

573.71
RUDOLF BULTMANN

JESUCRISTO Y MITOLOGÍA



LIBROS DEL NOPAL
EDICIONES ARIEL, S. A.

Tengo un particular deber de gratitud para con las Universidades de Yale y de Vanderbilt por haberme invitado a pronunciar en ellas las conferencias Shaffer y Cole respectivamente.

Finalmente, he de expresar mi agradecimiento al profesor Paul Schubert, que ha preparado el manuscrito para su publicación, al profesor Erich Dinkler y a los señores D. E. H. Whitely y Victor P. Furnish, que han colaborado con él en las diversas etapas de su trabajo.

Marburg, abril 1958.

RUDOLF BULTMANN

**EL MENSAJE DE JESÚS
Y EL PROBLEMA DE LA MITOLOGÍA**

El reino de Dios constituye el núcleo de la predicación de Jesucristo. En el siglo XIX, la exégesis y la teología entendieron este reino como una comunidad espiritual compuesta de hombres unidos por su obediencia a la voluntad de Dios, la cual dirigía la voluntad de todos ellos. Con semejante obediencia, trataban de ampliar el ámbito de Su influencia en el mundo. Según decían, estaban construyendo el reino de Dios como un reino que es ciertamente espiritual, pero que se halla situado en el interior del mundo, es activo y efectivo en este mundo, se desarrolla en la historia de este mundo.

En el año 1892 apareció la obra de Johannes Weiss, *La predicación de Jesús acerca del reino de Dios*. Este libro, que hizo época, refutaba la interpretación generalmente aceptada hasta entonces. Weiss hacía notar que el reino de Dios no es inmanente al mundo y no crece como parte integrante de la historia del mundo, sino que es escatológico, es decir, que el reino de Dios trasciende el orden

presente, el mundo de la naturaleza y de la historia, el mundo en el cual vivimos nuestras vidas y trazamos nuestros planes, no es el único mundo, sino que este mundo es temporal y transitorio, y, en definitiva, vacío e irreal frente a la eternidad.

Semejante comprensión no es privativa de la escatología mítica. Shakespeare da una magnífica expresión a esta misma idea cuando dice:

*Las altas torres que las nubes rozan,
los suntuosos palacios, los solemnes templos,
y la misma inmensa esfera de este mundo,
con todos los que la hereden,
acabarán disolviéndose;
y como se ha desvanecido esa pompa vana,
ningún rastro dejarán tras suyo.
Somos de la estofa con que se tejen los sueños.
Y un sueño es lo que rodea nuestra pequeña vida...*

LA TEMPESTAD, IV, 1.

Esta misma comprensión era corriente entre los griegos, que no compartían empero la escatología común a los profetas y a Jesús. Permítanme ustedes que les cite un himno de Píndaro:

*Criaturas de un día, ¿qué son? ¿qué no son?
El hombre es tan sólo el sueño de una sombra.*

ODAS PÍTICAS, 8, 95-96.

y estas palabras de Sófocles:

*¡Ay! ¿qué somos los pobres mortales
sino fantasmas o sombras fugaces?*

ÁYAX, 125-126.

La conciencia de los límites de la vida humana pone en guardia a los hombres contra la “arrogancia” (ὕβρις) y los llama a la “moderación” y al “respeto” (σωφροσύνη y αἰδώς). “Nada en demasía” (μηδὲν ἄγαν), “no te glories de tu fuerza” (ἐπὶ βίωμῃ μὴ καυχῶ) son sentencias de la sabiduría griega. La tragedia griega muestra la verdad de tales proverbios en sus escenificaciones del destino humano. De los soldados caídos en la batalla de Platea aprendemos, como dice Esquilo, que

Ningún mortal debe alzar su orgullo por encima de su humana condición... Pues Zeus es el vengador de los pensamientos soberbios y exige estrecha cuenta de ellos.

LOS PERSAS, 820-828.

Y asimismo, en el *Ajax* de Sófocles, Atenea dice del insensato Ajax:

Aprende por estos ejemplos, Ulises, a no proferir nunca contra los dioses la menor insolencia; ni te llenes de orgullo si aventajas a otro

por la fuerza o por la opulencia de tus riquezas. Un solo día abate y levanta de nuevo las fortunas humanas; los dioses gustan de la medida y aborrecen la insolencia.

ÁYAX, 127-133.

2

Si es cierto que el pensamiento escatológico expresa la comprensión general humana de la inseguridad del presente frente al futuro, entonces hemos de preguntarnos: *¿Qué diferencia existe entre la comprensión griega y la comprensión bíblica?* Los griegos vieron en el "destino" el poder inmanente del más allá, de los dioses, con respecto a los cuales todos los asuntos humanos son vanos. No compartían la concepción mitológica de la escatología como acontecimiento cósmico del fin de los tiempos; y así podemos decir que el pensamiento griego es más similar al pensamiento del hombre moderno que a la concepción bíblica, puesto que, para el hombre moderno, la escatología mitológica ha perdido toda su significación. Quizá renazca de nuevo la escatología bíblica. Pero ya no será en su vieja forma mitológica, sino que surgirá de la terrorífica visión que la moderna tecnología y, sobre todo, la ciencia atómica nos ofrecen hoy día de la destrucción de nuestra tie-

rra, como consecuencia de un abuso de la ciencia y de la tecnología humanas. Cuando ponderamos esta posibilidad, podemos sentir el terror y la ansiedad que suscitaba la predicación escatológica del inminente fin del mundo. Pues, aunque aquella predicación hacía referencia a unas concepciones que hoy día nos resultan totalmente ininteligibles, expresaban no obstante la conciencia de la finitud del mundo y del fin inminente de todos nosotros, porque todos somos seres de este mundo finito. Habitualmente cerramos los ojos ante semejante intuición, pero la tecnología moderna puede conferirle un fulgor nuevo. Y es precisamente la intensidad de esta intuición la que explica por qué Jesús, como los profetas del *Antiguo Testamento*, esperaba el fin del mundo en un futuro inmediato. La majestad de Dios y la ineluctabilidad de su juicio, en contraste con la vanidad del mundo y de los hombres, eran sentidas con una tal intensidad que parecía que el mundo estaba llegando a su término final y que la hora de la crisis ya había sonado. Jesús proclama la voluntad de Dios y la responsabilidad del hombre, cuando alude a los acontecimientos escatológicos; pero no porque sea un escatologista proclama la voluntad de Dios. Al contrario, porque proclama la voluntad de Dios resulta ser un escatologista.

Ahora podemos ver con mayor claridad la diferencia que existe entre la comprensión bíblica y la

comprensión griega de la situación humana en relación al futuro ignoto. Según el pensamiento de los profetas y de Jesús, la naturaleza de Dios implica algo más que Su simple omnipotencia, y el juicio de Dios no se ejerce únicamente sobre el hombre que Lo ofende por su presunción y engreimiento. Para los profetas y para Jesús, Dios es el único Santo, que exige de los hombres el derecho y la justicia, que exige el amor al prójimo, y que, por consiguiente, es el juez de todas las acciones y de todos los pensamientos humanos. El mundo carece de valor, no sólo porque es transitorio, sino porque los hombres lo han convertido en el lugar donde el mal prospera y donde el pecado reina. El fin del mundo es, pues, el juicio de Dios; es decir, la predicación escatológica no se limita a hacernos conscientes de la vanidad de la situación humana y a llamar a los hombres, como hacían los griegos, a la moderación, a la humildad y a la resignación: los llama, ante todo y sobre todo, a la responsabilidad para con Dios y al arrepentimiento. Los exhorta a cumplir la voluntad de Dios. Y aquí se hace evidente la diferencia característica entre la predicación escatológica de Jesús y la de los apocalipsis judíos: todas las descripciones de la felicidad futura, en las que sobresale la literatura apocalíptica, están ausentes de la predicación de Jesús.

Aunque pasemos por alto otros importantes puntos de divergencia entre el pensamiento bíblico y el

griego, como serían, por ejemplo, la personalidad del Dios único y santo, la relación personal entre Dios y el hombre, y la creencia bíblica de que Dios es el creador del mundo, hemos de examinar no obstante un punto de especial importancia. La predicación escatológica anuncia que el inminente fin del mundo no sólo será el juicio final, sino también como el principio del tiempo de la salvación y de la felicidad eterna. El fin del mundo no tiene una significación únicamente negativa, sino también positiva. En términos no-mitológicos, podemos decir que la finitud del mundo y del hombre, frente al poder trascendente de Dios, no sólo constituye una advertencia, sino también un consuelo. Preguntémonos ahora si los antiguos griegos hablaban también de este modo acerca de la vanidad del mundo y de las cuestiones mundanas. Creo que podemos oír su voz en la interrogación de Eurípides:

*¿Quién sabe si vivir es en realidad morir,
y si morir es vivir?*

FRAGMENTO 638, ed. Nauck.

Y al final de su discurso ante los jueces, Sócrates dice:

Pero ahora ha llegado ya la hora de marcharnos, yo a morir, vosotros a vivir. Pero, quién

de nosotros se encamina hacia el mejor destino, nadie lo sabe, salvo Dios.

APOLOGÍA, 42 a.

De modo semejante habla el Sócrates platónico:

Si el alma es inmortal, debemos ocuparnos de ella, no sólo mientras perdura eso que llamamos vida, sino en todo tiempo.

FEDRO, 107 c.

Sobre todo, pensemos en la famosa expresión:

Se ejercitan en morir.

FEDRO, 67 e.

Según Platón, ésta es la actitud característica que el filósofo adopta ante la vida. La muerte es la separación del alma y del cuerpo. Mientras el hombre vive, tiene el alma atada al cuerpo y a sus necesidades. Pero el filósofo vive su vida esforzándose por liberar en todo lo posible a su alma de la comunión con el cuerpo, porque éste perturba al alma y le impide alcanzar la verdad. El filósofo trata de purificarse, es decir, de liberarse de su cuerpo, y por eso "se ejercita en morir".

Si podemos llamar escatología a la esperanza platónica en una vida después de la muerte, entonces la

escatología cristiana concuerda con la platónica en cuanto que ambas esperan la bienaventuranza después de la muerte y también en cuanto que la bienaventuranza puede ser llamada *libertad*. Para Platón, esta libertad es la libertad del espíritu con respecto al cuerpo, la libertad del espíritu que puede contemplar la verdad, la cual, a su vez, es la auténtica realidad del ser; y, por supuesto, para el pensamiento griego, el reino de la realidad es asimismo el reino de la belleza. Según Platón, esta bienaventuranza trascendente puede ser descrita en términos no sólo abstractos y negativos, sino también positivos. Puesto que el mundo trascendente es el mundo de la verdad y la verdad hay que hallarla en la discusión, es decir, en el diálogo, Platón puede describir positivamente el mundo trascendente como un lugar de diálogo. Sócrates afirma que lo mejor que podría ocurrirle sería que su vida en el más allá transcurriera dilucidando e investigando, como ya lo hacía en esta vida. "Sería una inconmensurable felicidad que pudiera departir con ellos, unirme a ellos e investigar juntamente con ellos" (*Apología*, 41 c).

Según el pensamiento cristiano, la libertad no es la libertad de un espíritu al que le basta la contemplación de la verdad, sino la libertad por la cual el hombre puede ser él mismo. La libertad es la libertad del pecado y de la corrupción, o, como dice san Pablo, de la carne y del hombre viejo, porque Dios

es Santo. De este modo, obtener la felicidad eterna significa obtener gracia y justificación por el juicio de Dios. Por otra parte, resulta imposible describir la inefable felicidad de los que están justificados, a no ser que se recurra a imágenes simbólicas como las de un banquete espléndido, o las que encontramos en el Apocalipsis de Juan. Según Pablo, "el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom 14, 17). Y Jesús dice: "Cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos" (Mc 12, 25). El cuerpo físico es sustituido por el cuerpo espiritual. Ciertamente, nuestro conocimiento imperfecto llegará entonces a su perfección, y lo veremos cara a cara, como dice Pablo (1 Cor 13, 9-12). Pero esto no significa en modo alguno el conocimiento de la verdad en el sentido griego, sino una serena comunión con Dios, como la prometía Jesús al afirmar que los limpios de corazón verán a Dios (Mt 5, 8).

Desarrollando este tema, digamos todavía que la acción de Dios alcanza su plenitud en la gloria de Dios. De este modo, la Iglesia de Dios no tiene actualmente otro fin que ensalzar y glorificar a Dios por su conducta (Fil 1, 11) y su acción de gracias (2 Cor 1, 20; 4, 15; Rom 15, 6 s). Por lo tanto, la Iglesia futura, en estado de perfección, no puede ser concebida de otro modo que como una comunidad en

adoración, que entona himnos de alabanza y gratitud. Tenemos más de un ejemplo de ello en el Apocalipsis de Juan.

