo el cual se podría considerar todo el proceso del mundo. No es un principio mental, de validez universal, que se reconoce o también se cree, y luego se posee. Se distingue como pensamiento de fe del pensamiento científico no porque se llega a él de una manera irracional y maravillosa —luego no por su origen (en cuanto origen entendido como causa y, por tanto, como un hecho siempre pasado), sino porque no se lo puede poseer y aplicar como una idea científica. Sólo se la puede adquirir de una manera siempre nueva; no se la puede separar nunca de su origen, sino que lo lleva siempre en sí mismo; únicamente es verdadera como manifestación. Ahora bien, esto significa que en su realización no puedo prescindir de mi propia existencia y comprender o «interpretar» algo fuera de mí como creación o acción de Dios, sino que se expresa en ella primeramente algo sobre mí mismo. Mas no sobre mí en cuanto me veo desde fuera como un ser que se encuentra en el mundo, sino en cuanto hablo aquí y ahora de mi existencia concreta. Únicamente puedo hablar de la acción creadora de Dios, cuando me conozco ahora como criatura de Dios; por ejemplo, puesto que la creación de Dios es buena, como bueno y sin pecado. Pero esto manifestamente no puedo hacerlo por anticipado, por lo cual no suelo hacerlo en absoluto. Procedo más bien como si yo mismo fuera creador. En mi trabajo de cada día, en la disposición de mi tiempo, etc., considero al mundo como si estuviera a mi dispo-

sición. El mundo y mi actividad en él son de primera intención ateos. Quizás podría decir que debiera ver al mundo entero como creación de Dios, que todo acontecimiento o acción debiera ser un prodigio. Pero prácticamente no me encuentro en situación de comprobarlo.

2. Con esto queda en claro que en aquella concepción se desconoce la idea del mundo. Pues si «prodigio» significa acción de Dios en oposición a acontecimiento del mundo, incluida mi propia actividad, con ello se expresa una idea determinada del mundo. Aquí mundo no significa primeramente la naturaleza como conexión regular de todos los fenómenos, sino la realidad en la que yo vivo, mi mundo. La idea de Dios y de su acción está orientada primeramente a mi vida, a mi existencia, al conocimiento de que es una existencia sin Dios, en la cual no encuentro a Dios, ni puedo verlo. Atestigua que únicamente puedo verlo, cuando él se me muestra con su acción, y que no tengo derecho a hablar de él a mi gusto, ni a explicar como actos suyos lo que me agrada.

III. El prodigio como acto de Dios.

a) Su condición oculta

Ante todo está claro que la fe es referida al prodigio en cuanto acción de Dios distinta de los acontecimientos del mundo, y que sólo el prodigio puede fundarla; más todavía, que la fe en Dios y en el prodigio significan absolutamente lo mismo.

Así como de esta manera se cercena un concepto panteísta del prodigio, lo mismo, naturalmente, la concepción dogmática; y, por tanto, reflexiones como: de la fe en la omnipotencia de Dios se sigue que obre él prodigios. Pues la fe en la omnipotencia de Dios la tengo únicamente por la fe en lo prodigioso; luego, no puedo emplearla apologéticamente como justificación de la fe en los prodigios. La idea de la omnipotencia de Dios puedo muy bien tenerla, o sea, puedo representarme a Dios como un ser omnipotente (también lo puede el incrédulo); mas con ello no tengo todavía a Dios, el omnipotente, al cual no tengo nunca ni en ningún sitio más que en el prodigio.

Con esto hemos adquirido para el concepto de prodigio primeramente que el prodigio no significa en ningún sentido un acontecimiento del mundo comprobable en ningún sitio o de alguna manera. En tal caso, lo habría separado de Dios y lo entendería como mundo; pues Dios no es algo que se puede comprobar. El prodigio como prodigio permanece oculto; oculto para el que no ve en él a Dios. Es claro que: 1. el prodigio del que habla la fe, de hecho no es un milagro; éste, en efecto, es un acontecimiento que se puede comprobar; 2. que el prodigio no funda la fe en el sentido de que, en cuanto acto comprobable, permite concluir la existencia del Dios invisible; porque enton-

⁵ Herm. Schuster, *Lebenskunde*², 1927, p. 8.

ces se concebiría lo recóndito de Dios como lo invisible de una fuerza natural (por ejemplo, la electricidad); luego se concebiría a Dios como mundo. La fe no puede remitir más que a lo que ella cree, y no a otra cosa mediante la cual creería.

Mas si la cuestión de si yo veo un prodigio es la misma que si yo creo, y si la cuestión de si yo quiero creer o ver un prodigio es cuestión de la respectiva decisión, está también claro que a lo recóndito del prodigio como prodigio corresponde su visibilidad como acontecimiento del mundo. O sea, la afirmación de que un acontecimiento es un prodigio está en abierta oposición a su comprobación como acontecimiento del mundo⁶. Porque la fe es fe precisamente en oposición a la visión, en oposición abierta a cuanto veo, también la fe en el prodigio debe significar oposición a cuanto veo en el mundo. Como la fe posee ese carácter porque yo soy por naturaleza ateo, evidentemente también la incapacidad para ver los acontecimientos del mundo como prodigio ha de tener su fundamento en la impiedad. Como, finalmente, esa incapacidad para ver los acontecimientos del mundo como prodigios se ha desarrollado en la forma de la idea de la naturaleza como contexto regular suyo, esa idea se ha de considerar manifiestamente como impía. Pero ella no puede significar que la abandone sin más; ya que no puedo hacerlo en absoluto. Lo que para mí está claro es, más bien, que la impiedad no es algo que puedo suprimir con una decisión resuelta, sino que es un *como* de mi ser; que mi ser está determinado por el pecado.

Comprendo, pues, perfectamente lo que significa el prodigio: acción de Dios. Y comprendo también que los prodigios de Dios se me hayan de hacer visibles en el acontecer del mundo; pero sé que no los veo, porque el mundo se me presenta como naturaleza, y no puedo librarme de ello mediante la decisión de que deba ser de otra manera; y me guardaré de ceder al sentimiento de que lo puedo.

b) La realidad del prodigio

El carácter recóndito de Dios no equivale en general a su invisibilidad; no significa en primer lugar que sea inaccesible a los sentidos, al experimento, sino que permanece oculto para mí. No se habla de la divinidad en general, de la esencia de la divinidad, de la cual puedo hablar sin hablar de mí mismo. Por eso hablar de lo prodigioso no significa tampoco hablar del prodigio en general y discutir sus posibilidades⁷. Hablar del prodigio significa hablar de la propia existencia, es decir, de que Dios se ha hecho visible en mi vida; por tanto, hablar no de una invisibilidad general de Dios, sino de su revelación. Si veo

⁶ Lutero sobre Rom 8, 26; Ficker, p. 204, 11 ss.: «Necesse est enim opus Dei abscondi et non intelligi, tunc quando fit. Non autem absconditur aliter quam sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis».

⁷ W. Herrmann, *ibid.*, p. 33 s., 38.

que el carácter recóndito de Dios significa: Dios está oculto para mí, también veo que su recónditez significa mi impiedad, mi condición pecadora. Pues él no debería estarme oculto.

Luego no existe más que un prodigio: la revelación, es decir, la revelación de la gracia de Dios para los impíos; el perdón. Pero entendido estrictamente como acontecimiento, no como la idea del perdón, como idea de la gracia de Dios en cuanto perteneciente a la esencia de Dios, sino como acto de Dios⁸. Pero hemos de exponer más claramente este sentido, para que quede en claro: 1. que el perdón es un prodigio en oposición a los acontecimientos del mundo; 2. en qué se funda la posibilidad de confundir prodigio y milagro.

¿Por qué es característico de los judíos preguntar por él (1 Cor 1, 22)? Porque en su actitud se destaca claramente la esencia misma que caracteriza a su impiedad: la búsqueda de la *idia dikaiosúnyh*. Se entienden a sí mismos por lo que hacen y entienden a los demás por lo que hacen. Tal como quieren legitimarse delante de Dios con sus obras, así ha de legitimarse Dios ante ellos con las suyas.

Ahora bien, éste es en el fondo el pecado del mundo en general: comprenderse a sí mismo y a Dios por las obras y los méritos. Por eso, para ellos, cuando preguntan por Dios, el milagro es objeto de deseo; en cambio, el prodigio, el cual no presenta el carácter de la obra que se legitima a sí misma, es un escándalo. Ya lo hemos visto: la idea primitiva del milagro corresponde a la comprensión del mundo como mundo del trabajo, en el cual damos por supuesta la regularidad y la normalidad del acontecer. El milagro es una contravención de las leyes de este mundo; pero se lo concibe plenamente en el sentido de este mundo, porque es una obra de Dios demostrable dentro de él. En cambio, la idea de prodigio suprime radicalmente el carácter del mundo como ámbito de trabajo del que se puede disponer. Pues el prodigio justamente no es una obra de Dios comprobable, sino que todo el mundo es libre de comprender el acontecimiento que se afirma ser un prodigio, como un acontecimiento regular dentro del mundo. Mas el prodigio le plantea al hombre la cuestión crítica de hasta qué punto comprende él rectamente el mundo, cuando lo entiende como lugar de trabajo a su disposición; hasta qué punto se entiende a sí mismo rectamente, cuando se entiende basándose en sus obras y busca su seguridad en ellas. La idea de prodigio suprime radicalmente el carácter del mundo como lugar de trabajo disponible, precisamente porque suprime la idea del hombre respecto a sí mismo como asegurado por sus obras.

Nuestros actos se pueden entender *a priori* según una doble posibilidad: como producción de algo — por tanto, por lo realizado;

⁸ Cf. R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im N. T.* (El concepto de revelación en el N.T.), 1929.

o como acto que se realiza. De ahí nace también una doble posibilidad de comprendernos a nosotros mismos: desde lo hecho o desde el acto.

Nuestro hacer se produce, o como el cumplimiento de la pretensión de que somos objeto, y entonces no es otra cosa que obediencia; o bien, para producir o conseguir algo en lo cual se agote el sentido de la acción. Si se produce en la obediencia y como obediencia, entonces con nuestro acto se produce o consigue también algo, pero el sentido del acto no está en la obra, sino en la realización obediente del acto. Lo mismo que el sentido del don no está en el regalo, sino en el acto de regalar.

Si se toma esto en serio, significa que el hombre no puede permanecer después de la acción en lo realizado, mantenerse en lo alcanzado, ni entenderse por ello. El hombre únicamente puede decir, en realidad, que ha hecho como *siervo* lo que debía hacer (Lc 17, 10). No tiene que mirar atrás a lo hecho, sino hacia adelante, a lo que debe hacer todavía; mas no como si tuviera que terminar esto o aquello; por tanto, no precipitadamente y con miedo, sino simplemente por obediencia.

Si nuestra acción es una acción sometida a las exigencias de Dios, entonces no está nunca completa; luego no nos es posible detenernos en ella, ni permanecer junto a nosotros mismos como si, en cierto sentido, estuviéramos completos; sino que hemos de permanecer en la inquietud a la cual nos lanza la exigencia de Dios. Mas esta inquietud es la de la vida. Pues si no debemos mirar hacia atrás, tampoco hemos de detenernos oteando el futuro, proyectando un programa sobre cuanto es preciso hacer todavía. En ese caso, nos entenderíamos justamente por lo hecho y acabado —como no acabado todavía, por supuesto—; mas esto significa precisamente que nos vemos bajo la perspectiva de lo acabado; que nos entendemos desde lo hecho. La pretensión de Dios, sin embargo, no nos lanza a la inquietud de la angustia y la preocupación, como algo que está delante de nosotros y hay que lograr hacer, sino a la inquietud de la vida. Nos arranca de nosotros mismos tal como somos, es decir, nos arranca a nuestro pasado y nos señala el futuro.

Mas como nuestra acción produce siempre algo, entraña la tentación de entendernos desde lo hecho y de aferrarnos a ello. De hecho, sucumbimos siempre a esta tentación y, por tanto, caemos en el pasado, pues lo hecho es siempre pasado. También nuestra acción futura, en cuanto nos entendemos generalmente desde lo hecho —aunque sea algo futuro—, es ya algo pasado, con el sello de lo pasado y de la muerte. Se nos presenta como obra, como estado producido y logrado⁹. Que todos vivimos en esta comprensión de nosotros mismos, lo pone de ma-

⁹ Lutero sobre Rom 8, 26, p. 205, 5 s., Ficker: «Semper ita fit ut opus nostrum intelligamus, antequam fiat, Dei autem opus non intelligimus, donec factum fuerit».

nifiesto el hecho de que todos tememos la muerte; este temor, en efecto, nace del deseo de permanecer como somos, y del secreto conocimiento de que no lo podemos.

Todos permanecemos en este conocimiento de nosotros mismos, y no podemos librarnos de caer en el pasado y en la muerte por un esfuerzo propio; pues la libertad a que aspiramos la concebiríamos a su vez como obra nuestra, que quisiéramos procurarnos como la última y suprema de todas. Semejante acción, aun antes de realizarla, sería ya pasada. Únicamente quedaríamos libres, si pudiéramos olvidar nuestra obra, si pudiéramos obrar puramente por obediencia. Ahora bien, la cuestión es cómo podríamos llegar a semejante obediencia, a esa pura escucha de las pretensiones divinas en el momento concreto. La cuestión es si podemos escuchar así. Evidentemente no podemos decidir por nosotros mismos que queremos oír; ni podemos esperar que oiremos, pues estamos siempre sumergidos en una acción con la cual queremos lograr algo. Cada instante que vivimos, está ya falseado por la comprensión propia que llevamos con nosotros mismos; nuestro pasado, del cual provenimos, está adherido a nosotros.

No existe más que una posibilidad para librarnos del pasado, a fin de escuchar puramente las exigencias que se nos plantean en el instante: que la libertad se nos conceda por el perdón. Como seres temporales, no podemos librarnos del pasado de tal forma que quede sencillamente borrado e ignorado; que logremos algo así como una nueva naturaleza, en la cual ni siquiera podríamos permanecer. Llegamos siempre a nuestro ahora desde nuestro pasado y con nuestro pasado. Pues no somos plantas, animales o máquinas; nuestro presente se caracteriza siempre por nuestro pasado. Mas la cuestión es si nuestro pasado nos está presente como pecador o perdonado. Si el pecado se nos ha perdonado, ello no significa que somos libres para el futuro; que podemos escuchar realmente las pretensiones de Dios y ponernos a disposición suya (Rom 6, 12 s.).

Ahora está bien claro por qué es preciso entender el perdón como prodigio, o sea, como acto de Dios en oposición al acontecer del mundo. El mundo, al cual se opone, es sin duda el mundo del trabajo que está a nuestra disposición; en el cual se entiende de antemano toda acción como realización del hecho, como obra; en el cual todo acontecer, incluso el futuro, se entiende *a priori* como pasado. Si el prodigio de Dios es el perdón; es decir, si Dios en el prodigio destruye nuestra comprensión de nosotros mismos en cuanto realizamos obras y, por tanto, caemos en el pasado, por el hecho mismo destruye el carácter del mundo como lugar de trabajo disponible para nosotros.

Como en la acción se realiza siempre algo, existe siempre la posibilidad de comprender toda acción como algo hecho y todo acontecer como acontecido. A los ojos de la incredulidad, también la acción de Dios es un acontecimiento del mundo acaecido; y en cuanto el creyente mismo sabe que es posible verlo así y que él mismo se encuentra siem-

pre en la posibilidad de ver así todo acontecer, cuando habla de la acción de Dios ha de hablar de ella como prodigio que tiene lugar *contra naturam*; ha de afirmar que, cuando habla de un prodigio, renuncia a la idea de la naturaleza sometida a las leyes. Mas aplicar el mundo entendido naturalmente a la idea del prodigio y de la creación, es absurdo; pues el mundo como pasado no se considera como creación. Únicamente reviste el carácter de creación cuando, como perdonados, estamos abiertos al futuro y vemos al mundo abierto a nosotros como el campo en el cual hemos de escuchar y realizar las pretensiones de Dios.

Semejante manera de ver el mundo, no es ninguna *Weltanschauung*, o sea, ninguna teoría general sobre el mundo, sino que se adquiere únicamente escuchando las pretensiones de Dios en virtud del perdón. Por eso ha de realizarse siempre frente a la tentación de comprendernos a nosotros mismos y al mundo como pasado. Significa esto que nuestras «ideas de trabajo», en las cuales contamos con la facultad de disponer y con la sucesión regular del mundo, han de estar siempre limitadas por nuestras «ideas de fe»; y, además, que en nuestra vida concreta las ideas de trabajo y de fe han de entrelazarse mutuamente, de tal manera que las últimas determinan a las primeras¹⁰. Para su idea del trabajo, el hombre necesita la representación de la naturaleza. Hasta qué punto la usa, no puede decirse de una manera general; la utiliza en la medida en que está entregado a una tarea concreta. Si deja que se haga el amo, se convierte en pecado.

Pues bien, también la idea de milagro es, en definitiva, comprensible, así como su fusión con la idea de prodigio. O bien es una expresión desesperada del conocimiento secreto de la caída en el pasado: al hombre le resulta imposible entender el mundo como creación y ver en él la acción de Dios; cuando habla de acción de Dios, únicamente puede representársela según la analogía de la acción del mundo, como una obra particular, con lo cual queda plenamente cautivo de su vieja manera de entender al mundo. O bien, la idea de milagro es una expresión primitiva y oscura, según la cual se entiende la acción de Dios en su oposición a todo acontecer del mundo y a toda acción mundana.

También resulta comprensible la concepción panteísta y fuera del prodigio, ya expuesta. En ella, en efecto, el verdadero motivo es que la fe puede considerar al mundo como creación; que puede hablar desde siempre de nuevos prodigios, porque ve la acción de Dios en el acontecer del mundo. Mas es preciso evitar aquí el equívoco según el cual, el creyente tendría en cierto modo una letra de cambio que podría hacer efectiva a su gusto; como si poseyera una concepción cristiana del mundo, en virtud de la cual podría interpretar todos los actos y acontecimientos como prodigios. Pues si la fe se ha de conquistar de

¹⁰ Cf. W. Herrmann, *ibid.*, p. 37; Lutero, *ibid.*, p. 265, 4 ss.

continuo en lucha siempre con las ideas de trabajo que pretenden seducirle, entonces sólo es posible percibir el prodigio gracias al prodigio exclusivo del perdón. Mas éste no es un hecho del pasado, sino que lo capto como perdón de una manera siempre nueva. *Semper credendum*; el cristiano está siempre en gracia.

Si esto es así, el cristiano tiene siempre la posibilidad de ver de continuo nuevos prodigios. El acontecer de este mundo, que a los ojos del incrédulo tiene que parecer un proceso de actos sometidos a normas, adquiere para él el carácter de un mundo en el que obra Dios. Y en la medida en que escucha él las pretensiones de Dios y obra por obediencia, su acción no es ya acción mundana, sino acción prodigiosa (*Wundertum*).

Luego todo es real únicamente en la relación de la fe al único prodigio del perdón en Cristo. Luego es falso, independientemente de esto, ver una diferencia entre la idea cristiana y pagana de prodigio. Ambas se pueden concebir de una manera primitiva e igualmente radical; ambas pueden profesar el milagro, y en ambas la acción de Dios puede desarrollarse puramente. La diferencia entre cristianismo y paganismo está no en la diferente idea del prodigio, sino meramente en que el cristiano habla del Dios real, porque puede hablar del prodigio real.

IV. Los prodigios del Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento se refieren prodigios que presentan el carácter de milagros; en primer lugar, los prodigios de Jesús. En cuanto se trata de actos de Jesús (curaciones, etc.), son actos que, para los interesados de entonces, fueron acontecimientos. Aunque todos fueran históricamente seguros (o en cuanto lo son), es evidente que, como obras de un hombre del pasado, no nos atañen a nosotros inmediatamente. Vistas así, no son obras de Cristo, en cuanto entendemos nosotros por obra de Cristo la obra de la redención¹¹.

Por eso, en la discusión, los «prodigios de Jesús», en cuanto son acontecimientos del pasado, se han de entregar sin reservas a la crítica, y hay que subrayar con todo vigor, que para la fe cristiana no ofrece el menor interés demostrar la posibilidad o realidad de los prodigios de Cristo en cuanto acontecimientos del pasado; al contrario, que eso sería únicamente una aberración.

¹¹ Lutero sobre Gál 4 s. W. A. XL., I, p. 568, 9 ss.: que Cristo también da *praecepta*, esto es su *officium proprium*, sino *accidentale*; lo mismo que sus *beneficia: docere, consolari, benefacere*. Estas no son «*proprie Christi opera*». «*Nam prophetae etiam docuerunt et fecerunt mirabilia. Sed Christus est Deus et homo, qui patitur legem Moisés, et tyrannidem externam, Mosen et hanc tyrannidem vincit, pugnat cum lege et patitur et postea resurgens damnavit, sustulit nostrum hostem*». Aquello otro son «*opera vulgaria*».

Si Cristo se nos hace actual en cuanto Cristo predicado, entonces los prodigios de Jesús únicamente pueden ser discutidos en cuanto forman parte de la predicación de Cristo y, por tanto, en cuanto ilustran la total ambigüedad de la predicación cristiana. Nos muestran que el prodigio como acontecimiento comprobable, no es apto para fundamentar la fe; pues dejan en libertad a todo el mundo de reducirlos a una causalidad comprensible para cada uno. No es imposible que se los interprete como actos diabólicos (Mc 3, 22), o como obras mediante las cuales se legitima Jesús (Mc 8, 11), y en virtud de las cuales quieren elegirle rey (Jn 6, 14 ss.), o como medio del que se pretende disponer en provecho de la vida propia (Jn 6, 26). Luego están afectados de la misma ambigüedad que el prodigio de Cristo mismo. Pues Jesús es para la incredulidad un hecho del pasado que se puede comprobar, incluir en un lugar determinado del pasado y hacer históricamente comprensible. La cuestión es precisamente si queremos verlo como un hecho del pasado, como una figura histórica, como una personalidad o cosas semejantes, o como prodigio de Dios, es decir, como el que está presente para nosotros en cuanto palabra de perdón pronunciada por Dios. Existe siempre la tentación de hacer de su existir (*Dasein*) en el presente una existencia del pasado. Hay que superar de continuo el escándalo de la encarnación. El que quiere comprobar en la persona histórica de Jesús la revelación de Dios, incurre en la mofa de Kierkegaard, de ser más inteligente que el mismo Dios, el cual envió a su Hijo oculto bajo el velo de la carne. Aplicar a la persona históricamente comprobable la idea de la revelación, es tan absurdo como aplicar al mundo visto como naturaleza la idea de la creación o del prodigio.

Mas los prodigios de Jesús son testimonios también como indicación de que la fe cristiana en Dios no es ningún panteísmo o monismo; que no puede hablar de acto de Dios a su gusto, sino únicamente cuando descubre la acción de Dios en el caso concreto y particular. La fe cristiana en Dios no es una visión teórica del mundo, sino que se conquista siempre en el instante, y dice: «Señor, creo; ayuda mi incredulidad» (Mc 9, 24). Luego es una fe que no consiste en una actitud psicológica del hombre sino únicamente como fe en el Dios que no está a disposición de la libre consideración del hombre, a la manera de una cosa del mundo; al que se ve únicamente cuando él quiere mostrarse. Por eso la duda sobre Dios, que pide un criterio mediante el cual poder comprobar a Dios, es condenable; y el hombre ha de ser llevado a la duda en la que duda de sí mismo; es decir, en la que desconfía de poder disponer de sí mismo y del mundo; debe desesperar.

El mandamiento cristiano del amor al prójimo^{* 1}

1930

Lo que se entiende por acción moral, podemos caracterizarlo de doble manera: 1. Es una acción comprendida bajo un «debes»; 2. Es una acción que afecta a la relación entre hombre y hombre, entre el yo y el tú.

Intentemos primeramente explicar el sentido de la acción moral en cuanto obligatoria. Si hemos de admitir que la acción moral es la que cae bajo el «debes», y en cuanto algo incondicionado, existen, con todo, dos posibilidades de entender ese «debes»². ¿En vista de qué se pronuncia el «debes»? ¿En vista de lo que resulta de la acción, del resultado, o en vista de la acción misma, de la realización de la acción? En el primer caso, el imperativo está determinado por la idea del fin o, puesto que se trata de un fin absoluto, por la idea del ideal. A través de la acción hay que alcanzar el fin requerido, hay que realizar el estado ideal; y tal acción, en cuanto sirve o aspira a servir a tal realización, es buena. Lo propiamente debido es el fin, la meta; debe realizarse, alcanzarse, y por él hay que obrar de esta manera, hay que salvar la distancia entre un estado que existe ahora y otro estado que debe existir. Luego la distancia entre ser y deber se salva por la consecución sucesiva del fin, por la sucesiva realización del estado ideal.

Pero es también posible entender el «debes», el imperativo, de otra manera que como fundado en un ideal que es preciso realizar, a saber, como fundado en una autoridad, en una voluntad, que sencí-

* Publicado en francés. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1930, p. 222-241.

¹ Las explicaciones siguientes coinciden en parte con las importantes páginas 547-563 del libro de E. Brunner *«Der Mittler»*, 1927, pero se oponen también a ellas en muchos puntos, como lo expondré a continuación oportunamente.

² La oposición establecida por Brunner entre la ética cristiana como una ética del ser y cualquier otra ética humana como ética del *deber* (p. 556-559), no puedo considerarla acertada. Si la acción cristiana cae bajo un imperativo, entonces la ética cristiana es una ética del deber.

llamente solicita al hombre, sin que sea posible preguntar por sus razones o motivos. Naturalmente, en toda acción se produce algo, se realiza algo; mas esto no es lo que es «bueno» o «debido», sino la acción en su realización, la obediencia al mandamiento que se lleva a cabo en tal cumplimiento. Si el sentido de la acción está en su cumplimiento, entonces la distancia entre ser y deber no se salva por la sucesiva realización del estado ideal, sino precisamente en el cumplimiento mismo de la acción; ella, y sólo ella, es lo debido. Entonces no queda tampoco en principio, como en aquel primer caso, la posibilidad de que cese la obligación cuando se alcanza el fin requerido y se realiza el estado ideal; la situación del hombre permanece más bien inalterable por lo que ha conseguido; después como antes, sigue estando bajo el mismo mandamiento. La obligación no cesa, porque el deber que se impone a la acción no nace aquí de un ideal que realizar, sino de una autoridad que reivindica siempre el ahora del hombre.

Hemos de apresurarnos a decir que la exigencia cristiana es un imperativo en el segundo sentido; el cual, por tanto, no está motivado por la consideración de un ideal, sino por la pretensión que encuentra eco en el ahora. Mas esto únicamente se pone completamente de manifiesto, recordando que la acción moral se puede caracterizar también como una acción que interesa a la relación entre el yo y el tú.

Toda acción humana se desarrolla en el mundo en que nos encontramos, y afecta directa o indirectamente a los hombres con quienes convivimos; por eso tiene siempre la posibilidad de ser una acción moral. En efecto, denominamos acción moral justamente a la que (o en la medida con que) afecta a nuestro convivir, ya sea que la guíe la consideración de un estado de la comunidad humana que es preciso realizar con nuestra actividad, ya sea que en su ejecución satisfaga la pretensión que el tú significa para mí. Acción moral directa es la que tiene presente inmediatamente al hombre o a la humanidad. Por tanto, es distinta de cualquier otra acción de la técnica, del arte, del dominio científico del mundo; en una palabra, de toda acción cultural. Esta sólo indirectamente puede ser acción moral, y por supuesto lo es, ya que, naturalmente, los hombres se ven siempre afectados por ella.

Así pues, la concepción que ve el carácter moral de la acción en su ejercicio, en su obediencia a la exigencia que resuena en el presente, ignora la acción moral y obligatoria en cuanto es una acción del yo al tú, desde la unión primaria de un yo y un tú. Como se dirá en seguida, ésta es también la concepción cristiana, que encuentra expresión en el concepto del «prójimo»³. El prójimo es alguien que está ya siempre ahí, al que tengo siempre y al que no necesito primero buscar. Luego no ocurre como si los hombres se encontraran en el mundo a la manera

³ Esto no es sólo ni exclusivamente concepción cristiana, como afirma Brunner (*Der Mittler*, p. 561), cuando dice que toda ética humana fracasa ante la cuestión: el individuo y la sociedad.

de sujetos aislados, como en un espacio vacío; como un sujeto que busca a otro, que entabla relación con él y al fin llega a él. No ocurre como si el hombre primero tuviera que preguntar cómo puede acercarse a los demás y qué debe hacer con ellos. Más bien, mi ser es previamente un ser con otros, el ser hombre es ser uno con otros y, por tanto, un ser histórico, a diferencia del ser de la naturaleza. De ahí que mi preguntar por el otro («¿Y quién es mi prójimo?») o «¿Qué debo hacer por él?» sea una acción sobre él, y ciertamente falsa. En efecto, en esa pregunta desconozco el yo, como si estuviera alguna vez sin el tú; y desconozco el tú, como si fuera un fenómeno existente en el mundo, que se trata observar y manejar. Con semejante pregunta coloca al tú en el plano de lo existente, de lo inmóvil, de las cosas del mundo. Finalmente, ignoro con ello la relación yo-tú, como si fuera algo que primero hay que suscitar. Por tanto, comienzo por desconocer la situación del hombre, que se caracteriza siempre por una relación del tipo yo-tú, y una relación determinada (pues otra no existe); por una relación verdadera o falsa, de suerte que el hombre no se encuentra nunca en un momento neutral, a partir del cual podría decidirse por una acción buena o mala, sino que está siempre en un momento en el que es ya bueno o malo.

De una manera muy distinta entiende *la ética griega* la acción moral; la entiende por analogía con la acción de la τέχνη, o sea, como acción productora y creadora del trabajo artesano y del arte; la entiende a través de los conceptos de forma y materia, de figura y material. Para ella, el hombre (lo mismo el yo que el tú, pues propiamente esa distinción no existe) es la obra de arte que se trata de formar, que hay que llevar a su τέλος. La acción está dirigida por la contemplación de ese τέλος, del ideal, del estado final ideal. Con ello se puede pensar en el individuo, o en el grupo de hombres asociados en la πόλις o también, como más tarde en la Stoa, en la humanidad total. El fin es la πόλις ideal o la κοσμοπολιτεία, o, mirando al individuo, la καλοκαγαθία o la δικαιοσύνη; y el estado ideal así designado se describe como un κόσμος, es decir, como una figura armónica, de una estructura ordenada. Como una obra perfecta de la τέχνη, puesto que la terminología de lo moral en los griegos se toma esencialmente de la τέχνη⁵. De ahí proviene el concepto de la ἀρετή como habilidad en el ἐργάζεσθαι por medio del cual se produce siempre un ἔργον⁶. Lo que es ἀρετή con-

⁴ Según el concepto de lo «dado», cf. Martín Heidegger, *Sein und Zeit* I (Halle, Niemeyer), 1927, p. 52 ss.

⁵ Cf., por ejemplo, los términos κόσμος ἑυροθμος, εὐάρμοστος y los conceptos μέτρον y οὐκ ἐπιφέρειν. Cf. asimismo las definiciones de σωφροσύνη y δικαιοσύνη, Platón, *Rep* 430e. 433 b. 441 e. 442 b. de. 444 b. muy característica es la afirmación de *Rep* 430 e. f. de que el hombre, en cierto modo, es más fuerte y más débil que él mismo. Se mira, efectivamente, a sí mismo como maestro que tiene que formarse como su propia materia.

⁶ Cf. por ejemplo Platón, *Rep* 353 a b d.

cretamente, se determina cada vez por el ἔργον; también el criminal tiene su ἀρετή. Es característico que el Antiguo Testamento no tenga ningún equivalente de ἀρετή y que el judaísmo no aceptara esa noción hasta verse influido por el helenismo. Tampoco la predicación de Jesús lo conoce, y en el resto del Nuevo Testamento no aparece más que de forma aislada y marginal⁷. Así pues, los griegos conciben la relación de hombre a hombre en cuanto cae bajo un deber, bajo el punto de vista de la παιδεία, de la formación y educación. El otro no es mi «prójimo», sino que se encuentra, como yo, bajo la exigencia de la idea; no oigo su pretensión, sino la de la idea, y tengo que formarle también para su τέλος determinado por la idea. El yo y el tú, en el fondo, no son aquí distintos.

La ética griega sigue influyendo en Occidente incluso hoy. Como ella, está orientada toda ética racional, lo mismo que las éticas socialistas y las que están determinadas por un ideal de la persona. La pregunta: «¿Qué debo hacer?», encaja aquí perfectamente.

Ahora bien, en realidad, la ética griega, como toda ética seria, nunca se alejó de la vida histórica hasta el punto quedar completamente dominada por conceptos estéticos y técnicos; es decir, hasta que el conocimiento del ser humano como coexistencia original se perdiera del todo en ella. Dondequiera que se anuncia una idea o se habla sobre la acción moral, emergen ciertas exigencias orientadas por la comprensión original de la acción en cuanto tiene lugar entre el yo y el tú, aunque se las entienda mal debido a una falsa sistematización. Las exigencias de la justicia, la sinceridad, la fidelidad y la pureza, por ejemplo, no describen un estado ideal, sino la ejecución del acto. Su sentido original no es evidentemente: Tengo que poseer la cualidad de un justo, de un hombre sincero, fiel, etc.; sino: ha de conducirme justa, sincera y fielmente con los demás. Su sentido es que el tú no es una materia para el yo, sino que el tú es superior al yo, de suerte que no se puede hablar en absoluto de acción moral cuando mi conducta no está determinada por las exigencias que dimanan del tú, cuando no reina la sinceridad. En efecto, la insinceridad echa a perder la solidaridad entre el yo y el tú; el yo busca liberarse de su relación al tú.

