

TEOLOGÍAS PROTESTANTES

ANTES DE 1919

La teología contemporánea, en un sentido real, nació en 1919 en el estudio de una iglesia de Suiza, a unos sesenta y cinco kilómetros al sur de la frontera con Alemania. El iniciador fue un joven pastor, Karl Barth (1886-1968), quien había ido a parar ahí en 1911, a los 25 años. Y la proclama de este nuevo pivot teológico en la historia, el anuncio inicial de una nueva era teológica, fue el comentario de Karl Barth al libro de Romanos, en 1919. En el capítulo siguiente de este estudio se esbozará el significado general que tuvo ese libro.

En este capítulo inicial, nos limitaremos a tratar de mostrar que incluso los cambios de corrientes teológicas de 1919 en adelante son parte de un océano más vasto, y que la diferencia entre teología "moderna" y "contemporánea" a veces es menos una cuestión de diferencia que de énfasis a partir de presupuestos comunes. Incluso, lo que tan a menudo se ha mencionado como el hecho de que Barth dejó caer una bomba en el campo de juego de los teólogos, se puede quizá describir mejor como lanzar un cañonazo desde un sector del campo hacia otro sector del mismo campo. En ese sentido, la llamada "revolución coperniquiana" de Barth comenzó no en 1919 sino 200 años antes, en el estudio del filósofo, príncipe de la Ilustración, Emmanuel Kant (1724-1804).¹

La idea de la "mayoría de edad del mundo" no nació con Dietrich Bonhoeffer. Fue el estribillo del Renacimiento y la era ilustrada occidental, era que ha dejado su impronta permanente en todo lo moderno. Kant sistematizó "la confianza del hombre moderno en la capacidad de la razón para tratar de todo lo material y en su incapacidad para ocuparse de lo que va más allá." Y al hacerlo, se proyectó no sólo sobre el siglo diecinueve sino también sobre el veinte. En 1784, Kant resumió la exigencias de la nueva Ilustración cuando la definió como la salida del hombre de su autoimpuesta inmadurez. Esta inmadurez se halla en la dependencia del hombre de cualquier autoridad exterior a sí mismo. Ilustración y autonomía resultan sinónimos, y el lema del hombre moderno viene a ser "Atrévete a utilizar tu propia razón," "Libertad para pensar sin sanciones, sin directrices ajenas al hombre mismo," "Despertar del sueño dogmático."

El cristiano percibe un eco familiar de antigüedad en esta melodía supuestamente nueva. Satanás también había cuestionado cualquier autoridad externa al hombre mismo en el Jardín del Edén. "¿Conque Dios os ha dicho?" había preguntado (Gn. 3 :1) . También invitó al hombre a seguir su propia libre senda de Ilustración. "Sabe Dios," le recordó a Eva, "que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal" (Gn. 3:5) . Pero, con Kant y el espíritu de Ilustración de la era moderna, habían aparecido ciertos rasgos nuevos en la vieja versión.

1. Había, y hay todavía, un nuevo conjunto de presupuestos religiosos que moldean el pensamiento del hombre moderno. El hombre, como imagen de Dios, está siempre elaborando categorías con las que pueda observarse a sí mismo, a Dios y al mundo. Y las elabora a partir de lo que la Biblia llama el 'corazón' del hombre, a partir de todo lo que lo hace hombre, a partir del centro que lo relaciona siempre y en todas partes con Dios, "de El mana la vida" (Pr. 3:23) . "Porque cual es su pensamiento en su corazón, tal es él" (Pr. 23 : 7) .

El "corazón" del antiguo mundo griego había elaborado sus normas religiosas básicas en torno a las contradicciones entre "forma" y "materia." En la Edad Media, el Occidente había acomodado esas ideas violadoras del pacto, básicamente no cristianas, en una nueva componenda con principios cristianos y había llegado a otro conjunto, el cual se organizaba en torno a las ideas de "naturaleza" y "gracia." Ninguno de los dos temas religiosos de "naturaleza" y "gracia" representaban principios básicos puramente bíblicos para entenderse a sí mismo. El presupuesto de la idea de "naturaleza" no era el concepto bíblico de un mundo creado en sometimiento a su Creador. Era el de una subestructura autónoma que utilizaba las antiguas ideas griegas de forma-materia con un nuevo ropaje, aunque modificada con nuevas exigencias. En esta componenda, la "gracia" también perdía su carácter peculiarmente cristiano, y pasaba a ser más un elemento perfeccionadora de la superestructura que un acto radical de transformación por parte del Dios soberano. La síntesis medieval de Tomás de Aquino había emancipado al hombre natural de la gracia sobre-natural.