Sin duda, ambas concepciones de la felicidad trascendente son mitológicas, tanto la forma platónica de diálogo filosófico, como la forma cristiana de adoración. Cada una de ellas trata de hablar del mundo trascendente como de un mundo en el cual el hombre alcanza la perfección de su real y verdadera esencia. Esta esencia sólo imperfectamente puede realizarse en este mundo, pero, con todo, determina la vida en él y la convierte en una vida de búsqueda, expectación y anhelo.

La diferencia entre ambas concepciones se debe a su diversa comprensión de la naturaleza humana. Platón concibe el mundo del espíritu como un mundo sin tiempo y sin historia, porque considera que la naturaleza humana no está sujeta al tiempo y a la historia. Por el contrario, en la concepción cristiana del ser humano, el hombre es un ser esencialmente temporal, es decir, un ser histórico, con un pasado que modela su carácter y un futuro que suscita constantemente nuevos encuentros. Por eso, el futuro de después de la muerte y de más allá de este mundo, es un futuro de la novedad total. Es lo *totaliter aliter*. Entonces habrá “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Apoc 21, 1; 2 Pe 3, 13). El vidente de la Jerusalén futura oye una voz: “Mira, todo lo

hago nuevo" (Apoc 21, 5). Pablo y Juan anticipan esta novedad. Pablo dice: "El que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo" (2 Cor 5, 17), y, por su parte, Juan afirma: "Os escribo un mandamiento nuevo, que es verdadero en él y en vosotros, pues las tinieblas pasan y la luz verdadera brilla ya" (1 Jn 2, 8). Pero esta novedad no es visible, porque nuestra nueva vida "está oculta con Cristo en Dios" (Col 3, 3), "y aún no se ha manifestado lo que seremos" (1 Jn 3, 2). En cierta manera, ese futuro desconocido se hace presente en la santidad y el amor que caracterizan a los creyentes en el Espíritu Santo que los inspiró y en el culto de la Iglesia. Este futuro no puede ser descrito sino en imágenes simbólicas: "Por esperanza hemos sido salvados; pero, una esperanza que se ve, no es esperanza; pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia" (Rom 8, 24-25). Por lo tanto, esta esperanza o esta fe podemos calificarla de disponibilidad para el futuro desconocido que Dios nos brindará. En una palabra, eso significa estar abierto al futuro de Dios frente a la muerte y a las tinieblas.

Éste es, pues, el más profundo significado de la predicación mitológica de Jesús: permanecer abierto al futuro de Dios, que es realmente inminente para cada uno de nosotros; estar preparado para

este futuro, que puede llegar como un ladrón en la noche, cuando menos lo esperemos; estar preparado, porque este futuro va a ser el juicio de todos los hombres que se han atado a este mundo y que no son libres ni están abiertos al futuro de Dios.

3

La predicación escatológica de Jesús fue conservada y continuada por la primitiva comunidad cristiana en su forma mitológica. Pero muy pronto empezó el proceso de desmitologización, parcialmente con Pablo y radicalmente con Juan. El paso decisivo lo dio Pablo al declarar que el tránsito del viejo mundo al nuevo no era una cuestión futura, sino que se había producido con la venida de Jesucristo. "Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo" (Gal 4, 4). Ciertamente, Pablo esperaba aún el fin del mundo en forma de drama cósmico, la *parusía* de Cristo sobre las nubes del cielo, la resurrección de los muertos y el juicio final; pero con la resurrección de Cristo, el acontecimiento decisivo ya había tenido lugar. La Iglesia es la comunidad escatológica de los elegidos, de los santos, que ya están justificados y que viven porque están en Cristo, en Cristo que, como segundo Adán, ha abolido la muerte y ha hecho brillar la

vida y la inmortalidad por el evangelio (Rom 5, 12-14; 2 Tim 1, 10). “La muerte ha sido devorada en la victoria” (1 Cor 15, 54). Por eso Pablo puede decir que las esperanzas y promesas de los antiguos profetas se han cumplido con la proclamación del evangelio: “¡Mirad, ahora es el tiempo favorable [de que hablaba Isaías]; ahora es el día de salvación” (2 Cor 6, 2). El Espíritu Santo, que era esperado como el don del tiempo de la bienaventuranza, ya ha sido dado. De este modo, se anticipa el futuro.

Esta desmitologización podemos observarla en un caso particular. En las esperanzas apocalípticas judías, la espera del reino mesiánico desempeñó un importante papel. El reino mesiánico es, por decirlo así, un *interregno* entre el tiempo antiguo (οὐτος ὁ αἰών) y el tiempo nuevo (ὁ μέλλων αἰών). Pablo interpreta esta idea apocalíptica y mitológica del *interregno* mesiánico, al fin del cual Cristo entregará el reino a Dios Padre, como el tiempo presente que se extiende desde la resurrección de Cristo a su futura *parusía* (1 Cor 15, 24); esto significa que el tiempo presente de la predicación del evangelio es en realidad el tiempo, esperado ya de antiguo, del reino del Mesías. Jesús es ahora el Mesías, el Señor.

Después de Pablo, Juan desmitologizó la escatología de un modo radical. Para Juan, lo que constituye el acontecimiento escatológico es la venida y la partida de Jesús. “Y la condenación es ésta: que

vino la luz al mundo, y los hombres quisieron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas" (Jn 3, 19). "Ahora es el juicio de este mundo; ahora el Príncipe de este mundo será echado fuera" (Jn 12, 31). Para Juan, la resurrección de Jesús, Pentecostés y la *parusía* de Jesús son un solo y el mismo acontecimiento, y los que creen poseen ya la vida eterna. "El que cree en él, no es condenado; pero el que no cree, ya está condenado" (Jn 3, 18). "El que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que se resiste al Hijo no verá la vida, sino que la cólera de Dios quedará sobre él" (Jn 3, 36). "En verdad, en verdad os digo: llega una hora, y es ahora, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la hayan oído, vivirán" (Jn 5, 25). "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 eternamente" (Jn 11, 25-26).

Del mismo modo que en Pablo, también en Juan podemos observar la desmitologización en un caso particular. Vemos que, en las esperanzas escatológicas judías, la figura del Anticristo tal como nos es descrita, por ejemplo, en la segunda epístola a los tesalonicenses (2, 7-12), constituye una figura enteramente mitológica. En Juan, no obstante, los falsos maestros desempeñan el papel de esta figura mitológica. La mitología ha sido traspuesta a la historia. A mi parecer, estos ejemplos nos demuestran

que la desmitologización ya se inició en el Nuevo Testamento y que, por consiguiente, nuestra actual tarea desmitologizadora se halla plenamente justificada.

**EL MENSAJE CRISTIANO
Y LA VISIÓN MODERNA DEL MUNDO**

A menudo se impugna el intento de desmitologización porque adopta la visión moderna del mundo como criterio para la interpretación de la Escritura y del mensaje cristiano, y no acepta nada, ni de una ni de otro, que esté en contradicción con dicha visión.

Desde luego, es cierto que la desmitologización adopta como criterio la visión moderna del mundo. Pero desmitologizar no significa rechazar en su totalidad la Escritura o el mensaje cristiano, sino eliminar de una y otro la visión bíblica del mundo, que es la visión de una época pretérita, con demasiada frecuencia mantenida aún en la dogmática cristiana y en la predicación de la Iglesia. Desmitologizar supone negar que el mensaje de la Escritura y de la Iglesia está ineludiblemente vinculado a una visión del mundo antigua y obsoleta.

La tentativa de desmitologizar arranca de una intuición fundamental: la predicación cristiana, en cuanto es la predicación de la palabra de Dios por

mandato Suyo y en Su nombre, no ofrece una doctrina que pueda ser aceptada o por la razón o por un *sacrificium intellectus*. La predicación cristiana es un *kerygma*, esto es, una proclamación dirigida, no a la razón teórica, sino al oyente en sí mismo. Así, Pablo se encomienda a la conciencia de cada hombre bajo la mirada de Dios (2 Cor 4, 2). La desmitologización hará patente esta función de la predicación como mensaje personal y, al hacerlo, eliminará un falso obstáculo y pondrá bajo una luz más intensa el obstáculo real: la palabra de la cruz.

La visión bíblica del mundo es mitológica y, por lo tanto, resulta inaceptable para el hombre moderno, cuyo pensamiento ha sido modelado por la ciencia y no tiene ya nada de mitológico. El hombre moderno se sirve siempre de los medios técnicos, que son el resultado de la ciencia. En caso de enfermedad, recurre a los médicos y a su ciencia médica. Si se trata de asuntos económicos y políticos, utiliza los resultados de las ciencias psicológicas, sociales, económicas y políticas, y así sucesivamente. Nadie cuenta con la intervención directa de unos poderes trascendentales.

Desde luego, en la actualidad se dan todavía algunas reminiscencias y algún que otro rebrote de pensamiento primitivo y de superstición. Pero la predicación de la Iglesia cometería un error desastroso si tomaba en cuenta tales vestigios y se

adaptaba a ellos. La naturaleza humana se pone de manifiesto en la literatura moderna como, por ejemplo, en las novelas de Thomas Mann, Ernst Jünger, Thornton Wilder, Ernest Hemingway, William Faulkner, Graham Greene y Albert Camus, o en las obras teatrales de Jean-Paul Sartre, Jean Anouilh, Jean Giraudoux, etc., o simplemente en los periódicos. ¿Acaso han leído ustedes alguna vez que los acontecimientos políticos, sociales o económicos sean ocasionados por unos poderes sobrenaturales como Dios, los ángeles o los demonios? Tales acontecimientos se imputan siempre a unos poderes naturales, ya sea a la buena o mala voluntad de los hombres, ya sea a la inteligencia o estupidez humanas.

La ciencia actual ya no es la misma que la del siglo XIX, aunque todos sus resultados siguen siendo relativos y ninguna visión del mundo —sea de ayer, de hoy o de mañana— es definitiva. Pero, lo esencial no son los resultados concretos de la investigación científica y los contenidos específicos de una visión del mundo, sino el método de pensamiento del cual se siguen tales concepciones del mundo. Por ejemplo, en principio no implica ninguna diferencia creer que la tierra da vueltas alrededor del sol o que el sol da vueltas alrededor de la tierra, pero lo que sí tiene una importancia decisiva es el hecho de que el hombre moderno entiende el movimiento del

universo como un movimiento que obedece a una ley cósmica, una ley de la naturaleza, que la razón humana puede descubrir. Por consiguiente, el hombre moderno sólo reconoce como reales los fenómenos o los acontecimientos que resultan comprensibles en el marco del orden racional del universo. No admite la existencia de milagros, porque no encajan en este orden racional. Cuando ocurre algún accidente extraño o maravilloso, no se da punto de reposo hasta que ha hallado una causa racional que lo explique.

El contraste entre la antigua visión bíblica del mundo y la visión moderna es el que separa a dos maneras de pensar opuestas, la mitológica y la científica. El método que hoy día sigue el pensamiento y la investigación científica es, en principio, el mismo que regía en los comienzos de la ciencia metódica y crítica en la antigua Grecia. Ésta arranca de la cuestión acerca del ἀρχή (origen), que permite concebir el mundo como una unidad, un κόσμος, un orden sistemático y una armonía. Por consiguiente, desde su mismo inicio intenta dar unas pruebas racionales para cada afirmación suya (λόγον ἀποδοῦναι). Estos principios son los mismos que hoy día informan a la ciencia moderna, y no importa que los resultados de la investigación científica cambien constantemente, puesto que el cambio mismo es una consecuencia de estos principios permanentes.

Constituye, ciertamente, un problema filosófico la cuestión de dilucidar si la visión científica del mundo puede abarcar la realidad total del mundo y de la vida humana. Existen razones para ponerlo en duda, y en los capítulos siguientes volveremos a hablar de este problema. Pero, de momento, nos basta decir que el pensamiento de los hombres modernos ha sido realmente modelado por la visión científica del mundo, la cual responde a las necesidades de su vida cotidiana.