Pero es claro que, con conceptos como justicia, veracidad y pureza, únicamente se describe la estructura formal de la acción moral, y que no se da una respuesta a la pregunta: ¿Qué ha de hacer?, de la misma manera que la lógica no responde a la cuestión sobre el objeto del pensamiento. Tales exigencias no describen un estado ideal, que se realizaría sucesivamente, sino que en el fondo únicamente dicen cómo se ha de ser la acción moral en cuanto a su forma, para que se pueda designar en general como moral; y lo dicen, partiendo de una com-

prensión de la acción moral, según la cual tal acción dimana del vínculo original entre el yo y el tú. Determinar así, de la manera más abstracta y general, la forma de la acción moral, intenta hacerlo, como es sabido, el «imperativo categórico» de Kant⁸. La cuestión es si una ética científica puede y debe hacer algo más que eso; si preguntar por una ética material, es una pregunta científica legítima. Esto es preciso negarlo; la ciencia se saldría de su competencia, si quisiera responder a la pregunta: ¿qué debo hacer? Ha de limitarse a describir la estructura formal de la acción moral y a deducir las características fundamentales de la existencia, dentro de las cuales únicamente se puede comprender la coexistencia como una posible realidad moral. Solamente puede interpretar la situación moral existencialista, no existentially. Quiere esto decir que justamente prueba, que la pregunta: ¿qué debo hacer?, únicamente puedo hacerla y responderla yo cada vez. Decide quién únicamente puede preguntar así y cómo únicamente se le puede preguntar; pero ella, ni pregunta ni responde.

Así pues, es preciso calificar a toda ética que pretende dar una respuesta a la cuestión: qué debo hacer, y por tanto privar de la respuesta al individuo, como una falsa inteligencia de la existencia humana, como una falsa inteligencia de la relación original yo-tú. En esa incomprensión incurrió precisamente la ética griega, al mirar al hombre y a la mujer como la materia que es preciso modelar según un ideal. Y lo mismo, cualquiera de las llamadas éticas o de los valores, que ven el sentido de la acción en lo conseguido por la acción, y no en su ejecución. Si la relación yo-tú únicamente es real en la vivencia histórico-temporal de la ejecución, en ese Kerigma toda ética que exige la realización de un ideal o de un valor, y que tiende a un estado idealista, por tanto, a la interporalidad, anda descaminado. En efecto, el ser del hombre es una coexistencia histórico-temporal.

Así pues, la pregunta: qué debo hacer, queda en manos del individuo, es decir, de la comprensión que en cada momento tiene de su relación concreta con el tú. Pues bien, ¿significa el mandamiento cristiano del amor al prójimo una respuesta a la pregunta: qué debo hacer? Sí y no.

No, en cuanto que por el amor no se designa el resultado de la acción, sino un fino ideal; por él se designa no un qué, sino un cómo de la acción. Mas, por eso también vale el sí; pues el cómo de la acción que designa el amor, va más allá de las exigencias formales de la veracidad y de la justicia, descubriendo cada vez el qué de la acción.

⁸ Cuando dice Brunner (*Der Mittler*, p. 549) que la ética idealista es incapaz de descubrir el sentido del bien, eso es cierto sólo en el sentido de que no puede responder a la pregunta: ¿qué debo hacer? Cuando se comprende a sí misma (como en Kant), sabe también eso, y se limita a descubrir en un sentido formal, pero radical, «el sentido del bien». Es del todo falsa la afirmación de Brunner (p. 557): «En cualquier otro planteamiento ético, se pregunta siempre por el objeto, por el qué de la acción». Contra esto precisamente se defiende Kant, y no sólo él, *terminantemente*.

⁷ Fil 4, 8; 2 Pe 1, 5. Distinto es el sentido, cuando se habla de ἀρεταί (ἀρετή) de Dios (1 Pe 2, 9; 2 Pe 1, 3).

El amor no dice nada respecto a cómo ha de estar condicionada en general la acción moral, para que se la pueda calificar de tal. Ni tampoco es el principio material de una ética; pues no dice nada sobre un ideal que realizar ni sobre un fin que alcanzar. No indica principio alguno de la acción, de acuerdo con los cuales habría de conducirme al saberlos⁹. Basta recordar la exigencia del amor del sermón de la montaña o la descripción de la *ἀγάπη* de Pablo en 1 Cor 13. Nunca se indica un qué de la acción. El amor no es ni contiene un valor que realizar; es más bien una comprensión perfectamente determinada del nexo entre el yo y el tú; una comprensión no teórica, sino práctica histórica; por eso descubre el qué de la acción y, al descubrirlo, dirige la ejecución de la acción. Así pues, comprende el nexo del yo y del tú no en general (como hay que comprenderlo también en las exigencias de la justicia y la veracidad), sino que comprende mi relación con el prójimo en cada situación concreta. No descubre la idea del prójimo, sino al prójimo en concreto; y con ello descubre lo que debo hacer. Luego el amor, formalmente caracterizado, es una acción dirigida por una comprensión determinada (a saber, amoroso) del nexo entre el yo y el tú. Mas si esa comprensión es una comprensión amorosa, si, por tanto, el amor propiamente es una comprensión de sí en la relación concreta al tú, entonces esa comprensión sólo se puede adquirir en el amor mismo, al comprenderme en mi relación al prójimo. Qué es la moralidad, se puede exponer cuando se ha puesto en claro el concepto del prójimo. En cambio, lo que es el amor no se puede entender exponiendo el concepto del prójimo, sino sólo cuando veo a mi prójimo como tal.

Si el prójimo es el que está siempre ahí, todos los hombres han tenido siempre sus prójimos. Y en cuanto la coexistencia humana no se ha entendido nunca mal del todo a sí misma, ha tenido presente siempre las exigencias del amor. Luego las exigencias del amor no aparecen en el cristianismo como algo completamente nuevo en la historia del espíritu; más bien la evidencia de las exigencias del amor cristiano supone que todos deben saber realmente lo que es el amor, y que todos saben quién es su prójimo cuando se les dice: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

Ahora bien, se entiende mal las exigencias del amor al prójimo siempre que el imperativo moral está determinado por la idea de un ideal, como, por ejemplo, en la ética griega-estoica. Dice Séneca: «Nos cansamos de esforzarnos por el bien común, por ayudar a los individuos, por llevar ayuda también a los enemigos». El adversario objetiva: «Pero la cólera procura placer, es reconfortante ciertamente desquitarse del mal». «No», responde Séneca; «Desde luego es honorable, entre las buenas acciones, devolver bien por bien; pero no así, injusticia por

⁹ Como, por ejemplo, la psicología o la psiquiatría pueden proponer principios para el tratamiento del hombre.

injusticia. Allí es ignominioso dejarse vencer; aquí lo es vencer»¹⁰. Evidentemente, las exigencias del amor se fundan aquí en la idea de la humanidad, en el ideal, que no consiente que la armonía de la ecuanimidad de alma se vea turbada por la injusticia con que tropieza, por el ideal de la fuerza de carácter y de la dignidad humana. Este ideal en cuanto ideal del hombre en general implica que también el otro hombre que se encuentra conmigo sea juzgado según esta imagen, que también a él se le reconoce la dignidad de la idea: *homo res sacra homini*¹¹. El hombre en cuanto hombre es algo valioso, santo, divino; ahí se fundan las exigencias del amor del prójimo, cuyo coronamiento supremo es el amor del enemigo. Pero, a su vez, ese amor a los hombres, en cuanto «virtud» lleva en mí al hombre a pleno desarrollo.

En el cristianismo no se trata ni del amor general a los hombres, ni es el amor una virtud que pertenece a la perfección del hombre. No es una cualidad que puede tener el hombre por sí mismo, como el dominio propio o la erudición; y menos todavía naturalmente, un sentimiento o un afecto que puede llenar al individuo; y ello sencillamente, porque sería absurdo exigir amor. El amor es ante todo una manera de ser para los otros. «La propiedad del amor no puedes tenerla para ti mismo, pues por él o en él existes únicamente para los demás»¹². El amor no es ninguna cualidad en general, ningún qué en el hombre, sino un cómo de su coexistir.

Por eso la *ἀγάπη* cristiana no puede ser tampoco la tendencia a la plenitud de la vida, como el antiguo *ἔρω* hijo de la *πενία*, la aspiración a lo que el hombre todavía no tiene, el afán por pasar de lo ínfimo a lo supremo. La *ἀγάπη* se distingue del *ἔρω*, porque éste no designa en primer lugar la actitud hacia el tú. Como mi impulso a la plenitud de mi vida según la mente cristiana, forma parte de la aspiración vital del hombre natural, que es preciso invertir; es *ἐπιθυμία*. El amor cristiano da; no ambiciona nada¹³.

¹⁰ Séneca, *De otio* 1, 4 (cf. *de benef.*: IV, 26, 1; VII 31, 2. 5); *De ira* II 32, 1-3. Pero igualmente ya Platón, *Criton* 49b-e; *Gorg.* 508 e.

¹¹ Séneca, *ep.* 95, 33.

¹² S. Kierkegaard, *Das Leben und Walten der Liebe* (deutsch bei Diederichs, Jena 1924), p. 229 s.

¹³ Naturalmente, la *ἀγάπη* cristiana se distingue con el mismo rigor del concepto del amor de la mística. Cuando Ev. Underhill (*Die Mystik*, trad. alemana 1928, p. 861) caracteriza el amor místico así: «La actividad peculiar del amor... es la tendencia y la prosecución de un objeto ansiado, que sólo cuando se lo alcanza puede ser plenamente conocido, y sólo cuando se lo conoce plenamente puede ser perfectamente adorado. Su esencia es por igual unión y adoración. Su verdadera realización es goce apetecible», lo que entonces se caracteriza es el *ἔρω* no la *ἀγάπη*. El amor místico es «la expresión suprema del impulso más hondo del alma», «el deseo y la aspiración profunda arraigado en el alma de su origen» (loc. cit., p. 113; cf. p. 118 s.); es el deseo del alma «de conseguir aquella plenitud de vida, para la que fue creada» (p. 124; cf. p. 154 s.; 177 s., 180 ss.). La finalidad de lo místico no es «la represión de la vida, sino su acrecentamiento» (p. 228). Con «poderoso y ardiente deseo» es elevado hacia Dios el «verdadero amante» (p. 265), etc. Nada importa que este «amor» vaya junto con la «humildad», y que «la vida» que anhela

El precepto del amor cristiano exige —y sólo se descubre en el amor; antes es incomprendible— la inversión de la orientación de la vida del hombre natural, puesto que ésta apunta a la separación del yo y del tú, a la realización del yo frente al tú. Exige el vencimiento propio y el servicio de los demás en la situación concreta de la vida en que me encuentro. «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»; luego no se exige un amor a los hombres en general que se fundaría en un valor abstracto o ideal del hombre, sino amor al hombre real con el cual me relaciono, fundado únicamente en que es mi prójimo, al cual sólo comprendo amándolo.

Luego la pregunta: «¿qué tengo que hacer?», no se puede reiterar preguntando en esta forma: «¿qué debo hacer en cuanto persona que ama?» o «¿qué debo hacer para amar?». El que así pregunta, recibe por respuesta el «como a ti mismo»; o bien «lo que queréis que los demás hagan con vosotros, hacedlo vosotros con ellos». Tales palabras son ante todo meramente una regla de sabiduría utilitaria. Mas así formuladas, abochornan al que pregunta. Lo que el hombre debe hacer, queda de sobra dicho con la referencia al amor egoísta natural. Como se ama a sí mismo, sabe cómo ha de ser amado por los demás; si amara a los demás, sabría también lo que debe hacer por ellos. Luego esas palabras no definen lo que es el amor; pero rechaza al que pregunta y pretexto que el precepto del amor no le dice suficientemente lo que debe hacer. Qué es el amor, ciertamente no se lo dice; pero le da la conciencia de que no lo sabe porque no ama. La pregunta ¿qué es el amor?, sólo puede responderse de una manera, a saber, por el acto del amor, que es estar en el amor. La pregunta, precisamente porque no lo comprende así, es no sólo insensata, sino vacía de amor¹⁴.

Así pues, el amor no es un principio ético general, del cual es posible deducir exigencias particulares para una forma de vida personal ideal o para un estado ideal de la humanidad, como en el mandamiento humanista del amor, que se basa en la representación de un ideal del hombre o de la humanidad. El mandamiento del amor cree al hombre capaz y le exige que vea al prójimo en la situación concreta de la vida y sepa lo que ha de hacer¹⁵. Luego no hay una ética cristiana, en el sentido de una teoría universal, sobre lo que el cristiano ha de hacer u omitir. La exigencia del amor no tiene en cuenta una idea intemporal del hom-

se designe como divina; todo eso le conviene también al ἔρωσ. A diferencia del ἔρωσ, el «amor» místico se caracteriza, sin embargo, porque ese deseo y su realización no son vistos en relación a su carácter intencional (como τόκος ἐν καλῶ), sino como estado sentimental (cf., por ejemplo, l. cit., p. 405); no termina en un ἔργον, sino que se queda en sentimiento.

¹⁴ Cf. Lutero, EA, VII, 147: «Por eso no puedes preguntar qué debes hacer desde fuera; mira a tu prójimo; allí encontrarás lo que has de hacer, aunque fueran mil». Sobre todo también Kierkegaard, l. cit., p. 19: «Mas este como a ti mismo..., ciertamente ningún luchador puede aferrar a su adversario tan firme e inevitablemente, como este mandamiento al amor propio». Cf. también Brunner, *Der Mittler*, p. 552.

¹⁵ Cf. el «Ama et fac quod vis», de Agustín.

bre, sino al hombre histórico-temporal, cuyo ser está siempre en juego ahora, que dispone de su personalidad y tiene que decidir por sí mismo en cada instante si quiere amar o no.

Mas entonces hay que hablar del carácter oculto del amor cristiano, en el sentido de que un acto de amor no se le puede mostrar como tal al que está fuera, como un acto hecho por amor y con amor. Pues el efecto del amor no es evidentemente la realización de algo o la consecución de algo; no se conoce en un ἔργον o κτήμα¹⁶. Más aún; ni siquiera a sí mismo puede mostrarse el que ama que su acción es amor. De lo contrario, quedaría junto a su acto, no dentro de él. El que ama permanece en la plena inseguridad de su existencia temporal y no puede asegurarse mediante la ejecución de un ἔργον. Esto significa al mismo tiempo que el mandamiento del amor no se cumple nunca. La exigencia del amor es ilimitada, y nosotros estamos siempre en deuda de amor unos para con otros (Rom 13, 8). «Desde el momento en que el amor se detiene en sí mismo, está fuera de su elemento... Si se convierte en su propio objeto, no es ya la tarea interminable, sino meramente un estado finito»¹⁷. El amor no tiene tiempo para contemplarse a sí mismo.

Luego la exigencia de la ἀγάπη se basa en una visión de la realidad humana, según la cual el hombre consigue en la acción verdadera la posibilidad de su ser; o sea, no se trata de la idea del hombre, del hombre abstracto y no histórico, sino del histórico, que en sus decisiones de cada momento logra su posibilidad. Por eso precisamente, el ser histórico tiene también la posibilidad de extraviarse y de comprenderse desde lo hecho en lugar de desde la acción, de yuxtaponerse a su acción y comprenderse desde el ἔργον, desde lo que hace. Frente a esto, el ὁδός de la ἀγάπη quiere mostrar la posibilidad de estar en la propia acción.

¿Cómo se puede, entonces, decir lo que es el amor? De ninguna manera. Si el hombre se entiende como un sujeto aislado, como un

¹⁶ Cuán ambigua es toda demostración de amor, lo prueba crudamente un juicio de Ernst Troeltsch (*Zum Gedenktage an Dostojewski*, Kunstwart 35, 1921, p. 77): «Nada (en la vida rusa de coexistencia, que describe Dostojewski) tiene consecuencia. Cuando se es áspero en exceso, se pide perdón, como todos piden continuamente perdón, aunque cada uno tiene por propio lo peor en él mismo y en los demás. Esto quizás tenga que ver con la influencia del monaquismo y con las costumbres de los monjes, y al occidental no habituado a ello fácilmente le parece religioso. En realidad, son más bien costumbres. Y un «Gentuzza, golpeate; gentuzza, reconcíliate» sin consecuencias prácticas considerables, algo así como una sentencia absolutoria imprevista en los tribunales».

¹⁷ Kierkegaard, l. cit., p. 190; cf. sobre todo, p. 183-214. Se puede ser zapatero o sastre y presentar ἔργα determinados; zapatos o trajes. No se puede ser en el mismo sentido un ἀγαπών. Luego no existen en absoluto instituciones, escuela, educación, estado, etc. cristianos. Lo que hacen uno que ama y otro que no ama, puede parecer del todo igual (cf. Kierkegaard, loc. cit., p. 189). Todo aquello: escuela, estado, etc., puede ser objeto del λόπος τῆς ἀγάπης (1 Ts 1, 3). 1 Cor 13, 4-7 se ha de entender bajo la reserva de 13, 1-3.

hombre abstracto, no es posible enseñarle con explicaciones conceptuales lo que es el amor, ya que el amor es una especie de coexistencia que solamente comprende el que se comprende en su relación a los demás. Si se le pudiera enseñar, entonces la decisión de amar no sería decisión de amar; a menos que la decisión misma de amar fuera ya amor. Mas eso quiere decir que el supuesto de que aquel hombre no sabe lo que es el amor, sería falso; pues en realidad ama ya. En efecto, al que pregunta sólo se le puede responder con palabras, o que en el fondo sabe ya lo que pregunta, puesto que ama, o que carece de amor, y por eso no puede saberlo. Pero fuera de ahí, queda todavía una respuesta; no por medio de palabras, sino con hechos, con el hecho del amor.

Mas esto quiere decir que el amor, en cuanto posibilidad de la existencia, solamente puede captarlo el hombre, cuando en la relación yo-tú en la que existe, el amor es una realidad; cuando en el coexistir en el que se encuentra, puede comprenderse como ya amado. Al hombre que pregunta qué es amor, únicamente se le puede remitir a la realidad de su vida concreta¹⁸. Pero en realidad el amor no existe como algo comprobable en nuestra existencia. Así como en general no se puede demostrar al que pregunta desde fuera el sentido y la realidad del amor; así como no puedo demostrarme a mí mismo que mi conducta es amor, así tampoco puedo mostrar nunca al que amo que mi conducta se refiere a él como amor. El únicamente puede ver amor, cuando puede verse en su coexistir como amado. Criterios indubitables de lo que puede, no los tiene; el amor no puede recibirlo más que creyendo. El amor solamente es visible en la fe.

Pero, ¿de dónde ha de venir esta fe? Si el amor es un cambio en la orientación natural de la vida del hombre, resultará difícil creer que los hombres con quienes mantengo relaciones me aman realmente. Sin embargo, son hombres naturales como yo mismo. ¿Qué hombre podría realizar ese cambio? El mismo necesita cambiar; pero no está a su lado, para poder llevar a cabo ese cambio por sí mismo. Una vez más: una decisión de amar no sería una decisión de amar. El amor debe existir ya antes.

¿O es que basta indicar que el amor también en el contacto humano reviste siempre pluralidad de formas? ¿Basta repetir la antigua objeción al mensaje cristiano, de que también en el mundo pagano existía el amor? Semejante indicación es exacta en cuanto afirma que el amor es siempre una posibilidad del coexistir humano; que, por tanto, podemos saber de qué se habla cuando se habla de amor. Mas sobre mi comprensión del ahora en cuanto amo; sobre la realidad del amor como una fuerza que determina mi vida, porque determina la

¹⁸ Este hecho se destaca en la ética de Wilh. Herrmann, remitiendo a quien desea comprender qué es la moral a la experiencia de la confianza que obtiene en el contacto con otros. La referencia a la experiencia es completamente legítima en este sentido; no se señalan fenómenos síquicos, hechos de vida espiritual, sino hechos históricos.

coexistencia en que me encuentro, no dice nada. Nada; o, a lo sumo, un quizás. Ahora bien, cuando pregunto en serio por el amor, no pregunto por fenómenos de la historia del espíritu, a lo que puedo denominar, como, por ejemplo el amor. No pregunto por el amor en general que pueda encontrarse aquí o allá, sino por el amor que me determina en mi coexistir; por el amor con que soy amado. Pues bien, ¿basta entonces la referencia, por ejemplo, a contactos de amor ocurridos en mi vida? Si pretendiera responder afirmativamente, debería asimismo tener el valor de afirmar que soy un ser que ama. Porque el amor se recibe únicamente amando, y saberse amado significa también amar¹⁹.

Mas en cuanto amo únicamente a individuos particulares, porque me aman: al esposo, al amigo, etc., mi amor no es amor auténtico, es decir, amor al prójimo, ya que es un amor selectivo y, por tanto, en él se mezcla siempre también mi yo²⁰. De hecho no amo al prójimo, porque no dejo que me encuentre su amor y no quiero dejarme. Pues la recepción del amor es ella misma un acto y ese acto supone la fe. Mas esa fe en el prójimo, no la tengo yo. Esa fe se ve siempre enturbiada y destruida en nosotros por la desconfianza. Que el amor «todo lo cree» (1 Cor 13, 7) es algo irrealizable para nosotros. Y es la desconfianza lo que nos paraliza, la prueba de nuestra falta de amor, del odio, que de hecho caracteriza nuestra vida.

La fe en el amor sería únicamente posible como fe en un amor, frente al cual es imposible la desconfianza; en un amor sin límites, es decir, en el amor de Dios. Naturalmente, no en una idea del amor de Dios, en el amor como propiedad «eterna» de Dios, de la cual de hecho no podía saber yo nada y que sería idea mía, con la cual determino yo el concepto de Dios. Únicamente puede creer en el amor de Dios, cuando es real en la historia en la que yo me estoy, y viene a mi encuentro. Al mismo tiempo, la acción del amor divino debería ser en mí tal, que me perdonara la falta de amor en que estoy; debería ser el don de Dios que me liberara mi pasado, caracterizado por el odio que llevo en mí en cada instante. Así pues, el amor sólo es posible en virtud de la fe, que obtiene el perdón de los pecados ofrecido en la palabra de Dios; que en él se sabe amada y liberada para amar.

Ahora bien, el sentido del mensaje cristiano es que el amor de Dios que perdona los pecados está ya ahí y ha llegado por Cristo. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo como expiación por nuestros pecados» (1 Jn 4, 10)²¹: El amor se convierte en posibilidad de nuestra

¹⁹ En este sentido, tiene toda la razón Brunner (*Der Mittler*, p. 549) para afirmar que únicamente puede haber amor allí donde es dado. No obstante, simplifica en exceso la cuestión, al subrayar que en la coexistencia humana es donde entiende lo que es el amor.

²⁰ Cf. Kierkegaard, *l. cit.*, p. 48-65.

²¹ Cf. Rom 5, 6-8; 1 Cor 8, 1-3; 2 Cor 5, 14-16; Gál 5, 6.

existencia únicamente cuando comprendemos nuestra existencia como fundada por Cristo en Dios; es decir, dotada de un nuevo fundamento. Así como sólo hay fe cristiana en Dios por Cristo, lo mismo el amor cristiano. Únicamente es real como hecho escatológico, como acontecimiento de una nueva historia. En este sentido, no como algo nuevo en la historia de las ideas, es el amor el mandamiento nuevo; se ha hecho realidad en el amor de Dios establecido por Cristo, y nuestro amor está fundado en ser nosotros amados: «Un nuevo mandamiento os doy, que os améis los unos a los otros, que como yo os he amado, os améis unos a otros» (Jn 13, 34). «Este es el mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15, 12). Este carácter escatológico del «nuevo» mandamiento lo subrayan expresamente las palabras: «Queridos, no es un mandamiento nuevo lo que os escribo, sino un mandamiento antiguo que teníais desde el principio. Este mandamiento antiguo es la palabra que oísteis. Por otra parte, lo que os escribo es un mandamiento nuevo, que es realidad en él y en vosotros; pues las tinieblas pasan y la verdadera luz brilla ya» (1 Jn 2, 7. 8).

A la aceptación del amor en cuanto se es amado responde el amor que ama. Al «permanecer» en el amor como amado ha de responder el «permanecer» en el amor amado (Jn 15, 9. 10). Luego uno sólo es posible, cuando se da lo otro. El amor al prójimo sólo es auténtico y verdadero, cuando es al mismo tiempo amor a Dios; porque sólo entonces es posible²². Sólo como amor de Dios es amor en sentido propio; como cambio de la orientación natural de la vida, como transformación de mí mismo. Y sólo en la afirmación de ese amor de Dios puede también el amor al prójimo ser amor auténtico; es decir, amor que no escoge por sentimientos de simpatía, y por ello es eterno y no perece (1 Cor 13, 8). Pues sólo al que le apremia y domina el «amor de Cristo» (2 Cor 5, 14), puede decir que no conoce a nadie «según la carne» (2 Cor 5, 16); ni por sus excelencias, ni por sus desventajas; porque sólo así se vence nuestra desconfianza y nuestro odio. Sabemos que estamos en la misma situación que nuestro prójimo; pecadores como él y agraciados como él. También para ellos está ahí ya el perdón; y en cuanto perdonados hemos de verlos nosotros; en ellos nos sale al paso el amor de Cristo²³. Los amamos, porque creemos en su amor, aunque no lo veamos, aunque ellos mismos no crean todavía en él. Mas precisamente con nuestra fe en ellos, hemos de liberarlos para el amor. Pero esta fe en ella no es una convicción optimista de la bondad de la humanidad, sino que se funda meramente en el perdón recibido. De

²² Cf. Kierkegaard, *loc. c.*, p. 97-141; esp. p. 113-118 y Brunner, *Der Mittler*, p. 550: «Sí, en el ingreso y penetración en este movimiento (del amor divino) consiste la fe».

²³ Brunner, *Der Mittler*, p. 551: «Sólo en Cristo mediador se ve y se ama al prójimo... Amar significa aceptar a éste, tal como es, como «en Cristo», como a quien en él ha sido juzgado y agraciado».

otra forma nuestro «amor» se fundaría en nuestra propia decisión; se quedaría en una obra; mas el amor como obra, no es amor; es bronce que suena o címbalo que retiñe (1 Cor 13, 1). Evidentemente, «todo lo que no nace de la fe, es pecado» (Rom 14, 23).

Mas también es cierto que sólo hay verdadera fe, cuando actúa por el amor (Gál 5, 6). Nuestro amor a Dios sólo es verdadero, cuando es al mismo tiempo amor al prójimo. Y este amor, por basarse él mismo en la recepción del perdón de los pecados, tiene su más pura expresión en la disponibilidad. En el perdón es donde más claramente surte efecto la radical transformación del amor propio. Cuando la voluntad de perdonar ve que propiamente no tiene nada que perdonar, sino que el otro está ya perdonado por Dios en Cristo, entonces esa voluntad se convierte precisamente en fe en el prójimo, fe que nos libera a él y a mí para amar.

«Amemos, pues él nos amó primero.

Si alguno dice: yo amo a Dios, y odia a su hermano, es mentiroso; pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y este mandamiento tenemos de él: que quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4, 19-21).

La cristología del Nuevo Testamento *

La cuestión de la cristología del Nuevo Testamento se refiere a la doctrina del Nuevo Testamento sobre Cristo. Ahora bien, el término doctrina no es un concepto transparente, y las discusiones científicas sobre la cristología neotestamentaria se resienten normalmente de que no se discute el concepto de doctrina. La idea dominante en el concepto de doctrina está la mayoría de las veces determinada por el concepto de ciencia predominante en la antigua dogmática. Y ese concepto de ciencia es el de la tradición griega. En ella, el objeto de conocimiento es el mundo del ser existente, percibido en la mirada, y a ese ser se lo entiende cuando se lo considera en su coherencia sometida a leyes, como *σύστημα*, *κόσμος* o bien como miembro del mismo¹. En principio, aquí no importa que al mundo, perceptible por los sentidos y que el pensamiento racional puede controlar, se le asigne un estrato superior trascendente, el mundo divino, y que el origen del conocimiento de ese mundo pasa por una revelación sobrenatural. No importa, mientras la manera de ser del mundo superior y de sus fenómenos se entienda como un dato a la manera de los fenómenos del mundo, y la forma de considerarlo, como una visión².

I. *La personalidad de Jesús*

Al examinar la investigación histórica la doctrina del Nuevo Testamento sobre Cristo, suponía involuntariamente este concepto de doctrina como propio del Nuevo Testamento, es decir, comprendía las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo como afirmaciones sobre

* Inédito.

¹ La evolución de este concepto de ciencia se basa naturalmente en una forma ingenua de entender el mundo y de tomar todo ente como algo existente. Semejante concepción ingenua del ser puede tener validez naturalmente, fuera de la tradición griega, siempre que no se ha llegado todavía a una reflexión ontológica crítica; incluso donde no se adapta a la verdadera intención de la comprensión del ser, como en el Nuevo Testamento.

² Cf. Para el concepto de dato en M. Heidegger, *Sein und Zeit* I, 1927, p. 44 s.; 72 ss.; 356 ss.

un fenómeno mundano, como un ser cuya naturaleza se puede describir, y determinar positiva o negativamente su relación a los restantes seres del mundo³. En palabras de Melancton: «Christum cognoscere» se entendía «eius naturas, modos incarnationis contueri». Mas como la investigación medía ingenuamente la doctrina del Nuevo Testamento por la moderna ciencia del mundo, semejante doctrina le parecía mitología. Por eso la investigación histórica de la cristología neotestamentaria, es al mismo tiempo su destrucción; de suerte que la investigación del Nuevo Testamento llevó a cabo el mismo trabajo de destrucción que en la historia del dogma de la Iglesia antigua, cuya etapa previa es la cristología neotestamentaria.

Pues bien, la investigación comprobó una evolución de la cristología en el cristianismo primitivo, cuyas huellas aparecen claramente en el Nuevo Testamento. El resultado de esa evolución es que del hombre Jesús, el cual se consideraba rey de los últimos tiempos elegido por Dios o era tenido por tal, se hizo un ser celestial, al que se atribuyó preexistencia; que tuvo parte en la creación del mundo como potencia cósmica; que se hizo hombre, murió y resucitó, subió al cielo y allí, como ser divino, se sienta en un trono junto a Dios, es reverenciado por la comunidad como una divinidad, escucha las plegarias, confiere fuerzas prodigiosas y habrá de volver a celebrar un juicio y a triunfar de las fuerzas cósmicas hostiles a Dios: la muerte y el diablo. Aquella evolución se llevó a cabo tan rápidamente, porque las ideas mitológicas, sobre un ser divino que es el redentor de los hombres, desde hacía tiempo en curso en el judaísmo y el paganismo, se aplicaron a Jesús.

No hay por qué describir aquí el curso de esta evolución, que se caracteriza por los conceptos de Mesías e hijo de David, hijo de Dios e hijo del hombre, *Kyrios* y *Logos*, por las historias del nacimiento milagroso, de la transfiguración, resurrección y ascensión a los cielos, etc. Basta señalar el final: οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ (2 Clem 1, 1).

Todas estas ideas no eran nuevas, sino que provenían de antiguas mitologías; de antiguos sueños y experiencias. Lo único nuevo era el hecho de que todo esto se decía de este hombre histórico concreto, de Jesús de Nazaret. Mas ello no las modificaba de manera decisiva. Ocurrió más bien que aquella figura histórica, en virtud de su poderosa impresión, dio pie a que se tuvieran por reales aquellos deseos y sueños fantásticos. Si al principio se creyó que aquellas representaciones habían sido modificadas, enriquecidas y profundizadas en un aspec-

³ Cf. por ejemplo J. Weiss, *Christus, die Anfänge des Dogmas*, 1909, p. 29: «¿En qué clase de seres (la teología cristiana más antigua) le incluyó (a Cristo glorioso)». P. 37: «¿Entre qué clase de seres cuenta Pablo a ese Hijo de Dios celestial?». Y si ilustro mi exposición especialmente con frases de mi venerado maestro J. Weiss, se debe a que, exento de todo intento de disimulo, vio las cosas de una manera franca y con un claro sentido de la aporía.

to, en cuanto que por los acontecimientos históricos de la actividad terrena y la pasión, de la cruz de Jesús, se habría introducido en el antiguo mito la idea profunda del rebajamiento de la divinidad, del redentor paciente y de su propio sacrificio por la humanidad pecadora, todo eso resultó ser una quimera. No sólo conocen los misterios paganos la figura del dios redentor que muere, sino que sobre todo conoce la mitología gnóstica y pagana la figura de la divinidad preexistente que, obedeciendo a la voluntad del Padre, se reviste de la forma de este mundo y toma sobre sí la miseria y la necesidad, el odio y la persecución, para abrir a los suyos el camino hacia el mundo celestial; exactamente lo mismo que nos narra el evangelio de Juan sobre Jesús: la figura del salvador salvado.

Según esta concepción, la cristología del Nuevo Testamento no contiene nada específicamente cristiano, sino que se limita a mostrar el proceso según el cual se adaptó la antigua mitología a una figura humana concreta, recubriendo absolutamente todos sus rasgos individuales.

La consecuencia debería ser un cierto terror. ¿No iba a disolverse la cristología en mitología? Sin embargo, justamente esa investigación dejaba, al parecer, expedito el camino para pasar de la doctrina sobre Cristo a la fe en Cristo. Con su destrucción pareció quedar libre el acceso a la figura histórica de Jesús de Nazaret, en el cual ha de fijar sus ojos la fe. Más todavía, el sentido propio de la doctrina sobre Jesús, sólo ahora pareció claro. No estaba de ninguna manera en el aspecto mitológico de las ideas; semejantes doctrinas son más bien mera expresión del significado religioso de la persona de Jesús, natural y necesario en aquella época, pero del todo facultativo para nosotros. «No podemos olvidar que todas estas afirmaciones, en el fondo son mera expresión multiforme de la convicción única de que en la persona de Jesús se nos ha dado lo sumo que se puede pensar, el cumplimiento definitivo de todas las profecías y esperanzas, la comunicación decisiva e insuperable de Dios mismo al mundo, sencillamente la revelación»⁴. «El cristianismo primitivo se sirvió de formas y conceptos disponibles para expresar de una manera al alcance de todos, pero al mismo tiempo absoluta e insuperable, la impresión subyugadora de la persona de Jesús»⁵.