Kant y el espíritu de Ilustración hicieron de esa emancipación más que un simple acomodo. Por primera vez en la civilización occidental se separaron la naturaleza y la gracia de una manera consecuente, elaborada y autoconsciente. En el pensamiento religioso del hombre moderno desapareció la gracia, suplantándose en su lugar la categoría "libertad." El hombre tenía que nacer de nuevo como persona completamente libre y autónoma, liberada de cualquier control sobre su pensamiento. Y, de acuerdo con este espíritu, incluso la categoría de "naturaleza," todavía conservada de la síntesis medieval, se transformó. La "naturaleza" pasó a ser una "esfera microcósmica dentro de la cual la personalidad humana podía ejercer su autonomía. La naturaleza se interpretaba como un terreno infinito que el pensamiento matemático autónomo debía controlar."

La historia del pensamiento occidental y de la teología occidental desde Kant es la historia de cómo estos presupuestos religiosos, trabajando con capital tomado del cristianismo, y en consecuencia autocontradictorios, moldean un mundo nuevo.

2. Había, y hay aún, un sentido desarrollado en forma más consecuente de autonomía centrada en el hombre. El "corazón" de la Ilustración había exigido libertad humana emancipada, una naturaleza autónoma en la que los hechos se aislaran del significado que tienen en Dios en consecuencia fueran embrutecidos. Esta actitud religiosa produjo un avalúo muy elevado de todas las capacidades del hombre, sobre todo de la razón humana como autoridad final, como criterio último de verdad. La razón y sólo la razón podía juzgar el mundo del fenómeno y el mundo del número.

Para Kant esa autonomía significaba la sustitución del concristiano de revelación "autónoma" (del Dios que se autentica al revelarse por medio de la Biblia) por la razón autónoma del hombre. En el sentido último, es la "razón humana universal" la que Kant entrona como "el principio rector supremo. La verdadera religión debe consistir no en conocer o examinar lo que Dios hace o ha hecho por nuestra salvación sino en conocer qué debemos hacer para llegar a ser dignos de ella . . . y la necesidad de que todo hombre pueda llegar a estar completamente cierto sin absolutamente ningún aprendizaje bíblico."

No hay mucha distancia de este concepto de autonomía racional al concepto de Bultmann de desmitologización, según el cual el hombre moderno debe crear nuevos mitos para autenticar las exigencias de la Biblia en cuanto a autocomprensión. Ni tampoco está muy lejos esta idea de la razón autónoma como juez de la revelación en el análisis racional de Pannenberg de los relatos de la resurrección como embebidos de leyendas, ni en la negativa de Cullmann de considerar los relatos de la creación de Génesis como historia auténtica, racionalmente creíble.

3. Había, y hay todavía, un relativismo desarrollado en forma más consecuente. David Hume, el filósofo escocés (1711-1776), había formulado el problema del conocimiento para el mundo de la Ilustración. Su escepticismo había puesto en tela de juicio que alguien pudiera probar la existencia de algo, tanto dentro como fuera de uno mismo. Causa y efecto, Dios como origen, el hombre como originado-todo era igualmente evasio. Poseemos los datos que nos proporcionan los sentidos, pero nada más.

Kant tomó de Hume el problema del conocimiento y "lo replanteó como si fuera la solución." Creó dos mundos-el mundo de los fenómenos y el mundo de los números -el mundo percibido por la razón a través de la materia prima de los sentidos, y el mundo de Dios, de la libertad e inmortalidad, ideas reguladoras que la razón no puede percibir pero que deben ocupar un lugar en la vida como si fueran objetos reales al alcance de la razón.

El efecto de todo esto fue, y continúa siendo devastador. Kant aprisiona a Dios con un muro de contención a prueba de sonido; su única vinculación con el mundo fenomenal es por medio del cordón umbilical (que Kant propone) de la necesidad que tiene el hombre de la idea de Dios para su mundo ético. No se cierra por completo la puerta a Dios, pero resulta tan pequeña que por ella no puede entrar el Dios soberano - cuyas "faldas llenaban el templo" (Isaías 6:1) . De la misma forma, dado que el hombre no puede percibir las cosas como son en realidad (tanto en el mundo fenomenal como en el numenal), no puede introducirse por esa puerta para conocer a Dios. Se ha aislado en forma efectiva a Dios del hombre y al hombre se lo ha aislado en forma efectiva de Dios.