2

Por consiguiente, suponer que la antigua visión bíblica del mundo puede ser actualizada, no es más que la formulación de un deseo. Es precisamente por el abandono radical y por la crítica consciente de esta visión mitológica del mundo como podremos situar bajo una intensa luz la dificultad real, es decir, el hecho de que la Palabra de Dios llama al hombre a renunciar a toda seguridad de factura humana. La visión científica del mundo engendra en el hombre una gran tentación: la de querer dominar el mundo y su propia vida. Conociendo las leyes de la naturaleza, el hombre puede usar las fuerzas naturales en función de sus propios proyectos y deseos. Al descubrir cada vez con mayor exactitud las

leyes de la vida social y económica, puede organizar la vida de la comunidad con una creciente efectividad —como dice Sófocles en el famoso coro de *Antígona*:

*Existen muchas maravillas,
pero ninguna es mayor que el hombre.*

(332-333)

Por eso el hombre moderno corre el peligro de olvidar dos cosas: en primer lugar, que sus proyectos y sus iniciativas no deberían regirse por sus deseos de felicidad y seguridad, utilidad y provecho, sino más bien por su dócil respuesta a la exigencia de bondad, de verdad y de amor, es decir, por su obediencia al mandato de Dios que el hombre olvida en su egoísmo y presunción; y, en segundo lugar, que es una ilusión suponer que los hombres puedan alcanzar una auténtica seguridad organizando eficazmente su propia vida personal y comunitaria. Existen encuentros y azares que el hombre no puede dominar. No puede asegurarse la perennidad de sus obras. Su vida es fugaz y desemboca en la muerte. La historia prosigue y va derribando, una tras otra, todas las torres de Babel. No existe ninguna seguridad verdadera y definitiva; pero es precisamente a esta ilusión a la que los hombres sucumben cuando van anhelantes tras ella.

¿Cuál es la razón profunda de este anhelo? El desconsuelo, la secreta angustia que late en las profundidades del alma cuando el hombre piensa que, por sí mismo, ha de lograr la propia seguridad.

La palabra de Dios exhorta al hombre a que renuncie a su egoísmo y a la ilusoria seguridad que él mismo se ha construido. Lo exhorta a que se vuelva hacia Dios, que está más allá del mundo y del pensamiento científico. Lo exhorta, al mismo tiempo, a que encuentre su verdadero yo. Porque el yo del hombre, su vida interior, su existencia personal, se halla asimismo más allá del mundo visible y del pensamiento racional. La palabra de Dios interpela al hombre en su existencia personal, y así lo libera del mundo, del desaliento y de la angustia que lo oprimen cuando se olvida del más allá. Mediante los recursos de la ciencia, los hombres intentan dominar el mundo, pero, en realidad, es el mundo quien acaba dominándolos. Nuestra época nos permite observar hasta qué punto los hombres son tributarios de la tecnología y hasta qué punto llegan las terribles consecuencias de la tecnología. Creer en la palabra de Dios significa renunciar a toda seguridad meramente humana y así triunfar de la desesperación que engendra la búsqueda —siempre vana— de la seguridad.

En este sentido, la fe es tanto la exigencia como el don ofrecidos por la predicación. La fe es la res-

puesta al mensaje. La fe es la renuncia por parte del hombre a su propia seguridad y la disponibilidad a hallarla únicamente en el más allá invisible, en Dios. Esto significa que la fe es una seguridad allí donde ninguna seguridad puede verse; es, como dijo Lutero, la disponibilidad a entrar confiadamente en las tinieblas del futuro. La fe en el Dios que impera sobre el tiempo y la eternidad, que me llama, que ha actuado y que ahora mismo sigue actuando en mí —esta fe sólo puede llegar a ser real por su “a pesar de todo” que ella opone al mundo. Porque, en este mundo, absolutamente nada de Dios y de Su acción es o puede ser visible a los hombres que andan buscando su seguridad en este mundo. Podríamos decir que la palabra de Dios interpela al hombre en su inseguridad y lo llama a la libertad, puesto que el hombre pierde su libertad cuando anhela la seguridad. Esta formulación puede parecer paradójica, pero tórnase diáfana en cuanto reflexionamos acerca del sentido de la libertad.

La verdadera libertad no consiste en una arbitrariedad subjetiva, sino que es la libertad en la obediencia. La libertad de la arbitrariedad subjetiva es una ilusión, puesto que libra al hombre a sus propios impulsos, obligándole a hacer en cada momento lo que le dictan sus deseos y sus pasiones. En realidad, esta libertad vacía es sujeción al deseo y a la pasión de cada instante. La verdadera libertad es

la que no se subordina a las incitaciones del momento, la que resiste a la llamada y a la presión de las motivaciones momentáneas. Esto sólo es posible cuando la conducta está determinada por un motivo que trasciende el momento presente, es decir, por una ley. La libertad es obediencia a una ley cuya validez es reconocida y aceptada, una ley que el hombre reconoce como la ley de su propio ser. Estas condiciones sólo puede cumplirlas una ley que tenga su origen y su razón de ser en el más allá. Podemos darle el nombre de ley del espíritu o, en lenguaje cristiano, de ley de Dios.

Esta idea de la libertad constituida por la ley, esta libre obediencia o esta libertad obediente fue bien conocida tanto por la antigua filosofía griega como por el cristianismo primitivo, pero desapareció en los tiempos modernos y ha sido sustituida por la ilusoria idea de la libertad como arbitrariedad subjetiva, que no reconoce norma ni ley alguna con raíces en el más allá. De ahí se sigue un relativismo que no admite ninguna exigencia ética ni verdad alguna absolutas. El término final de este proceso es el nihilismo.

Existen varias razones que explican semejante proceso. La primera de ellas es el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, que procuran al hombre la ilusión de ser el dueño del mundo y de su propia vida. Después hay que tener en cuenta el relativis-

mo histórico, surgido del movimiento romántico, con su pretensión de que nuestra razón no capta las verdades absolutas o eternas, sino que se halla sujeta a la evolución histórica, y de que cada verdad sólo tiene una validez relativa para una época, una raza o una cultura determinadas, de suerte que, en definitiva, la búsqueda de la verdad carece por completo de sentido.

Existe todavía otra razón que explica este tránsito desde la auténtica libertad a la libertad del subjetivismo. Esta razón —la más profunda— es la angustia que embarga al hombre ante la auténtica libertad y su propio anhelo de seguridad. Aunque la libertad verdadera sea la libertad en el seno de las leyes, no es una libertad en la seguridad, porque siempre se logra en el ejercicio de la responsabilidad y de la decisión, y, por lo tanto, es la libertad en la inseguridad. La libertad de la arbitrariedad subjetiva se cree que está en seguridad precisamente porque no es responsable ante un poder trascendente, porque se cree ser dueña del mundo gracias a la ciencia y a la tecnología. La libertad subjetiva nace del deseo de seguridad; de hecho, frente a la verdadera libertad, no es más que angustia.

Es, pues, la palabra de Dios la que llama al hombre a la verdadera libertad, a la libre obediencia, y la desmitologización no tiene otro designio que acla-

rar esta llamada de la palabra de Dios. Quiere interpretar la Escritura interrogándose por el significado más profundo de las concepciones mitológicas y liberando la palabra de Dios de una visión del mundo ya superada.

3

Por consiguiente, es erróneo objetar que la desmitologización significa racionalizar el mensaje cristiano, que eso equivale a disolverlo en un producto del pensamiento racional del hombre, y que así se destruye el misterio de Dios. ¡De ningún modo! Al contrario, la desmitologización pone en claro el verdadero significado del misterio de Dios. La incomprendibilidad de Dios no radica en la esfera del pensamiento teórico, sino en la esfera de la existencia personal. El misterio por el que la fe se interesa no es el misterio de lo que Dios es en sí mismo, sino el misterio de cómo Dios obra respecto a los hombres. No es un misterio para el pensamiento teórico, sino para los deseos y las voluntades naturales del hombre.

La palabra de Dios no es un misterio para mi entendimiento. Al contrario, yo no puedo creer verdaderamente en la Palabra sin comprenderla. Pero comprenderla no significa explicarla racionalmente. Yo puedo comprender, por ejemplo, lo que significa

la amistad, el amor y la fidelidad, y precisamente porque los comprendo verdaderamente, sé que la amistad, el amor y la fidelidad que yo personalmente experimento, constituyen un misterio que no puedo recibir sino con gratitud. Porque yo no percibo estas realidades por mi pensamiento racional, ni por un análisis psicológico o antropológico, sino únicamente por una abierta disponibilidad a los encuentros personales. En esta disponibilidad, puedo comprenderlos, en cierto modo, ya antes de que me sean dados, porque son necesarios para mi existencia personal. Los comprendo, pues, al buscarlos y reclamarlos. Sin embargo, el hecho mismo de que mi anhelo se cumpla, de que un amigo venga a mí, esto sigue siendo un misterio.

Del mismo modo puedo comprender lo que significa la gracia de Dios: la busco mientras aún no me alcanza, y la acepto agradecido cuando por fin se vierte sobre mí. Pero el hecho de que me sobrevenga, de que el Dios misericordioso sea mi Dios, sigue siendo para siempre un misterio, no porque Dios actúe de manera irracional interrumpiendo el curso natural de los acontecimientos, sino porque resulta incomprensible que Dios se me haga presente en su Palabra como el Dios de la gracia.

**LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA MODERNA
Y LA FILOSOFÍA EXISTENCIALISTA**

Una y otra vez llega a mis oídos la objeción de que la desmitologización transforma la fe cristiana en una filosofía. Esta objeción arranca del hecho de que yo llamo a la desmitologización una interpretación, una interpretación existencialista, y de que hago uso de las concepciones desarrolladas, sobre todo, por Martin Heidegger en su filosofía existencialista.

Comprenderemos mejor este problema si recordamos que *la desmitologización es un método hermenéutico*, es decir, un método de interpretación, de exégesis, puesto que la "hermenéutica" es el arte de la exégesis.

Después de Schleiermacher, que se interesó por la hermenéutica y le consagró importantes estudios, cada vez fue descuidándose más el cultivo de este arte, por lo menos en la teología alemana. Hasta después de la primera guerra mundial no se reavivó el interés por ella a raíz de la difusión de la obra del gran filósofo alemán Wilhelm Dilthey.¹

1. A manera de ejemplo, me permito llamar la atención sobre la notable obra de Joachim Wach, *Das Verstehen*, vols. I-III,

La reflexión sobre la hermenéutica (sobre el método de interpretación) muestra claramente que la interpretación, es decir, la exégesis descansa siempre en unos principios y concepciones que actúan cual presuposiciones del trabajo exegético, aunque a menudo los intérpretes no sean conscientes de ello.

Para ilustrar lo que acabo de decir, podemos tomar como ejemplo la noción neotestamentaria de "espíritu" (πνεῦμα). Durante el siglo XIX, las filosofías de Kant y Hegel ejercieron una profunda influencia sobre los teólogos y modelaron sus concepciones antropológicas y éticas. Por consiguiente, la noción neotestamentaria de "espíritu" fue concebida en un sentido idealista, según la tradición del pensamiento humanístico cuyo origen se remonta a la filosofía idealista griega. Se consideraba, pues, el "espíritu" como el poder de la razón (λόγος, νοῦς), en el sentido amplio de un poder que actúa, no sólo en la lógica y el pensamiento racional, sino también en la ética, en los juicios morales y en la conducta, y asimismo en el campo del arte y de la poesía. Se pensaba que el "espíritu" moraba en el alma humana. En cierto sentido, se creía que el espíritu era un poder procedente del más allá, del más allá del sujeto individual. El espíritu, situado en el interior del alma,

Leipzig, 1926-1933. El último libro de Christian Hartlich y Walter Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen, 1952, reviste una especial importancia para nuestro problema.

era una porción del espíritu divino, el cual se identificaba con la razón cósmica. Por consiguiente, para el sujeto individual el espíritu era la guía que lo encaminaba a vivir una vida auténticamente humana. El hombre debía actualizar por medio de la educación las posibilidades que el espíritu le confería. En general, esta concepción predominó tanto en la filosofía como en la teología durante todo el siglo XIX.

La concepción neotestamentaria del “espíritu”, especialmente en las epístolas paulinas, se entendió en el sentido de que el espíritu es el poder de formular juicios morales y de regir la conducta, mientras que su atributo de “santo” se entendió en el sentido de pureza moral. Más adelante, el espíritu significó la facultad cognoscitiva de la cual dimanaban los asertos dogmáticos y los credos religiosos. Por supuesto, se consideraba al espíritu como un don de Dios, pero entendido en sentido idealista. Fue entonces cuando Hermann Gunkel, en su pequeño libro titulado *Die Wirkungen des Heiligen Geistes* (1.^a edición, 1888), señaló el error de esta interpretación. Puso de manifiesto que, en el Nuevo Testamento, el “espíritu” significa un poder divino que no pertenece al alma ni a la razón humanas, sino que es un poder sobrenatural, un poder sorprendente y pasmoso, susceptible de producir maravillosos fenómenos psicológicos, como el don de lenguas, la profe-

cía, etc. Mientras la interpretación anterior estaba guiada por unas concepciones idealistas, la de Gunkel muestra la influencia de unas concepciones psicológicas, las cuales, en general, fueron dominantes en la llamada *religionsgeschichtliche Schule* [escuela de la historia de las religiones]. Gracias a su conocimiento de los fenómenos psicológicos, los eruditos de esta escuela subrayaron algunas importantes ideas del Nuevo Testamento que hasta entonces habían sido subestimadas o pasadas por alto. Reconocieron, por ejemplo, la importancia de la piedad cultural y entusiástica, y de las asambleas del culto; entendieron de un modo nuevo la noción de conocimiento (*γῶσις*), que, en general, no significa un conocimiento racional y teórico, sino una intuición o visión mística, una unión mística con Cristo. En este sentido, la obra de Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos* (1.^a edición, 1913), señaló un hito decisivo en la investigación neotestamentaria.