«De todos esos intentos balbucientes de expresar en fórmulas el ser de Cristo, deducimos únicamente lo arrolladora que debió ser la personalidad que movió a los hombres a aquella fe, que excitó de tal forma su fantasía y su pensamiento para milenios. Cuanto menos logramos comprender la cristología y apropiárnosla, tanto más nos vemos remitidos a la persona de Jesús. Comprenderle, lograr ser impresionados por él, dejar que nos introduzca en su vida con el Padre, es para nosotros

⁴ J. Weiss, *loc. cit.*, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 87.

más importante que dar una fórmula de confesión, que nos permita ser dogmáticamente correctos y, al mismo tiempo, fieles a la historia.

De esta situación se siguió que la cuestión de la cristología del Nuevo Testamento se convirtió en la cuestión de la religión y de la piedad del Nuevo Testamento. Por eso se comprende que J. Weiss hiciera seguir a su «Christus» (1909) la obra «Jesus im Glauben des Urchristentums» (*Jesús en la fe del cristianismo primitivo*), en la cual pretende mostrar «el lugar que ocupó Jesús en la religión de los primeros cristianos, cómo su vida interior procedió en relación a él y lo que la fe en él supuso para su vida práctica» (p. 1). Las «doctrinas» son meramente «exponentes de aquella actitud práctica suya interior»; en lugar de discutir sobre ellas, hemos de «estudiar más bien la religión de la cual nacieron como expresión muchas veces muy imperfecta de lo que movía los corazones» (p. 1).

Se entiende aquí por religión la fe en Dios, como conducta ateórica, como el sentimiento de estar dependiente de Dios, al cual es posible entregarse como un hijo con amor y confianza⁷. Por lo que a Jesús se refiere, se habla ante todo no de fe en él a la manera de una confesión suya, sino de una «relación personal a él», «que se puede denominar muy bien fe en él»⁸. La impresión de su pasión y originalidad, de su seguridad, de su calor, su interioridad y amor a los hombres conquista los corazones, remueve las conciencias y da la sensación de la proximidad de Dios⁹. Por eso en la comunidad primitiva no se habla de fe en él, sino de fe en Dios bajo el impacto de su persona, que lleva a reconocerle como mesías. La creencia en que él es mesías, en que ha comenzado una nueva época en la economía del mundo, es la expresión de su felicidad presente. En cuanto que sigue esperando en un futuro, es un resto de la mentalidad judía¹⁰. Ellos esperan su vuelta; pero es más importante que «sienten su proximidad inmediatamente en la fuerza celestial que los impregna» y en la cual reconocen al Espíritu Santo¹¹. «Como los hijos son educados inconscientemente por sus padres en la manera de sentir y de obrar en virtud de un secreto 'contagio', así ha trasplantado Jesús a los suyos, si puedo expresarme así, su vida en la filiación divina, su manera de sentir y de pensar, y hasta cierto grado también su manera de obrar. Mas no se puede negar que desde los días de Jesús, para bendición de la humanidad, vive entre nosotros un tipo de hijos de Dios que principalmente saca la fuerza de su vida del prototipo de la persona de Jesús»¹². «Pues bien, este es el efecto realmente decisivo de Jesús en las almas de los suyos: les ha dado el valor de

⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁷ J. Weiss, *Jesus im Glauben des Urchristentums*, p. 3.

⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 14.

creer en su salvación, y ello no por el mero hecho de hablar de su Padre amoroso del cielo, sino por haber mostrado en su persona con qué seguridad y alegría descansa en su amor»¹³.

En este sentido, el seguimiento de Jesús es la única relación verdaderamente legítima con él, mientras que la relación de la oración al glorificado es ya, en el fondo, una incompreensión, puesto que se basa en una representación de su esencia celestial, que, por su parte, no es más que una proyección de la experiencia en el mundo metafísico¹⁴.

Es ya muy problemático que sea posible interpretar rectamente el Nuevo Testamento incluso sólo en un aspecto. De semejante imitación, en efecto, el Nuevo Testamento no dice nada. Sí conoce una imitación de la cruz; se exige, aunque no se la funda en la impresión de su persona. Un seguimiento que fuera algo así como dejarse contagiar por su fe, no viene al caso, puesto que en ningún lugar del evangelio se habla de la fe de Jesús.

Jesús significa para tal imitación, según la describe J. Weiss, la garantía de la fe en Dios, es decir, para la fe en Dios Padre, en la seguridad de la salvación, en la fuerza del amor y en la obligación respecto a él. Y significa eso, debido a la impresión de su persona, en la cual aquella fe y aquel amor estaban vivos. Si se concede esto, Jesús tendría ese significado únicamente para aquellos que hubieran tenido trato personalmente con él, mas no para los nacidos más tarde. Pues suponiendo que se hubiera conservado en la comunidad una imagen de su persona, semejante imagen a lo sumo lograría que la fe en Dios y el amor del prójimo me parecieran algo hermoso y apetecible, pero nunca podría dárme los, cosa que sólo el pietismo y el romanticismo pueden desconocer. Justamente cuando me resultan dudosos, la idea de que otro, aunque sea Jesús, los ha tenido, no me sirve de nada; a lo sumo podría ayudarme la fe y el amor de alguien relacionado conmigo actualmente. Naturalmente también puedo desconfiar de él, lo mismo que de mí; únicamente puede servirme de ocasión. Mas nunca puedo basar mi fe en Dios en la fe que otro pueda tener. Si la fe de la comunidad hubiera sido fe en Dios en este sentido, hubiera sido una ilusión; se hubiera entendido a Jesús como garantía que dispensa a los individuos de su propia fe. De hecho, a Jesús no se le entendió nunca en el Nuevo Testamento de forma que me dispensara de la decisión de la fe; pero la fe en él se exige; en qué sentido, hemos de preguntárnoslo.

Ante todo hay que decir que semejante supuesto es falso; la comunidad no conservó imagen alguna de la persona de Jesús. De la predicación suya contenida en los evangelios, sólo recurriendo a la fantasía se puede reconstruir tal imagen; es altamente subjetiva y sujeta

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ Cf. en particular *ibid.*, p. 31 s.

siempre al escepticismo crítico. Si el significado de Jesús estribara en su personalidad, se hubiera agotado en la primera generación.

En vano se intenta a diestra y a siniestra, probar que en las afirmaciones cristológicas de Pablo y de Juan es decisiva la impresión de la personalidad histórica de Jesús. Por lo que a Pablo se refiere, J. Weiss, por ejemplo, ve natural que su relación a Cristo sea una relación a Cristo glorificado. Ahora bien, al quedar enriquecida la imagen del Cristo celestial con la del crucificado, la relación al Cristo glorificado adquiere el carácter de una gratitud ferviente. Mas, ¿no es una gratitud ilusa, si la imagen del que por la humillación llegó a la glorificación es la imagen del mito? En todo caso, no se puede hablar de una impresión de la persona de Jesús en Pablo, que fundará su fe. Weiss se esfuerza en hacer verosímil esa impresión; Pablo, en cuanto perseguidor, debió haber recibido ya alguna impresión de la personalidad de Jesús. «No pudo ser el hombre interior, en lucha por la verdad, que nosotros conocemos, si el espíritu de los primeros testigos y del espíritu de Jesús que obraba en él, no le hubiera producido una profunda impresión. Y es pensar mezquinamente de la persona misma de Jesús no concederle que fue capaz de brillar por medio de sus seguidores lo mismo que de sus detractores. En resumen, la única suposición lógica es que Pablo, ya antes de Damasco, se sintió más profundamente afectado por la personalidad de Jesús de lo que él mismo quizás se creyó o confesó»¹⁵. Este no es en modo alguno el único supuesto natural, sino mera fantasía, lo mismo si se tiene en cuenta el carácter de la tradición evangélica que el de las propias afirmaciones de Pablo. Y es mera fantasía a *fortiori* concluir de 2 Cor 5, 16, que Pablo se encontró alguna vez con el Jesús terreno: «Una personalidad que desencadenó tal entusiasmo y tal odio, tuvo que haber atraído la atención de un hombre tan serio y notable como Pablo, incluso de una manera puramente humana, por su apariencia y actitud externas, por su mirada y la fisonomía, por sus palabras y gestos»¹⁶. ¿Vio acaso Pablo a Jesús en la pasión? «Una mirada a la faz de Jesús compensa el conocimiento de muchas palabras y enseñanzas; el espectáculo de su crucifixión sería más importante que el acontecimiento de muchos relatos de curaciones y milagros... La experiencia de Pablo no se puede concebir sin un contacto de ese estilo con Jesús, directo o indirecto... Debió haber tenido, y tuvo en realidad, una imagen radiante y viva de la personalidad ética y religiosa de Jesús»¹⁷.

Así pues, J. Weiss aplica también a Pablo la idea de la imitación, y estima que puede despojar del ropaje de la mitología la imagen del Cristo glorificado, debido a que, para Pablo, esa imagen presentaba

¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

«no solamente los rasgos personales, sino también los espirituales de Jesús»¹⁸. Con ello se explica también en Pablo las enseñanzas propiamente cristológicas como «construcción teórica auxiliar»¹⁹.

Por tanto, esa interpretación sostiene que la teología paulina es una tremenda incompreensión de sí misma. Lo que Pablo mismo acentúa con toda energía, se elimina o bien se entiende en un sentido completamente distinto al que Pablo intentaba. En lugar de la fe en Jesucristo, el encarnado, crucificado y resucitado, establece una religión de Pablo consistente en una fe general en Dios padre, de cuyo derecho quedó Pablo convencido por la impresión de la personalidad arrebatadora de Jesús²⁰.

II. El culto de Cristo

El reconocimiento de que semejante interpretación violenta la cristología de Pablo y de Juan, y en general del Nuevo Testamento, por lo menos fuera de los sinópticos, llevó a un intento completamente distinto de entender la cristología neotestamentaria; aunque siempre en el supuesto de que la cristología como doctrina no es más que una expresión secundaria de la verdadera religión. Este intento se llevó a cabo de una manera grandiosa en *Kyrios Christos*, de W. Bousset. Además se muestra aquí mucho más claramente en qué consiste propiamente la religión. Si antes se la concebía como una fe general en Dios padre, lo cual en el fondo era una visión optimista y altruista del mundo, Bousset entiende claramente la religión como un fenómeno determinado y delimitado de la vida síquica. Como la cristología propiamente es una creación del cristianismo helenístico, su interés se centra principalmente en él, distinguiéndolo claramente del cristianismo palestinense. La caracterización de este último tiene esencialmente el sentido negativo de mostrar que la comunidad palestinense no posee las ideas características de la cristología helenística, sobre todo el título de *Kyrios*; y, por tanto, ni una verdadera cristología, ni una auténtica fe en Cristo. Para ella, Jesús era el Mesías en sentido judío, y a él aplicó la dogmática judía del Hijo del hombre, que en el cristianismo helenístico desaparece. En la caracterización positiva de la fe de la comunidad primitiva no se distingue Bousset de la investigación anterior²¹. Lo negativo es lo esencial y permite redactar la primera historia de la cristología. Esta es una historia del culto y de la fe en él.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁰ A idéntica interpretación somete J. Weiss la cristología juanista (*ib.*, p. 27-31). La imagen juanista de Jesús se basa en la «visión unitaria de la persona histórica y del ser divino suprahistórico»; por eso J. Weiss encuentra también en la imagen juanista de Jesús la figura histórica de éste, con sus «rasgos humanos, cálidos y atrayentes».

²¹ Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos*, 2 ed. 1921, especialmente p. 175.

El culto al *Kyrios* se presenta como la verdadera espina dorsal de la religión cristiana y como el factor que impulsa su evolución. Considerando la evolución de la doctrina, en el fondo la imagen no es distinta de antes: el hombre Jesús se convierte en el ser divino Jesucristo, en el Hijo de Dios preexistente, en una figura cósmica que se hace hombre, trae la revelación, es crucificado, resucita y reina glorificado a la diestra de Dios. Mas lo esencial es que todas estas afirmaciones se aplican al que está presente en la comunidad, que actúa en ella con prodigios y señales, con entusiasmo y heroísmo, que comunica su virtud en los sacramentos e injerta la naturaleza divina en los creyentes. El cristianismo helenístico es una religión del culto; en el fondo es una religión completamente nueva frente al primitivo cristianismo palestinese. La doctrina de esta religión no nació (Harnack) de una helenización del cristianismo, es decir, del interés especulativo o científico del cristianismo griego bajo el influjo de la ciencia griega; más bien, la teología o la cristología es mero exponente de la piedad del culto. Bousset elude la necesidad de entender la cristología como expresión de un nexo personal con el Jesucristo histórico y, por tanto, de presentar una exposición violenta de las fuentes. Se ha puesto de manifiesto un fenómeno real, la piedad del culto; la cristología hay que entenderla como expresión suya²².

El cristianismo primitivo se transformó en una religión del culto en el suelo del sincretismo helenístico, en el cual desembocó bajo el influjo de las religiones de misterios: de su piedad sacramental y de su espiritualismo, de su visión dualista del mundo, de su especulación y mitología. En concreto es distinta en la medida en que cada una está dominada por la piedad sacramental y cultural, influida por el pneumatismo y la mitología gnóstica, sometida a la acción de la tradición del judaísmo helenístico, y, en fin, según que admite las ideas de la ciencia de la *Aufklärung* racionalista helenista. Mas, incluso en las comunidades que consideran a Jesucristo como el maestro de la verdadera fe en Dios y de la pura moralidad (por tanto, donde la tradición sinóptica puede desempeñar un papel), esto sucede bajo el supuesto de que las comunidades se reúnen para el culto del *Kyrios Christos* presente. También el «cristianismo tan simple y racional, esa piedad del judaísmo sin atadura de la diáspora, para el cual Jesús es el legislador, el maestro y el juez», surge en el suelo de una práctica comunitaria y de una vida cultural, cuyos factores determinantes y motores son cada vez más el culto al *Kyrios* y los sacramentos²³. Y cuando en los apologetas se explota el concepto estoico de *logos* para la cristología, se hace al servicio del culto de Cristo, es decir, «para defender y justificar el hecho de que los cristianos tributen honores divinos a

²² Responde a esto, en la teología sistemática, el intento de E. Troeltsch, de definir el significado de Jesús para la comunidad cristiana en su situación cultural.

²³ W. Bousset, *op. cit.*, p. 302 s.

Jesús de Nazaret aparecido en el mundo y crucificado. Los apologetas se mueven absolutamente en el terreno de la fe y el culto de la comunidad por lo que se refiere a esta veneración de Jesús²⁴.

Más importante es otra diferencia, que no se basa en los factores que actúan desde fuera, sino que arranca de la realidad misma, en cuanto que la piedad del culto se diferencia a su vez en individuos distintos con su propiedad religiosa particular. Y así, junto a la ingenua fe sacramental tenemos un espiritualismo refinado, junto al entusiasmo pneumático la especulación religiosa. Sobre el fondo de la piedad comunitaria se destaca el individuo religioso particular. Todos ven en Jesucristo a su señor; para todos encarna la divinidad presente, ya sea en las experiencias religiosas de la comunidad reunida para el culto, ya sea en las experiencias pneumáticas del individuo, bien en los acontecimientos de su existencia, bien en sus experiencias espirituales.

Luego la piedad de Pablo supone la piedad del culto de la comunidad y surge de ella como una mística espiritualista e individualista. Su cristología consta esencialmente del principio: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμα*. Jesucristo es la virtud divina que gobierna la comunidad, que le impregna a él y le lleva, le transforma de *δόξα* en *δόξα*, hace de él un pneumático que realiza prodigios y escudriña con su especulación los misterios del plan salvífico divino, y, en fin, le eleva por encima de todos los nexos históricos; ahora es ya un ser prodigioso. La teología de Pablo, en cuanto es antropología y soteriología, constituye simplemente la explicación de esa piedad pneumática, que interpreta la vida entera desde el punto de vista extático; en cuanto doctrina de la justificación, es una teoría apologética, que necesitaba para su actividad misionera²⁵.

Si tiene poca importancia para Pablo el Jesucristo histórico, lo mismo ocurre con Juan. La mística de Cristo es decisiva también para su piedad. En la imagen de Jesús, en la cual se unen historia y mito, en la imagen del hombre Dios, se enciende la mirada que diviniza al hombre piadoso y le da la vida eterna. Las palabras que pronuncia el hombre Dios son palabras misteriosas que obran prodigiosamente; creer en El significa contemplar y tener la vida eterna.

Las diferencias entre Pablo y Juan podemos omitirlas aquí. En todo caso, aparece claramente en ellas, como en sendos puntos culminantes, el carácter de la religión cristiana primitiva; tal como la entiende Bousset. Es un fenómeno de la vida síquica; es piedad, o más exactamente piedad redentora, sobre el fondo de una visión dualista del mundo; es una religión de misterios, que como tal vive en la conciencia de estar liberada de las tinieblas y el infortunio, de la maldad y de la muerte, que le pertenecen junto con la existencia material y corporal; de vivir esa liberación en experiencias síquicas, en el culto,

²⁴ *Ibid.*, p. 327.

²⁵ Esta opinión, como se sabe, es una de las tesis de W. Wrede.

en la unión con la divinidad cultural que contiene las fuerzas del mundo de la luz y en el culto las otorga al iniciado; pero, además, esa liberación se vive en las experiencias individuales del éxtasis y de la unión mística. La cristología no es otra cosa que la explicación de esta piedad, bajo la influencia de la mitología de los misterios y otras tradiciones. La fe no es propiamente creer en Cristo, sino la actitud del alma (*διάθεσις*) de esa piedad, tal como Bossuet encuentra prefigurado en Filón el concepto paulino de fe. Si hay que indicar un objeto especial de la fe, éste propiamente sólo pudo ser Dios, el cual no significa entonces otra cosa que lo divino en general. Lo mismo que en Juan, creer es idéntico a la contemplación de lo divino. Si se designa a Cristo como objeto de la fe, tal reduplicación peculiar del objeto de la fe²⁶ es realmente ilegítima, ya que Cristo no es otra cosa que la encarnación de la fuerza divina, que el símbolo de la irrupción del mundo divino de la luz en las tinieblas.

III. *La fe en Jesucristo*

Se comprende que Bousset, por más delicadamente que sienta de la piedad del culto y de la redención, la encuentre extraña, y oponga a su supranaturalismo el evangelio simplemente ético de Jesús, tal como él lo entiende.

Mas aquí no se trata en primer término de semejantes juicios, sino simplemente de ver si Bossuet caracteriza acertadamente la cristología del Nuevo Testamento, y en primer lugar la de Pablo y Juan. Que su exposición es superior a la antigua concepción liberal, no admite duda. También es cierto seguramente que, desde el punto de vista de la historia de las religiones, el cristianismo helenístico es algo nuevo en relación al palestinense, y, asimismo, que pertenece al círculo de las religiones de misterios y a la gnosis. Su centro lo tiene en el culto al *Kyrios*, ignorado todavía del cristianismo primitivo palestinense. Mas, ¿qué hay del carácter cultural, ante todo de la piedad paulina?

Para Pablo, la *ἐκκλησία* no es en primer lugar la asamblea cultural, sino una realidad histórico-escatológica, el verdadero Israel, al cual están unidas todas las comunidades particulares. Está preparada por los acontecimientos salvíficos del Antiguo Testamento, se funda en los recientes hechos salvíficos y espera su consumación. A ella pertenecen los llamados por la predicación (2 Cor 5, 19). Los sacramentos constituyen a esta comunidad, no porque en ellos se viva el contacto y la concesión de una fuerza celestial —el aspecto psicológico queda totalmente excluido para Pablo—, sino porque son acontecimientos en los cuales se actualiza el hecho salvífico, la muerte y resurrección

²⁶ W. Bousset, *l. c.*, p. 149.

de Cristo, como algo que tiene lugar objetivamente en el creyente. En los sacramentos no se trasmite tampoco ningún *φάρμακον ἀθανασίας* que garantice la inmortalidad; pues, a pesar de los sacramentos, puede uno perderse (1 Cor 10, 1-13); más aún, se los puede gustar también para el juicio (1 Cor 11, 27-29). El que los gusta, participa del hecho salvífico, si está dispuesto a obedecer a Dios (Rom 6, 3 ss. 13 ss.). La vida que se otorga en el sacramento cae igualmente bajo el imperativo que bajo el indicativo (Rom 6, 13; Gál 5, 25).

La comunión con Cristo, de la que habla Pablo, no es una comunión de vida mística que saca a los iniciados de la vida humana, sino que le capacita para sufrir y obrar en esta vida. Pablo no entiende la «vida de Jesús» como experiencias particulares de absorción o éxtasis junto a sus padecimientos y sus actos, sino que en esos padecimientos y actos, que él en cuanto creyente entiende de una manera nueva, se realiza la comunión de vida con Cristo (2 Cor 4, 7-18). El *ἐν Χριστῷ* no es la fórmula de la comunión mística; significa que el creyente pertenece a Cristo²⁷. 2 Cor 5, 17 interpreta: «Si alguno está en Cristo, es nueva criatura»; o sea, no una realidad mística sino escatológica, es lo que se designa como el *ἐν Χριστῷ*: en Cristo se tiene la justicia (2 Cor 5, 21; Gál 2, 17), la libertad (Gál 2, 4), se pertenece al nuevo eón, a la humanidad nueva, que ha comenzado en el acontecimiento salvífico. Si Cristo es el *πνεῦμα*, no lo es como una fuerza mágica o mística que irrumpe en la comunidad y en los individuos, sino porque libera a la comunidad y a los individuos de la ley y, por tanto, del pecado. Como la *σάρξ* caracteriza al ser del hombre viejo a la impiedad, así el *πνεῦμα* a la nueva posibilidad de la vida en la libertad: «Si vivimos por el Espíritu, caminaremos también según el Espíritu» (Gál 5, 25). Nuestra nueva vida en el Espíritu es «caminar según el Espíritu» (Rom 8, 4-11; 12 s.)²⁸. Si *σάρξ* es la esfera de lo que existe y una conducta «según la carne» significa comprenderse y asegurarse desde lo presente, en cambio *πνεῦμα* designa lo no existente, y una conducta «según el Espíritu» la vida que se abandona —en sentido mundano a la nada— para vivir desde el futuro.

Lo que se podría designar como la religión de Pablo es, pues, una nueva comprensión de sí mismo, y una vida nueva de ahí deri-

²⁷ *Ἐν Χριστῷ εἶναι* = *Χριστοῦ εἶναι*, Gál 3, 28 ss.; 5, 24; 2 Cor 10, 7; Rom 8, 9; 14, 8; cf. 1 Cor 6, 19; Rom 14, 7 s.

²⁸ Cómo, para Pablo, el estar en Cristo es al mismo tiempo una realidad escatológica y una postura vital concreta, lo muestra la yuxtaposición de los tres pasajes siguientes:

1 Cor 7, 19: «La circuncisión nada es, y la incircuncisión nada es, sino el cumplimiento de los mandamientos de Dios es lo que vale». — Gál 5, 6: «Porque en Cristo Jesús nada valen ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la fe que actúa por el amor». — Gál 6, 15: «Pues lo que cuenta no es la circuncisión ni la no circuncisión, sino la nueva criatura».

vada; es la conciencia de estar en un mundo nuevo, en el cual se encuentra libre de la ley y del pecado, en la obediencia a Dios y al amor al prójimo; libre del pasado, de la muerte, libre de sí mismo; antes cautivo de una comprensión propia, determinada por lo presente, por la Ley y las obras. Esta nueva vida no se capta en momentos particulares, como el culto y el éxtasis, sino que es la determinación de la vida histórica entera del creyentes.

Qué sentido tiene Cristo para esta vida, está bien claro. En efecto, ahora no es ya posible separar piedad y doctrina y entender la doctrina como exponente de la piedad; más bien, la vida se funda en la fe en Cristo, lo cual significa al mismo tiempo en lo que se enseña en la comunidad de Cristo. Pues la vida nueva, como determinación de la vida histórica, no es ni un estado místico de momentos particulares, ni una energía misteriosamente infundida que garantiza la inmortalidad; pero tampoco no es una idea que se descubre, en la cual se reconocería en su pureza el ser de Dios hasta entonces ignorado, de suerte que el espíritu humano sería con ello iluminado y liberado de ilusiones. La nueva vida es una posibilidad histórica suscitada por el acontecimiento salvífico, y se hace realidad cuando se la entiende en la decisión. Precisamente esta decisión es la fe, que cree en la acción salvífica de Dios realizada en Cristo y enseñada en la predicación de la Iglesia, y la obedece. A través de este hecho salvífico, se les brinda a los nombres la nueva vida como una posibilidad. Esta posibilidad no la tienen por sí mismos, como si bastara únicamente remitirles a ello mediante una instrucción más comprensiva. Ante Dios son pecadores, cautivos de su pasado, de lo que han conseguido como de lo que no han logrado, y la nueva vida la obtienen sólo por el perdón otorgado en Cristo. Lo consiguen, pues, no por medio de una idea de la gracia de Dios. El perdón sólo puede ser un acontecimiento, y se ha hecho un acontecimiento —como lo dice la predicación— en Cristo, en el cual Dios ha reconciliado al mundo consigo (2 Cor 5, 18 s.). Fe significa recibir el perdón, o sea, obedecer, o sea, dejar que se pronuncie el juicio sobre uno, aceptar la cruz de Cristo, no vivir ya para sí sino para él y, en consecuencia, para el prójimo (Gál 2, 19 s.; 6, 14; 2 Cor 5, 14 s.).

Luego creer en Cristo no significa tener ideas particulares sobre su ser, aunque naturalmente es posible tenerlas también. Tampoco significa seguimiento a la manera de un dejarse arrastrar a su fe en Dios y a su forma de vida. El Jesús que cree no entra para nada en cuenta para Pablo: lo que llama él creer, sólo existe desde la muerte y resurrección de Cristo, no antes. Mas ciertamente es seguimiento en cuanto aceptación de su cruz; no en el sentido de una imitación, sino como adquisición del perdón y de la posibilidad de vida. Jesús no entra en discusión ni como persona humana —esto sería el «Cristo según la carne, que ha pasado (2 Cor 5, 16)—, ni como ser divino celeste. Naturalmente, todo depende de la persona de Jesús,

pero de tal forma que persona y destino son vistos juntamente; en otras palabras, Cristo entra en discusión como acontecimiento histórico, como el acontecimiento que tuvo lugar cuando se cumplió el tiempo (Gál 4, 4) que inicia el nuevo eón, que trae la posibilidad de la nueva vida, posibilidad que se consigue por la «obediencia de la fe». Está entonces claro, en cuanto Pablo puede hablar de la fe en Cristo, que con ello no se incurre en ninguna reduplicación del objeto de la fe; que la fe en Cristo ni es expresión mitológica ilegítima de una fe en Dios confirmada o suscitada por el impacto de la personalidad de Jesús, ni que con ello se piensa en una relación mística a una figura cultural, en la que está representada simbólicamente la divinidad, sino que es sumisión a lo que Dios ha llevado a cabo en Cristo. En este sentido, y no en el cultural, es Cristo para Pablo el Señor y Pablo es su esclavo.

¿Qué significa entonces cristología? No es el exponente teórico de la piedad práctica; no es especulación y doctrina sobre el ser divino de Cristo, sino que es anuncio, interpelación. Es la «enseñanza» de que, por medio de Cristo, se nos ha procurado la justificación; de que por causa nuestra fue él crucificado y resucitado (Róm 3, 24 s.; 4, 25; 10, 9; 2 Cor 5, 18 s.).

Justamente al anunciar esto, se le pregunta al creyente si quiere creerlo, es decir, si quiere comprenderse a la luz de ese hecho: como pecador delante de Dios, que renuncia a sí con cuanto por sí mismo es y tiene, y acepta la cruz de Cristo; pero, al mismo tiempo, como justificado que participa de la nueva vida y de la resurrección de Cristo. Tal predicación es para el hombre natural ante todo invitación a la penitencia, a comprender que está bajo la *ira* de Dios. Se dirige a la conciencia del oyente (2 Cor 4, 1-6), y por eso tiene, junto a la posibilidad de difundir la vida, la de difundir la muerte (2 Cor 2, 14-16). En ella se hace presente el hecho salvífico para el oyente, y en ese presente, la reconciliación establecida por Dios en Cristo, se hace para él actual: «Por Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios... Este es el tiempo propicio, éste el día de la salud (2 Cor 5, 20; 6, 2). En cuanto la doctrina es anuncio e interpelación, no está junto al acontecimiento salvífico, ni como explicación teórica suya, ni como mera comunicación histórica, sino que forma parte del acontecimiento mismo; Cristo está presente en la palabra. Con la cruz de Cristo, Dios ha establecido también «el misterio de la reconciliación» o «la palabra de reconciliación» (2 Cor 5, 18 ss.). Como se puede designar a Cristo como la *δύναμις* de Dios (1 Cor 1, 24), así la predicación es a su vez el evangelio, un «poder de Dios para salvación para todo el que cree» (Rom 1, 16). Pues de la predicación viene la fe (*ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*) (Rom 10, 13-17).

Luego la cristología paulina no es otra cosa que el anuncio de la acción salvífica de Dios en Cristo. La cristología es la palabra de Dios. A la palabra corresponde la fe; a la predicación, la nueva comprensión del creyente. Mas también la fe, la nueva comprensión, y, por tanto,

la respuesta a la interpelación en la medida en que se expresan, son cristología. La respuesta puede darse de muchas maneras: como la simple confesión de que Jesús es el *Kyrios* (Rom 10, 9; Fil 2, 11), o bien mediante ideas complejas, en las cuales se expresa la nueva comprensión de sí mismo y del mundo. Estas ideas, en cuanto no son especulaciones ociosas, sino que arrancan de la situación histórica, de la necesidad de edificar la comunidad, de luchar y defenderse, son igualmente cristología en el sentido de la interpelación, si bien de la interpelación indirecta. A Pablo le daba pie para formar esas ideas la lucha contra el judaísmo como contra la gnosis. En esa lucha desarrolla él explícitamente sus ideas cristológicas. La teoría de Wrede y Bousset sobre la doctrina de la justificación de Pablo es completamente exacta en cuanto entiende la doctrina de la justificación como doctrina de lucha, ya que la teología en general sólo tiene sentido como crítica y polémica. Pero está del todo descaminado, cuando pretende por ello que esta doctrina es algo accesorio y que no contenía las ideas cristológicas y teológicas centrales para Pablo. Precisamente explicita cómo el ser humano es afectado por el acontecimiento salvífico y la nueva comprensión de la existencia humana inherente a ella. Hasta qué punto las ideas de la doctrina de la justificación son las ideas centrales, en las cuales Pablo comprende su nueva existencia, lo muestra el hecho de que con esas mismas ideas básicas impugna él el pneumatismo gnóstico de Corinto. Las ideas básicas de su polémica contra el judaísmo y la gnosis son: la cruz es «escándalo» y «necedad», porque en ella se ha sentenciado a toda vanagloria humana, ya se funde en las *obras de la ley* o en la *sabiduría* humana. Precisamente en la cruz tuvo que revelarse la gracia de Dios, porque el pecado original de judíos y paganos es no haber dado gloria a Dios, sino haber establecido su propia gloria. A través del juicio, viene la gracia. Cuando todo orgullo humano queda quebrantado —y esto ocurre en la cruz, por la cual todos los ideales humanos son entregados a la muerte—, el hombre aparece delante de Dios simplemente como receptor y es justificado por su gracia. Por la entrega a la cruz, se libera el hombre de sí mismo, y esto es precisamente su salvación; entonces es él crucificado con Cristo, está en *Cristo*, es una nueva criatura.

La doctrina de la justificación de Pablo es, podría decirse, su verdadera cristología, pues «hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere». En la doctrina de la justificación se expresa claramente que la cristología no consiste en especulaciones, sino en el anuncio del hecho de Cristo, y que la contemplación comprensiva de ese acontecimiento no es especulación, sino reflexión sobre sí mismo, examen a fondo de la nueva existencia propia.

Mas, ¿qué relación dicen a esto las representaciones mitológicas que la investigación ha comprobado? Toda explicación teológica del acontecimiento salvífico y de la existencia cristiana tiene lugar según los conceptos de la época. Como es siempre también explicación del hombre y del mundo, se mueve dentro de los conceptos antropológicos y

cosmológicos tradicionales. Al cambiar tales conceptos con el correr del tiempo, no es posible comprender sin crítica a Pablo, ni a ninguna teología o cristología. Pablo toma, por ejemplo, del lenguaje corriente los conceptos *σάρξ* y *πνεῦμα* primeramente en su interpretación tradicional. Ambas realidades significan aquí una sustancia, que es al mismo tiempo una fuerza. ¿Hasta qué punto se adaptan realmente a lo que Pablo quiere decir? Evidentemente no en cuanto significan una sustancia, puesto que Pablo, cuando habla de *σάρξ* y de *πνεῦμα* quiere hablar del cómo de la antigua y de la nueva existencia. Por eso hay que leer siempre críticamente a Pablo. El error de la crítica anterior no fue haber ejercido la crítica en general, sino haberlo hecho basándose en una moderna concepción del mundo que no es sometida previamente ella misma a discusión, sino que se hace a sí misma norma de la crítica en lugar de la intención central del texto mismo. Naturalmente no existe ningún criterio para saber si se ha encontrado exactamente la intención del texto, y toda interpretación es un riesgo. Se puede correr, sin embargo, cuando se sabe lo que se hace y no se aborda el texto con una concepción fija del mundo, sino interrogando al texto mismo. Si hemos comprendido exactamente la intención fundamental de Pablo, el criterio para criticar sus afirmaciones antropológicas, cosmológicas y cristológicas lo tenemos en que la doctrina es anuncio del acontecimiento de Cristo en cuanto interpelación; y, en cuanto explicación, es el desarrollo de la comprensión del ser cristiano. Los conceptos y representaciones que no tienen ahí sus raíces caen bajo la crítica, aun cuando en otro tiempo pudieran haber sido expresión auténtica de su intención. La representación mitológica de Cristo como ser celeste preexistente llevó a Pablo a afirmar que en el acontecimiento de Cristo no se trata de una persona y un destino de este mundo, sino que ahí nos sale al encuentro la acción de Dios. Nosotros no tenemos ya necesidad de esa representación; a pesar de ello, creemos que conservamos la intención cristológica de Pablo.