Este confinamiento de Dios al mundo numeral es un tema favorito de la teología contemporánea. Se ve reforzado con la insistencia creciente del existencialismo en la libertad, y aparece, en forma modificada, en los primeros escritos de Barth acerca de Dios como "el totalmente Otro," como aquel que "no puede ser explicado como se explica un objeto." Reaparece en la división neo-ortodoxa entre *Historie* y *Geschichte*, en las distinciones que hace Bultmann entre "el Jesús histórico" y "el Cristo kerigmático," o, para usar el lenguaje de Kant, el Jesús fenomenal y el Cristo numeral. Este relativismo en cuanto al origen divino de la revelación conduce a una nueva insistencia en la "humanidad" de la Biblia y a una nueva definición barthiana de revelación como "el encuentro divino-humano," lo numeral que toca lo fenomenal pero sin entrar en él. Produce en Moltmann una "teología de la esperanza," completamente escéptica en cuanto a cualquier fin escatológico de la historia fenomenal, aunque capaz de hablar de un futuro numeral.

4. Tomó lugar el establecimiento del método llamado histórico-crítico que aún perdura. La Ilustración había pedido la autonomía respecto a cualquier conjunto tradicional de creencias cristianas. También había requerido una metodología crítica que fuera totalmente consecuente con esta autonomía autoconsciente. En la investigación del pasado, el historiador debe ser también autónomo. Incluso respecto a los documentos bíblicos, se debe preservar a toda costa esta autonomía.

Esta autonomía del método frente al texto bíblico establece ciertos presupuestos que el método histórico-crítico todavía mantiene por encima de todo." Significa el abandono de la doctrina de la inspiración verbal. El concepto deista del hombre y de Dios, que formó parte del proceso de florecimiento de la Ilustración, no daba lugar a ninguna intervención divina en la creación por medio de algo sobrenatural y revelador. El idealismo alemán sigue con sumo rigor este enfoque de no intervención. Significa también la introducción de la distinción y discontinuidad entre la Palabra de Dios por un lado y la Biblia por el otro. Y junto con esto está el presupuesto metodológico de que hay errores en la Biblia. Como objeto propio del método histórico, hay que tratar a la Biblia como a cualquier otro conjunto de documentos del pasado. Y como cualquier otro documento, ella está sujeta a la intrusión de error. Este acercamiento a la Biblia sigue siendo hoy día una de las características distintivas de la crítica naturalista, ya sea en su forma más conservadora (como se encuentra en hombres como Oscar Cullmann y Wolfhart Pannenberg) o en sus expresiones más radicales (entre hombres como Tillich, John Robinson, y los teólogos

seculares). Barth y Bultmann, a pesar de todo su debate interno, siguen unidos en el empleo de esta metodología. Los ásperos debates que se escuchan entre los teólogos naturalistas contemporáneos-y no debería quitársele importancia a su aspereza-siguen desarrollándose dentro de lo que es básicamente el mismo marco metodológico que la Ilustración nos ha dejado como herencia."

5. El resultado de esta metodología fue, y es, una separación radical entre historia y fe. G. E. Lessing (1729-1781) había formulado esa separación durante la época de la Ilustración como una "zanja fea, ancha" que él mismo se confesó incapaz de saltar. Pero ese salto, según dijo el mismo Lessing, era innecesario. La verdad de la religión y del cristianismo racional no depende de los accidentes de las verdades de la historia sino de la verdad de su enseñanza. 12 El verdadero valor de cualquier religión no depende de la historia, dijo, sino de su capacidad para transformar la vida a través del amor.

La famosa parábola de Lessing de los tres anillos pone muy de relieve esta dislocación. Brown la ha resumido así. "Había antaño un viejo anillo que tenía el poder de comunicar a su dueño el don de ser amado por Dios y los hombres. Fue transmitido de generación en generación hasta que llegó a manos de un padre que tenía tres hijos igualmente queridos. Para resolver el dilema, mandó hacer dos copias y dio un anillo a cada hijo. Después de su muerte los tres dijeron poseer el verdadero anillo. Pero, como con la religión, no se puede descubrir el original. Las investigaciones históricas de nada sirven. Pero un juez prudente aconseja a cada uno de los hijos a que se comporten como si poseyeran el verdadero anillo y que lo demuestren con obras de amor. Así pues, al final no importará quién poseía el original. Los tres hijos representan el judaísmo, el cristianismo y el islam. Un día saldrán de sí mismos para unirse en una religión universal de amor."