No es necesario que prosigamos este análisis. Es evidente que *cada intérprete va cargado con ciertas concepciones, ya sean idealistas o psicológicas, que se convierten en presuposiciones de su exégesis*, las más de las veces de modo inconsciente. Pero entonces se nos plantea el problema de saber cuáles son las presuposiciones justas y adecuadas. ¿O será tal vez imposible contestar a esta pregunta?

Voy a ilustrar esta dificultad (*ἀπορία*) por medio

de otro ejemplo. Según Pablo, el creyente que ha recibido el bautismo queda libre de pecado; ya no puede pecar. "Sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él [es decir, por el bautismo], para que fuera destruido el cuerpo del pecado y así dejáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que há muerto queda libre de pecado" (Rom 6, 6-7). Pero entonces, ¿cómo hemos de interpretar las advertencias y exhortaciones de Pablo contra el pecado? ¿Cómo podemos conciliar el imperativo "no pecarás" con el indicativo "quedas libre de pecado"? El libro de Paul Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus* (1897), responde que son inconciliables; que existe una contradicción en Pablo; que teóricamente todos los cristianos quedan libres del pecado, pero en la práctica todos cometen aún pecados y por eso Pablo debe exhortarlos. Pero, ¿está Wernle en lo cierto? ¿Es posible atribuir a Pablo tamaña contradicción? No lo creo. Según Pablo, existe una íntima conexión entre el indicativo y el imperativo, que él mismo subraya en algunos pasajes, por ejemplo: "Limpiaos de la levadura vieja, para que seáis una masa nueva, pues sois panes ázimos" (1 Cor 5, 7), o bien: "Si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu" (Gal 5, 25). Estos pasajes muestran claramente, en mi opinión, la íntima conexión que existe entre el indicativo y el imperativo,

cía, etc. Mientras la interpretación anterior estaba guiada por unas concepciones idealistas, la de Gunkel muestra la influencia de unas concepciones psicológicas, las cuales, en general, fueron dominantes en la llamada *religionsgeschichtliche Schule* [escuela de la historia de las religiones]. Gracias a su conocimiento de los fenómenos psicológicos, los eruditos de esta escuela subrayaron algunas importantes ideas del Nuevo Testamento que hasta entonces habían sido subestimadas o pasadas por alto. Reconocieron, por ejemplo, la importancia de la piedad cultural y entusiástica, y de las asambleas del culto; entendieron de un modo nuevo la noción de conocimiento (*γνῶσις*), que, en general, no significa un *conocimiento racional y teórico, sino una intuición o visión mística, una unión mística con Cristo*. En este sentido, la obra de Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos* (1.^a edición, 1913), señaló un hito decisivo en la investigación neotestamentaria.

No es necesario que prosigamos este análisis. Es evidente que *cada intérprete va cargado con ciertas concepciones, ya sean idealistas o psicológicas, que se convierten en presuposiciones de su exégesis, las más de las veces de modo inconsciente*. Pero entonces se nos plantea el problema de saber cuáles son las presuposiciones justas y adecuadas. ¿O será tal vez imposible contestar a esta pregunta?

Voy a ilustrar esta dificultad (*ἀπορία*) por medio

de otro ejemplo. Según Pablo, el creyente que ha recibido el bautismo queda libre de pecado; ya no puede pecar. "Sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él [es decir, por el bautismo], para que fuera destruido el cuerpo del pecado y así dejáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que ha muerto queda libre de pecado" (Rom 6, 6-7). Pero entonces, ¿cómo hemos de interpretar las advertencias y exhortaciones de Pablo contra el pecado? ¿Cómo podemos conciliar el imperativo "no pecarás" con el indicativo "quedas libre de pecado"? El libro de Paul Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus* (1897), responde que son inconciliables; que existe una contradicción en Pablo; que teóricamente todos los cristianos quedan libres del pecado, pero en la práctica todos cometen aún pecados y por eso Pablo debe exhortarlos. Pero, ¿está Wernle en lo cierto? ¿Es posible atribuir a Pablo tamaña contradicción? No lo creo. Según Pablo, existe una íntima conexión entre el indicativo y el imperativo, que él mismo subraya en algunos pasajes, por ejemplo: "Limpiaos de la levadura vieja, para que seáis una masa nueva, pues sois panes ázimos" (1 Cor 5, 7), o bien: "Si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu" (Gal 5, 25). Estos pasajes muestran claramente, en mi opinión, la íntima conexión que existe entre el indicativo y el imperativo,

es decir, que el indicativo es el fundamento del imperativo.

Volvamos ahora a nuestro problema: ¿Cuáles son las concepciones correctas? ¿Cuáles son las presuposiciones adecuadas, si es que realmente existen? ¿O tendremos que decir, quizá, que hemos de llevar a cabo la interpretación sin la ayuda de ninguna presuposición, puesto que el mismo texto nos ofrece las concepciones que deben guiar nuestra exégesis? Aunque a veces así se ha pretendido, resulta imposible aceptarlo. Ciertamente, es preciso que nuestra exégesis esté desprovista de toda clase de presuposiciones por lo que respecta a los resultados que va a darnos. No podemos saber de antemano lo que quiere decir el texto; muy al contrario, es el texto quien nos lo ha de enseñar. Una exégesis que, por ejemplo, presuponga que sus resultados corroborarán una determinada afirmación dogmática, no es ni verdadera ni honesta. En principio, existe no obstante una diferencia entre las presuposiciones que se refieren a los resultados y las que se refieren al método. Podemos decir que el método no es más que un sistema de interrogar, una manera de formular preguntas. Esto significa que no puedo comprender un texto determinado sin plantearme a su respecto ciertas preguntas. Estas preguntas pueden ser muy diversas. Si a ustedes les interesa la psicología, leerán la Biblia —o cualquier otra obra

literaria— formulándose numerosas preguntas acerca de los fenómenos psicológicos. Y ustedes pueden leer ciertos textos con el único objeto de adquirir nuevos conocimientos sobre la psicología individual o social, sobre la psicología en la poesía, en la religión, en la tecnología, etc.

En este caso, ustedes poseen ciertas concepciones gracias a las cuales comprenden la vida psicológica e interpretan los textos. ¿De dónde proceden estas concepciones? Esta pregunta llama nuestra atención sobre otro hecho importante, otra presuposición de la interpretación. Estas concepciones proceden de nuestra propia vida psíquica. La presuposición exegética, que de ellas resulta o que a ellas corresponde, está constituida por una relación que les vincula a ustedes con el asunto (*Sache*) —en este caso, con la vida psíquica— acerca del cual ustedes interrogan un texto determinado. A esta relación yo le doy el nombre de “relación vital”. Gracias a ella, ustedes poseen una cierta comprensión de la materia en cuestión, y de esta comprensión proceden las concepciones que guían su exégesis. La lectura de los textos les enseña algo nuevo y así su comprensión queda enriquecida y mejorada. Sin esta relación y sin esta comprensión previa (*Vorverständnis*) resulta imposible comprender ningún texto.

Es evidente que no podemos entender ningún

texto sobre un tema musical, si no sabemos música. No podemos entender un artículo o un libro de matemáticas, si carecemos de una formación matemática, o un libro de filosofía, si carecemos de una formación filosófica. No podemos entender un texto histórico sin que nosotros mismos vivamos también históricamente y, por consiguiente, sin que podamos entender la vida histórica, esto es, las fuerzas y las motivaciones que dan un contenido y un impulso a la historia, como, por ejemplo, la voluntad de poder, el Estado, las leyes, etc. Y tampoco podemos entender una novela, si no sabemos por nuestra propia vida lo que es el amor o la amistad, el odio o los celos, etc.

Ésta es, pues, la presuposición básica de cualquier forma de exégesis: que nuestra propia relación con la materia provoca la pregunta que formulamos al texto y suscita la respuesta que de él obtenemos.

He tratado de analizar la situación del intérprete, sirviéndome del ejemplo de la interpretación psicológica. Pero podemos leer e interpretar un texto acuciados por otros intereses, de orden estético o histórico, de orden político o relativo a la historia cultural de los Estados, etc. Respecto a la interpretación histórica, se dan dos posibilidades: la primera estriba en describir, en reconstruir el pasado; la segunda, en extraer de los documentos históricos las

enseñanzas que necesitamos para nuestra vida práctica actual. Por ejemplo, se puede interpretar a Platón como una figura cimera de la cultura ateniense del siglo v, pero también se le puede interpretar para aprender de él la verdad sobre la vida humana. En este último caso, la interpretación no se debe al interés que sentimos por una época pasada de la historia, sino por la búsqueda de la verdad.

Ahora bien, cuando interrogamos la Biblia, ¿cuál es el interés que nos guía? No cabe duda de que la Biblia es un documento histórico, y hemos de interpretarla según los métodos de la investigación histórica, es decir, hemos de estudiar su lenguaje, la situación histórica de sus autores, etc. Pero, ¿cuál es nuestro verdadero y real interés? ¿Hemos de leer la Biblia como si se tratase únicamente de un documento histórico, que nos serviría de "fuente" para reconstruir una época pretérita? ¿O bien la Biblia es algo más que una "fuente" histórica? Por mi parte, creo que nuestro interés ha de cifrarse realmente en escuchar lo que la Biblia tiene que decirnos para nuestro tiempo actual, y lo que constituye la verdad acerca de nuestra vida y de nuestra alma.

2

Surge ahora una pregunta: ¿Cuál es el método y cuáles son las concepciones adecuadas? Y también: ¿Cuál es la relación, la "relación vital", que tenemos anticipadamente con el tema (*Sache*) de la Biblia, y de la cual proceden nuestras preguntas y nuestras concepciones? ¿Hemos de afirmar quizá que esta relación previa no existe, porque el tema de la Biblia es la revelación de Dios y sólo podemos entrar en relación con Dios por Su revelación, pero no antes de que ésta se produzca?

Desde luego hay teólogos que han argumentado de esta forma, pero creo que están en un error. El hombre posee anticipadamente una relación con Dios, que ha encontrado su expresión clásica en las palabras de Agustín: *Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te* (Nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti). El hombre posee, pues, anticipadamente un cierto conocimiento de Dios, aunque no de la revelación de Dios, esto es, de Su acción en Cristo. Establece una relación con Dios en su búsqueda de Dios, tanto si esta búsqueda es consciente como inconsciente. La vida del hombre cobra impulso por la búsqueda de Dios, porque, consciente o inconscientemente, al hombre le acucia siempre la

interrogación acerca de su propia existencia personal. La interrogación acerca de Dios y la interrogación acerca de uno mismo son idénticas.

Ahora hemos dado con la manera adecuada de interrogar la Biblia cuando tratamos de interpretarla. La pregunta es ésta: *¿Cómo concibe la Biblia la existencia humana?* Con esta pregunta me acerco a los textos bíblicos por la misma razón que da lugar a la más profunda motivación de toda investigación histórica y de toda interpretación de los documentos históricos: si alcanzo una comprensión de la historia, puedo lograr una comprensión de las posibilidades de la vida humana en general y, por lo tanto, de mi propia vida en particular. La razón última para el estudio de la historia no es otra que la de llegar a ser conscientes de las posibilidades de la existencia humana.

Sin embargo, la interpretación de los textos bíblicos obedece a un motivo particular. La tradición y la predicación de la Iglesia nos dicen que, acerca de nuestra existencia, en la Biblia hallaremos unas palabras autoritativas. Lo que distingue a la Biblia de cualquier otra obra literaria es que en la Biblia se me muestra una cierta posibilidad de existencia, pero no meramente como algo que soy libre de aceptar o rechazar. Más aún, la Biblia se convierte para mí en una palabra que me es dirigida personalmente, que no me informa tan sólo

sobre la existencia en general, sino que me confiere una existencia verdadera. Pero ésta es una posibilidad con la que no puedo contar por adelantado. No existe una presuposición metodológica que me permita comprender la Biblia. Porque esta posibilidad sólo puede convertirse en una realidad cuando yo comprenda la palabra.