Hemos distinguido entre la cristología en cuanto es Kerigma e interpelación directa, y la cristología en cuanto es interpelación indirecta, como explicación teológica de la nueva comprensión personal del creyente, aumentada, por su condición polémica, en la situación histórica de Pablo y traducida mediante las ideas de la época. No quiere esto decir que haya que distribuir lisa y llana las afirmaciones de Pablo en dos grupos. Más bien, se entremezclan; más aún, el Kerigma es expresado por medio de la comprensión de la fe y desde su comprensión. En esto estriba la principal dificultad de la interpretación, que es preciso considerar atentamente, en esto está el verdadero riesgo que la investigación no puede orillar. Este trabajo no es nunca evidente, ni aquí se lo puede realizar de una vez por todas; lo mismo que la labor de la teología dogmática, la cual se encuentra siempre en idéntica situación respecto al Kerigma. Pero lo decisivo es comprender esta proble-

mática como la única vía objetiva de acceso a la interpretación de la cristología neotestamentaria.

Lo que se ha expuesto respecto a Pablo, vale también para la interpretación de la cristología juanista. La diferencia respecto a Pablo en representaciones mitológicas particulares, es algo accesorio. Esto mismo vale también para la diferencia capital, a saber, que Pablo concibe al Jesús terreno como despojado de su *δόξα* divina, mientras que, según Juan, precisamente en la encarnación hay que ver la *δόξα*. Pues evidentemente, en cuanto que hay que mirar la *δόξα* como una sustancia y resplandor celestiales, el Cristo terreno no tiene *δόξα* según Pablo; pero tampoco el de Juan. La contemplación de la *δόξα* de Jesús, según Juan, únicamente es posible a la mirada de la fe; la *δόξα* es un resplandor paradójico, no precisamente celestial, sino la pasión, trabajar al servicio del Padre; no una «propiedad», una «naturaleza» accidental, sino la actuación de hecho y de palabra como interpelación decisiva del oyente. Hasta aquí puede decirse que también para Pablo, el Jesús terreno y su cruz revelan la *δόξα* divina; y Juan, al designar la obra del Jesús terreno como obra del Hijo de Dios, únicamente capta una posibilidad, puesta ya por obra anteriormente en la cristología de Pablo.

En cuanto a que para Juan la cristología es anuncio e interpelación, lo muestra ya el hecho de que, sirviéndose de una expresión mitológica, designe a Jesús como *Logos*, como Palabra de Dios. No significa ni es algo junto a la Palabra, sino que es la Palabra: ...«Yo no le juzgo...; la palabra que ha hablado es quien le juzga...» (12, 47 s.). Esto se expresa de una forma completamente paradójica en la manera de presentar Juan la predicación de Jesús. Lo que Jesús anuncia como revelación de Dios es él mismo, es cristología. El contenido de la cristología no es un conjunto de ideas o pensamientos particulares, sino el mensaje de que es enviado, de que su misión es un hecho decisivo para el mundo, la *χρῆσις* para juicio y para salvación. Así pues, también aquí el acontecimiento de Cristo, como acto del juicio divino y del amor de Dios, es al mismo tiempo el contenido de la cristología. Pues bien, precisamente en Juan está claro que esta predicación, y la comprensión de la existencia que entraña, lleva por sí misma a una crítica de las concepciones tradicionales del mundo, ya que Juan renuncia a la mitología escatológica, a la que Pablo sigue aferrado:

«En verdad os aseguro: quien escucha mi palabra
y cree en aquel que me envió,
tiene vida eterna
y no va a juicio,
sino que ha pasado de la muerte a la vida.

En verdad os aseguro: llega la hora, y está aquí,
en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios
y los que la hayan oído, vivirán (5, 24 s.).

En realidad, Pablo y Juan están plenamente de acuerdo en este punto; pues también para Pablo se ha cumplido el tiempo, y el día de la salvación está presente; para ambos, el nuevo eón ha comenzado en el acontecimiento de Jesucristo.

Más vigorosamente todavía que Pablo, expresa Juan la unidad de Jesús, y también para ello se sirve de representaciones mitológicas. Mas no se trata de desarrollar las representaciones sobre la esencia divina de Jesús, llevándolas al extremo, sino de exponer que en Jesús obra Dios, que en Jesús, y sólo en él, nos encuentra Dios: «Como el Padre posee vida por sí mismo, así también dio al Hijo poseerla por sí mismo (5, 26). No se honra al Padre junto al Hijo, sino quien honra al Hijo, honra al Padre (5, 23), pues todo lo ha puesto el Padre en sus manos (3, 35; 13, 3). El que ve al Hijo, ve también al Padre (14, 9), y con el Hijo entra el Padre en el corazón de los creyentes (14, 23). Luego sólo en Jesús, es decir, sólo en el hecho de la revelación, sólo en la palabra que Dios pronuncia en Jesús y que le anuncia, es Dios accesible al hombre.

Mas entonces adquiere un nuevo sentido toda aquella evolución desde el hombre Jesús hasta el Hijo eterno igual a Dios, así como la distinción, que Bousset reconoce como plenamente exacta, entre el cristianismo palestinense y helenístico.

Indiscutiblemente, Jesús en cuanto puro hombre, apareció como profeta y maestro. Expone su doctrina sobre su persona, pero dice que lo decisivo es el hecho de su actividad. Su doctrina es nueva por su contenido ideológico; en ese aspecto no es otra cosa que puro judaísmo, puro profetismo. Mas que lo diga *ahora*, en la hora última decisiva, eso es lo inaudito. No el *lo que*, sino el *que* de su predicación, es lo decisivo. Ahora es el tiempo, y:

Bienaventurado el que no se escandalizare por mí (Mt 11, 6).

Pero yo os digo: todo el que me confesare delante de los hombres, también el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios; mas el que renegare de mí delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios (Lc 12, 8 s.; cf. Mc 8, 38).

Que haya tenido conciencia o no de ser el Mesías, no tiene importancia. Únicamente significaría que habría tomado conciencia del carácter decisivo de su obra a través una representación judía de su tiempo. Mas, de hecho, su exhortación a la decisión implica una cristología; no como especulación metafísica sobre un ser celestial, ni como retrato moral de su persona con una eventual conciencia de mesías, sino una cristología que es anuncio e interpelación.

Cuando la comunidad primitiva le llama mesías, expresa a su manera que lo ha entendido. El gran enigma de la teología neotestamentaria: cómo se convirtió de predicador en el predicado; por qué la comunidad anunció no sólo las ideas de su predicación sino además,

y en primer lugar, a él mismo; por qué Pablo y Juan ignoran completamente el contenido de su predicación, se resuelve precisamente teniendo en cuenta que lo decisivo de su predicación es el *lo que*. El «enigma» surge únicamente cuando se dirige la mirada a las ideas «religiosas y morales» y filosóficas, y no al acontecimiento. Se comprueba entonces la existencia de un doble evangelio, de dos predicaciones con un contenido ideológico distinto, y se construye una evolución histórico-ideológica o determinada por relaciones causales totalmente exteriores; muy acertadamente, en cuanto se trata de las representaciones, pero se pasa por alto lo decisivo.

El predicador hubo de convertirse en el predicado, porque el que de su predicación es evidentemente lo decisivo; su persona, pero no su personalidad; su aquí y ahora, su acontecimiento, su misión, su interpelación. Al designarle como mesías, la comunidad primitiva, lo entiende como el hecho decisivo, como la acción de Dios que trae el nuevo mundo. Pues en el concepto de mesías tampoco es lo decisivo las ideas sobre el ser que se le adosaban, sino que el mesías es el que trae en la hora última la salvación, la salvación de Dios, la salvación escatológica, que significa el fin de todo ser y deseo humano, y que sólo es salvación para el que obedece y juicio para los demás.

El futuro únicamente podría tener por cometido explicitar este hecho y, sobre todo, mostrar cómo la decisión respecto a su persona ha adquirido un carácter particular por su muerte en cruz, incluyendo así la cruz en la predicación. Si en las comunidades helenísticas surgen, en lugar de la representación del mesías, las concepciones mitológicas y los conceptos culturales del sincretismo helenístico, se trata únicamente de medios para expresar el significado de la persona de Jesús como acontecimiento salvífico escatológico decisivo. La unidad de la cristología palestinese y helenística aparece tan pronto como se tiene ante los ojos que los títulos de Jesús en su sentido propio no son una comprobación o una descripción, sino una confesión. Por otra parte, precisamente la diferencia muestra el derecho y el deber de la crítica. En efecto, pone de manifiesto lo accidental de la concepción del mundo vinculados a esos títulos, y muestra al mismo tiempo que toda época y cultura ha de expresar necesariamente, en las ideas que le son propias, lo decisivo.

De esta manera, la investigación de la cristología neotestamentaria lleva a un resultado positivo: esta cristología es anuncio, interpelación, en cuanto anuncio del hecho salvífico sobre el cual, Dios, en Jesucristo, ha reconciliado al mundo consigo; que él es la Palabra de Dios; que en la predicación de esta palabra está presente la hora de la decisión; que el que la oye escucha, escucha al Padre; el que la contempla, contempla al Padre y el que la honra, honra al Padre. Asimismo, la interpretación de la cristología neotestamentaria prueba cómo se nos ha dado, con la cristología del Kerigma, una cristología que no es otra

cosa que la explicación de la comprensión creyente del nuevo ser; cómo, por tanto, los primeros predicadores tuvieron un cometido —que se le plantea de nuevo a todo presente eclesial— de proyectar una cristología a la que se aplique: «hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere».

El concepto "Palabra de Dios" en el Nuevo Testamento *

La problemática que nos va a ocupar a continuación no es cómo entiende el Nuevo Testamento el fenómeno que designamos nosotros como «palabra de Dios», sino más bien qué quiere decir el Nuevo Testamento cuando habla de «palabra de Dios» (de palabras de Dios, de habla de Dios o del hablar de Dios). En esta cuestión es necesario asegurarse sobre las posibilidades concretas de los escritores neotestamentarios; por tanto, hay que examinar el uso de los términos «palabra» y «palabra de Dios» dentro del cual se mueve la expresión neotestamentaria palabra de Dios¹.

I. *El uso veterotestamentario y judío*

En cuanto al empleo de palabra de Dios en el Antiguo Testamento, dos cosas son de destacar: 1. «palabra de Dios» puede equivaler al acto o los actos de Dios²; 2. «palabra de Dios» puede indicar el orden, la exigencia de Dios.

Ambas acepciones pueden reducirse a una concepción primitiva de la «palabra». La palabra contiene fuerza; y así como la palabra de

* Inédito. Cf. *Deutsche Theologie III. Vom Worte Gottes*. 1931, p. 14-18.

¹ La presente cuestión es distinta de la tratada en mi escrito: *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, 1929. Allí se pregunta qué dice el Nuevo Testamento sobre lo que designamos nosotros como revelación. Allí hubo de preceder al examen de la idea neotestamentaria una reflexión sobre la precomprensión del concepto de revelación que preside la cuestión. Aquí, en cambio, ha de preceder una reflexión histórica. Sin embargo, este examen histórico sirve al mismo tiempo, indirectamente, para preguntarnos por lo que se entiende corrientemente por «Palabra» y aclarárnoslo. Pues el ámbito en el que hay que examinar el uso de ese término, no sólo contiene las condiciones del empleo neotestamentario, sino que, además, indica las posibilidades características de la inteligencia del término en general.

² En paralelismo sinónimo están palabra de Dios y acto, por ejemplo, en Sal 33, 4; 145, 13.

alguien con poder humano³ es eficaz, así la palabra de Dios obra por su simple expresión. Mediante el aliento de su boca, llama Dios las cosas a la vida⁴, y de su palabra se dice, como en el uso asiriobabilónico, que tiene una fuerza y una duración inflexibles⁵. No siempre es fácil ver hasta qué punto «palabra de Dios» se concibe como habla de Dios comunicable⁶ y articulada, y hasta qué punto «palabra» no significa simplemente la exteriorización de la fuerza de Dios. En el decurso del tiempo desaparece naturalmente la representación de un habla propiamente divina, como lo muestran los giros figurados, que Dios «envía» su palabra, que la palabra «cae», etc.⁷.

¿Cómo hay que entender este fenómeno? ¿Se designa la exteriorización de la fuerza como su palabra? No creo que se haya de explicar esto como un problema psicológico o etnológico, como el origen de la palabra poderosa o la palabra mágica, sino más bien así: dónde hay que ver primeramente el fenómeno de la palabra en esta concepción. Lo decisivo para el concepto de palabra es aquí el ser proferida, no su significado; lo decisivo es que se pronuncie la palabra, como se produce un acontecimiento histórico, no como subsiste una verdad eterna⁸. En realidad, la palabra es dicha a...; es interpelación, y no juicio en el sentido de la lógica; y como palabra de Dios es una orden:

«Porque él habló y fue hecho;
él lo mandó, y todo existe» (Sal 33, 9).

En cuanto el proceso de la naturaleza y del mundo se refiere a la palabra de Dios, esa palabra es su gobierno contingente y arbitrario, y no tiene nada que ver con el *logos* en el sentido de un orden regular del acontecer. Mas la palabra de Dios no es solamente palabra dirigida a las cosas de la naturaleza que El llama a la existencia y gobierna con su palabra, sino que esta palabra de Dios que preside la naturaleza, le llega también al hombre como palabra dirigida a él. Dios le habla en los acontecimientos de la naturaleza. La demostración del poder de Dios es también y en primer término palabra de Dios, porque la fuerza que le sale al paso al hombre en la naturaleza le «dice algo»; porque el hombre «consiente que le diga algo» eso, a saber, que él, como criatura, depende de una fuerza que domina al mundo y que es perceptible

³ Por ejemplo, del rey (Is 11, 2-4) o del profeta (2 Re 1, 10 ss. y Núm 22-24).

⁴ Sal 33, b; cf. Is 40, 26.

⁵ Is 40, 8; 45, 23; 55, 10 s.

⁶ Así por ejemplo, el trueno como palabra de Yahvé: Sal 29, 3-9.

⁷ Is 9, 7; Sal 107, 20.

⁸ Que la palabra tiene un sentido, se da ahí por supuesto. Dios dice lo que debe suceder, y sucede lo que él dice. En cambio, la representación de la magia, según la cual sólo la expresión del texto, que puede tener un sentido incomprnsible, constituye la palabra, es una concepción superada.

para él manifestamente en los poderosos fenómenos de la naturaleza, de suerte que debe implorar a Dios y alabarle⁹.

Mas la posibilidad es también «palabra» en sentido propio, como palabra dicha en lenguaje humano al hombre, capaz de ser oída y comprendida; así, la palabra que es para el hombre «mandato», como la palabra del profeta o del sacerdote. La palabra de Dios es su mandato, directamente dirigida al hombre. Se le «dice» al hombre lo que es justo (Miq 6, 8); los mandamientos de Dios son «palabra» (2 Par 29, 15), y a los diez mandamientos se los llama también con frecuencia las diez palabras¹⁰.

El nexa entre ambos significados es claro; en cada caso la palabra de Dios es su mandato eficiente. El nexa interno aparece claramente, por ejemplo, en el Sal 147, 15 ss.:

...él envía su oráculo a la tierra,
velozmente corre su palabra;
él da nieve como lana,
escarcha cual ceniza esparce;
su hielo a trozos arroja,
las aguas con su frío se congelan;
envía su palabra y las derrite,
hace soplar su aliento, y corre el agua.
A Jacob le anuncia su palabra,
sus preceptos y sus leyes a Israel».

Esta manera de hablar de la palabra de Dios supone una concepción determinada de la existencia propia. Si nos remontamos más allá de las representaciones primitivas de la palabra dotada de fuerza y del habla inspirada de los profetas y sacerdotes, e intentamos descubrir lo que se dice en tales representaciones sobre la idea que el hombre tiene de sí mismo y sobre lo que desde ahí significa la idea de Dios y de su palabra, está claro entonces que palabra de Dios designa a Dios tal como existe y es perceptible para el hombre. La palabra de Dios es Dios en cuanto llama al hombre a la existencia, lo imita y le rodea enigmáticamente. La palabra de Dios es actividad de Dios no en cuanto es cognoscible, sino en cuanto es incomprendible. Pero la palabra de Dios es también Dios en cuanto reclama al hombre, como exigencia comprensible, bajo la cual se encuentra el hombre. Así pues, la palabra de Dios sitúa al hombre en la oscuridad y al mismo tiempo, en cierto modo, en la luz. Ambos significados se relacionan intrínsecamente. Como la palabra de Dios da la vida en la naturaleza y la ani-

⁹ Sal 92 ó 145.

¹⁰ Ex 34, 28; Dt 4, 13 etc. También en Filón y Josefo se llama a los diez mandamientos *oi deka logoi*. Como paralelos encontramos *dabar* Yahwe y su *torah*, su *mishpatim* y *misoth* o *piqudim*.

quila, así la palabra de la ley no «es palabra indiferente para vosotros, sino que vuestra vida depende de ella, y por la palabra tendréis larga vida» (Dt 32, 47)¹¹. El gobierno incomprensible, terrorífico y arbitrariamente gracioso de la naturaleza, le dice algo al hombre, le señala su puesto; se comprende a sí mismo precisamente frente al Dios enigmático como criatura dependiente. La palabra de Dios como mandato de vida es comprensible en su qué, pero insondable en su porqué. No es posible deducir los mandamientos de Dios de una idea ética, ni más ni menos que de una ley natural su dominio soberano. Por eso la palabra de Dios no tiene tampoco el sentido de una teología comprendida a la manera de una doctrina sobre Dios y el mundo. No en la *θεωπία*, sino en la escucha, adquiere el hombre la comprensión de sí mismo; la palabra de Dios le enseña cada vez a comprender su ahora.

En el judaísmo tardío, el sentido formal de «palabra de Dios» es el mismo. La palabra de Dios es su palabra creadora, en los apócrifos como para los rabinos¹². Con frecuencia se afirma que la palabra de Dios tiene poder¹³. Es conocido el uso del Targum, en el cual aparece *Memra* (palabra) de Dios como designación del mismo Dios, que el texto hebreo del Antiguo Testamento evita¹⁴. En realidad, esta concepción cede en el judaísmo a la idea dominante de que la ley es la palabra de Dios¹⁵. Que esta palabra se concibe también como poderosa, lo prueba, por ejemplo, el hecho de que se emplearan palabras escritas de la ley como amuletos¹⁶. Pero sobre todo, la palabra escrita y transmitida de la Torah se considera como palabra de Dios en el sentido de mandato suyo. Se sostiene que la palabra de Dios es interpelación y exigencia respecto al hombre, indeducible y sobre cuyo porqué no hay que preguntar. También ahora, cuando no resuena ya la palabra de

Dios, ni surjan ya profetas¹⁷, la palabra existente no por ello ha perdido su carácter de acontecimiento. La *torah* no contiene verdades eternas, ni es encarnación de una ley moral intemporal, sino que fue dicha por Dios a Moisés, se repite luego en la comunidad judía y afecta a los individuos como interpelación de Dios que exige obediencia¹⁸. Por eso, tampoco en el judaísmo es la palabra de Dios compendio de una doctrina, ni una concepción religiosa del mundo; la palabra de Dios no se dirige al entendimiento, sino a la voluntad; no es vista, sino oída; no la percibe la investigación científica, sino la obediencia.

La concepción de Jesús sobre la palabra de Dios encaja también en el marco de la concepción veterotestamentaria y judía. Para él es evidente que la palabra imperativa de Dios le sale al hombre al encuentro¹⁹. Pero es igualmente evidente para él, como profeta enviado por Dios, que a través de la palabra que él, Jesús, habla, actúa Dios al presente. La tradición sinóptica nos lo presenta predicando y enseñando, anunciando la palabra; y la comunidad recoge y trasmite sus palabras. No hay duda de que él tuvo conciencia de sí mismo como predicador de la palabra. Si la designación de su predicación como *evangelio* no se remonta más que a las comunidades helenísticas; si el verbo mismo *εὐαγγελίζεσθαι*²⁰ fue la comunidad únicamente quien lo puso en sus labios; si la escena de Lc 4, 16-30, en la cual se nos presenta como el mensajero de la alegría profetizada por Is 61, 1 s., es también una formación de la comunidad, no hay duda alguna de que él trae de parte de Dios el mensaje de que el reino de Dios está a la puerta; más todavía, que comienza. Viene con la palabra; y la palabra, y nada más, es su «instrumento de trabajo»²¹. No trae ritos ni prácticas, sino la palabra. Pero la palabra no como una doctrina sobre Dios, como una concepción del mundo, sino como invitación a la penitencia de cara al reino de Dios que llega. Anuncia la voluntad de Dios; su palabra es interpelación, invitación a decidirse. Nada de lo que dice es nuevo; lo decisivo es la hora, el momento de pronunciarse, el acontecimiento de la palabra.

Todo depende del que escucha; el que tiene oídos, oye. ¡Cuidado con lo que oís! ¡Oíd y comprended!²². Luego oír no es mera audición, sino obediencia, a la cual va unida la acción. El que oye y no obra, se parece al hombre que edifica sobre arena, el cual de hecho no ha oído, aunque tenga oídos²³. Pues la palabra de Dios es la voluntad de Dios. En vez de Mc 3, 35: «El que hace la voluntad de Dios», dice Lc 8, 21:

¹⁷ Podemos aquí prescindir de la *béth qól*.

¹⁸ De ahí la exégesis no histórica, que todo lo refiere al presente.

¹⁹ Cf. Mc 7, 13: «Abolendo la palabra de Dios por vuestra tradición».

²⁰ En la fuente de dichos sólo aparece una vez en Mt 11, 5; Lc 7, 22. Pero además, cf. J. Schniewind, *Evangelion*, 1927, 1931.

²¹ Cf. A. Schlatter, *Die Geschichte des Christus*, 1921, p. 135.

²² Mc 4, 9, etc.; Lc 4, 24; Mc 7, 14.

²³ Mt 7, 24-27; Mc 8, 18; 4, 12.

¹¹ Cf. Dt 30, 19: con la palabra de la ley se le pone ante los ojos al pueblo el dilema de la muerte y de la vida. Ante el mismo dilema coloca la palabra del profeta, según Jer 21, 8. Por eso, al mandato va unida la promesa; cf. Prov 19, 16: «Quien observa los mandamientos guarda su vida; mas el que desprecia la palabra, morirá».

¹² En el targum se habla no raras veces de la creación por la palabra, donde el texto del Antiguo Testamento habla de la acción creadora de Dios con expresiones generales.

¹³ Cf. Sab 12, 9; 16, 26; 18, 15 s.

¹⁴ Con razón impugnan ciertos eruditos judíos y Billerberck que aquí «palabra de Dios» se conciba como hipóstasis. Evidentemente es falso entender la expresión como simple fenómeno de traducción, es decir, como abreviatura para designar a Dios «el cual habló, y se hizo el mundo». Más bien está claro que para el sentido de *Memra* es decisivo el antiguo significado de «palabra poderosa». Así como ya en el Antiguo Testamento no raras veces aparecen como paralelos *dabar* y *ruah*, así en el targum sustituye con frecuencia *mémra* a *ruah*, e igualmente *memra* aparece como paralelo de *n' bura*, de *r' uta* y, en especial, de *s' kinab*; es decir, la palabra de Dios es la manifestación del poder, la manifestación de Dios en general; es la presencia de Dios, el *praesens mumen*.

¹⁵ Cf. Eclo 24, 23; 36, 2; Bar 4, 1.

¹⁶ En la jamba derecha se colocan estuches (*mezuzab*), que contienen un pergamino con Dt 6, 4-9; 11, 13-21. En la oración de la mañana, los israelitas varones llevan en el brazo izquierdo o sobre la frente los *Tepbillin* o cajitas que contienen en un rollo de pergamino Ex 13, 1-10. 11-16; Dt 6, 4-9; 11, 13-21. Cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums*³, p. 179.

«El que oye la palabra de Dios y la practica»²⁴. La recta exégesis es: en su palabra se encuentra la voluntad de Dios, y aceptar esa voluntad, es la única manera de comprenderle. Ninguna otra cosa establece una relación a él, ni le legitima como la palabra pronunciada ahora. La exigencia de acreditarse mediante un milagro, la rechaza él (Mc 8, 11 s.). Tampoco apela a sus cualidades personales. Sólo la palabra que le llega al oyente en su interpelación, le pone en la situación de decidirse. Y esa palabra posee la virtud propia de la voluntad de Dios. Pues en la decisión del oyente se decide su destino mismo:

«Si alguien se avergonzare de mí y de mi palabra
ante esta generación adúltera y pecadora,
también el Hijo del hombre se avergonzará de él
cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (Mc 18, 38).

Cuando en lugar de esto, leemos en Lc 12, 8: «A quien me confesare delante de los hombres..., y: el que me negare delante de los hombres...», ello nos muestra que la persona de Jesús se identifica con su palabra; lo cual, empero, significa que su palabra es acontecimiento; acontecimiento de poder y de la voluntad de Dios, como la palabra profética en Israel.

II. El uso greco-helenístico

Naturalmente también el helenismo conoce la palabra mágica, la fórmula eficaz como el oráculo, la palabra inspirada de Dios. Sin embargo, lo predominante en el uso griego es el significado de *logos* como sentido de lo dicho. Por tanto, la palabra se mira primeramente no en relación al acontecimiento de ser dicha, sino en relación a su sentido inteligible. El significado original de λέγειν no es dirigir la palabra, sino explicar²⁵. El sentido dominante de λόγος es ser ἀπόφανσις, es decir, que hace ver un contenido. Que el *logos* lo haga con palabras comunicables, hablando, es secundario y puede faltar absolutamente. Λόγος adquiere el sentido de fundamento, razón. Su significado, no el

²⁴ Cf. Lc 11, 28.

²⁵ El significado original de λέγειν es *colligere*=recoger; pero en el sentido de un recoger selectivo; cf. Hom, Od 24, 107 s.: οὐδὲ κεν ἄλλως κρινάμενος λέξαιτο κατὰ πτόλιν ἄνδρας ἀρίστους. La evolución lingüística se realiza de suerte que se acentúa el aspecto del κρίναι, de forma que λέγειν adquiere el sentido de enumerar, contar, desmembrar, explicar. Cf. Er. Hofmann, *Qua ratione* ἔπος, μῦθος, αἶνος, λόγος..., *adhibita sint* (Diss, Gött. 1922). Cf. también (Epicarmo) Fr. 56, Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I⁴, p. 129, 8 s.:

ὁ βίος ἀνθρώποις λογιζομένου κἀριθμοῦ δεῖται πάντο· ζῶμεν [δὲ] ἀριθμῶ καὶ λογιζομῶ· ταῦτα γὰρ σφίσει βροτοῦς.

ser pronunciado, es lo que le constituye. El λόγος particular, proferido, alcanza validez porque está unido al κοινὸς λόγος, al sentido intemporal del tiempo. Mientras ese nexo no se realiza expresamente αἰτίας λογιζομῶ, incluso una ἀληθῆς δόξα, un significado de suyo exacto, tiene un valor meramente relativo²⁶. Al tener λόγος su sentido en lo dicho, en lo significado, y no en el ser proferido, se puede hablar sin más del λόγος sin genitivo complementario; mientras que la palabra en el Antiguo Testamento, en cuanto palabra de un locutor cada vez determinado, necesita un genitivo, ya sea que esté expreso o haya que sobreentenderlo.

Por tanto, en griego λόγος no tiene el carácter de interpelación. Más aún; hay que prescindir totalmente de ese carácter: el que escucha la palabra del filósofo, ha de adherirse no a él, sino al λόγος. Luego el que oye el λόγος no descubre una exigencia que nace de la correspondiente situación, y que le sale al paso. Sin duda tiene conciencia de una exigencia; pero de tal forma que sólo la percibe debidamente, cuando sabe que en el fondo es él mismo quien debe formularla, a fin de superar la ἰδία φρόνησις. No oye a un tú, sino a sí mismo, cuyo verdadero ser es un ser en el *logos*. Por eso puede entender Sócrates la orden del Dios délfico: γνῶθι σαυτόν, como orden a los λόγοι²⁷. Por eso no se expresa nunca el *logos* particular una pretensión absoluta, como en el Antiguo Testamento; pues el *logos* particular permanece siempre en la esfera del διαλέγεσθαι, es decir, ha de someterse siempre a discusión. Por eso el que habla no tiene ninguna autoridad; habría que escuchar hasta a los árboles y las rocas, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν.

Esta concepción del *logos* domina el pensamiento griego hasta el final. El hombre en cuanto ζῶν λόγον ἔχον tiene su verdadero ser en los λόγοι, en el λόγος. Comprende su ser no como histórico, que se constituye por la relación del yo y del tú, sino que intenta comprenderlo desde el yo pensante como ser en el mundo. No necesita «oír»; quiere «ver»; el *logos* no es interpelación, sino ἀπόφανσις. El supuesto es que el del κόσμος se constituye por los mismos λόγοι que el ser del hombre. El hombre pensante se encuentra de nuevo a sí mismo en el κόσμος y encuentra allí la seguridad de su existencia. La necesidad que reina en la espera del pensamiento es al mismo tiempo la necesidad de la permanencia y del devenir del todo. Separar y unir, medir y delimitar, sintetizar en una imagen uniforme es obra del *logos* en el hombre como en el Todo, cuya esencia es precisamente κόσμος: ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται (Plat. Gorgias 507 E - 508 A). El «por causa de» (οὗ ἕνεκα), que guía el pensar humano, parece reinar también en el cosmos y conferirle su τάξις. Por eso el *logos* es por igual fundamento y razón, no sólo de la demostración de la estructura unitaria del ente, sino al mismo tiempo esa

²⁶ Platón, *Menón* 97 C-98 A.

²⁷ Platón, *Fedón* 96 ss.

misma estructura. Así se comprende que Heráclito llame a la ley en todo devenir *logos*, y que, para Parménides, coincidan ser y pensar.

Por eso, como para Leucipo se unen *lógos* y *ἀνάγκη*, así para la Stoa coinciden *λόγος* y *φύσις*. En esta nueva combinación, el concepto de *logos* adquiere un nuevo sentido; el que originariamente —puede que vigente todavía en Heráclito— había tenido: el *logos* es al mismo tiempo portador de poder. El problema del dualismo forma y materia— que había surgido de la concepción del *cosmos* como obra de la *τέχνη*— inquieta a la ciencia griega desde el principio, y se soluciona en la Stoa concibiendo al *logos* como *πνεῦμα*, como materia de tipo aéreo, como *πῦρ* o como *αἰθήρ*, que penetra la totalidad del mundo (*πνεῦμα ἡθικόν*) como *τονική δύναμις* como *λόγος*; *σπερματικός*; de suerte que se concibe también la forma inteligible y racional y la energía creadora de la naturaleza como una misma cosa. Este *logos*, que es el *κοινός νόμος φύσεως* y hace del *cosmos* un *ζῶον ἑμφυόν*, es al mismo tiempo para el individuo en cuanto *λόγος ὀρθός*, el *νόμος* que es preciso afirmar expresamente en la *συχκατάθεσις* para adquirir conciencia así de su identidad con el *logos* del mundo.

En esta concepción, según la cual el *logos* es la ley inmanente del mundo y, por otra parte, le sale al encuentro al individuo como trascendente y como tal debe asimismo realizar expresamente la identidad con él, tenemos el eslabón para el ulterior desarrollo de la idea de *logos*. En efecto, por un lado se mantiene la idea del *logos* como fuerza divina inmanente al mundo; por otro, se acentúa su trascendencia frente a todo lo individual y empírico, en primer término frente al individuo humano, que debe encontrar su autenticidad en el *logos*, aunque también puede perderla. Se añade a esto asimismo la concepción, bajo el influjo de la tradición platónica y aristotélica, de la divinidad como algo trascendente frente al mundo. Al quedar escondidos Dios y el mundo, el *logos* adquiere una verdadera posición intermedia, ya que pertenece igualmente a la vertiente de Dios, al cual representa o defiende en el mundo, que al mundo, el cual posee por él realidad y orden.

No es posible exponer aquí los varios estadios y las múltiples diferencias que presenta la formación del dualismo cosmológico y la idea de *logos* en este contexto²⁸. Están indicados en los nombres del autor de *περὶ κόσμου*, Plutarco, Numerio, Plotino, el *Corpus hermeticum*, pero también por Filón y la gnosis. Lo más importante es esto: se desecha la idea griega de concebir al mundo y a la divinidad como unidad desde el punto de vista de la materia y la forma, y este dualismo de forma y materia es sustituido por el dualismo de dos sustancias, la divina y la terrena, de las cuales este *cosmos* es una mezcla. La relación de la fuerza divina o de la fuerza divina en este *cosmos* a la divinidad

²⁸ Es indiferente que se emplee el término *Νοῦς* por el término *Λόγος*.

trascendente sólo puede concebirse ahora mediante la idea de la emanación. 2. Para hacer comprensible el *logos* como ser intermedio entre Dios y mundo, se cuenta con las mitologías; de suerte que se convierte en un ser semipersonal y, al fin, personal, del todo. De hecho, se equipara al *logos* con aquellas figuras divinas que desempeñan funciones cósmicas y soteriológicas. El *logos*, en efecto, sigue siendo el compendio de lo que puede concebirse como constitutivo del mundo, de las energías y las leyes, de las formas y figuras; además, como en éstas se ve al Dios en principio invisible o incomprensible, el *logos* es precisamente el revelador de Dios.