En los capítulos que siguen se mencionará repetidas veces esta dislocación entre historia y fe, y repetidas veces, al igual que Lessing, el teólogo moderno dirá que aunque la historia escrita del cristianismo no se pueda aceptar en mayor o menor grado, la enseñanza del cristianismo se puede aceptar en mayor o menor grado. Barth lo utilizará cuando descarta la pregunta sobre si la serpiente habló en el jardín del Edén como de menor importancia ante lo que la serpiente dijo. Bultmann lo utilizará al rechazar los relatos evangélicos como productos históricamente dudosos por una parte, y por otra, al aceptarlos por su comprensión existencial del yo. Moltmann lo utilizará al burlarse de la noción cristiana clásica de escatología como la iglesia que aguarda el futuro del Señor resucitado en la historia y, con todo, se pone a hablar de la iglesia orientada hacia el futuro. John Robinson lo utilizará al rechazar la idea del cielo como "lugar allá arriba" y, con todo, insiste en hablar de una nueva dimensión de la vida como "ser en profundidad" y de Dios como "el fundamento del ser."

Capítulo II

1919 Y DESPUÉS

En 1919, el pastor de una pequeña iglesia de Suiza escribió un comentario tan radical en su alcance que un escritor ha dicho que Karl Barth tomó una carta escrita en el griego del primer siglo y la convirtió en una carta de entrega urgente para el hombre del siglo veinte. Un teólogo católico habla de este comentario a Romanos como una revolución copernicana en la teología protestante que acabó con el predominio del pensamiento liberal. Otro llamó al libro "una bomba en el campo de juego de los teólogos."

Quizá la segunda (totalmente revisada) edición de 1921 del comentario de Barth fue más revolucionaria que la primera. Pero, de todos modos, 1919 nos da el punto de partida de la teología contemporánea, y una cierta idea del significado e influencia formativa de la obra de Barth en dicha teología.

Esa influencia es fenomenal. En un sentido, hizo de toda la teología del siglo veinte "la teología de crisis." Barth ha dominado el ambiente teológico, ha formulado los interrogantes teológicos, y ha estado en el centro del debate teológico desde 1919. Un teólogo escocés lo llama "la figura más grande en la teología moderna desde Schleiermacher."

El recién fallecido Reinhold Niebuhr ha afirmado que Barth tiene "mucho de genio," y "más imaginación que cualquier otro teólogo actual." Un profesor metodista de teología también ha endosado este juicio. "No cabe duda de que Karl Barth ha producido un impacto más vigoroso en la teología protestante que cualquier otro personaje del siglo veinte, hasta ahora. Su influencia es tan variada y de tan largo alcance que ya sea que uno se oponga a sus ideas o las acoja, no se puede prescindir de ellas si se quiere conseguir un conocimiento, aunque sea elemental, de la situación teológica actual."

¿Qué había en ese comentario de 1919-1921 que sacudió el mundo teológico de entonces y de ahora? ¿Qué principios nuevos sintieron los hombres que Barth subrayaba y que se convirtieron en el legado de una nueva era teológica? Queremos esbozar algunos de esos principios que emanan del comentario de Barth y que parecen haber desempeñado el papel más influyente en la formación de nuevas variantes teológicas. En el capítulo siguiente se hará un análisis más detallado de las perspectivas teológicas desarrolladas de Barth.

1. La revuelta neo-ortodoxa contra el liberalismo fue una de las características más notorias de los primeros tiempos de Barth. Barth mismo había estudiado bajo los grandes teólogos liberales, Harnack y Herrmann, y, hasta

la aparición de su comentario, era parte de tal mundo intelectual. El Jesús del maestro de Barth, Harnack, no era el Hijo de Dios único y sobrenatural, sino simplemente la encarnación viva del amor y de los ideales humanistas. La Biblia del maestro de Barth, Herrmann, no era la Palabra infalible de Dios, sino un libro extraordinario aunque ordinario, lleno de errores, que exigía una crítica, radical para encontrar la verdad. La medida de esa verdad era la experiencia, el sentimiento. La teología de estos hombres, y también la de Barth, era el Idealismo, caracterizado por una vena profunda de pietismo y de preocupación por la experiencia cristiana práctica.

En 1919 y, con vigor aun mayor, en la revisión de 1921, Barth trató de repudiar, gran parte de este liberalismo clásico. La Primera Guerra Mundial y sus horrores ayudaron a sacudir su mundo soñado. “La culta Alemania, la liberal Inglaterra y la civilizada Francia luchaban entre sí como animales feroces. Y apenas había comenzado la guerra cuando los maestros teológicos de Barth se unieron a otros en declarar su apoyo a Alemania.”^e Los maestros liberales de Barth habían quedado desenmascarados como maestros de una religión nacida de una cultura y atada a una cultura.