Nuestra tarea consiste, pues, en descubrir el principio hermenéutico gracias al cual podamos comprender lo que se nos dice en la Biblia. No podemos permitirnos eludir esta cuestión, ya que en principio todo documento histórico la plantea en estos términos: ¿Qué posibilidad de comprender la existencia humana se nos muestra y ofrece en cada uno de los textos bíblicos? En el estudio crítico de la Biblia no puedo hacer otra cosa que buscar una respuesta a esta pregunta. Queda fuera de la competencia de un estudio crítico el que yo escuche la palabra de la Biblia como una palabra que me es dirigida a mí personalmente y que crea en ella. Esta comprensión personal es impartida, según la terminología tradicional, por el Espíritu Santo, del que no puedo disponer a mi arbitrio. Por otra parte, no podemos descubrir el principio hermenéutico adecuado, la manera justa de formular las preguntas justas, sin una reflexión objetiva y crítica. Si es cierto que las preguntas justas conciernen a las posibilidades de comprender la existencia humana, en-

tonces es necesario descubrir las concepciones adecuadas por medio de las cuales esta comprensión ha de expresarse. Descubrir tales concepciones es precisamente el cometido de la filosofía.

Pero entonces suele objetarse que la exégesis cae bajo el control de la filosofía. Claro está que así es efectivamente, pero hemos de preguntarnos en qué sentido es así. Pretender que una exégesis puede ser independiente de las concepciones profanas es una ilusión. Cada intérprete depende ineludiblemente de las concepciones que ha heredado, consciente o inconscientemente, de una tradición, y toda tradición depende a su vez de una u otra filosofía. Así, por ejemplo, gran parte de la exégesis del siglo XIX era tributaria de la filosofía idealista, de sus concepciones y de su comprensión de la existencia humana. Y estas concepciones idealistas aún ejercen su influencia sobre numerosos intérpretes de nuestros días. De donde se sigue que no debería acometerse ningún estudio histórico y exegético sin una previa reflexión acerca de las concepciones que guían la exégesis y sin dar cuenta detallada de tales concepciones. En otros términos, esto equivale a plantear la cuestión de la filosofía "justa".

3

Al llegar a este punto, es preciso comprender que nunca existirá una filosofía justa en el sentido de un sistema absolutamente perfecto, una filosofía capaz de responder a todos los interrogantes y de desentrañar todos los misterios de la existencia humana. Por consiguiente, nosotros tratamos de saber simplemente qué filosofía nos ofrece en la actualidad las perspectivas y las concepciones más adecuadas para comprender la existencia humana. En este aspecto, creo que podemos aprender algo de la filosofía existencialista, porque la existencia humana constituye el primer objeto que suscita la atención de esta escuela filosófica.

Poco podríamos aprender de ella si la filosofía existencial, como muchos suponen, pretendiera ofrecernos un modelo ideal de la existencia humana. El concepto de "autenticidad" (*Eigentlichkeit*) no nos depara tal modelo. La filosofía existencialista no me dice: "Tienes que existir de tal o cual modo", sino que se limita a decirme: "Tienes que existir", o, puesto que esta exigencia es quizás excesivamente amplia, me muestra simplemente lo que significa existir. La filosofía existencialista trata de mostrarnos lo que significa existir operando una distinción entre el ser del hombre como "existencia" y el ser

de todos los seres del mundo que no son “existentes” sino únicamente “subsistentes” (*vorhanden*). (Este uso técnico de la palabra “existencia” se remonta a Kierkegaard.) Sólo los hombres pueden tener una existencia, porque sólo ellos son seres históricos, es decir, porque cada hombre tiene su propia historia. Su presente surge siempre de su pasado y desemboca en su futuro. El hombre cumple su existencia si es consciente de que cada “ahora” es el momento de una decisión libre: ¿Qué elementos de su pasado conservan aún su validez? ¿Qué responsabilidad le atañe frente a su futuro, puesto que nadie puede ocupar el lugar de otro? Y nadie puede ocupar el lugar de otro, porque cada hombre debe morir su propia muerte. Cada hombre cumple su existencia en su soledad.

Desde luego, aquí no puedo proceder a una exposición detallada del análisis existencialista. Pero nos bastará decir que, para la filosofía existencialista, la existencia humana sólo es auténtica en el acto de existir. Esta filosofía no pretende, ni de lejos, garantizar al hombre una autocomprensión de su propia existencia personal, puesto que semejante autocomprensión de mi existencia personal sólo puede darse en los instantes concretos de mi “aquí” y de mi “ahora”. Al no dar una respuesta a la cuestión de mi existencia personal, la filosofía existencialista me hace personalmente responsable de ella y así con-

tribuye a abrirme a la palabra de la Biblia. Es, pues, evidente que la filosofía existencialista parte de la interrogación personal y existencial acerca de la existencia y sus posibilidades. Porque, ¿cómo podría saber algo de la existencia, si no partiera de su propia conciencia existencial, a condición, desde luego, de que no se identifique la filosofía existencialista con la antropología tradicional? Por consiguiente, la filosofía existencialista puede ofrecernos unas concepciones adecuadas para la interpretación de la Biblia, puesto que esta interpretación está interesada en la comprensión de la existencia. ✓

De nuevo hemos de preguntarnos ahora si la comprensión existencialista de la existencia y el análisis existencialista de esta comprensión, implican ya una decisión a favor de una comprensión determinada. Sin duda alguna, implican una decisión así, pero ¿qué decisión? Pues precisamente la decisión de la que ya antes he hablado: "Tienes que existir". Sin esta decisión, sin esta disponibilidad para ser un ser humano, es decir, una persona que toma sobre sí la responsabilidad de su existencia, nadie puede entender una sola palabra de la Biblia como palabra que interpela su propia existencia personal. Aunque esta decisión no requiere ningún conocimiento filosófico, la interpretación científica de la Biblia requiere en cambio las concepciones existencialistas para explicar la comprensión bíblica de

la existencia humana. Sólo así resulta evidente que escuchar la palabra de la Biblia es únicamente fruto de una decisión personal.

Voy a servirme de un ejemplo para mostrar que la filosofía existencialista no nos procura un modelo de existencia ideal. El análisis existencialista describe unos fenómenos particulares de la existencia, por ejemplo, el fenómeno del amor. Sería un error creer que el análisis existencialista del amor puede inducirme a comprender cómo debo amar yo aquí y ahora. El análisis existencialista sólo puede evidenciar-me que, únicamente amando, puedo comprender el amor. Ningún análisis puede sustituir mi deber de comprender mi amor como un encuentro que se produce en mi existencia personal.

El análisis filosófico presupone, ciertamente, la posibilidad de analizar la existencia humana sin tener en cuenta la relación existente entre el hombre y Dios. Pero comprender la existencia humana en su relación con Dios no puede significar otra cosa que comprender mi existencia personal, y el análisis filosófico no pretende instruirme sobre mi auto-comprensión personal. El análisis puramente formal de la existencia no toma en consideración la relación entre el hombre y Dios, puesto que no toma en consideración los acontecimientos concretos de la vida personal, los encuentros concretos que constituyen la existencia personal. Si es cierto que la revelación

de Dios se cumple únicamente en los acontecimientos concretos de la vida, aquí y ahora, y que el análisis de la existencia queda limitado a la vida temporal del hombre en sus sucesivos aquí y ahora, entonces este análisis nos descubre un ámbito que sólo la fe puede comprender como el ámbito de la relación entre el hombre y Dios.

La afirmación de que la existencia del hombre puede ser analizada sin tener en cuenta su relación con Dios, puede ser calificada de decisión existencial, pero esta eliminación no procede de una preferencia puramente subjetiva, sino que se fundamenta en la intuición existencial según la cual la idea de Dios no se halla a nuestra disposición cuando construimos una teoría de la existencia humana. Por otra parte, aquella afirmación incide en la idea de la libertad absoluta, ya sea aceptada esta idea como verdadera, o bien rechazada como absurda. Podemos expresar todo esto de otro modo: la eliminación de la relación existente entre el hombre y Dios es la expresión del conocimiento personal que yo tengo de mí mismo, el reconocimiento de que no puedo encontrar a Dios mirándome a mí mismo o al interior de mí mismo. Así pues, esta misma eliminación confiere al análisis de la existencia su neutralidad. El hecho de que la filosofía existencialista no tenga en cuenta la relación entre el hombre y Dios, implica la confesión de que yo no puedo hablar de

Dios como de mi Dios, mirando al interior de mi mismo. Mi relación personal con Dios sólo puede ser establecida por Dios, por el Dios actuante que viene a mi encuentro en Su palabra.

LA SIGNIFICACIÓN DE DIOS COMO ACTO

Con frecuencia se afirma la imposibilidad de llevar a buen término la empresa de la desmitologización de un modo consecuente, puesto que si hemos de mantener a toda costa el mensaje del Nuevo Testamento, estamos obligados a hablar de Dios como acto. Pero esta expresión, dicen, entraña todavía un residuo mitológico: ¿acaso no resulta mitológico hablar de Dios como acto? Esta objeción puede adoptar asimismo la forma siguiente: puesto que la desmitologización como tal no se armoniza con el hecho de hablar de Dios como acto, la predicación cristiana nunca dejará de ser tan mitológica como lo fue la predicación del Nuevo Testamento en general. Pero, ¿son válidos tales argumentos? Hemos de preguntarnos si realmente hablamos de un modo mitológico cuando hablamos de Dios como acto. Hemos de preguntarnos en qué caso y bajo qué condiciones esta forma de hablar es mitológica. Pero veamos primero cómo entiende la acción de Dios el pensamiento mitológico.

El pensamiento mitológico entiende la acción de Dios en la naturaleza, en la historia, en el destino humano o en la vida interior del alma, como una acción que interviene en el curso natural, histórico o psicológico de los acontecimientos: rompe este curso y, al mismo tiempo, enlaza los acontecimientos. La causalidad divina se inserta como un eslabón en la cadena de los acontecimientos, que se suceden unos a otros según un nexo causal. Esto es lo que expresa la idea popular de que un acontecimiento extraordinario sólo puede entenderse como un milagro, es decir, como el efecto de una causa sobrenatural. A decir verdad, semejante pensamiento concibe la acción de Dios del mismo modo que concibe las acciones o los acontecimientos seculares, puesto que el poder divino que obra milagros lo considera como un poder natural. Pero, en realidad, un milagro, en el sentido de una acción de Dios, no podemos concebirlo como un acontecimiento que tiene lugar al mismo nivel que los acontecimientos seculares (mundanos). No es visible, ni susceptible de ser objetiva y científicamente demostrado, puesto que esto sólo es posible en una visión objetiva del mundo. Para el observador científico y objetivo, la acción de Dios constituye un misterio.

La idea de la acción de Dios, en cuanto acción no-mundana y trascendente, sólo puede dejar de ser equívoca si la concebimos como una acción que tiene

lugar, no entre las acciones y los acontecimientos mundanos, sino en el interior de ellos. La íntima conexión que une los acontecimientos naturales e históricos, tal como se presenta a los ojos del observador, permanece inalterada. La acción de Dios está oculta a todas las miradas, excepto a los ojos de la fe. Sólo los acontecimientos llamados naturales, profanos (mundanos), son visibles a todos los hombres y susceptibles de verificación. Es dentro de ellos donde se ejerce la acción oculta de Dios.

Si alguien insiste aún en que hablar así de Dios como acto es hablar mitológicamente, nada tengo que objetarle, puesto que en este caso el mito tiene un sentido muy distinto de aquel que es objeto de la desmitologización. Cuando hablamos de Dios como acto, no hablamos de un modo mitológicamente objetivante.