Con ello se produce un desplazamiento en la idea de *logos*, en cuanto que se destaca el hecho de ser proferida la palabra. El *logos* es Hermes, enviado a los hombres por los dioses como *κῆρυξ* y *ἄγγελος*, para darles a conocer la voluntad de Dios (Cornutus).

Incluso vuelve a surgir la creencia primitiva en la palabra, y se concibe al *logos* como la palabra dotada de poder y eficaz de la divinidad primitiva: el *logos* se convierte en el creador del mundo. Si más tarde se concibe al *logos* según la analogía de la palabra sagrada de los misterios, que es al mismo tiempo fórmula mágica y doctrina transmitida, también el conocimiento que como revelador él procura va perdiendo el carácter de la ciencia del mundo y de sus leyes, y adquiere cada vez más el sentido de una doctrina misteriosa, que es una mezcla de tradición científica y de especulación mitológica. Cuanto más se concebía como sobrenatural el conocimiento que se hacía provenir del *logos*, tanto más se le concebía a él mismo como persona, como el «Hijo» y «Enviado» del Dios altísimo, que incomprensiblemente tiene su trono más allá del mundo.

¿Se ha llegado con ello a una analogía con la «palabra de Dios» del Antiguo Testamento? Sin duda se puede prescindir de la hipótesis mitológica de la «palabra»; pues lo esencial es que el ser proferida forma parte de la palabra y que esta palabra proferida le indica al hombre su puesto en el mundo y su camino hacia la salvación. Pero falta lo decisivo: la palabra no es en sentido auténtico interpelación, ni un acontecimiento temporal en una situación determinada, en una historia determinada. De hecho todo estriba todavía en su contenido, en la sabiduría misteriosa²⁹. El ser proferida tiene un significado no de interpelación, sino de origen misterioso de la doctrina, que, se pretende, no puede brotar de la sabiduría humana. Es sintomático al respecto la idea del silencio de la divinidad, la cual corresponde a la idea de la palabra³⁰. La *σιγή* es el fondo de la divinidad, inaccesible

²⁹ Es cierto que en escritos herméticos se encuentran pasajes aislados, en los cuales la palabra revelada, en cuanto predicación de penitencia, presenta el carácter de interpelación. Sin embargo, el hombre no es mantenido bajo la interpelación.

³⁰ Cf. Ign. *Magn.* 8, 2: *ὅτι εἰς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προσελθών.*

al hombre, el *deus absconditus*; el logos es su revelación, el *deus revelatus*. Pero mientras en el Antiguo Testamento Dios existe precisamente para el hombre en la palabra y sólo en la palabra, en la *gnosis* late el deseo de llegar más allá del logos hasta el silencio de Dios; en el mismo Filón, el logos conduce únicamente hasta el umbral de la visión de Dios. La meta es la σιγή; en el silencio cultural o extático, el hombre está propiamente junto a Dios; mientras que en el Antiguo Testamento el hombre, precisamente a través del logos, es colocado en el lugar que le corresponde delante de Dios y en él permanece en su autenticidad; en cambio, en la predicación de Jesús, la palabra de Dios no está separada de Dios, sino que se entiende a Dios como «unido por una voluntad auténtica y fiel» con su palabra; de suerte que su palabra «es el supremo poder y el bien perfecto»³¹.

III. La palabra de Dios en el Nuevo Testamento

Para el Nuevo Testamento es decisivo el uso del término palabra, dominante en el Antiguo Testamento, en el judaísmo y en la predicación de Jesús. El sentido primitivo, según el cual una palabra proferida entraña fuerza y actúa como palabra mágica, se encuentra en parte en la forma original, y en parte de una manera aplicada³². Así la palabra de Dios es la palabra creadora eficiente³³ y, en consecuencia, también la palabra exterminadora del juez. Mas, en todo caso, la palabra de Dios es su mandato, expresado en el Antiguo Testamento, y junto con ello la promesa³⁴. Que las palabras de Dios en el Antiguo Testamento sean interpelación, y no doctrina teológica o una concepción del mundo que habría que tomar en consideración y examinar, es natural; pero también se expresa directamente³⁵.

Pues bien, en el Nuevo Testamento la idea «palabra de Dios» se entiende de la misma manera, cuando se la designa como la realidad para la cual se utiliza preponderantemente: el Kerigma cristiano³⁶. Es

³¹ Ad. Schlatter, *Die Geschichte des Christus* 1921, p. 136.

³² Las palabras de Jesús que realizan curaciones se conservan como ῥήσεις βαρβαρικά Mc 5, 41; 7, 34. Cf. también Mt 8, 8. 16; Lc 4, 36; Act 5, 5 para palabras obradoras de milagros. Fuerza sacramental tiene la palabra en Ef 5, 26; 1 Tim 4, 5; cf. también Ap 6, 9; 12, 11. Empleo aplicado: Jn 15, 3; 17, 17.

³³ Palabra creadora: 2 Pe 3, 5; Heb 1, 3. Palabras judiciales: Rom 9, 28 (según Is 10, 22 s.); Heb 4, 12; 2 Pe 3, 7.

³⁴ Palabras de mandato de Dios como se contienen en el Antiguo Testamento, por ejemplo: Act 7, 38; Heb 2, 2; 4, 2. Palabras de promesa de Dios: Rom 3, 2; 9, 6. 9; 1 Cor 15, 54.

³⁵ Rom 3, 19; 15, 4; 1 Cor 10, 11. La Escritura dispensa el λόγος παρακλήσεως lo mismo que el predicador presente (Act 13, 15; Hebr 13, 22). De ahí también la exégesis no histórica y alegórica: la palabra de Dios en el Antiguo Testamento se pronuncia para el presente.

³⁶ El kerigma como ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: 1 Cor 14, 36; 2 Cor 2, 17: 4, 2; Act 4, 29.

una palabra con fuerza³⁷, eficaz³⁸. El ser proferida es esencial para esta palabra. Se la anuncia y ha de ser escuchada³⁹. Es una orden, un mandato; y hay que cumplirla, observarla⁴⁰.

Así pues, la noción palabra de Dios no es nueva en el Nuevo Testamento. Ante todo en el sentido formal. A diferencia del Antiguo Testamento, no se habla de la palabra de Dios como de una voluntad que preside el acontecer de la naturaleza, excepto cuando ocasionalmente se habla de su creación por medio de la palabra⁴¹. Luego la noción de palabra de Dios se caracteriza casi exclusivamente porque se le manifiesta al hombre en términos humanos.

Por tanto, del lenguaje humano se destaca un lenguaje que es palabra de Dios; que no tiene su origen en consideraciones o en el querer humano, sino que proviene de Dios. Por eso se la mira como dada por Dios, como inspirada, como producida por el Espíritu. Con esto, sin embargo, no se examina el hecho de ser proferida como un fenómeno síquico, y, en consecuencia, no se nos brinda un criterio mediante el cual poder distinguir la palabra de Dios de cualquier otra palabra. El eventual fenómeno síquico se limita más bien a una referencia a la determinación divina y a la autoridad de la palabra. La palabra no se concibe como expresión de una disposición de alma o de un carácter personal. El ser producida por el Espíritu no la caracteriza para el espectador, sino para el oyente; funda su condición obligatoria. Es verdad que la concepción primitiva de la época y el ámbito neotestamentario refiere directamente todos los fenómenos que parecen anormales o supranormales a una causalidad suprahumana, con lo cual también el habla extática parece producida por el Espíritu. Mas por el hecho de plantear la cuestión de si semejante habla la produce el Espíritu de Dios o un espíritu demoníaco, se prueba ya que la forma síquica como tal habla no demuestra todavía que el habla sea de Dios.

³¹; Ap 1, 9; 3, 8, etc. (ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ Col 3, 16; Heb 6, 1; τοῦ κυρίου 1 Ts 1, 8; 1 Pe 1, 25; Act 8, 25 etc.). Ὁ λόγος empleado absolutamente para el kerigma cristiano: Gál 6, 6; Col 4, 9; Sant 1, 21 ss.; Lc 1, 2 etc. Otras designaciones: ὁ λόγος τῆς βασιλείας Mt 13, 19; τοῦ σταυροῦ 1 Cor 1, 18; τῆς ἀληθείας Ef 1, 13 (cf. Col 1, 5); 2 Tim 2, 15; Sant 1, 18; τῆς ζωῆς Fil 2, 16 (Act 5, 20; Jn 6, 68); τῆς σωτηρίας Act 13, 16 (Ef 1, 13); τῆς καταλλαγῆς 2 Cor 5, 19; τῆς χάριτος αὐτοῦ Act 14, 3; 20, 32; cf. τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως Rom 10, 8 (Gál 3, 2. 5), etc.

³⁷ De la Palabra se afirma: un ἐνεργεῖσθαι 1 Ts 2, 13; τρέχειν 2 Ts 3, 1; ἀξάνειν Act 6, 7; 12, 24 y καρποφορεῖσθαι Col 1, 6. Permanece eternamente: 1 Pe 1, 25 (según Is 40, 8). Cf. también expresiones como Act 20, 32; Sant 1, 18. 21; 1 Pe 1, 23.

³⁸ Cf. las designaciones como λόγος τῆς ζωῆς etc., nota 1.

³⁹ Κηρύττειν Mc 13, 10; 14, 9; Rom 10, 8. 14 s. etc.; κήρυγμα 1 Cor 1, 21; 2, 4 etc.; κήρυξ 1 Tim 2, 7; Tit 1, 11; καταγγέλλειν Act 13, 5 etc.; εὐαγγελίζεσθαι y εὐαγγέλιον con frecuencia; λαλεῖν Act 4, 29. 31 etc.; ἀποφθέγγεσθαι Act 2, 4. 14; 26, 25, etc. Ἀκούειν Rom 10, 14. 18; Gál 4, 21 etc.; ἀκοή (=la predicación) Rom 10, 16 s.; Gál 3, 2. 5 etc.

⁴⁰ Ποτεῖν Lc 8, 21 (Sant 1, 22 s.); τηρεῖν Jn 8, 51 s. 55 etc.; φολάττειν Lc 11, 28; Jn 12, 47; προσέγειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν Heb 2, 1.

⁴¹ Cf. supra, p. 229, nota 33.

La cuestión se ha de decidir de acuerdo con el contenido de lo dicho, o bien según el significado que tiene para la comunidad (1 Cor 12). Luego, cuanto más puede oírse la palabra de Dios en la conversación extática humana, y, por lo mismo, puede documentar su origen sobrenatural, tanto menos garantiza esta forma su origen divino. Exactamente como en el Antiguo Testamento, por un lado el éxtasis de los profetas no garantiza su autoridad divina, y, por otro, la palabra de Dios no se deja oír únicamente de ningún modo en el habla extática del profeta sino también en su habla «razonable» y vulgar, así como en la árida palabra de la ley, lo mismo en el Nuevo Testamento. A la tentación de encontrar la palabra de Dios de manera privilegiada en el habla extática, le sale al paso Pablo limitando la glosolalia y colocándola después del hablar ἐν νοῖ⁴². Así como con el πνεῦμα otorgado al hombre no se designa en primer término una disposición síquica del hombre, sino una manera del περιπατεῖν, una determinación de toda la actitud de la vida así como cualquier servicio fraterno y cualquier obra de la comunidad se refiere al πνεῦμα, así no sólo el habla extática, sino toda oración y canto, toda doctrina profética y edificante es un don del πνεῦμα⁴³.

Que la palabra de Dios está en el habla humana, no se puede en absoluto comprobar ni percibir desde fuera. En efecto, la palabra de Dios es siempre interpelación, y como tal únicamente se comprende cuando se entiende la interpelación, cuando se la oye en sentido propio. Precisamente por eso, la palabra de Dios carece de legitimación y exige reconocimiento. Desde la neutralidad, no se la puede entender como palabra de Dios: «Pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente (1 Cor 2, 14).

El πνευματικῶς ἀνακρίνειν, sin embargo, únicamente es posible cuando el hombre juzga como locura su sabiduría; cuando renuncia a todos los criterios con que poder comprender y probar la predicación de Dios como sabiduría divina. Eso sería hablar uno mismo y escucharse a sí mismo. Significaría exigir que Dios se legitimice ante

⁴² Cuando Pablo estima que puede dar a la comunidad instrucción por tener el πνεῦμα θεοῦ (1 Cor 7, 40) no piensa para nada en el habla extática. Y menos aún, cuando en 1 Cor 2, 13, dice: «De éstos os hemos hablado, no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino aprendidas del Espíritu». Sobre todo la predicación misionera, que la realiza ἐν πνεύματι (1 Ts 1, 5; 1 Cor 2, 4 s.) no es ningún habla extática. Y menos se concibe como habla extática, cuando en Act 6, 10 se cuenta que ninguno podía resistir τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι con que hablaba Esteban. También cuando, según Mc 13, 11; Mt 10, 19 s., el πνεῦμα habla en los confesores llevados delante de los tribunales, se piensa en palabras extáticas.

⁴³ Que τῷ πνεύματι de 1 Cor 14, 14-16 significa «en éxtasis», se debe únicamente a la oposición a τῷ νοῖ; pues de hecho Pablo en el capítulo 12 y 14 refiere todo habla cristiana al Espíritu y precisamente frente al habla racional, al ἀνακρίνειν y ἐλέγχειν, ha de confesar el διώτης y ἀπιστος, que «realmente Dios está en medio de nosotros» (14, 25).

el hombre. Luego únicamente es posible escuchar la palabra de Dios, cuando el hombre renuncia a toda vanagloria y admite la «locura» de la «palabra de la cruz» como palabra de Dios; cuando admite la palabra de Dios sencillamente como interpelación, como pregunta hecha a él, ante la cual enmudece toda pregunta propia. Lo mismo se dice en 2 Cor 4, 3 s.: «Si nuestro evangelio queda encubierto, lo queda para los que se pierden, cuya inteligencia cegó el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del evangelio de la gloria de Cristo». Y esto se aplica, justamente porque la predicación se dirige a la conciencia del oyente»⁴⁴.

Mos con esto queda dicho a la vez que la palabra de Dios, cuanto menos está sometida a criterios humanos, tanto más es palabra autoritativa; y es palabra comprensible precisamente porque ni actúa por magia, ni como dogma exige sumisión ciega y aceptación de absurdos. Sin ser inteligible, no sería interpelación en sentido propio⁴⁵. Interpretación auténtica lo es la palabra que le muestra al hombre a él mismo, que le enseña a comprenderse, no precisamente como instrucción teórica sobre sí mismo, sino de tal forma que el hecho de la interpelación le pone en la situación de comprenderse de una manera existensiva, le brinda la posibilidad de comprenderse, posibilidad que hay que utilizar. La interpelación no me presenta esto o aquello para elegir arbitrariamente, sino que pone ante la decisión, e igualmente me pone ante mí mismo como objetivo de decisión, como el que quiero ser por la interpelación y mi respuesta a ella.

Este carácter lo tiene la palabra de Dios en el Nuevo Testamento lo mismo que en el Antiguo. No es un oráculo que aportaría luz y aclaraciones respecto a las posibilidades de mi actividad en este mundo, que he de examinar; se trata más bien de mi σωτηρία ο ἀπόλεια, de ζωή ο θάνατος, de δικαιοσύνη ο κατάκριμα. Mas también aquí, no como si en la palabra se expusiera una instrucción sobre esas posibilidades en cuanto abiertas a todos en general, ya sea una doctrina moral como ὁδὸς τῆς ζωῆς y ὁδὸς τοῦ θανάτου, ya sea una concepción científica o misteriosa, sino de tal forma que, en el momento mismo de la predicación y de la escucha, queda patente el camino hacia la vida y el camino hacia la muerte. Quiere esto decir que la predicación exige la fe; pero esa fe no significa que el hombre acepte la palabra y que, posteriormente, oriente su vida de forma que le lleve a la «vida», sino que esa fe misma da la vida y salva de la muerte. Por deber la posibilidad de la vida únicamente a la palabra, se llaman los cristianos

⁴⁴ 2 Cor 4, 2: «Nos recomendamos nosotros mismos a toda conciencia humana»; 5, 11: «Espero que también a vuestra conciencia estamos de manifiesto».

⁴⁵ Pablo incluye en el principio de lo comprensible las γλώσσαι mismas incomprensibles; no sólo en cuanto que hay que traducirlas en la comunidad a un lenguaje comprensible, sino también en cuanto que las entiende como σημεῖον para los ἀπιστοὶ ο sea, como fenómenos que les «dicen» algo (1 Cor 14, 22).

los κλητοί, y por haber recibido la vida sólo a través de la aceptación de la palabra, se llaman los πιστεύσαντες ο πιστεύοντες.

Así pues, hay que poner mejor en claro que esta fe es realmente una comprensión. Pues aunque el tema y la intención de la palabra le resulte comprensible a todo hombre, en cuanto que esa palabra aporta la vida, la salvación y la justicia, sin embargo es preciso entender también como se ofrece tal posibilidad en esta palabra. La respuesta es: la palabra es vida, porque anuncia como vida el perdón, y comprender el perdón como vida. Y ello, porque se presume que todo hombre, cuando pregunta por su salvación, debe preguntar por Dios, y que cuando pregunta por Dios, pregunta por su Señor, ante el cual es responsable, y que ha de reconocerse como pecador delante de Dios. Que la palabra de Dios pueda revelarle y perdonarle al mismo tiempo al hombre sus pecados, es lo que constituye su carácter de palabra de Dios. Mas esto, como auténtica interpelación, únicamente lo puede preguntando al oyente si quiere entenderse así, si quiere ver así su situación delante de Dios, si quiere comprender la palabra que le sale al encuentro aquí y ahora como palabra de Dios. Como esta palabra es pura interpelación y no implica legitimación alguna; como no demuestra nada y exige ser comprendida no como teoría de la gracia de Dios, sino como acto de la gracia que se realiza siempre en el momento, da vida o muerte, es la palabra de la vida como la del juicio. La posibilidad de comprender la palabra coincide con la posibilidad de entenderse el hombre a sí mismo. Si quiere conocerse como se lo dice la palabra, es lo que se le pregunta. Que puede comprenderse así, es el único criterio de la verdad de la palabra; o mejor dicho: ahí únicamente hay que remitir al que pide un criterio. Por eso, el cometido de la predicación es presentar la palabra de suerte que la posibilidad de comprensión no se convierta en una cuestión de teoría, de la concepción teórica, sino que aparezca claramente como una posibilidad que nos brinda la palabra en el instante presente y que la voluntad puede captar.

En el Nuevo Testamento, este carácter de la palabra se pone de manifiesto de la siguiente manera. Esquemáticamente, por ejemplo, en Act 2, 37 s.: «Al oír esto, se dolieron de corazón, y dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿qué hemos de hacer, hermanos? Pedro les respondió: Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados». Cuando en la comunidad de Corinto se deja oír la palabra en los acentos de un profeta, le anuncia al ἰδιώτης ο ἄπιστος: «Es acusado por todos, es juzgado por todos. Los sentimientos ocultos de su corazón se harán manifiestos, y entonces, postrándose, adorará a Dios, confesando: Verdaderamente Dios está entre vosotros» (1 Cor 14, 24 s.). Resumiendo, se dice en Hebr 4, 12 s.: «Porque la palabra de Dios es viva y operante, y más tajante que una espada de dos filos; penetra hasta la división del alma y el espíritu, de las articulaciones y los tuétanos, y dis-

ciern las intenciones y pensamientos del corazón. Nada creado está oculto a su presencia; todo está desnudo y patente a los ojos de aquel a quien hemos de rendir cuentas».

Cómo puede y debe entenderse el hombre afectado por la palabra, lo pone en claro sobre todo la teología de Pablo; primeramente, frente a los judíos, al presentar la ley como παιδαγωγός εις Χριστόν: «Pero la Escritura lo encierra todo bajo el pecado, para que a los creyentes les fuera dada la promesa por la fe en Cristo Jesús» (Gál 3, 22). «La ley intervino para que se multiplicaran las faltas; pero donde se multiplicó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20). En el mismo sentido se muestra en Rom 7, 7 ss., cómo se aclara bajo la gracia la situación del hombre bajo el pecado, y cómo la palabra de la gracia es comprensible precisamente para el que está bajo la ley. No de otra manera ocurre frente a los paganos. La predicación misionera de Pablo, de la cual podemos hacernos una idea por Rom 1, 18 ss., supone que los paganos tienen la posibilidad de comprender la ira de Dios que se ejerce sobre ellos; ciertamente conocen las exigencias de Dios (1, 32), están escritas en sus corazones las obras exigidas por la ley y tienen una conciencia (2, 14 s.); en consecuencia, pueden comprender también la palabra del perdón. Cómo la cuestión decisiva es renunciar a la vieja manera de entenderse, en la cual el hombre confiaba en su propia sabiduría y buscaba su gloria personal, lo muestra claramente la lucha de Pablo contra la gnosis de Corinto, en la cual opone la necesidad de la palabra de la cruz a la sabiduría humana, la gloria paradójica de la debilidad al orgullo humano, y se describe la virtud de Dios y la vida de Jesús realizándose en nuestra entrega a la muerte.

Con igual nitidez se destaca en Juan el carácter de la palabra, la cual le habla a este mundo en una lengua extraña (8, 43), en cuanto que discute su comprensión de sí mismo, la facultad de disponer de sus posibilidades, rechaza el juicio «de la sana inteligencia humana» y exige inclinarse ante el juicio de que está en tinieblas y pecados. Se rechaza toda legitimación de la palabra; ella misma es «testigo», y no existe testigo alguno junto a la palabra que el hombre dueño de sí pudiera primero examinar y encontrar justo, para decidirse luego por la fe. La palabra no deja tiempo para ello; ella misma es κρίσις, y si deja una vez de proferirse —y ese tiempo llega—, entonces es demasiado tarde.

Luego no existe diferencia alguna entre el Antiguo y el Nuevo Testamento respecto a la noción de palabra de Dios, en cuanto se trata de la palabra que se manifiesta en el lenguaje humano. En efecto, todas las características indicadas en la palabra neotestamentaria valen también, en principio, para la predicación profética del Antiguo Testamento. Mas, si se mira el contenido de la palabra, parece descubrirse una diferencia. Tal diferencia parece consistir en que, en el Nuevo Testamento, la palabra de Dios es en el fondo una sola, y no múltiple, como en el Antiguo; que es siempre y únicamente la palabra de Cristo.

Esto plantea al punto un problema, del que hasta ahora habíamos prescindido: el contenido de la palabra como interpretación es perdón, justificación, vida. Mas, ¿no es la palabra del Nuevo Testamento, además de interpelación, también comunicación; y no sólo comunicación de la gracia de Dios ofrecida ahora, sino de un hecho histórico: el acontecimiento Jesucristo? Surge, pues, la cuestión de cómo se relacionan interpelación y comunicación; de cómo el acontecimiento Jesucristo, que pertenece al pasado, se relaciona con el acontecimiento de la interpelación, que tiene lugar ahora. La cuestión de la relación a la palabra del Antiguo Testamento y el problema de la relación entre interpelación y comunicación, se formula de una manera igualmente programática en Hebr 1, 1 s.: «Dios, que en otro tiempo habló a nuestros padres en diferentes ocasiones y de muchas maneras por los profetas, nos ha hablado en estos días postreros por medio de su Hijo».

Pero la diferencia con el Antiguo Testamento no consiste en la manera como se presenta a primera vista. También en el Antiguo Testamento, la palabra de Dios es fundamentalmente una, puesto que es palabra de Dios. Es una, en cuanto que exige: le dice el hombre «lo que es bueno y lo que Dios exige de él, a saber: obrar con justicia, amar la misericordia y caminar humildemente delante de Dios» (Miq 68; cf. Am 5, 14 s.; Os 6, 6; Is 1, 16 s.). Es igualmente una, en cuanto que promete dar la vida al que obre así (Dt 32, 47; Prov 19, 16; *supra*, pp. 222-223). Bajo todas las formas y en todas las situaciones se exige esta única cosa: que el hombre con sencilla obediencia y sin jactancia, le deje a Dios indicarle el camino; el camino del derecho, de la justicia y del bien. De tal forma, que esta palabra es al mismo tiempo juicio y salvación para el hombre.

Pero más importante todavía es que este precepto, esta amenaza y promesa expresa o no, es al mismo tiempo comunicación, y comunicación de acontecimientos históricos; de lo que Dios hizo con el pueblo. Se interpela al pueblo que Dios llamó y constituyó en pueblo mediante la salida de Egipto, el paso del mar Rojo, el don de la ley y la marcha por el desierto, hasta la tierra de Canaán. Este pueblo, el «pueblo elegido», que tiene esta historia, es interpelado en la palabra, y la interpelación se funda, se exprese o no, en lo que Dios hizo en la historia. Ahí se fundan el precepto y la promesa:

«Pero yo exterminé a los amorreos delante de ellos...
Yo soy el que os saqué de la tierra de Egipto,
y os condujo por el desierto cuarenta años
para ponerlos en posesión de la tierra de los amorreos.
Yo hice salir profetas de entre vuestros hijos,
y nazireos de entre los jóvenes.
¿No es esto así, hijos de Israel, dice el Señor?
Y vosotros...».

(Am 2, 9-13).

«He aquí lo que dice el Señor, creador tuyo, el que te formó, Israel;
No temas, pues yo te redimí,
y te llamé por tu nombre; tú eres mío» (Is 43, 1).

Como el que ha conducido al pueblo a través de la historia, es ensalzado Dios en los salmos (Sal 105, 135, 136).

Pero, la relación a la historia es uno de los distintivos de la palabra de Dios en el Antiguo Testamento. Cualesquiera que sean los acontecimientos históricos mencionados, que la fantasía se remonte más allá de la liberación de Egipto hasta la época de los patriarcas, o que se mencionen los hechos de Dios en el más reciente pasado, la historia se concibe como unidad, acción unitaria de Dios, desde la cual surge el presente; y, por tanto, caracteriza también a la palabra de Dios pronunciada en él. En este sentido la palabra como interpelación es al mismo tiempo comunicación, y ambas cosas forman una unidad, porque lo comunicado, porque la historia de Jesús interpela en el ahora. Por eso la sumisión obediente a la palabra que nos sale al paso en el presente es al mismo tiempo fidelidad a lo que Dios ha hecho por su pueblo y por los individuos. La fe es obediencia, la cual es al mismo tiempo fidelidad y confianza. Luego, la comunicación de lo pasado no tiene el sentido de un relato histórico, sino que es interpelación, en la cual se actualiza el pasado. Esa actualización de la historia no se realiza ni como recuerdo poético, ni como reconstrucción científica, sino en una tradición interpelante, en la cual la historia misma «llega a hablar», se hace, en cierto modo, palabra. Quiere esto decir que, a pesar de lo *πολυμερῶς* y *πολυτρόπως*, la palabra de Dios en el Antiguo Testamento es una e idéntica, precisamente porque constituye una unidad con una historia determinada. Lo que en la palabra se anuncia como voluntad de Dios, como juicio y como gracia, no son verdades eternas en general, ni leyes morales o concepciones científicas, sino que se trata cada vez de la exigencia de Dios en el momento presente, que arranca de una historia determinada.

Por tanto, si en el Nuevo Testamento el contenido únicamente de la palabra de Dios es Cristo, su cruz y su resurrección, no hay que ver una diferencia respecto al Antiguo Testamento, ni en el hecho de que el contenido de la palabra sea un tema únicamente, ni tampoco en que en esta palabra estén unidas interpelación y comunicación; porque también en la palabra neotestamentaria forman una unidad.

Claramente se ve esto ante todo también en Pablo. Cruz y resurrección no se han de entender como meros hechos del pasado, sino tal como se actualizan para el individuo en el bautismo, el cual es muerte y resurrección con Cristo. Por eso la vida entera de los creyentes es una participación en la crucifixión y un llevar la muerte de Jesús en el propio cuerpo; y por ser una vida de fe, es al mismo tiempo participación en su resurrección, la cual no es evidentemente un hecho aislado del pasado, sino que significa el comienzo de una nueva humanidad.

Si esto se quiere comprender ante todo como si el acontecimiento Cristo fuera un hecho cósmico, análogo al destino de la divinidad en los misterios y en la gnosis; un hecho cósmico eficiente para el individuo de manera misteriosa a través de los sacramentos, es claro que Pablo brinda la posibilidad de participar en el acontecimiento salvífico por la predicación y la fe que la acepta. En la predicación, Cristo se hace actual. El acto de la reconciliación de Dios en la cruz de Cristo es al mismo tiempo la institución de la *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, del *λόγος τῆς καταλλαγῆς*, de suerte que en el apóstol que predica, habla Cristo mismo; más todavía, Dios mismo: «Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que en medio de nosotros os exhorta; en nombre de Cristo os lo pedimos, reconciliaos con Dios» (2 Cor 5, 20). Así como el hecho Cristo es el acontecimiento escatológico, que pone fin al viejo eón e introduce el nuevo, así también la predicación del Apóstol: «He aquí el tiempo favorable, he aquí el día de la salvación» (2 Cor 6, 2).

Luego, tanto en el evangelio como en la palabra predicada, se revela la virtud de Dios como salvación para todo el que cree (Rom 1, 16). Así pues, el apóstol que predica, al cual guía Dios para revelar por medio de él el perfume de su conocimiento, es el «aroma de Cristo para Dios, tanto en los que se salvan como en los que se pierden; en éstos, fragancia que lleva de muerte a muerte; en aquellos, fragancia que lleva de vida a vida» (2 Cor 2, 15 s.). Al difundir Pablo la palabra, difunde la vida⁴⁶.

En la concepción de que en la palabra predicada se sigue realizando el hecho de Cristo, se funda la concepción de la tradición y de la Iglesia. Porque el contenido de la palabra no son verdades generales sino un mensaje determinado, la tradición de la palabra forma parte del acontecimiento salvífico realizado por Dios. Sólo en ella se encuentra; y en atención a esta tradición, instituyó Dios en la *ἐκκλησία* a los anunciadores de la palabra (1 Cor 12, 28; Ef 4, 11). Sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, se ha edificado la comunidad (Ef. 2, 20). Los muros de la ciudad celeste tienen doce piedras básicas, que llevan los nombres de los apóstoles (Ap 21, 14). La Iglesia fundada en esa tradición es el «cuerpo de Cristo»⁴⁷.

Si el hecho de Cristo se continúa en la predicación de la palabra, si Cristo está presente en la palabra de la Iglesia, entonces todo lleva a afirmar que él mismo es la palabra; de hecho así se dice ya en Hebr 1, 1 s.: «Dios ha hablado en Cristo». Expresamente se hace la

⁴⁶ Naturalmente, la forma de actualización puede ser muy bien poética.

Este es, en el fondo, el tema de 2 Cor 2, 14-16, 10. La misma concepción domina en la literatura deuteropaulina. Según la doxología no auténtica de Rom 16, 25 s., en el Kerigma cristiano se revela el misterio de Dios. Asimismo, según Col 1, 25 ss. la predicación cristiana es el *μυστήριον* ahora manifestado. Según 2 Tim 1, 9 ss.; Tit 1, 2 s., la vida que Dios concede al mundo se ha revelado por medio de la predicación.

⁴⁷ Cf. 1 Cor 12, 12 ss.; Col 1, 18, 24; Ef 1, 23; 2, 16; 4, 4; 5, 23, 30.

identificación en Juan, donde Jesús es presentado como el *logos*. No hay duda alguna de que cuando Jesús recibe el nombre de *logos*, toma como modelo a la antigua mitología. La figura del *logos* del prólogo es la misma figura de hijo de Dios y enviado de Dios que sirve de intermediario como creador y revelador entre Dios y el mundo; aquella figura que lleva el nombre de *logos*=palabra. En ella encontró el evangelista la expresión para lo que significa Jesús para la comunidad cristiana; él es palabra de Dios, revelación de Dios. En realidad, él restringió el uso del título *logos* al prólogo. Mas no por eso el prólogo dice una relación inorgánica al evangelio o que se lo haya de juzgar secundario⁴⁸; el evangelio es más bien el desarrollo del tema Jesús es la palabra.

Toda su actividad se resuelve en la palabra; sus obras son sus palabras, sus palabras son sus obras. Cuando él cumple la voluntad de su Padre y hace sus obras⁴⁹, consiste precisamente en que él anuncia la palabra, en que da testimonio de lo que ha oído y visto junto al Padre:

«Mi Padre obra incesantemente, y yo también obro» (5, 17).
«Pues el Padre ama al Hijo
y le muestra todas las cosas que él hace;
y le mostrará obras mayores que éstas,
de suerte que os quedéis asombrados» (5, 20)⁴⁹.

Mas, ¿qué clase de obras son éstas? «Juzgar» y «vivificar» lo ha puesto el Padre en sus manos. ¿Cómo se realiza esto?

«Quien escucha la palabra y cree en Aquel que me envió,
tiene vida eterna y no va a juicio,
sino que ha pasado de la muerte a la vida.
En verdad os aseguro: llega la hora, y estamos en ella,
en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios,
y los que le hayan prestado oídos, vivirán»⁵⁰.

Como se cree en él,⁵² se cree en su palabra, se recibe su palabra⁵³; como se le «acepta» a él⁵⁴, se acepta su palabra con su testimonio⁵⁵;

⁴⁸ Esto es ya erróneo, porque la mitología del prólogo recorre todo el evangelio.