El comentario de Barth acerca de Romanos intentó repudiar a sus antiguos maestros. El liberalismo hacía de Dios algo inmanente al mundo. Barth, en oposición a esto, habló de Dios sólo como del “Totalmente Otro.”^T El subjetivismo del liberalismo en el siglo 19 había colocado al hombre en el lugar de Dios. Barth exclamó, “Sea Dios Dios, y no hombre.” El liberalismo había exaltado el uso aculturado de la religión. Barth condenó la religión como el pecado máximo. El liberalismo edificó la teología sobre la base de la ética. Barth quiso edificar la ética sobre la base de la teología.

2. El comentario de 1921 de Barth propuso una nueva idea de la revelación, la cual aún hoy predomina. En oposición al antiguo liberalismo, Barth trató de subrayar la necesidad que el hombre tiene de la revelación. Y, en esa vena, prefirió para sus ideas, más que ningún otro, el nombre de “Teología de la Palabra de Dios.” Pero Barth, al insistir en la revelación, distinguió cuidadosamente entre la Biblia y la Palabra de Dios. Esto, como ya se advirtió, era su legado kantiano.

Uno puede leer la Biblia sin oír la Palabra de Dios, dice Barth. La Biblia es simplemente una “prenda,” pero, por lo menos, una prenda a través de la cual nos llega la Palabra de Dios. La relación entre Dios y la Biblia es real, pero indirecta. “La Biblia,” dice Barth, “es la Palabra de Dios en cuanto Dios habla por medio de ella . . . Por tanto la Biblia se convierte en Palabra de Dios en este evento . . .”^a Hasta que no se vuelve real para nosotros, hasta que no estalla en nuestra vida, hasta que no nos habla en la situación existencial, la Biblia no es la Palabra de Dios. Así pues, dice Barth, la Biblia es una constancia de la revelación pasada, y una promesa de revelación futura.

3. El comentario de Barth introdujo también un nuevo método de explicar la teología -la dialéctica. El nombre mismo quedó muy pronto asociado con el pensamiento de Barth, aunque el método mismo se tomó de los escritos del filósofo existencialista, Kierkegaard. Kierkegaard había dicho que toda afirmación teológica era de índole paradójica, y que no podía sintetizarse. El hombre debía solamente conservar ambos elementos de la paradoja en oposición. Este acto de retención se realizaba en la fe (definida como la emoción más elevada del hombre). La aceptación de la paradoja es lo que se ha llamado “el salto de la fe.”

Este concepto influyó mucho en Barth cuando preparaba las revisiones para la segunda edición del comentario a Romanos.” Barth afirmaba ahora que mientras estamos en la tierra, no podemos hacer otra cosa en teología que utilizar el método de afirmación y contraafirmación; no nos atrevemos a pronunciar en forma absoluta la palabra definitiva . . . La paradoja no es accidental en la teología cristiana. Pertenece, en cierto sentido, al corazón del pensamiento doctrinal.

La naturaleza misma de la revelación, según Barth, procede por medio de paradojas-Dios como el oculto que se revela; nuestro conocimiento de Dios y nuestro conocimiento del pecado; todo hombre elegido pero también réprobo en Cristo; Jesús como el Sí y el No de Dios; el hombre justificado por Dios y sin embargo, al mismo tiempo, pecador. Un comentarista ha observado muy bien que, según la teología dialéctica de Barth, la revelación que llega desde arriba al hombre, al encontrar la contradicción del pecado, y dentro de los límites de su finitud, sólo puede presentarse ante la mente humana como una serie de paradojas.

4. El comentario de Barth trató de reafirmar la transcendencia absoluta de Dios. De hecho, el método dialéctico de Barth parece tener relación con su idea de que Dios es siempre Sujeto, nunca Objeto. Dios, para Barth, no es una unidad en el mundo de objetos: es el infinito y soberano “Totalmente Otro” que es conocido sólo cuando nos habla. “No puede ser explicado, como puede serlo otro objeto cualquiera; uno solamente puede dirigirse a El . . . Por esta razón, la teología tiene prohibido medirlo en una forma de pensar directo o unilinear.” No podemos hablar respecto a Dios. Sólo podemos hablar a Dios. Según Barth, la naturaleza de Dios exige que las afirmaciones que le dirigimos deben siempre tomar el ropaje de la contradicción. “No podemos considerarlo cercano a no ser que lo consideremos lejano.”