2

Se plantea ahora un nuevo problema: si la fe afirma que la acción oculta de Dios actúa en la cadena de los acontecimientos profanos, puede hacerse sospechosa de piedad panteísta. El estudio de este problema nos permitirá dilucidar con mayor claridad el sentido en que hemos de entender la acción de Dios. La fe no insiste en una identidad directa de

la acción de Dios y de los acontecimientos mundanos, sino —si se me permite decirlo así— en su identidad paradójica, que sólo puede ser creída aquí y ahora a pesar de toda la apariencia de no-identidad. En la fe, puedo comprender un accidente que me sucede como un don misericordioso de Dios, o como la pena o el castigo que Él me inflige. Pero asimismo puedo considerarlo como un eslabón en la cadena del curso natural de los acontecimientos. Si, por ejemplo, mi hijo se restablece de una grave enfermedad, doy gracias a Dios por haber salvado a mi hijo. Por la fe, puedo admitir que un pensamiento o una decisión me hayan sido inspiradas por Dios, aunque sin desvincular tal pensamiento o decisión de sus motivaciones psicológicas. Es posible, por ejemplo, que una decisión que me pareció insignificante al tomarla, la vea más tarde como una “encrucijada”, decisiva y fructífera, de mi vida; entonces doy gracias a Dios, que me inspiró tal decisión. La confesión de fe en el Dios creador no es una garantía, dada de antemano, que me permita atribuir cualquier acontecimiento a la voluntad de Dios. Sólo se da una auténtica comprensión de Dios como creador, cuando me comprendo a mí mismo, aquí y ahora, como criatura de Dios. Esta comprensión existencial no postula expresarse necesariamente en mi conciencia como un conocimiento explícito. En todo caso, la creencia en el Dios todopoderoso no es la

convicción, dada por anticipado, de que existe un Ser omnipotente, capaz de hacerlo todo. La creencia en el Dios todopoderoso sólo es auténtica cuando realmente se inserta en mi existencia misma, cuando yo me remito al poder de Dios, que me abrumba aquí y ahora. Una vez más, eso no significa que la creencia tenga que expresarse en mi conciencia bajo la forma de un conocimiento explícito, pero significa que sus enunciados no son de carácter general. Por ejemplo, la fórmula de Lutero: *terra ubique Domini*, no es verdadera como aserto dogmático, sino únicamente aquí y ahora, cuando es expresada en la decisión de mi propia existencia. Creo que hoy día nadie podrá entender mejor esta distinción que quien haya puesto en duda todo enunciado dogmático, es decir, quien haya conocido la miseria de un encarcelamiento en Rusia.

Podemos, pues, decir en conclusión que el panteísmo es, ciertamente, una convicción previa, una visión general del mundo (*Weltanschauung*), que afirma que todo acontecimiento que se produce en el mundo es obra de Dios, porque Dios es inmanente al mundo. Por el contrario, la fe cristiana sostiene que Dios obra en mí y me habla aquí y ahora. El cristiano lo cree así, porque se sabe interpelado por la gracia de Dios, que le sale al encuentro en la Palabra de Dios, en Jesucristo. La gracia de Dios le abre los ojos para que vea que “en todas las cosas

interviene Dios para el bien de los que le aman" (Rom 8, 28). Esta fe no es un conocimiento que el hombre adquiere de una vez por todas; no es una visión general del mundo. Puede darse únicamente aquí y ahora. Puede ser una fe viva únicamente si el creyente no deja de interrogarse sobre lo que Dios le dice aquí y ahora. En general, la acción de Dios en la naturaleza y en la historia permanece tan oculta al creyente como al no creyente. Pero en la medida en que el creyente examina, a la luz de la palabra divina, lo que le acontece aquí y ahora, puede y debe considerarlo como una acción de Dios. Frente a cualquier acontecimiento, sea el que sea, el panteísmo puede decir: "Esto es obra de la divinidad", sin tener en cuenta la importancia que reviste para mi existencia personal lo que está ocurriendo. Pero la fe cristiana sólo puede decir: "Creo que Dios actúa aquí y ahora, pero Su acción es oculta, porque no es directamente idéntica al acontecimiento visible. Aún no sé lo que Dios hace, y quizá nunca llegue a saberlo, pero creo firmemente que es importante para mi existencia personal, y debo preguntarme qué es lo que Dios me dice. Quizá me dice tan sólo que debo sufrir en silencio".

¿Qué se sigue de todo ello? En la fe, niego la íntima conexión de los acontecimientos mundanos, el encadenamiento de causa y efecto tal como se presenta al observador neutral. Niego la interconexión

de los acontecimientos mundanos, pero no como lo hace la mitología, la cual, rompiendo esta conexión, sitúa los acontecimientos sobrenaturales dentro de la cadena de los acontecimientos naturales; cuando hablo de Dios, niego la totalidad de este encadenamiento mundano. Y cuando hablo de mí mismo, niego también esta conexión mundana de los acontecimientos porque, en ella, mi yo, mi existencia y mi vida personal no son más visibles y demostrables que Dios como acto.

En la fe, compruebo que la visión científica del mundo no incluye toda la realidad del mundo y de la vida humana, pero la fe no me ofrece otra visión general del mundo que corrija los enunciados de la ciencia situándose en su mismo nivel. Más bien la fe reconoce que la visión del mundo proporcionada por la ciencia es un medio necesario para llevar a cabo nuestra obra en el mundo. Sin duda alguna, no sólo en calidad de observador científico sino también en mi vida cotidiana, necesito ver los acontecimientos mundanos como unidos entre sí por una relación de causa y efecto. Pero, al hacer esto, no queda lugar para la acción de Dios. Ésta es la paradoja de la fe: que "a pesar de todo" considera como una acción de Dios, aquí y ahora, un acontecimiento que es completamente inteligible en el encadenamiento natural o histórico de los acontecimientos. Este "a pesar de todo" (el *dennoch* alemán del Sal

73, 23 y el *in spite of* de Paul Tillich) es inseparable de la fe. Sólo ésta es una fe auténtica en el milagro. Quien piense que se puede hablar de milagros como si fuesen acontecimientos demostrables, susceptibles de prueba, peca contra la idea del Dios que actúa de manera oculta. Somete la acción de Dios al control de la observación objetiva. Entrega la fe en los milagros a la crítica de la ciencia y, al hacerlo, da validez a esta crítica.

3

Aquí se nos plantea otro problema. Si hemos de entender la acción de Dios como una acción oculta, ¿cómo podemos hablar de ella si no es por medio de enunciados puramente negativos? Pero, ¿es una noción puramente negativa la noción de trascendencia? Lo sería, si hablar de Dios no significase asimismo hablar de nuestra existencia personal. Si hablásemos de Dios como acto en general, la trascendencia sería en verdad una noción puramente negativa, puesto que toda descripción positiva de la trascendencia la sitúa dentro de este mundo. Es, pues, erróneo hablar de Dios como acto por medio de unos enunciados generales, en términos de un análisis formal de la existencia humana. Precisamente el análisis formal, existencialista, de la existencia humana

nos muestra que es imposible hablar de nuestra existencia personal por medio de unos enunciados generales. Yo sólo puedo hablar de mi existencia personal aquí y ahora, en la situación concreta de mi vida. Sin duda alguna, puedo explicar por unos enunciados generales el significado, el sentido de la noción de Dios y de Su acción, en la misma medida en que puedo decir que Dios es el poder que me otorga la vida y la existencia, y en que puedo describir estas acciones como el encuentro que exige mi propia decisión personal. De este modo reconozco que no puedo hablar de la acción de Dios por medio de unos enunciados generales; sólo puedo hablar de lo que Dios obra en mí aquí y ahora, de lo que Dios me dice, a mí, aquí y ahora. No obstante, aun cuando no hablemos de Dios en términos generales sino más bien de Su acción en nosotros aquí y ahora, tenemos que hablar de Él en términos de concepciones generales, porque todo nuestro lenguaje emplea tales concepciones; pero de aquí no se sigue que estos enunciados sean de carácter general.

4

Ahora nos hemos de preguntar de nuevo si es posible hablar de Dios como acto sin incurrir en un lenguaje mitológico. A menudo se ha dicho que

el lenguaje de la fe cristiana ha de ser necesariamente mitológico. Hemos de examinar cuidadosamente esta afirmación. En primer lugar, aun en el caso de que concedamos que el lenguaje de la fe es realmente el lenguaje del mito, tenemos que preguntarnos en qué sentido afecta este hecho al programa de la desmitologización. Esta concesión no constituye, en modo alguno, un argumento válido contra la desmitologización, porque el lenguaje del mito pierde su sentido mitológico cuando sirve para expresar la fe. Por ejemplo, hablar de Dios creador ya no implica hablar de Su poder creador en el sentido del antiguo mito. Las concepciones mitológicas pueden ser utilizadas como símbolos o imágenes, que quizá le son necesarios al lenguaje religioso y, por lo tanto, también a la fe cristiana. Es, pues, evidente que el uso de lenguaje mitológico, lejos de ser una objeción a la desmitologización, la exige positivamente.

En segundo lugar, la afirmación de que el lenguaje de la fe necesita el lenguaje del mito, sólo puede darse como válida si tiene en cuenta otra salvedad. Si es verdad que las concepciones mitológicas son necesarias como símbolos o imágenes, hemos de preguntarnos lo que expresan ahora tales símbolos o imágenes. Sin duda alguna es imposible que su significación en el lenguaje de la fe pueda ser

expresada por medio de concepciones mitológicas. Su significación puede y debe ser formulada sin recurrir a términos mitológicos.

En tercer lugar, hablar de Dios como acto no significa necesariamente hablar de Él por medio de símbolos o imágenes. Una expresión así ha de poder comunicar su sentido pleno y directo. Pero entonces, ¿cómo hemos de hablar de Dios como acto para que a nuestra expresión no se la considere mitológica? Dios como acto no se refiere a un acontecimiento que yo pueda percibir sin estar implicado en él, en esta acción de Dios, sin que yo tome parte en esta acción como objeto de ella. En otras palabras, hablar de Dios como acto incluye los acontecimientos de la existencia personal. El encuentro con Dios sólo puede ser un acontecimiento para el hombre aquí y ahora, puesto que el hombre vive dentro de los límites del espacio y del tiempo. Cuando hablamos de Dios como acto, queremos decir que nos hallamos frente a Dios, interpelados, interrogados, juzgados o bendecidos por Dios. Por consiguiente, hablar de este modo no es hablar en símbolos o imágenes, sino hablar analógicamente. Porque cuando hablamos así de Dios como acto, concebimos la acción de Dios como análoga a las acciones que tienen lugar entre los hombres. Más aún, concebimos la comunión entre Dios y el hombre como análoga a

la comunión que se da entre hombre y hombre.¹ En este sentido analógico es como hablamos del amor de Dios y de su solicitud por los hombres, de sus mandamientos y de su ira, de su promesa y de su gracia; y es en este sentido analógico como lo llamamos Padre. No sólo estamos justificados por hablar así, sino que debemos hacerlo, puesto que ahora no hablamos de una idea de Dios, sino de Dios mismo. Por consiguiente, el amor y la solicitud de Dios, etc., no son imágenes o símbolos; estas concepciones expresan unas experiencias reales de Dios como acto aquí y ahora. Sobre todo, en la concepción de Dios como Padre, el sentido mitológico desapareció hace ya mucho tiempo. Podemos comprender la significación del término Padre aplicado a Dios, si consideramos lo que significa cuando nos dirigimos a nuestros padres o cuando nuestros hijos se dirigen a nosotros como sus padres. Aplicado a Dios, el aspecto físico del término padre ha desaparecido por completo: ahora expresa una relación puramente personal. Es, pues, en este sentido analógico en el que hablamos de Dios como Padre.

De este análisis de la situación cabe deducir algunas conclusiones importantes. En primer lugar, sólo son legítimos aquellos enunciados sobre Dios

1. Véase la discusión de la analogía que desarrolló el difunto Erich Frank en su obra: *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Nueva York, 1945.

que expresan la relación existencial entre Dios y el hombre. Y los enunciados que hablan de las acciones de Dios como de acontecimientos cósmicos no son legítimos. La afirmación de que Dios es creador no puede ser un enunciado teórico sobre Dios como *creator mundi* en un sentido general. Esta afirmación sólo puede ser una confesión personal declarando que yo me comprendo a mí mismo como una criatura que debe su existencia a Dios. No puede ser un enunciado neutro, sino únicamente una acción de gracias y de sumisión. Además, los enunciados que describen la acción de Dios como una acción cultural, y nos presentan a Dios, por ejemplo, ofreciendo a su Hijo como víctima expiatoria, no son legítimos, a no ser que se entiendan en un sentido puramente simbólico. En segundo lugar, las pretendidas imágenes que describen a Dios como acto sólo son legítimas si significan que Dios es un ser personal que actúa sobre las personas. Por lo tanto, las concepciones jurídicas y políticas son inadmisibles, salvo en el caso de que se entiendan simplemente como símbolos.