⁴⁹ Jn 4, 34; 5, 36; 10, 25. 32 s. 37 s.

⁵⁰ 3, 11. 32; 8, 26. 38. 40; 12, 49 s.; 15, 15 etc.

⁵¹ La palabra y la obra de Jesús se mencionan en paralelo; 8, 28 (cf. v. 38); 14, 10; 15, 22, 24; 17, 4. 6. 8. 14.

⁵² Πιστεύειν εἰς αὐτόν 2, 11; 3, 16.36; 4, 39; πιστεύειν αὐτῷ 5, 38.46; 8, 31.45 s.; 10, 37 s.; 14, 11.

⁵³ 5, 47 ó 5, 24; 6, 60; 8, 43.

⁵⁴ 1, 12; 5, 43.

⁵⁵ 12, 48; 17, 8 ó 3, 11. 32 s.

como se permanece en él⁵⁶, se permanece en su palabra⁵⁷. Así como él tiene palabras de vida eterna y su palabra da la vida⁵⁸, lo mismo sus palabras son vida⁵⁹; y como su palabra es verdad, así es él mismo la verdad y la vida⁶⁰. Y como su palabra juzga⁶¹, así su Padre le ha dado la potestad de juzgar⁶². Mas él no es ni llega a ser todo eso en cuanto que es algo para sí, en cuanto se trata de su gloria. De ser así, su testimonio no valdría nada⁶³, ni sería juez⁶⁴; lo es únicamente en cuanto habla la palabra, en cuanto es la palabra. Por eso, la persona del *logos*, de Jn 1, 1, puede responder al *λόγος τῆς ζωῆς* de 1 Jn 1, 1. Así como se dice de Jesús: «se manifestó» (1 Jn 3, 5. 8), lo mismo de la vida (1 Jn 1, 2).

Mas en esta identificación se dice que la palabra no consiste en un complejo de ideas, ni que es palabra de Dios en virtud de su contenido; pues Jesús no trae una doctrina que se recibiría de él, para conocerla luego y poder desentenderse de él. No se acerca uno a él como a un hierofante, para conseguir un saber misterioso, sino que se va a él; él es la verdad; él es la palabra. De ahí que comprender esto no es penetrar un contenido ideológico, sino fe; que realmente se realiza, no puede concebir humanamente; sólo puede designarse como obra de Dios. Por eso el contenido de su palabra no puede separarse de su carácter de acontecimiento e interpelación. Esto lo expresa Juan tan enérgicamente, que apenas pone nada del contenido de la tradición en sus palabras de Jesús, y casi todo lo que pone en boca de Jesús, es precisamente que él dice la palabra de Dios.

Luego, qué es la palabra de Dios, no se puede contestar remitiendo a ideas determinadas. No consiste en ideas intemporales, ni siquiera en la idea de la ira y de la gracia de Dios, del juicio y del perdón, sino que la palabra de Dios se produce donde la ira y la gracia, el juicio y el perdón se convierten en acontecimiento. Ahora bien, Juan —y con él el Nuevo Testamento— afirma que este acontecimiento tiene lugar únicamente en la palabra del hombre, y en la palabra del hombre precisamente que anuncia el juicio y el perdón. Si únicamente esta palabra es la palabra de Jesús, la palabra que es él mismo, no quiere esto decir que se transmitan las palabras conservadas del Jesús histórico, de suerte que todo consistiría en el problema de su historicidad y autenticidad. Tampoco quiere decir que, junto la palabra de Jesús, podría aquí y allá formularse una palabra *como* palabra de Jesús, lo mismo que en

⁵⁶ 6, 56; 15, 4-7.

⁵⁷ 8, 31; 15, 7.

⁵⁸ 6, 68 ó 5, 25 s.; 8, 51 s.

⁵⁹ 6, 63.

⁶⁰ 14, 6.

⁶¹ 12, 48.

⁶² 5, 22. 57.

⁶³ 5, 31.

⁶⁴ 8, 15; 12, 47.

el Antiguo Testamento un profeta está junto a otro. En ese caso se entendería a Jesús como el «Jesucristo histórico», como un profeta, y no como la «palabra». Precisamente por eso, Juan le hace decir a Jesús casi únicamente que él dice la palabra de Dios. Su Jesús no quiere ser ante todo el «Jesucristo histórico», sino que es la «palabra», la palabra de la predicación cristiana. Jesús habla y es esa palabra de la predicación cristiana; mas precisamente porque esta palabra, en la cual juicio y perdón, muerte y vida se hacen acontecimiento, es instituida, autorizada y legitimada por el acontecimiento de Jesús. Por eso en cuanto al contenido no hay necesidad de ser instruido sobre Jesús en nada sino en ese que, iniciado en su vida histórica y que en la predicación de la comunidad sigue transformándose en acontecimiento.

Mas con esto llegamos a la diferencia respecto a la palabra de Dios en el Antiguo Testamento. En el Antiguo Testamento, en efecto, palabra e historia se separan inicialmente. La historia es la que el pueblo ha vivido, desde la cual llega a su presente; y la palabra profética o de la ley⁶⁵, habla en ese presente. La unidad con la historia pretérita se produce en cuanto que la palabra que se muestra en el presente recuerda la historia pretérita, con lo cual la actualiza y continúa. En cambio, la palabra de la predicación cristiana y la historia que ella comunica coinciden, son una misma cosa. La historia de Cristo no es algo ya pasado, sino que se realiza en la palabra predicada. Pues el recuerdo de Jesús no se produce a la manera como se recuerda a Moisés; lo que él hizo, lo que el pueblo vivió con él y al cual ha de ser fiel; sino que en la palabra actual se encuentra él mismo, comienza para el que la oye la historia. El recuerdo de lo que en otro tiempo ocurrió es únicamente la evocación de la institución de la palabra; no el recuerdo de lo que en otro tiempo me ocurrió en cuanto pertenecía a aquel pueblo, en cuya historia acontecía. La predicación de los profetas tiene su sitio en la historia del pueblo, la predicación de Jesús tiene su sitio en la *ἐκκλησία*, en la Iglesia, la cual no es ninguna historia, en el sentido de la historia de un pueblo, puesto que es la comunidad escatológica, que se encuentra al final de toda a historia del mundo. Por eso no se le recuerda al individuo lo que Dios en otros tiempos hizo con su pueblo y por tanto con él.

Mas esto significa que el acontecimiento Jesucristo es el fin del antiguo eón; él es la palabra última que Dios ha dicho y dice⁶⁶. La historia de la predicación de la palabra no es un eslabón de la historia del mundo, sino que se realiza al mismo tiempo fuera o por encima de ella. Por eso para Juan, Jesús no es un profeta, sino el profeta; o mejor dicho, el Hijo; es Dios mismo revelado (1, 1); fuera de

⁶⁵ Con esto, la palabra no pierde naturalmente su carácter antes indicado de acontecimiento histórico.

⁶⁶ Por eso en el Nuevo Testamento no se encuentra en relación con la predicación cristiana, el giro veterotestamentario: «La palabra de Dios llegó a...».

él, no hay acceso posible a Dios (1, 18). El que a él le ve, ve al Padre (14, 9; 10, 44 s.); en la relación a él, se pone de manifiesto la relación a Dios; pues el que no lo conoce a él, no conoce a Dios (5, 37 s.; 8, 19. 42. 47. 54).

Por eso puede Juan hablar también de la preexistencia de Jesús y aceptar el mito de la palabra; no sólo en cuanto que la palabra es el revelador, sino también el creador. Pues Dios es palabra, es decir, se revela en la creación como en la predicación cristiana, y la revelación es una. El que se revela en la creación es el mismo que se revela en la predicación como luz y vida.

El problema de la "teología natural" *

En la tradición católica, Teología natural significa la doctrina sobre Dios, en cuanto le es posible al hombre sin revelación. A Dios puede conocerlo el hombre también *lumine naturalis rationis*, es decir, el ser de Dios «como autor y vengador de la ley moral natural»¹. La prueba se saca de la creación², y constituye el cimiento de lo dogmático, porque los enunciados del conocimiento natural de Dios, conseguidos por argumentación racional, hacen de *praembula fidei*.

Para la teología protestante, semejante teología natural es imposible. No sólo ni primariamente, porque la crítica científica demuestra la imposibilidad de demostrar a Dios, sino ante todo porque esa teología ignora que el único acceso a Dios es la fe. Tal teología ha de comprender la revelación primeramente como comunicación de doctrinas que son superiores al conocimiento de la razón natural, no por naturaleza sino por grado. Para ellas, Dios es un ser al estilo del mundo, que, como los objetos del mundo puede ser objeto de conocimiento. De esta manera, siguiendo la tradición estoica, el ser de Dios se demuestra desde el mundo, es decir, Dios es, en el fondo, como en la Stoa, un ser al estilo del mundo. Pero la fe habla de Dios como lo trascendente al mundo, y sabe que Dios únicamente es visible por su revelación y que, frente a esta revelación, todo lo que antes se llamaba Dios no es Dios.

Pero también el empleo de la teología natural en el trabajo teológico moderno, el cual renuncia a una demostración de Dios, que no ve en él un objeto del conocimiento, pero que pretende procurarle a la dogmática una base de carácter científico-religioso, resulta imposible en el protestantismo. Semejante empresa termina mostrando que la religión con su fe en Dios es un fenómeno humano general, que forma parte del humanismo cabal, ya sea por su orientación histórica-religiosa o sicorreligiosa, ya sea por el intento de demostrar un *apriori*

* Inédito.

¹ Joseph Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* 14, p. 11.

² A esto se añaden las pruebas tomadas de lo «sobrenatural»: el cumplimiento de las profecías, el milagro de los dos Testamentos, Cristo y su obra; *ibid.*, p. 18.

religioso. Esta empresa termina, pues, haciendo de la fe, que se entiende como religión, una actitud humana, eliminando su objeto y con ello a Dios como un más allá y un frente al hombre. Revelación y fe, que designan el a este y al otro lado entre Dios y el hombre, se truecan en hechos del espíritu o incluso de la conciencia. La dogmática, que había de encontrar en su base en esta concepción, en realidad queda deshecha por ella.

Si la teología protestante tiene que mantener frente a ese patente o encubierto «est Deus in nobis», que Dios únicamente es perceptible para la fe y que la fe es la sumisión obediente a la revelación de Dios en la palabra de la predicación, tampoco para ella está resuelto el problema de la teología natural. Nace de tres hechos:

1. Del hecho de la comprensión, o sea, de que el Kerigma cristiano puede ser entendido por el hombre, con que se encuentra, y de que manifiestamente las proposiciones de la fe pueden ser comprendidas como sensatas también por la incredulidad.

2. Del fenómeno de la religión, o sea, del hecho de que también fuera del cristianismo y de la fe se habla de Dios y con Dios.

3. Del fenómeno de la ciencia, en cuanto pretende poder comprender el ser del hombre, de suerte que, en cierto modo, la fe como movimiento del ser ha de ser perceptible para ella.

I

El hecho de que la predicación cristiana cuando se encuentra con el hombre pueda ser comprendida por él, demuestra que posee una precomprensión de ella. En efecto, comprender algo significa comprenderlo en relación al sujeto que comprende, comprenderse a sí mismo en o con ello. Comprender supone el nexo vital en el cual el que comprende y lo comprendido se relacionan previamente. Algo ajeno o nuevo se pone en contacto conmigo en mi contexto vital, es interrogado como extraño desde él y se lo comprende al situarlo en ese contexto. Es posible que, en virtud de eso nuevo y ajeno, la antigua comprensión del contexto vital se me vuelva dudosa, se venga abajo o se renueve, por ejemplo debido a un destino feliz o desgraciado. Pero aun entonces, lo nuevo es comprendido desde lo viejo, precisamente como negación suya.

¿Se puede entonces decir: con la revelación no sólo se destruye la antigua comprensión del contexto vital y se reemplaza por una nueva que se corresponde con ella como negación, sino que el mismo contexto vital queda destruido de tal forma que en el antiguo no puede contenerse en absoluto una precomprensión de lo nuevo? Así ocurriría, si el contexto vital fuera un contexto natural y, en conse-

tuencia, la revelación fuera un hecho natural. Ahora bien, el contexto vital en el que vive el hombre no se puede oponer, como algo objetivo al estilo de lo natural, a la comprensión de ese contexto vital. En realidad, sólo por su comprensión se constituye plenamente el contexto vital. Si la fe es un acontecimiento de la vida histórica, entonces se encuentra justamente en el contexto vital caracterizada por la comprensión; y si en la fe se da una comprensión que rechaza toda comprensión anterior y la reemplaza, entonces precisamente aquella comprensión anterior supone una precomprensión. Debería suceder entonces que la revelación y la fe aniquilarían por completo al hombre viejo, entrando en su lugar uno nuevo sin continuidad. Tal sería, por ejemplo, la concepción de la revelación en la religión helenística del Hermetismo. Mas precisamente esto lo rechaza la fe, al designar el hecho de la revelación como perdón de los pecados; pues al recibir el perdón, el hombre asume su pasado; el perdón supone precisamente la continuidad del creyente en cuanto hombre nuevo con el hombre viejo. El, el hombre, es quien cree: *simul peccator, simul iustus*; el pecador es el justificado.

Tampoco la afirmación dogmática de que la fe es producida por el Espíritu Santo, el cual hace al hombre nuevo, dice nada en contra. En efecto, el hombre es nuevo precisamente en cuanto cree, no porque se pueda comprobar la existencia de nuevas cualidades. Si la acción del Espíritu Santo no puede entenderse como un hecho mágico, no significa entonces que el acontecimiento de la fe pueda realizarse sin comprensión. El hombre entiende más bien cuando se le habla de pecado y de gracia, cuando es invitado a la penitencia y al amor. Si se impugna esto, entonces no se habla ya del hombre que hace penitencia, que cree y que ama, sino que se habla de un algo misterioso que hay en él o que está en lugar suyo.

Todo esto no significa que el hombre tenga un «órgano» abierto a lo divino, ni que viva en él un «yo mejor» como punto de contacto para la revelación, y cosas parecidas. Esto precisamente lo rechaza la fe; ella sabe que el hombre sin revelación es absolutamente pecador. Mas así como la incredulidad está lejos de ser un fenómeno producido en el hombre ocasionalmente, la manifestación de un órgano o facultad particular (por ejemplo, religiosa), lo mismo ocurre con la fe. Así como la incredulidad domina la existencia entera, como forma de vida característica del hombre natural, también la fe es una manera de ser. Por eso la fe entiende la revelación no como algo nuevo, sino que únicamente la entiende cuando se entiende a sí misma como nueva en ella.

La existencia creyente se realiza en una nueva comprensión de la existencia; e, igualmente, la incredulidad no consiste en la repulsa de un objeto cualquiera particular de la fe, sino en una comprensión de sí mismo que se realiza en la existencia. La existencia no es nada de lo que tiene el hombre y que puede ocasionalmente observar, sino

que es él mismo. Si es absurdo hablar de la existencia de un órgano de lo divino en el hombre, de un punto de contacto para la revelación, también es por otra parte insensato impugnar la precomprensión de la fe dada en la antigua existencia y en su propia comprensión; la fe, en efecto, es una manera de existir y de la comprensión propia inherente. Precisamente por ser esto la fe, y en cuanto tal, discute la antigua comprensión propia, es una comprensión y comprende la revelación. Precisamente en el hecho de ser pecador, tiene el hombre la posibilidad de llegar a Dios. La revelación únicamente puede discutir lo que ya es discutible. Actualiza la problematización en que se encuentra siempre la existencia humana con su comprensión natural propia; problematización que no significa colocar una etiqueta dogmática a esa existencia, sino que vive en ella como lo inquietante del existir. La labor que habría de realizar una «teología natural», sería justamente descubrir hasta qué punto la existencia incrédula y su propia comprensión están dominadas y movidas por su problematización, la cual sólo es perceptible como tal a la comprensión creyente de la existencia. Interpretará, por ejemplo, la conciencia, como un fenómeno de ese tipo, lo cual responde al hecho de que el Kerigma cristiano se dirige a la conciencia (2 Cor 4, 2). Por eso precisamente puede el Kerigma ser invitación a la decisión, y la fe decisión.

Así como la fe tiene una comprensión, lo mismo la incredulidad por idéntica razón. Y la tiene no sólo porque el hombre, ya antes de la fe, posee una precomprensión de la revelación. Lo mismo vale de la incredulidad, tal como se constituye de nuevo frente a la predicación. Por eso son posibles dos formas de oír la predicación por el que no cree: fe aparente e incredulidad expresa. Por eso también no hay exégesis o teología que interprete, desarrolle o asegure los enunciados de la predicación y de la fe, como si estuviera en posesión de la fe. Al confesar que podría ser también incrédulo, confiesa que es posible una realización incrédula de la comprensión creyente. Y esto es así, porque la fe, como posibilidad de existir, puede ser entendida también por la incredulidad en cuanto manera de existir comprensiva. Si la incredulidad en sentido expreso es, según Juan, la repulsa de la predicación cristiana cada vez que la encuentra, está claro que semejante incredulidad posee una precomprensión. Rechaza solamente lo que comprende y comprende de la fe que es una manera de existir, en la cual se niega su manera de existir anterior. Comprende la llamada a la fe como llamada a la renuncia de su comprensión propia anterior. A diferencia de la incredulidad consistente en la repulsa expresa de la predicación, se puede designar como precreyente la existencia no afectada todavía por la predicación, e incluso la existencia en general considerada independientemente del hecho de la predicación (cf. Jn 9, 41).

II

¿Qué significa el que otras religiones, o en general hombres que están fuera de la fe, hablan de Dios o a Dios?

La fe afirma que en realidad no hablan de Dios ni a Dios, porque no hablan de y al Dios real. Toda religión fuera de la fe permanece en la incredulidad, en el culto a los ídolos. La fe rechaza la idea de que Dios se manifiesta en todas las religiones y en todos los hombres piadosos. Por eso debe poder dar una respuesta respecto a de qué y a qué hablan tales religiones y tales hombres.

¿Cuál ha sido y es la práctica de la misión? ¿Debería o deben los misioneros, cuando anuncian la revelación de Dios, inventar una nueva palabra para «Dios»? ¿No confiesan por el hecho de emplear una palabra existente ya en el lenguaje corriente, que existe en todas partes un conocimiento de Dios y que ese conocimiento se da también en las representaciones del dios al cual los misioneros califican de ídolo o antidiós?

¿De qué se trata, cuando se habla de Dios fuera de la fe? Debe afirmar la fe: lo que allí se indica es los demonios, es el diablo; se está ciego, extraviado, no se ve allí. Sin embargo, cuando por ejemplo Pablo lo hace en 2 Cor 4, 4, y con razón, se habla allí en todo caso también de una fuerza trascendente, análoga a la fuerza de Dios, aunque contraria. El que habla del diablo, puede hablar también de Dios. Así lo atestigua, por ejemplo, el hecho extraño de que para la palabra Dios se eligiera en la traducción de la Biblia de una tribu africana la misma palabra con que los primeros misioneros habían traducido la palabra diablo³. Por supuesto; esas religiones no pretenden hablar del diablo, sino de Dios. Si en realidad, aquello de lo que hablan es el diablo, ellos, sin embargo, no se refieren al diablo, sino a Dios. Mas, ¿qué significa esto? ¿Qué quieren ellos decir?

¿Satisface responder que no hablan de Dios, sino del mundo? Ya sea que las partes del mundo, los fenómenos o elementos del mundo se consideran dioses en las religiones primitivas (Gál 4, 8 s.); ya sea que —como en la Stoa y en la tradición estoica— el mundo en su unidad y regularidad se tome por Dios; ya sea, en fin, que en la moderna religión de la experiencia se vea algo divino en los fenómenos de conciencia y en el estado de alma, ahí se habla del mundo. ¡Naturalmente! Mas, ¿por qué se habla por todas partes de Dios, y no del mundo? ¿Por qué, incluso donde se entiende la religión como fenómeno de conciencia, se habla a Dios? Luego, aunque lo que se llama aquí Dios sea desenmascarado por la fe y se lo reconozca como mundo, siempre y en todas partes se quiere decir algo distinto del mundo. ¿Qué se quiere decir?

³ M. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916, p. 92.

O bien, ¿satisface la respuesta: Ahí se habla de ilusiones, de una nada? Es posible que la crítica cristiana o feuerbachiana desenmascare todas esas palabras como ilusión; mas, ¿qué significa las palabras, la ilusión? ¿Qué es lo que se descubre aquí como nada? ¿Qué se quiere decir?

Varias cosas son posibles. Si se mira en todas esas frases el contenido de la representación, podría decirse que Dios es siempre la designación de uno o del «Ser supremo». Naturalmente, en estas expresiones sobre el ser supremo se pueden ocultar cosas diversas.

El Ser supremo puede ser reivindicado por el egoísmo del hombre, por su angustia y sus deseos, por su instinto de conservación y de felicidad. Lo que entonces se quiere decir cuando se habla de Dios, no es otra cosa que lo que el hombre apetece, junto al conocimiento de por qué no puede satisfacer él mismo sus apetencias. El hombre habla de Dios porque es manejado por sus deseos y temores, porque se sabe en manos de lo misterioso y enigmático e hipostasia sus sueños de deseo y de angustia en un ser que pueda darle a su vida la plenitud o el aniquilamiento. Ese ser supremo no es evidentemente el Dios del que habla la fe. Mas, ¿podría acaso decirse que en esta representación se mezcla un saber en el cual está intencionalmente el Dios de la fe cristiana? Sí y no. No, en cuanto la intención del hombre natural se rompe en la fe. Mas, justamente cuando en la fe lo que antaño se deseó, se teme ahora, y lo que en otros tiempos se rehuyó se busca ahora, es válido el sí. Sin embargo, en las palabras del hombre sobre Dios se reveló un conocimiento determinado de sí mismo, y un conocimiento de sí mismo como en manos de lo enigmático y lo soberano, unido a un conocimiento de sí mismo en cuanto preocupación por uno mismo, afán de seguridad propia, que desea al mismo tiempo reconocer aquella fuerza y apropiársela. Precisamente para un hombre así existe la revelación de Dios; precisamente él puede comprenderla. Cuando era empujado por el deseo y la angustia, era empujado por Dios. Se refería a Dios junto consigo mismo.

Si el «Ser supremo» es reivindicado por el entendimiento, el cual quiere comprender el origen y la unidad del mundo, entonces Dios no es otra cosa que la *causa prima*, que la idea de la unidad, de la regularidad, de la incondicionalidad, del origen. Por ninguna otra cosa se pregunta, cuando se pregunta por Dios. Mas, ¿cómo es motivado el interrogante mismo? ¿Es un asunto puramente intelectual preguntar por el fundamento y la unidad del mundo? ¿O no se muestra también aquí, cuando en la revelación se quiebra la respuesta humana, más todavía la pregunta humana, al doblegarse la fe ante el creador del mundo, que el interrogante propiamente preguntaba también por Dios? ¿No dejan ver también aquí pregunta y respuesta, que está subyacente una comprensión propia, a la cual se invita, por la palabra de la predicación, a una decisión sobre sí mismo? ¿No responde la pregunta al conocimiento del enigma del momento? ¿No pretende la respuesta

adueñarse del instante, de suerte que en la pregunta y la respuesta estaría conjuntamente el conocimiento de saberse exigido y el querer de la libertad? ¿Y no es la fe en el creador la obediencia en el momento? ¿No empuja, pues, a preguntar un oculto conocimiento de la pretensión del momento, y no es la huida ante Dios a la cosmología, a la concepción del mundo, el reconocimiento del creador oculto a sí mismo?

El Ser supremo es también reivindicado como el garante de la ley moral, como origen del conocimiento del bien y del mal, como la voz de la conciencia. De hecho, aquí no se indica más que la idea de la ley moral, la idea del bien, que la conciencia que en cuanto tal no es voz de Dios, sino la llamada a sí mismo, que dimana de la existencia misma. Pero, ¿no se aplica a quienes así hablan lo que Pablo dice de los judíos: que tenían celo de Dios, pero mal entendido (Rom 10, 2)? ¿Y no interpreta la ley judía como el camino hacia la gracia: «Se introdujo la ley para que sobreabundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20). «¿Por qué, pues, la ley? Fue dada por causa de las trasgresiones, hasta que viniera la «descendencia», a quien la promesa se había hecho» (Gál 3, 19). «Pero la Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuere dada a los creyentes por la fe en Jesucristo» (Gál 3, 22). ¿No se oculta en el conocimiento del bien y del mal, y del deber bajo el cual se encuentra el hombre, el conocimiento de las exigencias de Dios en cada instante? ¿No es la interpretación de esta exigencia como un deber que el hombre libremente se dicta a sí mismo, precisamente la repulsa de la sujeción, que el hombre conoce oscuramente cuando la rechaza? Y cuando la conciencia se despierta de hecho en la convivencia histórica de los hombres, ¿no es el fenómeno de la conciencia la señal de que el hombre sabe que la exigencia de Dios se deja oír en el instante en el tú que le encuentra?

O cuando la representación del Ser supremo se despoja lo más posible de la idea de Dios como envoltura racionalista, cuando se designa a Dios como lo irracional, lo numinoso y cosas parecidas, entonces replica la fe que con ello únicamente se designa el enigma de la existencia humana como tal, y que Dios es comprensible para la fe precisamente como revelación de amor. Pero, ¿la revelación de Dios significa evidencia? ¿Le pone la revelación al alcance de la observación y del entendimiento? ¿En los términos de irracional y numinoso no tenemos la justa protesta contra el racionalismo y el moralismo teológico? Y cuando el lenguaje humano es desbordado por el reconocimiento del Dios revelado, ¿no se reconoce la tendencia de ese lenguaje precisamente en que sabe sin saberlo: el camino hacia Dios no puede encontrarse partiendo del hombre; el hombre permanece en el enigma y la oscuridad? ¿No es la revelación de Dios la liberación de esa oscuridad para el hombre, que comienza a hacerse consciente en aquel lenguaje? Y, aquí

como en todas partes, ¿no se desvirtúa el conocimiento, porque el hombre cambia con falacia su dependencia en libertad; aquí haciéndose refinadamente señor del enigma, declarándolo Dios? ⁴.

Todas estas consideraciones, ¿llevan nuevamente a la constitución de una teología natural en el sentido antiguo? ¿No se construye una base religiosa y científica para la dogmática? No.

1. No se trata en absoluto de una prueba de Dios, digamos *ex consensu gentium*. Si es cierto que en todas las religiones se tiende a Dios, y que por eso cuando la predicación habla de Dios toma la palabra del correspondiente lenguaje de las religiones, con esto no se dice en modo alguno que sea real ese Dios concebido. De la intención no se concluye la realidad; la intención sólo se patentiza realmente a la fe en el Dios de la revelación luego, ni se puede basar la verdad de la predicación cristiana para los paganos remitiendo a su idea de Dios —únicamente se puede hacer comprensible, como en la doctrina de la ley de Pablo—, ni hay que asegurar en la apologética cristiana la verdad de la fe en Cristo remitiendo al hecho de la historia de las religiones. Cuando se piensa en el Dios de la fe cristiana en el lenguaje sobre Dios extraño a la fe, ese Dios puede ser una ilusión. Su reconocimiento es únicamente el de la fe, como decisión de reconocer su palabra, que la anuncia.

2. No se quiere decir en modo alguno, que la fe cristiana consiste en una evolución más pura del conocimiento de Dios que se da en todas las religiones. Esto sería decir únicamente que el cristianismo contiene la idea de Dios en su expresión más pura y que constituiría el más alto peldaño de la conciencia humana de Dios, de suerte que el cristianismo como religión estaría encuadrado en la evolución de la historia de la religión o de las ideas, encontrando en ello su justificación; prescindiendo absolutamente de cómo se podría justificar en principio semejante afirmación, aunque esta construcción pudiera llevarse a cabo con material histórico.

La aprensión de la idea de Dios no es la posesión de Dios, pues Dios no es accesible más que a través de la revelación a la fe que responde a ella. Dicho de otra manera: la existencia que se entiende sin fe no puede desde sí misma pasar a la existencia cristiana o trocarse en ella. Luego tenemos que todo lenguaje humano sobre Dios fuera de la fe no habla de Dios, sino del diablo. Pero tenemos asimismo, que desea hablar de Dios también y precisamente cuando se resiste a hablar de él. Dios fuera del cristianismo no es incognoscible (*ἀγνώστος*) en el sentido de que el hombre no podría concebir la idea de Dios. También el hombre natural puede hablar de Dios, porque conoce a Dios en su existencia.

⁴ Cf. Fr. Gogarten, *Zeitwende* VII (1931), p. 31 s.

¿Cómo puede conocerle, cuando Dios es lo más allá del mundo? Del mundo no puede surgir ese conocimiento de él. Pero tampoco la incredulidad surge del mundo, sino que constituye a este mundo sólo como el mundo de la existencia que se comprende sin fe. La incredulidad no es más que una fe que se aniquila a sí misma; es el «encadenamiento de la verdad de Dios por el mal» (Rom 1, 18). La incredulidad es desobediencia. Si la fe es escuchar las exigencias de Dios en el momento constituido por la palabra de Dios que en él habla, juzga y perdona, y por el prójimo que sale al encuentro, la incredulidad es desobediencia a las exigencias del momento. También la incredulidad como comprensión propia de la existencia histórica conoce el instante. Su desobediencia no consiste en negarlo, en apropiárselo. Lo niega, cuando el hombre se aferra, con un ingenio egoísmo o con una autojustificación ideológica, al correspondiente momento de sí. Se lo apropia cuando, en la aceptación hasta la muerte del ahí, lo entiende como el momento original en el cual la existencia se constituye a sí misma por la comprensión; por tanto, al entender el movimiento original de la existencia que funda su libertad, que lo reitera como el movimiento de la existencia, en el cual conquista su autenticidad.

El hombre no aniquila el instante, ni negándolo, ni apropiándose; es decir, no puede aniquilar la historicidad de su ser. Precisamente en la existencia filosófica conoce su historicidad, y en cuanto tal conoce a Dios. Por eso es comprensible que pregunte también por Dios y que, sin embargo, ponga la idea de Dios al servicio de la propia libertad que se funda en sí misma. Así como la existencia incrédula no puede transformarse por sí misma en existencia creyente, tampoco tiene la posibilidad, como histórica, de comprender la palabra de la predicación, que califica de una manera nueva el instante. La pregunta no es la respuesta, aunque la existencia incrédula está siempre en la tentación de interpretarla como la respuesta. Sólo la fe puede decir: la pregunta es la respuesta, y, al decirlo, hace «teología natural».

III

La ontología filosófica como analítica existencial agudiza el problema de la teología natural, porque formula sobre la existencia, su historicidad, el instante y la comprensión proposiciones análogas a las de la teología, la cual caracteriza a la fe con tales conceptos. ¿No se llega incluso a la aceptación del análisis filosófico de la existencia por la teología, al cual «incluye» y «corona» con asertos específicamente teológicos, de suerte que la filosofía entonces hace de teología natural en el antiguo sentido de una subestructura?

Evidentemente, la filosofía y la teología entran en competencia, puesto que ambas se ocupan científicamente de la existencia. Porque, dígame lo que se quiera sobre el contenido de la dogmática, en todo caso forma

parte de su temática la existencia creyente. Por ser la existencia creyente, o sea el hombre que cree, surge la competencia con la filosofía de cuyo círculo —cualquiera que sea, por lo demás, las tareas que abarque— en todo caso pertenece al análisis de la existencia humana, cualquiera que pueda ser aquí la motivación de esta tarea.

Ilustremos la cuestión con dos ejemplos. Ed. Thurneysen afirma en un artículo sobre el futurismo de Cristo⁵, que el concepto humano de futurismo ha cambiado decisivamente debido a Jesucristo, de suerte que por él se ha roto la continuidad del tiempo, y el futurismo de Cristo, en lugar de ser un período de tiempo desconocido que ha de venir, que alguna vez será presente y luego pasado, es el futurismo que establece siempre un límite absoluto y siempre «se opone a todo presente jamás concebible y posible». Está claro que aquí por futuro de Cristo no se entiende otra cosa, o por lo menos no es necesario pensarlo, sino lo futuro en general, el cual se opone siempre a todo presente concebible y posible; que, por tanto, aquí —si bien con menor claridad— hay que destacar una comprensión de la temporalidad humana frente al tiempo de lo natural, como por ejemplo en Heidegger. Es cierto que la explicación teológica del ser cristiano tiene necesidad del concepto de tiempo histórico o de temporalidad; pero es igualmente claro que este concepto se obtiene ya en el análisis científico de la existencia. La protesta contra la comprensión de la temporalidad humana desde el tiempo de la naturaleza no habrá de surgir sólo ni exclusivamente de la teología. Si, además, según Thurneysen, Jesucristo aunque fenómeno del pasado, es futuro, como algo que nos viene al encuentro, preparado para nosotros y que nos alcanza, con ello no se ha dicho otra cosa sino que la posibilidad del momento que hay que captar cada vez en la decisión se constituye también por el pasado. Mientras no se proyecte aquí luz sobre la relación de los asertos filosóficos y teológicos que afectan al futuro o a la historicidad del hombre, tampoco se puede decir nada con claridad sobre el futuro de Cristo. Que la teología hace afirmaciones que también hace la filosofía, o que la filosofía ha dicho ya lo que la teología tiene que decir también, se desprende con toda claridad de la exposición de Thurneysen; ambos interpretan precisamente la existencia humana.