El gran tema de Barth, en oposición declarada al liberalismo, fue la “infinita diferencia cualitativa” entre eternidad y tiempo, cielo y tierra, Dios y hombre. No ha de identificarse a Dios con nada del mundo, ni siquiera con las palabras de la Escritura. Dios llega al hombre como la tangente que toca el círculo, pero en realidad no lo toca.

Dios habla al hombre, como la bomba que estalla en la tierra. Después de la explosión, todo lo que queda es un cráter abrasado en el terreno. Este cráter es la iglesia.

5. El comentario de Barth subrayó también una nueva indiferencia hacia la historia en el mundo de la teología. La teología del siglo diecinueve había tratado de hallar al “jesús histórico” detrás del llamado “Cristo sobrenatural” de la Biblia.

Los liberales clásicos como el maestro de Barth, Harnack, habían tratado de encontrar, en los Evangelios a los que condenaban como inconfiables, meollo de hechos históricos respecto a Jesús. Barth desenmascaró esta búsqueda como algo sin importancia. La revelación no entra en la historia. Sólo toca la historia como una tangente toca un círculo. Según Barth (y Bultmann, quien todavía utiliza estas mismas ideas tempranas), no hay nada en la historia sobre lo cual se pueda basar la fe. La fe es un vacío llenado, no desde el suelo de la historia, sino desde la altura de la revelación.

Profundamente influido por las ideas de la historia de Kierkegaard y de Franz Overbeck, Barth dividió la historia en dos niveles-*Historie* y *Geschichte* (ambas palabras se pueden traducir como simplemente “historia,” aunque en alemán la connotación que tienen es muy diferente). *Historie* es el total de hechos históricos en el pasado, que se pueden comprobar objetivamente. *Geschichte* se ocupa de aquello que me atañe existencialmente, que exige algo de mí y requiere mi compromiso. Según Barth, la resurrección de Jesús pertenece al ámbito de *Geschichte*, no de *Historie*. De hecho, el ámbito de *Historie* de nada vale para el cristiano. Jesús debe ser confrontado en el ámbito de *Geschichte*.

Los temas básicos de la obra de Barth acerca de Romanos se repiten innumerables veces en la historia de la teología que se presenta a continuación en nuestro estudio. Algunos toman un tema y lo amplían. Otros ponen de relieve otro. Pero su influencia sigue siendo de suficiente alcance como para designar la primera mitad del siglo veinte en lo referente a teología liberal como el mundo de Barth. Barth mismo, en sus obras posteriores, pulió buena parte de los puntos enfatizados al principio y, hasta cierto punto, suavizó muchos bordes ásperos. Pero, al igual que el mundo teológico que ha seguido, Barth nunca ha podido eludir sus implicaciones, ni siquiera en su obra más tardía.

1. Aunque las ideas de Barth representan, hasta cierto punto, una revuelta contra el liberalismo clásico, en un sentido más profundo, Van Til acierta muy bien al llamar sus ideas “el nuevo modernismo.” Barth conserva el punto de vista crítico liberal de la Escritura. No acepta la inerrancia de la Biblia. De hecho, afirma que toda la Biblia es un documento humano falible y buscar partes infalibles en la Escritura es “simple capricho personal y desobediencia.” La inerrancia de la Escritura, es una de las diferencias cruciales entre el naturalismo y el cristianismo, y la posición de Barth lo sitúa claramente en el territorio naturalista-liberal.

2. Su idea de la revelación se vuelve puramente subjetiva en última instancia. La diferencia entre la Biblia como meramente la Biblia y la Biblia como la Palabra de Dios viene a depender de la reacción del hombre frente a dicho libro. Además, aunque el hombre, con un salto de fe, alcanzara a oír la voz de Dios a través de la “prenda” con todo todavía no puede conocer a Dios como El es. Sólo podemos conocerlo a través de las paradojas de la dialéctica.

3. El resultado final del concepto de Barth respecto a la dialéctica es destruir el concepto de verdad y, con ello, el evangelio del cristianismo. Si toda mediación no paradójica, “toda comunicación histórica, toda experiencia directa de Dios encaja en una concepción pagana de Dios, pero no en una cristiana,” ¿cómo podemos acercarnos a la verdad o poseer la verdad en alguna forma temporal y externa? ¿Cómo podemos, en el mismo sentido, acercarnos al evangelio o poseer el evangelio de alguna forma? El método dialéctico puede aproximarse a la verdad del evangelio, pero no la puede transmitir.