5

Al llegar a este punto, surge una objeción realmente seria. Si lo que hemos dicho es correcto, ¿no se sigue de ello que la acción de Dios está privada

de toda realidad objetiva, que se reduce a una experiencia puramente subjetiva y psicológica (*Erlebnis*), que Dios sólo existe como un hecho interior del alma, mientras que la fe sólo tiene un significado real si Dios existe fuera del creyente? Estas objeciones no dejan de repetirse una y otra vez, y en la controversia se invocan las sombras de Schleiermacher y Feuerbach. La *Erlebnis* (experiencia psicológica) fue ciertamente un reclamo popular en la teología alemana anterior a la primera guerra mundial: la fe se describía a menudo como una *Erlebnis*. Contra este reclamo se lanzaron al ataque Karl Barth y los llamados teólogos dialécticos.

Cuando decimos que hablar de Dios significa hablar de nuestra propia existencia personal, esta afirmación entraña un sentido totalmente distinto. La objeción que acabo de resumir esquemáticamente adolece de un error psicológico acerca de la vida del alma. De la afirmación según la cual hablar de Dios es hablar de mí mismo, en modo alguno se sigue que Dios no esté fuera del creyente. (Esto sólo sería cierto si se interpretara la fe como un acontecimiento puramente psicológico.) Si se entiende al hombre en su verdadero sentido como un ser histórico, que extrae su realidad de las situaciones y decisiones concretas, de los encuentros mismos de la vida,²

2. El hombre es un ser histórico, no sólo porque se halla preso en el curso de la historia universal, sino sobre todo porque posee una historia personal propia.

resulta entonces evidente, por una parte, que la fe que habla de Dios como acto no puede defenderse contra la acusación de ser una ilusión, y, por otra parte, que la fe no es un acontecimiento psicológico subjetivo.

¿Es suficiente decir que la fe nace del encuentro con las Sagradas Escrituras en cuanto Palabra de Dios, y que no es otra cosa que un simple escuchar? La respuesta es afirmativa. Pero esta respuesta sólo es válida si no se entienden las Escrituras como un *manual de doctrina*, ni como una *recopilación de testimonios* de una fe que yo interpreto con simpatía porque corresponde a mis sentimientos. En cambio, escuchar las Escrituras como Palabra de Dios significa escucharlas como una palabra que me es dirigida, como un *kerygma*, como una proclamación. En este caso, mi comprensión de las Escrituras no es neutra, sino que es mi respuesta a una llamada. El hecho de que la palabra de las Escrituras sea la Palabra de Dios, no puede ser demostrado objetivamente: es un acontecimiento que se produce aquí y ahora. La Palabra de Dios está oculta en las Escrituras, como toda acción de Dios está oculta por doquier.

He dicho que la fe nace de los encuentros y que éstos constituyen la sustancia de nuestras vidas personales en cuanto vidas históricas. Comprenderemos fácilmente lo que esto significa si pensamos en los

simples fenómenos que ocurren en nuestra vida personal. El amor de mi amigo, de mi mujer, de mis hijos, sólo me atañe verdaderamente como un acontecimiento de aquí y ahora. Este amor no puede ser observado por unos métodos objetivos, sino tan sólo por una experiencia y una respuesta personales. Desde el exterior, por medio de una observación psicológica, por ejemplo, no puede percibirse como tal amor, sino únicamente como un detalle interesante de los procesos psicológicos, susceptibles de muy diversas interpretaciones. El hecho, pues, de que a Dios no lo podamos ver o aprehender fuera de la fe, no significa que no exista fuera de la fe.

Hemos de recordar, no obstante, la imposibilidad de demostrar objetivamente las afirmaciones de la fe acerca de su objeto, es decir, acerca de Dios. Esta imposibilidad no constituye una debilidad de la fe, sino su verdadera fuerza, como afirmaba mi maestro Wilhelm Herrmann. Porque, si la relación entre la fe y Dios pudiese ser demostrada como puede serlo la relación existente entre un sujeto y un objeto en las situaciones mundanas, entonces Dios quedaría situado al mismo nivel que el mundo, en el cual es legítima la exigencia de demostraciones.

¿Podemos decir entonces que Dios se ha “demostrado” a Sí mismo por los “hechos de la redención” (*Heilstatsachen*)? De ninguna manera. Porque lo que nosotros llamamos hechos de la redención

son a su vez objeto de fe, y sólo podemos aprehenderlos como tales con los ojos de la fe. No podemos percibirlos fuera de la fe, como si ésta, a semejanza de las ciencias naturales, pudiera apoyarse en datos accesibles a la observación empírica. Ciertamente es que los hechos de la redención constituyen los fundamentos de la fe, pero sólo en cuanto son percibidos por la fe misma. El mismo principio se aplica a nuestras relaciones individuales de persona a persona. La confianza en un amigo puede descansar únicamente en su personalidad, que yo sólo puedo percibir cuando confío en él. No puede existir confianza ni amor sin riesgo. Es cierto, pues, como nos enseñaba Wilhelm Herrmann, que el fundamento y el objeto de la fe son idénticos. Forman una sola y única entidad, porque no podemos hablar de lo que Dios es en Sí mismo, sino únicamente de lo que Dios hace por nosotros y con nosotros.

6

Ahora podemos responder a otra objeción. Si sostenemos que la acción de Dios no es visible ni susceptible de prueba alguna; que los hechos de la redención no pueden ser demostrados; que el espíritu otorgado a los creyentes no es un objeto visible para la observación objetiva; si sostenemos que sólo po-

demos hablar de todo eso cuando nuestra existencia personal está implicada en ello, entonces es posible decir que la fe es una comprensión nueva de la existencia personal. En otras palabras, la acción de Dios nos confiere una comprensión nueva de nosotros mismos.

Puede objetarse entonces que, en este caso, el acontecimiento de la revelación de Dios es tan sólo la ocasión que nos proporciona una comprensión de nosotros mismos, y que esta ocasión no la reconocemos como una acción que interviene en nuestras vidas reales y las transforma. En una palabra, la revelación no la reconocemos como un milagro. Entonces —se sigue objetando—, no se produce otra cosa que el acceso a la comprensión o a la conciencia del yo; el contenido de esta autocomprensión es una verdad intemporal; una vez percibida, sigue siendo válida independientemente de la ocasión, es decir, de la revelación que le ha dado origen.

Esta objeción se basa en una confusión, a la que ya antes me he referido (pág. 90), y que consiste en confundir la autocomprensión de la existencia personal con el análisis filosófico del hombre, la comprensión existencial (*das Existentielle*) con la comprensión existencialista (*das Existential*). Del análisis filosófico, sí se puede afirmar que sus enunciados tienen el carácter de una verdad intemporal y que no responden a los interrogantes del momento

actual. Pero precisamente este análisis filosófico del hombre, esta comprensión *existencialista*, es el que nos muestra que la autocomprensión, la comprensión existencial, sólo se realiza aquí y ahora como mi propia autocomprensión. El análisis filosófico nos muestra, pues, la significación de la existencia en abstracto. Por el contrario, la autocomprensión existencial, personal, no nos informa de la significación de la existencia en abstracto, sino que apunta tan sólo a mi vida en cuanto persona concreta en el aquí y el ahora. Constituye un acto de comprensión en el cual mi verdadero yo y las relaciones en que me hallo implicado son simultáneamente comprendidas.

No es preciso que semejante comprensión existencial, personal, se produzca en el plano de la conciencia y, de hecho, raras veces así ocurre. Pero esta autocomprensión personal, aunque inconsciente, domina o ejerce una poderosa influencia sobre todas nuestras penas y preocupaciones, sobre nuestras ambiciones, alegrías y angustias. Además, esta autocomprensión personal es puesta a prueba y discutida (*ist in Frage gestellt*) en toda situación de encuentro. Puede ocurrir que, en el transcurso de mi vida, se ponga en evidencia que mi autocomprensión es inadecuada, o que, por el contrario, alcance una mayor claridad y profundidad a consecuencia de ulteriores experiencias y encuentros. Este cambio

puede ser debido a un examen radical de mí mismo o bien puede producirse de modo inconsciente, cuando, por ejemplo, mi vida pasa de las tinieblas de la angustia a la luz de la felicidad o cuando realizo la experiencia contraria. Unos encuentros decisivos pueden brindarme asimismo una autocomprensión enteramente nueva, como resultado del amor del que soy objeto, cuando, por ejemplo, me caso o establezco una nueva amistad. Incluso un niño manifiesta inconscientemente una autocomprensión así en la medida en que percibe que es un niño y, por lo tanto, que se halla en una relación especial con sus padres. Su autocomprensión se expresa en su amor, su confianza, su sentimiento de seguridad, su agradecimiento, etc.

En mi existencia personal, no estoy aislado ni de mi ambiente ni de mi propio pasado y futuro. Cuando, por ejemplo, alcanzo a través del amor una nueva autocomprensión, esto no constituye un acto psicológico aislado de toma de conciencia: toda mi situación queda transformada. Al comprenderme a mí mismo, comprendo a los demás y, al mismo tiempo, el mundo entero cobra un carácter nuevo. Lo veo entonces, como solemos decir, bajo una luz nueva, y por eso es realmente un mundo nuevo. Alcanzo una nueva visión de mi pasado y de mi futuro. Admito nuevas exigencias y me abro de modo enteramente nuevo a los encuentros. Mi pasado y mi

futuro se convierten en algo de mayor entidad que un tiempo puro, como el que acotan los calendarios y las guías horarias. Todo esto muestra claramente que no puedo poseer esta autocomprensión como una verdad intemporal, como una convicción aceptada de una vez para siempre. Porque, por su misma naturaleza, mi nueva autocomprensión ha de renovarse día tras día para que así yo comprenda el imperativo que implica.

Mutatis mutandis, podríamos aplicar aquí aquellas palabras de Pablo: "Si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu" (Gal 5, 25). Porque tales palabras son ciertamente aplicables a la autocomprensión de la fe, que es una respuesta a nuestro encuentro con la palabra de Dios. En la fe, el hombre se comprende a sí mismo de un modo nuevo. Como dice Lutero en su interpretación de la Epístola a los Romanos: "Saliendo de sí mismo, Dios nos hace entrar en nosotros mismos; y dándose a conocer a nosotros, Dios hace que nos conozcamos a nosotros mismos". En la fe, el hombre se comprende a sí mismo de un modo siempre nuevo. Esta nueva autocomprensión sólo puede ser mantenida como una continua respuesta a la palabra de Dios que proclama Su acción en Jesucristo. Lo mismo ocurre en la vida ordinaria del hombre. La nueva autocomprensión que nace del encuentro del hombre con otro hombre, sólo puede ser conservada si

se mantiene viva esta relación entre ambos. "La bondad de Dios es nueva cada mañana"; sí, pero a condición de que yo la perciba como nueva cada mañana. Porque esto no es una verdad intemporal, como lo es un enunciado matemático. Yo sólo puedo hablar de que la bondad de Dios cada mañana es nueva, si yo mismo me renuevo también cada mañana.

Estas consideraciones iluminan, a su vez, la yuxtaposición paradójica del indicativo y el imperativo en las palabras de Pablo que acabo de citar (Gal 5, 25). Ahora vemos que el indicativo suscita al imperativo. El indicativo expresa la nueva autocomprensión del creyente, puesto que la afirmación: "Quedo libre del pecado", no es dogmática, sino existencial. Es la confesión del creyente por la que declara que toda su existencia ha sido renovada. Y puesto que su existencia incluye su voluntad, el imperativo le recuerda que queda libre de pecado, siempre que su voluntad sea renovada en la obediencia al mandamiento de Dios.

7

Aún puede objetarse que la desmitologización elimina la acción futura de Dios. Pero yo replico que precisamente la desmitologización es la que esclarece el verdadero sentido de Dios como acto en

el futuro. La fe implica una libre y completa abertura al futuro. El análisis filosófico de la existencia nos muestra que la abertura al futuro constituye una característica esencial de la existencia humana. Pero, ¿acaso el análisis filosófico puede dotar de esta abertura al hombre concreto existente? En absoluto. Como tampoco puede otorgarnos la existencia. El análisis filosófico, como ha mostrado Heidegger, sólo puede explicar que el hombre debe estar abierto al futuro, si quiere existir en un sentido plenamente personal. También puede llamar la atención sobre el efecto, estimulante o deprimente, que experimenta el hombre ante la afirmación de que, para el análisis filosófico, el futuro sólo puede ser definido como la nada.

Por consiguiente, la libre abertura al futuro es la libertad de asumir la angustia (*Angstbereitschaft*), es decir, de decidir acerca del futuro. Si verdaderamente la fe cristiana implica una libre abertura al futuro, entonces es una liberación de la angustia frente a la Nada. Por su propia voluntad nadie puede decidirse por esta libertad; sólo nos puede ser dada en la fe. La fe, como abertura al futuro, es libertad con respecto al pasado, porque es fe en el perdón de los pecados; es decir, es la liberación de las cadenas esclavizadoras del pasado. La fe nos libera de nosotros mismos, de nuestro yo antiguo, y para nosotros mismos, para nuestro yo nue-

vo. Nos libera de la ilusión, enraizada en el pecado, de creer que podemos fundar nuestra existencia personal en virtud de nuestra propia decisión. La fe es la libre abertura al futuro que proclama Pablo al decir: "La muerte ha sido devorada en la victoria" (1 Cor 15, 54).