Paul Althaus ha tratado en el *Lutherjahrbuch*, 1931, sobre la divinidad de Dios como sentido de la doctrina de la justificación de Lutero, para demostrar que la doctrina de la justificación está concebida teocéntricamente. Althaus quiere probar que, para Lutero, el rechazo de la justificación de la ley y el establecimiento de la economía de la gracia tiene su verdadero fundamento no en la situación efectiva del hombre como pecador, sino en que se funda más allá en la voluntad de Dios o en la divinidad de Dios; es decir, porque Dios es Dios y el hombre

es hombre; no puede ni quiere Dios tratar de otra manera con el hombre que a través de la gracia. La doctrina de la justificación significa según esto una «simple aplicación del principio de la eficacia exclusiva de Dios». «La doctrina de la justificación de Lutero se basa en el fondo en su idea de la divinidad de Dios»; esa idea proclama que el camino del moralismo como supuesto camino de la justificación es una ficción, no sólo ni primeramente en el aspecto ético sino también y ya en el religioso; que el camino de la justificación únicamente la gracia de Dios puede abrirlo. Ahora bien, está claro que esta idea de Dios en cuanto idea no está ligada a la revelación, sino que como tal le es posible sin más al pensamiento humano. Esto lo expresa Lutero, cuando dice de la naturaleza de Dios: «Gottes natura est, quae omni dat et iuvat» (W. A. 17 I 233, 4) o del *officium* de Dios (Althaus, p. 21 A. 29). Mas sobre esto porque «destaca el carácter teocéntrico de su doctrina como prueba de su verdad»: «Mi doctrina deja que Dios sea Dios; por eso no puede mentir, como doctrina que da gloria a Dios» (Althaus, p. 23). También, de manera especial, se fundamenta la *theologia crucis* en esta idea (Althaus, p. 25 s.): «Pues porque es Dios, es oficio suyo propio hacerlo todo de la nada»⁶. La doctrina de la justificación, pues, no es en su contenido «teocéntrica» nada específicamente cristiano, sino que se comprende por sí misma para un pensamiento en el cual se conciben consecuentemente las ideas Dios y hombre. ¿Qué hay de específicamente cristiano en esto? Dos cosas:

1. La justificación es perdón del pecado. Evidentemente, el pensamiento puramente humano o filosófico no habla de pecado, sino simplemente de la humanidad y de su finitud. Mas si para la teología formalmente no cambia nada que hable ella de pecado en lugar de humanidad, con todo el concepto de pecado ha de ser una interpretación teológica determinada de la humanidad, en la cual se aclara radicalmente un fenómeno que como tal tampoco se le oculta a la ciencia. Incluso puede decirse también aquí, como respecto al concepto de Dios (supra, p. 299): el lenguaje humano habla también de pecado; y cuando la teología habla de pecado, adopta un término tradicional. Si habla de pecado en un sentido más radical, para el cual el pecado no se reduce a la condición humana y de criatura, evidentemente se debe determinar claramente en cuanto se distingue del sentido tradicional.

2. La teología no enseña únicamente el concepto de la justificación, sino también su acontecimiento, en cuanto que habla de Jesucristo, es decir, que el lenguaje específicamente teológico de la justificación es

⁵ Zwischen den Zeiten 9 (1931), p. 187-211: *Christus und seine Zukunft*.

⁶ La cuestión se ilustra también, por ejemplo, por el hecho de que Heim. Frick pudo presentar la «tensión católico-protestante como fenómeno primitivo de la historia de las religiones» (*Kairos* 1926, p. 345-348); cf. en especial el razonamiento sobre eficacia exclusiva de la gracia de Dios en la piedad hindú Bharkti (p. 346 ss.) y en el budismo japonés Amida (p. 352 ss.).

precisamente «cristocéntrico». Pero, a su vez, si la teología quiere determinar el carácter del acontecimiento de la justificación —¿es un acto jurídico, un acontecimiento cósmico, un fenómeno mágicamente sacramental un acto simbólico, un acontecimiento genuinamente histórico?—, entonces no puede hablar de otra forma que con las categorías que la filosofía ha elaborado o perfeccionado.

No importa aquí para nada, si tales conceptos e ideas históricamente aparecen primero en el cristianismo y su teología. Pues en general es cierto que la teología habla también filosóficamente; por eso, el hecho de esa eventual prioridad histórica no contiene otra cosa que el problema precisamente. Lo decisivo es que las proposiciones teológicas pueden ser bien entendidas por una filosofía sin fe. Y así, Feuerbach por ejemplo, puede entender el cristianismo más auténticamente que cierta teología cristiana⁷; así el análisis de la existencia de Kierkegaard realizada sobre la base de la fe, pueden ser comprendidos por Jaspers y Heidegger, haciéndose filosóficamente fecundos.

Evidentemente, *filosofía* y *teología* coinciden en ciertas afirmaciones; parece que ciertos asertos de teología se han formado primero en filosofía. ¿Cómo hay que juzgar esa relación?

Habría que decir, por ejemplo: su objeto es distinto; el tema de la filosofía es la existencia sin fe, el de la teología la existencia con fe, de tal forma que las afirmaciones de la filosofía son exactas, pero se refieren a un objeto distinto? Aunque dejemos pendiente la cuestión de cómo debería la filosofía conducirse respecto a esa proposición, en todo caso pretende comprender la existencia como tal, y, en consecuencia, ha de pretender también poder mostrar la posibilidad del movimiento de la fe, en cuanto es en general un movimiento de la existencia.

La situación de hecho muestra que la existencia con fe y sin fe no se pueden yuxtaponerse sencillamente, a la manera de dos cosas que no tienen nada que ver mutuamente. Cuando la teología habla, por ejemplo, de la historicidad de la existencia, de la comprensión y del carácter de decisión de la existencia, evidentemente se hace referencia a los mismos fenómenos de los que habla la filosofía. Mas con ello no confiesa que se pueda hablar sencillamente de la existencia y que, por tanto, las estructuras del *Dasein* que muestra la filosofía, valgan también para la existencia creyente.

Esto, sin embargo, muestra no sólo la situación de hecho, la cual podría tener como causa un extravío de la teología, sino también las afirmaciones de la fe misma de que es la existencia sin fe la que llega a la fe; de que la fe no cambia la naturaleza humana; de que la justificación no tiene nuevas cualidades, sino que la justificación es el pecador.

Naturalmente, tampoco puede decirse que el análisis filosófico pueda completarse y, por tanto, corregirse con el teológico. El análisis filosó-

fico no tolera, por su naturaleza, semejante complemento; pretende que toma en consideración la existencia como un todo, y su idea únicamente como un todo puede ser exacta o inexacta. Así como la teología no puede corregirla en concreto —por ejemplo, queriendo introducir en lugar de «preocupación», como concepción fundamental de la existencia, la *agape*⁸—, tampoco puede completarla. Con ello se situaría en el mismo plano que la filosofía, e incluso se convertiría en filosofía. Únicamente puede aceptar, rechazar o ignorar el análisis filosófico.

¿Se podría citar si no un fenómeno de la existencia, que sólo la teología descubre y que es invisible para la filosofía? ¿La incredulidad o la fe? En cuanto incredulidad y fe aparecen como fenómenos dentro de la existencia, no se ve por qué el análisis filosófico no podría hacerlos comprensibles. Respecto a la fe y la incredulidad como actos particulares de la existencia, puede mostrar más bien las condiciones de su posibilidad. Mas la teología debe replicar, que la incredulidad no es una conducta ocasional que ocurre en la existencia; que no es la decisión por una conducta concreta que podía entenderse filosóficamente desde la decisión (como la postura del *Dasein* en su autenticidad). La teología afirma más bien que la incredulidad es en general la concepción básica del ser humano; más bien que la constituye como tal.

Mas, ¿no se vuelve entonces la competencia definitiva? No queda entonces en claro la total imposibilidad de que la teología adopte de la filosofía la descripción de la estructura de la existencia, si la filosofía, que también pretende describir la constitución fundamental de la existencia, no considera en absoluto el mismo fenómeno que constituye para la teología precisamente la condición fundamental del ser? No. En efecto, la filosofía ve muy bien el mismo fenómeno que la teología designa como incredulidad; pero para ella es la libertad, la libertad original, en la cual se constituye el *Dasein*.

Mas, ¿qué ocurre con la fe? ¿No afirma la teología que también ella es una constitución fundamental de la existencia, la cual únicamente puede existir como creyente o como sin fe? ¿No debe caer también la fe, de ser esto cierto, bajo la mirada de la filosofía? O, si no lo es, ¿no vuelve a plantearse otra vez la cuestión en apariencia resuelta de si la existencia creyente y la incrédula no son cosas distintas, de tal forma que no es posible hablar de la existencia como de un tema común a la teología y a la filosofía?

De hecho, la filosofía tiene conocimiento de la fe, precisamente porque conoce la libertad de la existencia; con ello, en efecto, conoce la problematicidad esencial de esa libertad. Precisamente cuando conoce la libre decisión, en la cual se acepta la existencia, conoce otra posibilidad, la de rechazar la decisión. Mas, ¿cómo conoce la fe? Como una posibilidad perdida y absurda; perdida, porque la existencia se cons-

⁷ Cf. Kar Barth, *Zwischen den Zeiten*, 5 (1927), p. 11 ss.

⁸ Cf. W. Koepp, *Merimma und Agape*, Reinhold-Suberg-Festschrift 1929, p. 99-139.

tituye en su historia original, permanece en esa libertad y sólo en ella puede conseguir su propia autenticidad; absurda, en cuanto que todo lo que tiene sentido para ella, se constituye en su libertad misma precisamente por la existencia que le da sentido.

De ahí que la filosofía, cuando oye hablar de la fe como de una posibilidad y una realidad presentes en cada instante, no pueda comprenderla de otra manera que como una decisión que se realiza dentro de la existencia constituida por su libertad, y por tanto como un acontecimiento que se produce dentro de la existencia, cuyas condiciones de posibilidad es posible demostrar en la existencia. Pero esto justamente responde al carácter de la fe, tal como se entiende ella a sí misma. En efecto, ella se entiende como una resolución concreta, como una decisión concreta, en una situación también concreta, la cual se constituye por la palabra de la predicación y por el prójimo. La afirmación de la fe, según la cual esa decisión concreta constituye de forma nueva la estructura fundamental del ser, de suerte que en adelante pueda haber, además de una existencia sin fe, otra creyente, es algo específico suyo, su escándalo. En efecto, la afirmación no sólo no es demostrable, ya que existencia sigue adelante y también la existencia creyente se puede demostrar en absoluto en el sentido de la fe. Pues la fe se comprende a sí misma como acontecimiento escatológico.

Mas esto implica dos cosas:

1. La fe en su sentido propio, en cuanto transforma la existencia, no es perceptible; como aprehensión de Dios y en cuanto fe que justifica, no es un fenómeno de la existencia. La justificación de la fe no se puede demostrar en el *Dasein*, pues lo justificado sólo ante Dios y únicamente ante él es justo; en la tierra es pecador. También el que cree está en la existencia y no adquiere nuevas estructuras existenciales connaturales. Su fe como acto histórico es siempre la resolución concreta del momento; es decir, la fe únicamente existe en la superación de la incredulidad; pues como hombre, el que cree viene siempre de la incredulidad y permanece siempre en la paradoja: «Creo Señor; ayuda mi incredulidad».

2. Como acontecimiento, en el cual se verifica realmente la reconciliación, la fe vuelve a la creación original; es decir aquella posibilidad perdida y absurda de la fe como obediencia original que conoce la filosofía, se realiza en la fe cristiana.

Por eso podría decirse: la incredulidad, en cuanto decisión por la libertad que fundamenta la existencia, está vinculada *a priori* a la fe. Si la existencia precristiana contiene un saber sin saber de Dios, implica también una precomprensión de la predicación cristiana; y si la filosofía elabora esa comprensión de la existencia, elabora también aquella precomprensión. En la medida en que se la introduce en el quehacer teológico, se vuelve nueva, puesto que es aclarada en su carácter de pre-

comprensión. Ahora bien, precisamente la interpretación de la existencia precreyente y de su propia comprensión desde la fe, es «teología natural».

Que esta teología natural no tiene el sentido de un fundamento para la dogmática, se pone de manifiesto en que, en el fondo, no constituye un sector particular anterior o dentro de la teología estricta. Si queda debidamente descrito el carácter de la fe como superación continua de la incredulidad, entonces la fe y el desarrollo de la comprensión de la fe únicamente puede explicitarse teológicamente en perpetuo debate con la comprensión natural de la existencia. En otras palabras; la teología natural es un elemento permanente del quehacer dogmático mismo, como se ve claramente en Pablo y Lutero.

Con esto queda definitivamente aclarada la última cuestión: cuál es la utilidad del trabajo ontológico, si la ontología está ontológicamente arraigada. No lo está en el sentido de que se podría proyectar desde una concepción cualquiera del mundo una ontología en correspondencia con ella⁹. Más bien es en el proyecto de una concepción del mundo en general donde se manifiesta la comprensión de la existencia, en la cual tiene sus raíces la ontología. La existenciá, que se comprende ontológicamente en la filosofía, lo hace basándose en la comprensión original del ser, en la cual se constituye ya. Como no hay otra existencia que la que se constituye en su libertad, las estructuras formales suyas, que se manifiestan en el análisis ontológico, son «neutrales», es decir, tienen validez para toda existencia. Luego valen también para la existencia a la cual se dirige la predicación, a la existencia sin fe lo mismo que a la creyente, la cual cree únicamente en superación constante de la incredulidad.

Por tanto la teología, en cuanto utiliza el análisis filosófico de la existencia y realiza ella misma el movimiento del filosofar, tiene que verificar conscientemente un movimiento de la incredulidad. Sólo cuando sabe lo que hace y no se figura que podría ser, de la manera que sea, otra cosa que un movimiento de la incredulidad, que únicamente puede justificarse cuando cree como tal, le asiste la razón, como movimiento de la incredulidad que dimana de la fe, está siempre bajo el $\omega\varsigma\ \mu\eta$ de 1 Cor 7, 29-31. Únicamente puede fundarse en el momento; por tanto, no como especulación desde una idea del sistema de la filosofía, sino únicamente como realización concreta de la fe en la obediencia a las exigencias de una situación concreta¹⁰. Puesto que con la tarea teológica se da desde un principio la teología natural, y como ésta penetra constantemente el quehacer teológico, en definitiva la cuestión de la teología natural ha de remitir a la cuestión sobre el sentido y la posibilidad de la teología en general.

⁹ Esta incomprensión de la ontología de Heidegger creo encontrarla en la exposición de K. Löwith (Theol. Rundsch. N. F. II 1930, p. 26 ss. 333 ss.).

¹⁰ Cf. pp. 148-149.

El significado del Antiguo Testamento para la fe cristiana *

I

La cuestión de la relación del Nuevo Testamento al Antiguo puede plantearse como si el Antiguo y el Nuevo Testamento fueran fuentes, desde las cuales se reconstruye la religión de Israel y la del cristianismo primitivo, preguntando luego por la relación de ambas religiones. Entonces el concepto general de la religión como fenómeno histórico determina la cuestión y la comparación de ambas religiones, y su relación se entiende ahí bajo la idea de una evolución histórica¹. No es preciso aquí que la idea de evolución se combine necesariamente con la idea de progreso. Se puede designar al producto de la evolución, por ejemplo, más o menos como un fenómeno de decadencia; se puede —por ejemplo, desde el punto de vista judío— concebir el cristianismo primitivo, y sobre todo a la religión paulina con su cristología y su fe sacramental, como una concepción del monoteísmo viejotestamentario, o también concebir al paulinismo con su doctrina de la justificación y sus conceptos jurídicos como un retroceso respecto al evangelio de Jesús, porque en él vuelven a cobrar vida ideas judías que estaban superadas en el evangelio de Jesús.

A semejante reconstrucción bajo la idea de evolución, se puede vincular una concepción muy distinta del fenómeno de la religión. Se la puede concebir como una ideología ilusa que, con la evolución de las condiciones económicas y sociales y de la ciencia, pueda desaparecer, o bien como un fenómeno síquico interesante perteneciente necesaria-

* Inédito.

¹ Se trata de una evolución simple, en cuanto existe continuidad histórica entre ambas religiones. En cuanto no la hay, por tanto en cuanto el fenómeno del cristianismo primitivo no se puede comprender como una etapa de la evolución operada en la religión veterotestamentaria, se recurre para su comprensión también a influjos extraños del Oriente y de la tradición griega. El cristianismo primitivo como fenómeno complejo se presenta entonces como resultado de la historia religiosa antigua total, dentro de la cual el Antiguo Testamento no es más que un factor, sí bien esencial.

mente a la vida humana del espíritu. Se la puede entender como la manifestación más alta de la vida del espíritu humano en general, como la conciencia del sentido del mundo y de la vida y de la unidad, del espíritu humano con el espíritu divino, el cual produce y mantiene a todo lo que existe, y por tanto como la conciencia de la ley, ante la cual el individuo debe doblegar su voluntad moral. Para todas esas consideraciones, el cristianismo primitivo puede ser un punto importante de la evolución, pero ninguna de ellas tiene trascendencia para la teología cristiana.

Así se piensa de hecho muchas veces, cuando se entiende el grado de evolución de la religión alcanzada en el cristianismo como el punto culminante de la vida religiosa de la humanidad plena, de la «piedad»; como punto culminante que brinda a todas las épocas posteriores la norma crítica y que es una herencia imperecedera. Aquí se ha comprendido claramente la idea del Dios uno como idea del Dios que es Espíritu y es honrado de una manera puramente espiritual; del Dios que es voluntad santa de Dios, y al cual se sirve aceptando el mandamiento del amor en la propia voluntad; del Dios que es gracia, el cual acepta paternalmente al pecador que arrepentido golpea su pecho. Una fe ética universal en Dios padre, eso es la religión cristiana, la cual tiene su representación suprema en la persona de Jesús, el cual fue llevado por esa idea de Dios y cuya predicación la predica.

La relación al Antiguo Testamento se concibe entonces así: en la religión veterotestamentaria, el monoteísmo lucha por imponerse a la piedad cultural y al nacionalismo, y llega a su plenitud profética. Aquí, en efecto, se lucha contra el culto y la miopía del nacionalismo; aquí se impone con claridad la idea de que Dios es el Dios de todo el mundo y de todas las naciones; aquí se mira la santidad de Dios como la de su voluntad moral y se requiere al hombre para que se doblegue a ella; aquí se anuncia la gracia recóndita de Dios a quienes tienen el corazón contrito. Este monoteísmo ético, sepultado por la legalidad judía, adquirió con Jesús su pleno esplendor, al liberarlo él de la legalidad, como en otro tiempo los profetas lo liberaron de la piedad cultural. La religión de Jesús no contiene nada nuevo, sino lo mismo que en los profetas del Antiguo Testamento. Por eso es él la conclusión, puede que el coronamiento, de una evolución que se inicia en el Antiguo Testamento. Lo que en el Nuevo Testamento la rebasa: la escatología y cristología de la comunidad, la doctrina de la justificación en Pablo, etc., es un peligroso encubrimiento de lo esencial; en el mejor de los casos es un revestimiento mitologizante de la pura fe en Dios de Jesús, puede que necesario en aquella época, para que bajo aquel velo se conservaran por lo menos las ideas básicas. Una visión más madura deberá suprimir nuevamente ese ropaje, a fin de que aflore en su pureza lo esencial.

Esta concepción tropieza con una dificultad peculiar respecto a los enunciados del Nuevo Testamento. Tiene que interpretar las afirmaciones sobre la divinidad de Cristo, la doctrina paulina de la justifi-

cación por la cruz de Cristo, del comienzo del nuevo eón y otras parecidas, como mitología, la cual en realidad encubre el monoteísmo ético. Tiene que reducir críticamente todas las enseñanzas neotestamentarias a la predicación de Jesús; por tanto, la mayoría de lo que Pablo y Juan dicen, queda eliminado, y resulta extraño el hecho singular de que Pablo y Juan no reproduzcan prácticamente nada de la predicación de Jesús².

Naturalmente, toda interpretación ha de ser crítica, pues no es posible repetir como una simple reproducción las afirmaciones del Nuevo Testamento. Si han de tener un sentido, es preciso liberarlas realmente de los conceptos mitológicos en los cuales, de acuerdo con la época, fueron concebidas, a fin de hacer justicia a su verdadera intención³. Pero la cuestión es cuál es la norma y los límites críticos que impone. La norma únicamente puede ser la verdadera intención del Nuevo Testamento mismo, por más que el intérprete no pueda estar seguro en cada ocasión de haberla comprendido de una manera definitiva⁴.

En todo caso, se puede designar como característica del Nuevo Testamento frente al Antiguo, que la relación del hombre a Dios está vinculada a la persona de Jesús. ¿Es mitología esta idea? Indiscutiblemente, las representaciones de la filiación divina en sentido metafísico y del nacimiento virginal, de la preexistencia y de la vuelta sobre la nube del cielo al sonido de la trompeta final, podrían ser mitología. Mas, ¿se ha de eliminar también como mitología la idea de que Dios ha realizado el perdón del mundo por la cruz de Cristo? ¿Hay que eliminar la idea de que Dios únicamente es accesible en Jesucristo? ¿Es que no se mantiene o se suprime con ello la fe cristiana? Además, cuando el Nuevo Testamento afirma esto, afirma al mismo tiempo que con Jesucristo ha comenzado el nuevo eón, o sea, que él divide toda la historia en dos mitades, las cuales son fundamentalmente de índole diversa: promesa y cumplimiento. ¿Hasta qué punto es esto mitología que eliminar? ¿Hasta qué punto es esencial para la fe cristiana?

Mas, ¿no afirma la predicación misma de Jesús algo semejante? Su predicación de Dios padre y su exigencia de unos nuevos sentimientos, del amor, ¿es independiente de ello? ¿No se nos da aquí la norma crítica para la eliminación de la mitología? Mas ante todo la predicación de Jesús es a la vez escatología, es decir, remite al principio del nuevo eón, y con la seguridad de que Dios habrá de iniciar al punto ese eón, Jesús predica los sentimientos paternos de Dios y sus exigencias. Por tanto, según esa norma crítica, habría que descartar también una parte de la predicación de Jesús. Luego, deberíamos reconstruir la predicación de Jesús sobre los sinópticos, es decir, el Nuevo Testamento mismo presenta esta predicación únicamente como formando una unidad con la predicación de Cristo. No puede haber duda

² Cf. p. 155 s.

³ Cf. pp. 214-215.

⁴ Cf. pp. 214-215.

alguna; el Nuevo Testamento no repite sencillamente la predicación de Jesús, sino que con ella, y por cierto en primera línea, le predica a él; es decir, vincula la relación de Dios a su persona. Ni tampoco puede haber duda alguna de que eso es lo específicamente cristiano del Nuevo Testamento, y que en el curso de los siglos se ha mirado como tal. Y así, ya Lutero vio acertadamente que Jesús, en sus enseñanzas, no se distingue de los profetas del Antiguo Testamento, sino que como ellos predica la ley, y, por tanto, que pertenece al Antiguo Testamento⁵.

Luego si es necesaria alguna reducción crítica, se elimina entonces lo específicamente cristiano. Con esto no se decide nada sobre el derecho positivo a esa reducción; pero es preciso dejar claro que, en ese caso, se renuncia a lo que pasa como lo específicamente cristiano en el Nuevo Testamento y en la Iglesia cristiana. La religión que queda entonces es un judaísmo depurado o un humanismo. La relación al Antiguo Testamento no plantea entonces, naturalmente, ningún problema; como, por lo demás, tampoco la relación al paganismo. Pues en el reconocimiento de este monoteísmo ético pueden coincidir así todas las religiones.

Aquí no se hablará sobre si está o no fundada semejante manera de ver. Trataremos más bien el problema teológico de la relación del Nuevo Testamento al Antiguo, tal como se plantea únicamente dentro de la fe específicamente cristiana; por tanto, el problema de si para la fe que ve la revelación de Dios en Jesucristo, el Antiguo Testamento tiene todavía algún significado para la fe.

Si es éste el problema específicamente teológico, entonces la concepción que pregunta por la relación de las religiones neotestamentarias a la del Antiguo Testamento, carece de importancia teológica en general. Pregunta desde fuera, al mirar a ambas religiones, la del Antiguo y la del Nuevo Testamento, como fenómenos históricos, y al determinar su relación desde una atalaya más alta. No pregunta desde la fe; qué significa para mí, para la Iglesia, el Antiguo Testamento. No pregunta si la palabra del Antiguo Testamento ha de ser anunciada por la Iglesia y escuchada por mí con fe como dirigida a mí, de suerte que entre como constitutivo de mi fe. Busca, detrás del Antiguo Testamento, una época remota a la historia de la religión, que ella reconstruye. No toma al Antiguo Testamento como palabra que habla actualmente, que me exige explicarme con ella. En consecuencia, reduce también la propia religión a un fenómeno observable desde fuera, que se puede clasificar dentro de una evolución histórica y que termina, se tenga o no clara conciencia de ello, en un relativismo. Es como cuando un hombre que reflexiona sobre su evolución, se pregunta, respecto a las palabras de su padre fallecido o conservadas en cartas viejas, qué sentido tenían para que haya él evolucionado hacia su disposición espiritual presente, en lugar de escucharlas como palabras que le hablan directamente, que le exigen o le llenan de felicidad.

5. Cf. p.

II

De muy otra manera se presenta el problema para otra problemática, genuinamente histórica, la cual no ve en el Antiguo Testamento el documento de una época antigua que es preciso reconstruir partiendo de él, sino que lo interpreta preguntándose por la posibilidad fundamental de comprensión de la exigencia humana que en él se expresa. Califico de genuinamente histórica a esa interpretación del Antiguo Testamento, porque se basa en el motivo ingenuo y original de volverse hacia la historia interrogándose a sí mismo. No para clasificar fenómenos pasados en su correspondiente lugar dentro del ingente contexto de las religiones históricas del mundo, sino para aprender directamente del pasado sobre hechos que también a nosotros nos afectan, que nos interrogan y nos apremian⁶. Es auténticamente histórica la interrogación por el pasado que pregunta por el a dónde y el de dónde. Luego es genuinamente histórica la interrogación sobre Platón, que no pretende comprender a Platón en el marco de la historia de un problema, sino aprender discutiendo con él lo que es el hombre y cómo ha de vivir. Es auténticamente histórico preguntar por el Antiguo Testamento cuando, partiendo del problema de la propia existencia, se quiere actualizar la comprensión de la existencia humana expresada en el Antiguo Testamento, para obtener así una comprensión de la existencia propia. Entablar semejante diálogo en el Antiguo Testamento es tanto más necesario, cuanto que la comprensión cristiana de la vida afirma, basándose en la fe, que ella es únicamente posibilidad de una auténtica comprensión de la existencia, posibilidad que se nos ofrece en la revelación de Dios; y como tal, únicamente puede permanecer auténtica y viva en una continua explicación con otras posibilidades de comprensión.

Epocas que todavía decían una auténtica relación histórica al Antiguo Testamento, han opuesto como su visión de la existencia expresada en él a la cristiana en la antítesis: ley y evangelio. Así, para Lutero como para Pablo, el Antiguo Testamento se presenta todo él bajo el concepto de la ley, o sea, como expresión de la voluntad de Dios que exige. Si el hombre del Antiguo Testamento está bajo la exigencia, el del Nuevo Testamento está bajo la gracia, que le recibe como pecador.

Estar bajo la ley, bajo la exigencia, se entiende ahí como el supuesto para estar bajo la gracia. Sólo el que se sabe limitado por las exigencias de Dios, el que consiente que se le abran los ojos para ver que no

⁶ La investigación y reproducción del conjunto de las religiones de la historia únicamente tiene sentido en cuanto —entonces ciertamente eminente— sirve a la interpretación auténticamente histórica. Y esto lo hace cuando está al servicio de la actualización, o sea, en cuanto hace posible la traducción de unos conceptos pretéritos a otros actuales. De ahí que su significado es crítico, en cuanto que discute críticamente los conceptos actuales, puesto que con ellos no entenderíamos en absoluto o entenderíamos falsamente un documento del pasado.

satisface nunca ni nunca podrá satisfacer esas exigencias, sólo él puede comprender la predicación del evangelio. El Antiguo Testamento en cuanto es la ley y encarna las exigencias de Dios, empuja al hombre pecador a un ser, desde el cual la palabra de la gracia de Dios se le hace comprensible. Por eso las exigencias de Dios encarnadas en el Antiguo Testamento se imponen siempre al hombre, para asegurar la inteligencia del evangelio, y no queda suprimidas al darse el evangelio.

Así pues, el Antiguo Testamento es el supuesto del Nuevo, no en el sentido de una consideración histórica, como si el fenómeno histórico de la religión cristiana fuera únicamente posible en virtud de la evolución de la historia de la religión atestiguada a través del Antiguo Testamento. Es supuesto, en el sentido real de que el hombre ha de permanecer bajo el Antiguo Testamento si quiere entender el Nuevo. La relación real entre ley y evangelio significa que únicamente puede predicarse el evangelio, cuando el hombre permanece bajo la ley. Sin duda Cristo es el fin de la ley; mas precisamente para que se le pueda entender como fin de la ley —pues no existe otra manera de comprenderle— todo el que oye hablar de Cristo, tiene que haber oído hablar de la ley. Más aún, debe oírla siempre. Porque ciertamente el que tiene fe queda libre de una vez por todas de la ley y permanece bajo el Espíritu; pero la fe, como posibilidad del ser cristiano incesantemente aprehendida, solamente es real por la superación del viejo ser bajo la ley. Más aún; la liberación de la ley no significa que el hombre quede libre de las exigencias divinas, que no está bajo el «Has de», sino que este «Has de» se funda en un «Puedes», «Sabes». El hombre es liberado de la ley, en cuanto que su cumplimiento únicamente puede asegurarse por la gracia; pero no en cuanto que la gracia le dé un fundamento nuevo.

Mas entonces surge la pregunta: si el Antiguo Testamento permanece siempre como supuesto del Nuevo, como exigencia de Dios que sigue abarcando al hombre, ¿conserva su carácter específicamente veterotestamentario? La pregunta hay que responderla evidentemente de manera negativa.

Las exigencias concretas del Antiguo Testamento en cuanto son exigencias culturales y rituales, no están ligadas a un estadio primitivo de la vida social humana, de la economía, del estado, etc., o a la historia particular de un pueblo; por lo cual, ya en tiempos de Jesús, e incluso de los profetas, entraron en conflicto con otras exigencias, a las cuales estaba sometido de manera indeclinable el hombre como hombre. Se han quedado anticuadas. Su analogía la tienen en las exigencias que dimanen de las condiciones concretas de una época, de su cultura, de su vida estatal y social, y que obligan al individuo más o menos gravosamente como derecho, costumbres o convencionalismos. No tenemos por qué buscar en el Antiguo Testamento tales exigencias para poner a nuestra vida fronteras y vallas. ¿Y las exigencias propiamente morales del Antiguo Testamento? No han caducado en absoluto. Las exigencias

morales de los profetas, como las de Jesús, que dimanen de la convivencia de los hombres en general, y no en primer término de una forma histórica concreta de esa convivencia, son válidas mientras exista en el mundo semejante convivencia. Mas precisamente por eso no son exigencias específicamente veterotestamentarias. Aun cuando se las concibiera por primera vez claramente en Israel, no se fundarían para nosotros solamente en el Antiguo Testamento se basan en la convivencia misma de los hombres, y se las descubre siempre mediante una reflexión seria sobre ella; no es el origen histórico casual de su formulación lo que puede fundar en primer término su derecho. De hecho, no fueron concebidas sólo y únicamente en el Antiguo Testamento.

Esto se subraya también en Pablo. Pues si no hay duda de que, para predicarles Cristo a los paganos, ha de dirigirse a ellos como pecadores, capaces, por tanto, en cuanto tales, de comprender que han transgredido el mandamiento de Dios y han incurrido en su ira; ni la hay de que da por supuesto que se encuentran bajo la ley en sentido fundamental, no puede, en cambio, suponer que permanecen bajo la ley en el sentido concreto del Antiguo Testamento, ni se esfuerza tampoco en imponerles ante todo los principios concretos del Antiguo Testamento. Sabe él que también los paganos conocen las exigencias de la justicia de Dios (Rom 1, 32). No necesita remitirlos al Antiguo Testamento; le basta recordarles todo lo que «hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, si aquí hay virtud o algo digno de alabanza» (Fil 4, 8). Sabe que los paganos, que no tienen ley, conocen, sin embargo, por la naturaleza lo que preceptúa la ley; su conciencia da testimonio de que la palabra de la ley está inscrita en sus corazones (Rom 2, 14 s.).

En consecuencia, el Nuevo Testamento supone el Antiguo; el evangelio supone la ley. Mas esta ley, que se encarna en el Antiguo Testamento, no tiene por qué ser en absoluto el Antiguo Testamento concreto. La precomprensión del evangelio que nace del Antiguo Testamento, puede provenir exactamente igual de otras encarnaciones históricas de la ley divina, en cualquier parte en que un hombre se sabe ligado y limitado por las exigencias morales concretas o generales que dimanen de su convivencia y que él ha de reconocer en su conciencia. En todas partes existe la posibilidad de que el hombre tome conciencia de su nada y de que se haga humilde o caiga en la desesperación; y en todas partes también existe la tentación de transformar la exigencia en medio de la propia justicia, y de creer que, con su esfuerzo y sus obras, con la educación personal y la formación moral, su personalidad moralmente madura alcanzará, o podrá y deberá alcanzar su autenticidad. En todas partes es posible el celo de Dios, al cual llama Pablo celo en la incomprensión (Rom 10, 2), y que precisamente se alcanza por la palabra de la cruz.

Luego sólo obedece a razones pedagógicas que en la Iglesia cristiana se emplee precisamente el Antiguo Testamento para despertar en el

hombre la conciencia de que se encuentra bajo las exigencias divinas; y, por tanto, que se conserve el decálogo como formulación clásica de esas exigencias, que sitúan al hombre ante sus obligaciones y sus responsabilidades dentro de la comunidad lo mismo que de su entorno terreno; y que sigan teniendo vigencia las exigencias de los profetas en la predicación cristiana, porque en ellos como en ningún otro sitio, fuera de la predicación de Jesús, resuena el imperativo del mandamiento divino con una fuerza y una claridad incomparable.