4. Al igual que en el caso del método dialéctico de Barth, su insistencia en Dios como el Totalmente Otro hace a Dios, en el sentido estricto, indescriptible. Como Dios no es un objeto en el tiempo y el espacio, como Dios es “el Desconocido” (para emplear el lenguaje de Kierkegaard), y como “la Inescrutabilidad . . . la reconditez, forman parte de la naturaleza de Aquel que se llama Dios,” el hombre no puede conocerlo directamente. De hecho, como Van Til ha preguntado tantas veces, ¿cómo puede el hombre siquiera conocerlo en forma alguna?

5. La idea de Barth de la historia está en el substrato de gran parte de la teología contemporánea. Encuentra poco valor en la resurrección como evento situado en lo que ha llamado *Historie*, en ese ámbito de realidad al que se refieren los periódicos y la televisión como “noticias diarias.” Posee su significado más real en el ámbito de *Geschichte*, el ámbito en el que el hombre se enfrenta con la realidad existencial de su mundo en función de sí mismo, el ámbito de la relación de persona a persona. Hay aquí una falta fatal en su idea de historia. Vuelve problemática la historicidad genuina de la obra redentora de Cristo como fundamento del cristianismo. En línea con Nietzsche y Overbeck, separa al cristianismo de la historia y, al hacerlo, destruye la base del cristianismo. Claro

que el propósito de Barth en esto fue quitar al método histórico del liberalismo su predominio en el estudio del Nuevo Testamento. Pero al hacerlo así, también eliminó al cristianismo de su lugar en la historia. La historia de la teología contemporánea repite innumerables veces alguna o muchas de las faltas de Barth. Barth no acertó a corregirlas adecuadamente por sí mismo, porque su enfoque, básicamente tomado de la Ilustración, centrado en el hombre, no ha sufrido ninguna enmienda radicalmente bíblica.

Capítulo III

NEO-ORTODOXIA

Karl Barth había desencadenado una revolución con su obra acerca de Romanos. En los años que siguieron, se refinó y amplió la revolución. Se fue formando un movimiento, a menudo llamado "neo-ortodoxia," que encontró expresión en los escritos de otros además de en Barth. Emil Brunner (1889-1966) fue quizá el miembro más conocido de la nueva escuela, aparte de Barth. Incluso actuó como fuego purificador y eliminó el optimismo espicioso de liberales como Reinhold Niebuhr (1892-1971).

Los mismos escritos de Barth se fueron puliendo en los años que siguieron al 1921. Pero, en medio de sus modificaciones y contrataques, siguió siendo el portavoz más conocido del movimiento.

Desde los primeros años de la obra inicial de Barth, la neoortodoxia-o Bartianismo-ha cruzado todas las fronteras. Su influencia en el lejano Oriente, por ejemplo, ha sido muy vasta. En Japón, se ha descrito a Barth como "una especie de papa teológico . . . A diferencia de la situación en los Estados Unidos de América, por ejemplo, en donde Barth ha sido considerado como uno de los más destacados teólogos de este siglo, en Japón se lo ha considerado como el único teólogo." Este "cautiverio alemán," como lo ha llamado el Prof. Furuya, comenzó a influir en Japón a través de los escritos de Tokutaro Takahura (1885-1934) alrededor de 1924-1925. En 1931, apareció la traducción japonesa de *Theology of Crisis* (Teología de la Crisis) de Brunner, y durante la primera parte de esta década, ocuparon la lista de "bestsellers" en el mundo teológico los extensos análisis de la teología dialéctica llevados a cabo por teólogos japoneses. Y a través del programa colonial japonés anterior a la guerra, el enfoque neo-ortodoxo se implantó, o por lo menos se estimuló, en los países dentro de su órbita. Corea adquirió conciencia del impacto de la neo-ortodoxia en los primeros años de la década de los 30, aunque no fue hasta la liberación en 1945 en que comenzó a constituir una parte plenamente visible en la principal corriente de teología coreana.' Los juicios por herejía a fines de la década del 40 y comienzos de la del 50 se centraron en torno a los conceptos neo-ortodoxos de revelación que sostenía un profesor de teología, y que concluyeron con una acción disciplinaria contra el mismo. Sin embargo, hacia finales de la década de los 60, el recién nombrado rector del seminario teológico de la denominación Presbiteriana pudo escribir que la teología se dividía en tres corrientes principales-conservadora, liberal y neo-ortodoxa. Y pudo agregar, esta vez con certeza, "Me parece que la posición neo-ortodoxa sigue el pensamiento de los reformadores, capta de modo pleno la atención de la sensibilidad del hombre moderno, y, de las tres corrientes que tratan de seguir las doctrinas cristianas ortodoxas, es la más razonable."