8

Aquí surge una cuestión última y de crucial importancia. Si hemos de hablar de Dios como acto únicamente en el sentido de que actúa en mí aquí y ahora, ¿podemos creer aún que Dios ha actuado de una vez para siempre a favor del mundo entero? ¿No corremos el peligro de eliminar aquel "de una vez para todas" de Pablo (Rom 6, 10)? ¿No corremos el riesgo de relegar el don divino, la historia de la salvación, al dominio de la intemporalidad? Por lo que llevamos dicho debería ser patente que no hablamos de una idea de Dios, sino del Dios vivo que tiene nuestro tiempo en sus manos y que nos sale al encuentro aquí y ahora. Podemos contestar, pues, a la objeción que ahora nos ocupa afirmando simplemente que Dios nos sale al encuentro en su Palabra, en una palabra concreta: la predicación instituida por Jesucristo. Aunque puede decirse que Dios nos sale al encuentro siempre y en todas par-

tes, no Lo vemos y no Lo oímos siempre y por doquier, a no ser que sobrevenga su Palabra y nos haga capaces de comprender el momento de aquí y de ahora, como solía afirmar Lutero. La idea del Dios omnipresente y todopoderoso sólo se hace real en mi existencia personal por su Palabra, pronunciada aquí y ahora. Por consiguiente, debemos afirmar que la Palabra de Dios sólo es lo que es en el instante en que es pronunciada. La Palabra de Dios no es un enunciado intemporal, sino una palabra concreta dirigida a los hombres aquí y ahora. Sin duda, la Palabra de Dios es su Palabra eterna, pero esta eternidad no hemos de concebirla como intemporalidad, sino como Su presencia siempre actualizada aquí y ahora. Es su Palabra, en cuanto acontecimiento que se produce en un encuentro, pero no un conjunto de ideas ni, por ejemplo, un enunciado sobre la bondad y la gracia de Dios en general, aunque, por otra parte, tal enunciado puede ser correcto, sino únicamente en cuanto se me dirige a mí, bajo la forma de un acontecimiento que me acaece, a mí, y que me sale al encuentro como misericordia Sua. Sólo de esta manera es el *verbum externum*, la palabra que nos viene de fuera. Pero no como un conocimiento que poseo de una vez para siempre, sino precisamente como un encuentro constantemente renovado.

De aquí se sigue que la Palabra de Dios es una

palabra real, que me es dicha en un lenguaje humano, ya sea en la predicación de la Iglesia o en la Biblia, siempre que no se considere simplemente a la Biblia como una interesante recopilación de fuentes para la historia de la religión, sino como transmitida por la Iglesia como una palabra que nos interpela. Esta Palabra viva de Dios no ha sido inventada por el espíritu y la sagacidad del hombre, sino que surge en la historia. Su origen es un acontecimiento histórico, que confiere autoridad y legitimidad a la expresión de esta palabra —la predicación. Este acontecimiento histórico es Jesucristo.

Podemos decir que esta afirmación es paradójica. Porque lo que Dios ha obrado en Jesucristo no constituye un hecho histórico susceptible de ser probado históricamente. El historiador objetivante, como tal, no puede constatar que una persona histórica (Jesús de Nazaret) sea el Logos eterno, la Palabra. Es precisamente la descripción mitológica de Jesucristo en el Nuevo Testamento lo que nos muestra claramente que la persona y la obra de Jesucristo deben ser comprendidas según un punto de vista que está allende las categorías con que el historiador objetivo comprende la historia universal, si es que la persona y la obra de Jesucristo hemos de entenderlas como la obra divina de la redención. Ésta es la auténtica paradoja. Jesús es una persona humana, histórica, originaria de Nazaret de Galilea.

Su obra y su destino se cumplieron en el seno de la historia universal y, como tales, se hallan sujetos al examen del historiador, quien los puede entender como un elemento del curso de la historia. Sin embargo, este tipo de investigación histórica desinteresada no puede discernir lo que Dios ha obrado en Cristo, es decir, no puede reconocer en Jesús el acontecimiento escatológico.

Según el Nuevo Testamento, la significación decisiva de Jesucristo se cifra en que Él es —en su persona, su venida, su pasión y su glorificación— el acontecimiento escatológico. Jesucristo es “el que ha de venir”, y no hemos de “esperar a otro” (Mt 11, 3). “Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo” (Gal 4, 4). “Ésta es la condenación: que la luz vino al mundo” (Jn 3, 19). “Llega una hora, y es ahora, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la hayan oído, vivirán” (Jn 5, 25). Todas estas palabras declaran que Jesús es el acontecimiento escatológico. Lo decisivo para la desmitologización estriba en saber si esta comprensión de Jesucristo como el acontecimiento escatológico está inextricablemente unida a las concepciones de la escatología cosmológica, como ocurre en el Nuevo Testamento, con la sola excepción del cuarto evangelio.

Como antes hemos visto, en el cuarto evangelio se entiende la escatología cosmológica, a mi pare-

cer, como una escatología histórica. También hemos visto que, según Pablo, el creyente es ya una nueva creación: "Desapareció lo antiguo, y mirad cómo ha surgido lo nuevo" (2 Cor 5, 17). Hemos de decir, pues, que vivir en la fe es vivir una existencia escatológica, vivir más allá del mundo, haber pasado de la muerte a la vida (cf. Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14). Ciertamente, la existencia escatológica ya ha sido realizada con anticipación, porque "caminamos por la fe, no por la visión" (2 Cor 5, 7). Esto significa que la existencia escatológica del creyente no es un fenómeno mundano, sino que se cumple en la nueva autocomprensión. Como ya hemos visto más arriba, esta autocomprensión es engendrada por la Palabra. El acontecimiento escatológico que es Jesucristo tiene lugar aquí y ahora, cuando la Palabra es anunciada (2 Cor 6, 2; Jn 5, 24), sin referencia alguna al hecho de que esta Palabra sea aceptada o rehusada. El creyente ha pasado de la muerte a la vida, y el no creyente es juzgado; la cólera de Dios queda sobre él, dice Juan (Jn 3, 18-36; 9, 39). La palabra de la predicación esparce la muerte y la vida, dice Pablo (2 Cor 2, 15 s).

De este modo, el "de una vez por todas" es ahora comprendido en su sentido genuino, es decir, como el "de una vez por todas" del acontecimiento escatológico. Porque este "de una vez por todas" no es la unicidad de un acontecimiento his-

tórico, sino que significa que un acontecimiento histórico particular, es decir, Jesucristo, ha de ser comprendido como el "de una vez por todas" escatológico. Como acontecimiento escatológico, este "de una vez por todas" se halla siempre presente en la palabra proclamada, no como una verdad intemporal, sino como un acontecimiento que tiene lugar aquí y ahora. Ciertamente, la Palabra me dice que la gracia de Dios es una gracia preveniente, que ya ha actuado en mi favor, pero no de tal manera que pueda volverme para mirarla como un acontecimiento histórico del pasado. La gracia actuante es ahora presente como el acontecimiento escatológico. La palabra de Dios sólo es Palabra de Dios cuando acontece aquí y ahora. La paradoja estriba en que la palabra que está siempre aconteciendo aquí y ahora constituye una y la misma cosa con la palabra inicial de la predicación apostólica, cristalizada en las Escrituras del Nuevo Testamento, transmitida incesantemente por los hombres; y cuyo contenido puede ser formulado en enunciados generales. No puede darse la una sin la otra. Éste es el sentido del "de una vez por todas". Es el "de una vez por todas" escatológico, porque la palabra se hace acontecimiento, aquí y ahora, en la voz viva de la predicación.

La palabra de Dios y la de la Iglesia van estrechamente unidas, porque gracias a la palabra se ha

constituido la Iglesia como comunidad de los llamados, siempre que la predicación no sea la mera lectura de unas proposiciones generales, sino el mensaje proclamado por los enviados autorizados y legítimos (2 Cor 5, 18-20). Puesto que la palabra no es palabra de Dios sino como acontecimiento, la Iglesia no es verdaderamente la Iglesia sino como acontecimiento que se produce en cada instante aquí y ahora; porque la Iglesia es la comunidad escatológica de los santos y sólo de un modo paradójico es idéntica a las instituciones eclesiásticas que observamos como fenómenos sociales de la historia secular.

9.

Hemos visto que el conflicto que opone las concepciones mitológicas del mundo contenidas en la Biblia y las concepciones modernas modeladas por el pensamiento científico, es lo que da su impulso inicial a la obra de la desmitologización, y luego ha resultado evidente que la misma fe exige que se la libere de cualquier visión del mundo concebida por el pensamiento humano, ya sea mitológica o científica. Porque todas las concepciones humanas del mundo objetivan el mundo e ignoran o eliminan la significación de los encuentros que acaecen en nuestra existencia personal. Este conflicto nos muestra

que, en nuestra época, la fe no ha encontrado todavía unas formas adecuadas de expresión; que nuestra época no ha cobrado aún conciencia de la identidad del fundamento y del objeto de la fe; que todavía no ha comprendido a fondo la trascendencia y el carácter oculto de Dios como acto. No ha comprendido aún su propio "a pesar de todo" o su "a despecho de"; una y otra vez cede a la tentación de objetivar a Dios y su acción. Por consiguiente, la crítica de la visión mitológica del mundo peculiar de la Biblia y de la predicación eclesiástica presta un valioso servicio a la fe, porque la llama a una reflexión radical sobre su propia naturaleza. La obra de la desmitologización no tiene otro objetivo que aceptar este reto. La invisibilidad de Dios excluye todo mito que intente hacer visible a Dios y su acción; Dios mismo se sustrae a las miradas y a la observación. Sólo podemos creer en Dios a pesar de la experiencia, del mismo modo que sólo podemos aceptar la justificación a pesar de nuestra conciencia. De hecho, desmitologizar equivale a acometer una obra paralela a las que llevaron a cabo Pablo y Lutero con su doctrina de la justificación por la fe sola, sin las obras de la ley. Más exactamente, la desmitologización es la aplicación radical de la doctrina de la justificación por la fe al ámbito del conocimiento y del pensamiento. Como la doctrina de la justificación, la desmitologización destruye todo deseo de seguri-

dad. No existe ninguna diferencia entre la seguridad que descansa en las buenas obras y la seguridad construida sobre el conocimiento objetivante. El hombre que desea creer en Dios debe saber que no dispone absolutamente de nada sobre lo cual pueda construir su fe, y que, por decirlo así, se halla colgado en el vacío. Quien abandone toda forma de seguridad, encontrará la verdadera seguridad. Ante Dios, el hombre tiene siempre las manos vacías. Sólo quien abandona, quien pierde toda seguridad, hallará la seguridad. La fe en Dios, como la fe en la justificación, se niega a distinguir ciertas acciones bien determinadas como acciones santas. Del mismo modo, la fe en Dios, como la fe en la creación, se niega a distinguir ciertos dominios bien determinados del conjunto de las realidades observables de la naturaleza y de la historia. Lutero nos ha enseñado que, en el mundo, no existen lugares santos, que el mundo en su totalidad es un lugar verdaderamente profano. Y esto es cierto, a pesar de aquellas palabras del mismo Lutero: "Toda la tierra pertenece al Señor" (*terra ubique Domini*), porque también estas palabras sólo podemos creerlas a pesar de toda evidencia. No es la consagración del sacerdote, sino la palabra proclamada lo que santifica la casa de Dios. Del mismo modo, la totalidad de la naturaleza y de la historia es profana. Sólo a la luz de la palabra proclamada, lo que ha ocurrido o está ocurriendo

aquí o allá asume para el creyente el carácter de una acción de Dios. Precisamente por la fe el mundo se convierte en un lugar profano y así recobra su verdadera situación como ámbito de la acción del hombre.

Sin embargo, el mundo es el mundo de Dios y es el ámbito de Dios como acto. Así pues, como creyentes, nuestra relación con el mundo es paradójica. Como dice Pablo en 1 Cor 7, 29-31: "Los que tienen mujer, que vivan como si no la tuviesen; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no posesen; los que usan del mundo, como si no lo usasen". En el lenguaje de este libro, podemos decir: "Los que tienen la visión moderna del mundo, que vivan como si no tuviesen ninguna".