Pero hay que añadir algo más. Por supuesto, el Antiguo Testamento, en cuanto ley, no necesita interpelarnos como palabra directa de Dios, y de hecho no lo hace en absoluto. Habla a un pueblo determinado, que se encuentra en una historia determinada que no es la nuestra⁷. Al entenderlo como ley, lo hacemos nosotros desde el punto de vista que hemos designado como auténticamente histórico; es decir, en el Antiguo Testamento se nos presenta la expresión robusta y consecuente de una concepción determinada de la existencia humana, en cuanto ser sometido a lo absoluto del «debes». Si este «debes» tampoco lo escuchamos sólo en Antiguo Testamento, sino, al contrario, es más bien para nosotros la posibilidad de comprender el Antiguo Testamento, ya que le escucha de esos debes y una comprensión determinada de él es *a priori* una posibilidad de nuestra propia existencia, entonces la claridad de esa comprensión se debe de hecho al roce con la historia de la cual venimos y a su apropiación consciente. Como parte de esa historia, se nos ha dado también el Antiguo Testamento, y sólo la explicación histórica del mismo pone en claro la posibilidad de aquella comprensión determinada de la existencia en sus consecuencias.

En el Antiguo Testamento, en efecto, este conocimiento de que el hombre se encuentra bajo el «debes», posee un carácter tan radical, que domina toda la comprensión de la existencia. Por nuestra parte, en virtud de las tradiciones que operan en nuestra historia, nos encontramos bajo las más diversas influencias, y no sólo en la humanidad moderna en conjunto, sino también en los individuos, se entrelazan posibilidades diversas de comprenderse a sí mismo. El que siente con claridad el deber, es remitido por lo mismo al camino de la reflexión histórica. Precisamente la interrogación histórica del Antiguo Testamento hace que la comprensión, encarnada en él, de la existencia humana aparezca tan clara, que también a nosotros se nos esclarece radicalmente la cuestión del dilema de la comprensión propia. Cómo ocurre esto, aquí sólo es posible esbozarlo.

En el Antiguo Testamento se rechaza toda la interpretación idealista o utilitaria de las exigencias morales, tal como se nos presenta siempre. El que lee el Antiguo Testamento se encuentra ante la cuestión de si ha de comprender el conocimiento del «Debes» como el saber de su dignidad o de su condición de criatura; de si debe entender la

exigencia bajo la cual se encuentra como un título de justicia, como el camino por el cual consigue él su dignidad y la plenitud de su posibilidad, o como la exigencia que le coloca en la obediencia a Dios al servicio del prójimo y que le convence siempre de su mediocridad y de su culpa. La visión neotestamentario del hombre tiene su expresión primeramente en la fe en la creación. Proclama ésta que el hombre tampoco puede disponer del mundo en su pensamiento, sino que, por su condición de criatura, está totalmente a merced del señor del mundo. Y como el destino del hombre se juega preferentemente en la historia, el Antiguo Testamento comprende la historia no como el movimiento regular de la actividad y del pensamiento humanos, como el movimiento de la humanidad, de la cultura, del espíritu, sino como acción de Dios que le señala al hombre su destino y le indica su cometido. Por su parte, el hombre inmerso en la historia capta a Dios, no por la contemplación intelectual de ordenaciones eternas, sino en la exigencia que surge de los acontecimientos concretos. En el Antiguo Testamento —a diferencia del mundo griego— se formó una conciencia particular de la historia, según la cual, la respuesta concreta a su pregunta por el futuro le nace cada vez de su historia concreta. Precisamente en el tiempo, en el momento concreto, consigue el hombre su autenticidad, y no por la huida a lo intemporal, ante lo cual la historia concreta se convierte en apariencia. Por eso no surge en Israel un ideal de la persona humana, del *καλὸς κἀγαθός*, que se le presenta al individuo como idea temporal según la cual ha de formarse; no nace el concepto abstracto de la *ἀρετή* y de la *δικαιοσύνη*, sino que se ve al hombre en su postura concreta delante de Dios y del prójimo. Lo mismo que no se desarrolla el ideal de la personalidad, tampoco conoce Israel héroes y santos en el sentido griego. El significado de los profetas no consiste en que encarnan una cima de noble humanismo, ni en su condición de *homines religiosi*, sino en que se dirigen al pueblo de su tiempo e invitan a una conducta concreta exigida por Dios, refrendo de su fidelidad a la historia que les ha otorgado.

Así pues, al hombre se lo ve aquí en su temporalidad e historicidad. Para comprenderse no tiene que referirse a lo universal, al cosmos, para verse miembro suyo; al logos, para encontrar en lo intemporal su ser auténtico; le basta remitirse a su historia concreta, a su pasado y a su futuro, a su presente, el cual le manifiesta las exigencias del momento en la convivencia con el prójimo. Luego no se sabe incorporado a un ritmo cósmico, cuyo movimiento se regula por leyes eternas, y en el cual todo impulso, toda lucha son reposo eterno en Dios, el Señor, de suerte que la posibilidad suprema del hombre sería conocer en la *θεορία* a ese Dios, sino que se sabe puesto por la voluntad de Dios en una situación determinada del acontecer temporal, que implica para él la posibilidad del juicio y de la gracia, siempre que con su conducta obediente haga lo que Dios le exige. Por eso, la relación a Dios no es cuestión de ver, sino de oír; temor de

7. Cf. p.

Dios y obediencia, fe; o sea, no una visión optimista del mundo, sino una aceptación del pasado con fidelidad, un esperar confiado en Dios respecto al futuro, y obediencia fiel en el presente.

Mas esta comprensión de la existencia es idéntica a la del Nuevo Testamento; igual a la cristiana frente a la visión griega, idealista o humanista de la existencia. Nuestra situación histórica se caracteriza por la presencia de una doble tradición: la griega y la bíblica. Por eso el Antiguo Testamento tiene para nosotros no sólo el carácter de un caso histórico particular y fortuito, en el cual se expresa ejemplarmente una concepción determinada de la existencia, sino que constituye para nosotros un trozo de nuestro propio pasado, de nuestra historia, de la cual procedemos —pues evidentemente provenimos de la historia medieval, en la cual la tradición antigua y bíblica se juntan en una unidad particular—, como una fuerza histórica siempre viva. Sólo mediante un análisis crítico del Nuevo Testamento, ora resulte negativo ora positivo, es posible conseguir claridad sobre una concepción de la existencia, que guía nuestro propio querer y nuestra actividad históricos. Sólo con ese análisis se puede aclarar, en definitiva, la cuestión implicada en el presente, respecto al significado del cristianismo para ese presente, si es que puede pretender alguno⁸. Para todo el que considere necesaria la reflexión histórica, a fin de conseguir una visión clara de sí y de su presente, e igualmente para todo el que desarrolle siquiera un mínimo de esa reflexión, tiene que resultar querer retener el cristianismo y rechazar el Antiguo Testamento. Puede estar seguro de que el cristianismo que pretende retener, no es ya cristianismo en absoluto. Se aplica aquí el dilema: o ambas cosas o ninguna de ambas. Luego hay que afirmar que nuestra historia da pie a una exigencia del Antiguo Testamento respecto a nosotros; la exigencia de oír y de comprender el propio presente histórico mediante la explicación con él.

III

Esta pretensión, sin embargo, es completamente distinta a la que el Nuevo Testamento y la Iglesia cristiana atribuyen al Antiguo Testamento, cuando lo caracterizan como revelación, como palabra de Dios. La reflexión histórica crítica y la percepción de las pretensiones de nuestra propia historia, ni es escuchar la palabra de Dios, ni fe. Mas qué significa que el Antiguo Testamento es revelación, y si y hasta

⁸ El que ve el Antiguo Testamento como expresión del espíritu de un pueblo determinado (del judíoisraelita), se queda en una consideración romántica de la historia, sin valor para el presente. Ese no ha visto todavía que en el Antiguo Testamento está viva una determinada concepción de la existencia humana, la cual en virtud de nuestra propia historia, es un interrogante actual a nuestra comprensión de nosotros mismos.

qué punto la predicación cristiana puede referirse realmente al Antiguo Testamento como revelación de Dios, es otra cuestión. Así se ve claramente cuando se considera el nuevo problema que plantea lo dicho para la cuestión de la relación del Nuevo Testamento al Antiguo. Pues si la concepción de la existencia del Nuevo Testamento es la misma que la del Viejo; si la fe significa lo mismo en el Nuevo Testamento; si —así se puede proseguir— justicia y gracia, pecado y perdón significan lo mismo en el Nuevo Testamento que en el Antiguo, ¿dónde está entonces la diferencia? ¿Qué es entonces lo nuevo del Nuevo Testamento respecto al Antiguo? ¿No resulta ser entonces el problema de la relación un falso problema?

¿Es que no aparece clara la diferencia en aquella oposición de ley y evangelio? ¿No se opone el Nuevo Testamento al Antiguo como el evangelio a la ley? Si esto es así, entonces no está clara todavía, por lo dicho hasta ahora sobre la ley y el evangelio, la verdadera diferencia. La verdadera y permanente relación entre ley y evangelio se nos ha manifestado de tal forma, que el evangelio no se puede entender sin la ley; que el ser cristiano no es un ser bajo la ley sino bajo la gracia, pero que ese ser bajo la gracia no existe nunca definitivamente realizado, sino que se lo capta como algo siempre nuevo, que se realiza en la auténtica comprensión de la gracia y en una obediencia continua. Mas, así como el ser bajo la gracia se refiere siempre al ser bajo la ley, lo mismo vale para el Antiguo Testamento; no conoce un ser bajo la ley que no sea al mismo tiempo un ser bajo la gracia.

¿Es justo entonces situar al Antiguo Testamento exclusivamente bajo el concepto de la ley? ¿Hasta qué punto lo es?

En primer lugar, en el Antiguo Testamento el ser bajo la ley se entiende ya como un ser bajo la gracia. En efecto, gracia de Dios es haber llamado al pueblo y haberle dado la ley por la cual permanece en la vida. La ley como tal es una muestra de la gracia de Dios; por eso ya para el Antiguo Testamento se plantea el problema de que el ser bajo la ley como ser bajo la gracia ha de superar siempre al ser bajo la ley como ley, es decir, como sometido a la pura exigencia. En realidad, esto no se dice lo bastante. La gracia de Dios en el Antiguo Testamento no consiste simplemente en que Dios ha dado la ley, en que exige, en que, por tanto, el ser bajo la ley sería idéntico al ser bajo la gracia. La ley se le dio a un pueblo determinado en una historia determinada. La gracia de Dios se patentiza primeramente en haber elegido a ese pueblo y en haber pactado una alianza con él, en haber llamado a sus padres y en haber suscitado luego profetas y jefes del pueblo; en una palabra, en haber dado su historia a ese pueblo como historia salvífica. La ley es gracia únicamente en conexión con esta historia. El pueblo no se constituye como pueblo en primer lugar por su obediencia a la ley, sino que precede la gracia de Dios; de suerte que la obediencia ha de realizarse siempre dentro de la fe en la gracia

de Dios, la cual precede y elige⁹. Así pues, el ser bajo las exigencias de Dios se entendió siempre al mismo tiempo como un ser bajo la gracia de Dios.

Más aún; al ser entendida la ley como exigencia de Dios que le confiere al pueblo su historia, se entiende también la gracia de Dios como la gracia del perdón. Pues la unidad de la historia está en que Dios no sólo mantiene al pueblo permanentemente bajo sus exigencias, sino ante todo en que, a pesar de todas las infidelidades del pueblo, la fidelidad de Dios no decae. Dios es a la vez el Dios de la ira, que castiga las trasgresiones, y el Dios de la gracia, que perdona generosamente, y a cuya gracia se puede recurrir siempre.

No solamente el Nuevo Testamento conoce al Dios que «es compasivo y propicio, tardo en airarse y rico en fidelidad, que no nos trata según nuestros pecados, ni castiga conforme a nuestras culpas», el cual «como padre se apiada de sus hijos, se compadece de aquellos que le temen»¹⁰.

Si el evangelio significa la predicación de la gracia de Dios para los pecadores, no puede decirse que falte el evangelio en el Antiguo Testamento, y que no corresponda a la ley la gracia de Dios. Se puede indicar, sin duda, que este evangelio no resuena en todas partes de una manera pura y desembarazada; se puede decir que la idea del pecado y del perdón de Dios se entienden radicalmente siempre. Esto se ve, por ejemplo, en que la petición de la gracia de Dios está motivada a la vez en la apelación a la condición de cristura del hombre (Sal 103, 14-16):

«Pues él sabe de qué estamos formados,
él se acordó de que somos polvo vano...».

Porque mientras el hombre quiere mostrar algo en virtud de lo cual poder esperar la gracia de Dios, aunque fuera su debilidad y su nulidad que atraen la compasión de Dios, no se ha doblegado radicalmente delante de Dios, ni ha comprendido radicalmente su gracia.

Mas, junto a esa referencia a la condición de criatura del hombre, encontramos otras palabras en las cuales esa nulidad de criatura se atribuye a la ira de Dios:

Cierto que consumidos hemos sido por tu ira,
y por tu indignación desfavoridos.
Has puesto ante tus ojos nuestras culpas,
y a la luz de tu cara nuestros pecados más ocultos» (Sal 90, 7 s.).

⁹ Cf. mi polémica con K. Holl, *Theol. Rundsch.* N. F. 4 (1932), p. 12.

¹⁰ Sal 103, 8-13. Por eso la Iglesia cristiana puede apropiarse sin más la palabra del A. T., en especial la gracia de Dios. Aquí encuentra ella expresada su misma fe en Dios.

Dios es el que «sana a los de quebrantado corazón y venda sus heridas» (Sal 147, 3; cf. Is 55, 15). Y con sencilla humildad se inclina ante él el que ora:

«Apiádate de mí, oh Dios, según tu benignidad,
por vuestra gran misericordia borra mi iniquidad.
Lávame enteramente de mi iniquidad,
y límpiame de mi pecado.
Pues reconozco mi transgresión,
y mi pecado está siempre delante de mí.
Contra ti, contra ti sólo he pecado,
he hecho lo malo a tus ojos,
Para que seas reconocido justo en tu sentencia,
y sea irreprochable en tu juicio...
Crea en mí, oh Dios, un corazón puro,
y renueva dentro de mí un espíritu recto.
No me arrojes de tu presencia,
y no quites de mí tu santo espíritu...
Porque no es sacrificio lo que tú quieres;
si te ofreciera un holocausto, no lo aceptarías.
Mi sacrificio, oh Dios, es un espíritu contrito;
un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias».

(Sal 51, 3-6. 12-13. 18-19).

«De lo profundo te invoco, oh Yahvé;
oye, Señor, mi voz.
Estén atentos tus oídos
a la voz de mi súplica.
Si guardas, Yahvé, los delitos,
¿quién, oh Señor, podrá subsistir?
Pero eres indulgente,
para que seas temido.
Yo espero en Yahvé,
mi alma espera en su palabra.
Ansía mi alma al Señor
más que los centinelas la aurora.
Porque con Yahvé está la piedad,
y en él está la abundante redención.
El, pues, redimirá a Israel
de todas sus iniquidades» (Sal 130).

Esta concepción de la gracia de Dios corresponde a la concepción del pecado y a la exigencia de la fe en el Antiguo Testamento. Pues el pecado se entiende primeramente no como la trasgresión moral del hombre, sino como la lesión del honor de Dios, como la falta de confianza en la gracia de Dios, murmuración y duda, como la rebeldía del

hombre soberano. Pues al hombre se le exige la renuncia al poder propio y a la propia gloria, el silencio y la espera en Dios; en una palabra, la fe:

«No se agrada de la fortaleza del caballo,
no se complace en las piernas de los hombres.
Se complace Yahvé en los que le temen,
en los que a su piedad se confían» (Sal 147, 10 s.).

Ante él ha de doblarse toda rodilla, y toda lengua ha de jurar: «Solamente en Yahvé tengo éxito y fuerza» (Is 45, 23-25). Y como predica Pablo: «El que se gloria, en el Señor se gloríe» (1 Cor 1, 31), lo mismo Jer 9, 22 s.:

«Así dice Yahvé: Que no se gloríe el sabio de su sabiduría,
que no se gloríe el fuerte de tu fortaleza,
que no se gloríe el rico de su riqueza.
El que se gloríe, gloríese en esto:
en ser inteligente y conocerme a mí,
pues yo soy Yahvé, que hago misericordia, derecho y justicia sobre toda
la tierra».

«En la conversión y la quietud está vuestra salvación»,
y en la quietud y la confianza serán vuestra fuerza» (Is 30, 15).

«Si no tenéis fe, no permaneceréis» (Is 7, 9).

«El que cree no fracasará» (Is 28, 16).

En semejante fe, el que ora se somete sencillamente a la gracia de Dios. Espera en ella y conoce que Dios le recibe en gracia y cambia su sufrimiento, que Dios destruye a los ejércitos enemigos delante de Jerusalén, que edifica de nuevo los muros derruidos de Sión y conduce otra vez al pueblo a la patria. Y sobre todo conoce el perdón de Dios. Mas, si experimenta estas muestras de la gracia de Dios en su vida personal y en la historia de su pueblo, ¿las experimenta siempre? ¿Puede estar seguro por la fe del perdón de Dios? Si no lo experimenta, por lo menos lo espera. Y esta esperanza se convierte en la esperanza escatológica.

La esperanza escatológica creció en el profetismo sobre la base del conocimiento radical del pecado del pueblo, que no mereció más que el juicio aniquilador de Dios, que no puede mostrar nada delante de Dios capaz de permitirse pretender su gracia. Cuando por encima del juicio se abre la perspectiva de un futuro salvífico, ese futuro es puro perdón y gracia.

«Por amor de mí lo hago.

Pues, ¿cómo sería mi nombre profanado?

Y mi gloria a nadie se la doy».

(Is 48, 11; cf. Ez 36, 22 s.).

Mirado desde el hombre y desde el pueblo, no existe continuidad alguna entre ahora y antes; Israel está muerto; el juicio de Dios lo ha destruido. Pero el Espíritu de Dios puede devolver la vida a los huesos de los hombres y lo hará (Ez 37, 1-14). La gracia de Dios renovará al pueblo:

«Os daré un corazón nuevo
y pondré en vosotros un espíritu nuevo;
Os arrancaré ese corazón de carne.
Pondré dentro de vosotros mi espíritu.
Os haré ir por mis mandamientos,
y observar mis preceptos y ponerlos por obra» (Ez 36, 26 s.).

Entonces hará Dios una nueva alianza con el pueblo:

«Yo pondré mi ley en su interior,
y la escribiré en su corazón.
Y será su Dios,
y ellos serán mi pueblo.
No tendrán que enseñarse
el uno al otro,
diciendo: 'Conoced a Yahvé';
sino que todos me conocerán,
desde los pequeños a los grandes,
oráculo de Yahvé.
Porque les perdonaré sus maldades y de sus pecados
no me acordaré más» (Jer 31, 33 s.).

Entonces se aplicará:

«No habrá ya más daño ni destrucción
en todo mi monte santo;
Porque estará llena la tierra del conocimiento de Yahvé,
como llenan las aguas el mar» (Is 11, 9).

En la medida en que la idea de Dios se entendió radicalmente en Israel, y las ideas de gracia y de pecado se entendieron radicalmente, la fe del Antiguo Testamento es una esperanza, y la fe del Nuevo Testamento se presenta respecto a ella como cumplimiento. Pues lo decisivo del Nuevo Testamento y de la fe cristiana es que Dios ha realizado en Jesucristo este acto escatológico, que en él ha perdonado los pecados, ha llamado al nuevo Israel y ha otorgado su espíritu. Esto significa, si en el cristianismo la relación a Dios está vinculada a la persona de Jesús, que la fe cristiana cree en Dios porque Dios, por medio de Cristo, ha reconciliado al mundo consigo mismo (2 Cor 5, 19). No hay junto a Dios otra persona divina; de suerte que la fe

judía en un solo Dios se complementaría con la fe en una segunda persona divina, ni es la fe la afirmación de especulaciones metafísicas sobre la divinidad de Cristo y sus naturalezas. La fe en Cristo no es otra cosa que la fe en la acción de Dios en Cristo ¹¹.

Mas, ¿qué significa esto para el problema de la relación del Nuevo Testamento al Antiguo? Cuando se ha entendido a Cristo como el acto del perdón de Dios, y si es esto precisamente el acto escatológico de Dios, entonces se ha comprendido radicalmente el concepto de gracia de Dios; es decir, el perdón se le otorga al hombre no sólo en el cambio de destino de la vida del individuo o del pueblo. La gracia de Dios es puramente perdón, y éste hace al hombre nuevo y robusto. «Te basta mi gracia, pues el poder se muestra en la flaqueza» (2 Cor 12, 9). El juicio ha tenido lugar, el nuevo eón ha comenzado y ha cortado de raíz la especulación mitológica sobre futuros acontecimientos finales ¹². El perdón y la gracia no se encuentran nada más que en la palabra de la predicación, que Dios ha instituido en el mundo por Jesucristo (2 Cor 5, 18 s.). La palabra es la luz que ha venido al mundo y le ha dado un nuevo esplendor; Jesús es la «palabra» ¹³.

Si se entiende así a Jesús, entonces es la demostración de la gracia de Dios de manera fundamentalmente distinta a las demostraciones de la gracia de Dios de que habla el Antiguo Testamento. En éstas, el perdón y la suerte del pueblo (de la cual depende también la suerte del individuo) se entrelazan indisolublemente; es decir, la revelación de Dios está vinculada para el Antiguo Testamento a la historia determinada de un pueblo. Por pertenecer a ese pueblo, el hombre puede esperar confiado la gracia de Dios, y lo que Dios ha hecho en la historia, lo ha hecho por cada individuo en cuanto forma unidad con su pueblo y con su historia. Lo que hizo Dios con sus padres, lo que realizó con el pueblo, cuando suscitó a Moisés, sacó al pueblo de Egipto, le condujo por el desierto y lo llevó a la tierra santa, eso lo ha hecho ahora en cada uno, porque esta historia no es una historia pasada, sino actualidad, en la existencia presente del pueblo ¹⁴.

La acción de Dios en Jesucristo no se entiende de una manera análoga en el Nuevo Testamento, como acontecimiento histórico decisivo para la historia de Israel, de suerte que en virtud del vínculo histórico, le aprovecharía a cada generación posterior lo que Jesús significó para su generación. No se puede recordar a Jesús como a Abraham o Moisés, ni su cruz como el paso del mar Rojo o la conce-

11. Cf. p.

12. Aquí, en la idea fundamental de la fe neotestamentaria, está dada la norma de la eliminación crítica de la mitología cristiana primitiva. Esta eliminación hay que ponerla en práctica, como lo hizo Juan, y como lo realiza indirectamente el mismo K. Barth cuando violenta la escatología mitológica con su interpretación de 1 Cor 15.

13. Cf. p.

14. Esto se expresa claramente, p. ej., en la liturgia judía de pascua; cf. Strack-Billerbeck IV, p. 68.

sión de la ley en el Sinaí. Porque él es el acto escatológico de Dios, que pone fin a toda historia del pueblo como ámbito de la acción de Dios con los hombres. La actualidad del acontecimiento salvífico consumado en él no se trasmite por la continuación de la historia del pueblo y por la tradición que la acompaña y contribuye a constituirla. El mensaje de la gracia de Dios que perdona en Jesucristo no es ningún relato histórico sobre un acontecimiento pasado, sino que es la palabra anunciadora de la Iglesia, que se dirige ahora directamente a cada uno, y en la cual está presente Jesucristo como la «Palabra» ¹⁵. Pues en esta palabra, se encuentra inmediatamente con el individuo Dios y su gracia de perdón. El individuo no necesita fijarse en las pruebas de la gracia de Dios que se encuentran en los acontecimientos históricos del pasado, y sacar de ahí la conclusión de que Dios es benévolo, y por tanto que lo será también con él, sino que la gracia de Dios le sale directamente al encuentro en la palabra predicada.

La comunidad, la Iglesia, no es una realidad sociológica, una sociedad ética o cultural unida por la continuidad de la historia, sino que se constituye por el anuncio de la palabra del perdón de Dios en Jesucristo, y de la comunidad de esa predicación, de la palabra y de la fe. No tiene una historia, como tienen su historia las sociedades étnicas, estatales o culturales. No es posible en la Iglesia hablar de los Padres, de Agustín o Lutero, por ejemplo, como de Cristo; porque él es el acto escatológico de Dios. Luego no es posible hablar de los Padres de la Iglesia como hablaba Israel de sus padres. En Israel se continuaba la acción de la gracia de Dios en cada uno de sus jefes y profetas, que Dios suscitaba sucesivamente. Esta historia ha terminado. Lo antiguo ha pasado; se ha hecho nuevo ¹⁶.

Mas esto significa también: para la fe cristiana, el Antiguo Testamento no es revelación, como lo era y lo es para los judíos. Para el que permanece en la Iglesia, la historia de Israel es algo pasado y liquidado. La predicación cristiana no puede ni debe recordar a sus oyentes que Dios guió a sus padres desde Egipto, que en otros tiempos llevó al pueblo a la cautividad y volvió a traerlo a la tierra de la promesa, que reedificó Jerusalén y el templo, etc. La historia de Israel no es ninguna historia, y en cuanto hizo ostentación de su gracia en aquella historia, esa gracia no vale para nosotros. Precisamente por eso es posible designar al Antiguo Testamento, desde el punto de vista cristiano, como la ley; en cambio, desde su propio punto de vista, es tanto ley como evangelio.

Esto significa, sin embargo, que la historia de Israel no es para nosotros historia de la revelación. Los acontecimientos que a Israel le decían algo y eran palabra de Dios, a nosotros no nos dicen nada.

15. Cf. p.

16. Cf. p.

Puede afirmarse, naturalmente, que para la reflexión histórica, para el análisis crítico del pasado histórico del cual venimos, también la historia de Israel dice algo esencial. La salida de Egipto, la legislación del Sinaí, la *construcción* del templo de Salomón, la actividad de los profetas son también algo nuestro, en cuanto que todo eso son momentos históricos que forman parte de nuestra historia occidental. Pero en igual sentido puede decirse que los espartanos de la Termópilas cayeron por nosotros y que Sócrates bebió la cicuta por nosotros. Pero en ese sentido Jerusalén es para nosotros una ciudad más santa que Atenas o Roma. Mas todo esto es algo completamente distinto que hablar de la revelación de Dios en Cristo como palabra de perdón. Que la consideración de nuestra historia a través del análisis crítico es fructuosa para nosotros, está claro; pero no podemos atribuir a una acción de Dios en la historia esos hechos; únicamente estamos autorizados a hacerlo cuando ya somos creyentes. Porque lo que vemos nosotros en esa consideración de la historia, en cuanto que nos muestra las posibilidades de la propia comprensión humana y las actualiza, eso lo ve también el que no cree. La fe ha de tener otro motivo.

La historia de Israel no es para la fe cristiana historia revelada. Una cuestión distinta es si y hasta qué punto el Antiguo Testamento se puede llamar revelación para la fe cristiana, es decir, el Antiguo Testamento mismo, independientemente de su historia, como palabra de Dios que habla directamente; por tanto, no como se dirigía al judaísmo y debía ser comprendida por él. Una cosa está clara; por sí mismo, el Antiguo Testamento no puede darse esta legitimación. Si no se le da el hecho de que nos hable a nosotros en él la tradición de nuestra propia historia, entonces únicamente le puede venir a Cristo. Quiere esto decir que la fe cristiana se apodera en cierto modo del Antiguo Testamento y afirma que lo que ahí se dice, únicamente pudo decirse y entenderse en otro tiempo en un sentido provisional y limitado; que sólo ahora se puede decir y escuchar debidamente. Mas esto significa precisamente que el Antiguo Testamento no es en sentido propio palabra de Dios para la fe cristiana. En cuanto la Iglesia lo predica como palabra de Dios, encuentra ella nuevamente en él simplemente lo que ya sabe por la revelación de Jesucristo.

En todo caso, así proceden el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo. Se piensa que lo escrito en el Antiguo Testamento se escribió para nosotros, que hemos llegado al final de los tiempos (1 Cor 10, 11; cf. Rom 15, 4). Luego se interpreta también al Antiguo Testamento desde la conciencia escatológica, según la cual todo lo anterior era algo provisional, que sólo ahora adquiere su verdadero sentido.

¿Es esto sensato y posible, y hasta qué punto? Una manera natural en el Nuevo Testamento y en el resto del cristianismo primitivo, de emplear el Antiguo Testamento, es la prueba de la Escritura. La verdad de la fe cristiana, la necesidad y el significado salvífico del destino de Jesús se fundan en que esta fe y estos acontecimientos se profetizaron

ya en el Antiguo Testamento. Semejante prueba escriturística es de hecho imposible. Las llamadas profecías del Antiguo Testamento, en sentido propio en parte no son profecías en absoluto, y en parte no miran a Jesús y a la comunidad cristiana, sino que contienen sencillamente la idea judío-israelita de la esperanza futura. La mayoría de los pasajes hay que entenderlos en contra de su sentido original —por ejemplo, con ayuda del método alegórico— para que ofrezcan una profecía apropiada. Esto demuestra que la fe permanece en pie sin la prueba de Escritura; la descubre sólo ulteriormente. No solamente de hecho la prueba de la Escritura, sobre todo hoy, no puede convencer a nadie; es que ni debe convencer a nadie. La fe que creyera sobre esa prueba, no sería auténtica fe, y las pruebas de Escritura del Nuevo Testamento han de abandonarse, no sólo por razón de la crítica histórica racionalista, sino porque únicamente pueden oscurecer el carácter de la fe.

¿Puede entender la fe al Antiguo Testamento en otro sentido como palabra de Dios? Una cosa está clara; el Antiguo Testamento no ha de entenderse en contra de su sentido original, tal como pueda establecerlo únicamente la investigación histórica. Si se cambia ese sentido, no hablaría ya el Antiguo Testamento. Precisamente esto es lo que preguntamos: si el Antiguo Testamento sigue hablando como palabra de Dios a quien ha escuchado y escucha la palabra del Nuevo Testamento. Todo alegorismo es niñería y desorden.

Si únicamente Jesucristo, como acto escatológico del perdón de Dios es palabra de Dios a los hombres, puede decirse que todas las palabras que sirven para hacer comprensible esa palabra, colocando al hombre en la situación con que puede él comprenderla, o desarrollando la concepción del ser implicada ahí, son palabra de Dios de manera mediata. En este sentido, el Antiguo Testamento puede ser palabra de Dios. En él se contiene aquella comprensión de ley y evangelio en la correlación que es determinante para la comprensión cristiana. En él encuentra clara expresión la concepción de la existencia del hombre como criatura, que está en su historicidad bajo la pretensión de Dios. En él se expresa la conciencia del pecado y la esperanza en la gracia de Dios, las cuales, en virtud de la seguridad de la fe cristiana, aparecen como superadas y cumplidas, como siempre por superar y por cumplir. Nosotros, los llamados a la fe somos quienes en cierto modo vemos nuestra imagen reflejada en el Antiguo Testamento. Por eso, la predicación cristiana puede presentarnos al Antiguo Testamento como reflejo nuestro, así como Pablo presenta, en 1 Cor 10, la generación del desierto a su comunidad como un reflejo; no como prueba de Escritura sino *πρόσ-βουθεσίαν* (10, 11). Así pues, la fe se adueña del Antiguo Testamento y, en virtud y en nombre de la fe, se atreve a dirigirnos a nosotros a las palabras del Antiguo Testamento pronunciadas antaño no para nosotros, a fin de que comprendamos nuestra situación y la palabra de Cristo dirigida a nosotros en esta situación. Así puede ser, y así será quizás el caso normal; pero evidentemente, no debe ser así. También en

el Nuevo Testamento existe bajo este aspecto, una gran diferencia. Varios escritos del Nuevo Testamento, algunas cartas de Pablo, el evangelio de Juan, la primera carta de Juan, apenas dicen relación al Antiguo Testamento o no la dicen en absoluto. Esto hay que juzgarlo de acuerdo con la situación del predicador y del oyente. Mas si se introduce el Antiguo Testamento como palabra de Dios en la predicación eclesiástica, la condición inquebrantable ha de ser: 1. que se emplee el Antiguo Testamento en su sentido original, aunque sin su relación original al pueblo israelita y a su historia; por tanto, que se omita todo carácter alegórico; 2. que se acepte el Antiguo Testamento únicamente en cuanto es promesa real, o sea, en cuanto prepara realmente la comprensión cristiana de la realidad. Así puede decirse que Cristo habla ya en el Antiguo Testamento.

INDICE

<i>La teología liberal y el reciente movimiento teológico.</i>	7
✓ <i>¿Qué sentido tiene hablar de Dios?... ..</i>	27
<i>«La resurrección de los muertos», de Karl Barth..</i>	39
<i>¿Religión histórica y suprahistórica en el cristianismo?... ..</i>	63
<i>Sobre el problema de la Cristología... ..</i>	81
✓ <i>El significado de la «Teología dialéctica» para la ciencia del Nuevo Testamento... ..</i>	105
✓ <i>La escatología del evangelio de Juan... ..</i>	121
<i>Iglesia y enseñanza en el Nuevo Testamento... ..</i>	137
<i>El significado del Jesús histórico para la teología de Pablo. ...</i>	165
<i>Sobre el problema del prodigio... ..</i>	187
<i>El mandamiento cristiano del amor al prójimo... ..</i>	199
<i>La cristología del Nuevo Testamento... ..</i>	213
✓ <i>El concepto «Palabra de Dios» en el Nuevo Testamento... ..</i>	233
<i>El problema de la teología natural.</i>	255
<i>El significado del Antiguo Testamento para la fe cristiana... ..</i>	271