Hay que reconocer que existe mucha diversidad en el movimiento. La marcada diferencia de opinión entre Barth y Brunner en cuanto a la realidad de la revelación general y al nacimiento virginal, las críticas que se han hecho mutuamente Barth y Bultmann; la crítica de Pannenberg contra la idea de Barth acerca de la historia-todo ello indica que la voz dentro del movimiento no siempre es unánime. Pero, al mismo tiempo, hay un fundamento demasiado grande para decir sencillamente que Barth niega la revelación general en tanto que Brunner la acepta, o que Brunner niega el nacimiento virginal en tanto que Barth lo acepta.° En un capítulo anterior, hemos indicado algunos de los presupuestos y metodología de la estructura teológica moderna. Ahora corresponde subrayar, los temas comunes. Y lamentablemente debemos limitarnos a seguir esbozando. El modelo para nuestro esbozo será la colección de Barth sobre Dogmática (*Church Dogmatics*), que ha alcanzado ya las 8.000 páginas (comenzada en 1932 e inconclusa al morir Barth).

1. Como vimos en el capítulo anterior, uno de los temas principales de la neo-ortodoxia sigue siendo el concepto de revelación. La revelación, según Barth, es "una perpendicular que viene de arriba" y no se puede equiparar con las mejores intuiciones del hombre. Es un evento en el cual Dios toma la iniciativa. También se dice que la revelación no se puede equiparar con la Biblia. La Biblia y sus afirmaciones son testigos, señales, indicadores de la revelación. La Palabra de Dios no es la Escritura misma, ni son las afirmaciones de la Escritura misma la revelación. Según Barth, equiparar la Biblia con la Palabra de Dios es "un objetivizar y materializar la revelación." En este mismo terreno, Brunner especialmente ha puesto de relieve la revelación como suceso. Es un suceso que involucra tanto al Orador como al oyente. La revelación "no se entiende como la entrega de verdades acerca de Dios sino como un suceso u ocasión o diálogo en el que Dios se encuentra con el hombre. No se puede decir que la revelación haya tenido lugar a no ser que ambos participantes en el encuentro se encuentren.

2. El corazón de la revelación, de la Palabra de Dios, es Jesucristo. De hecho, Barth insiste tanto en ésto que se niega a reconocer la existencia de cualquier otra revelación aparte de "su" Cristo. La historia de la revelación y la historia de la salvación vienen a ser la misma historia.

En el Cristo de Barth, Dios reveló que no quería dejar que el hombre existiera en pecado. Por esto Barth insiste en que nunca deberíamos mencionar el pecado a no ser que de inmediato agreguemos que el pecado ha sido derrotado, olvidado, y superado en Jesús, el elegido. La reconciliación entre Dios y el hombre se efectúa por el acontecimiento de Jesucristo. Jesucristo es Dios mismo, es decir, el Dios que se humilla a sí mismo. En su libertad, Dios cruza el abismo abierto y muestra que El es verdaderamente el Señor. Dios "compromete su propia existencia como Dios." Barth no quiere admitir la humillación del hombre Jesús. Según Barth, decir que la humillación se refiere al hombre es una mera tautología. "¿Qué sentido habría en hablar del hombre como humillado? Esto es algo natural en el hombre. Pero decir que Dios se humilla a sí mismo, según Barth, es entender el verdadero significado de Jesucristo, como Dios mismo."

3. Barth se niega a admitir la idea tradicional de los dos estados en Cristo-la humillación de Cristo y su exaltación - como uno a continuación del otro en orden cronológico. Jesús como Dios se humilló a sí mismo, y Jesús como hombre fue exaltado. Para Barth, decir que la exaltación como estado se refiere a Dios es también mera tautología. ¿Qué sentido puede tener hablar de Dios como exaltado? Esto es natural en Dios. Según Barth, "En Cristo la humanidad es humanidad exaltada, así como la Divinidad es Divinidad humillada. Y la humanidad es exaltada con la humillación de la Divinidad."e

4. Uno de los rasgos más discutidos de la neo-ortodoxia ha sido su ambigüedad en cuanto a la posibilidad de la salvación universal. Barth ha dicho que "en la forma más sencilla y comprensible el dogma de la predestinación consiste . . . en la afirmación de que la predestinación divina es la elección de Jesucristo." Jesús es no sólo el Elector, sino también el Elegido. Jesús de hecho es también el único Elegido. Y en Cristo, *todos* los hombres son reprobados. Barth repudia el concepto clásico de la doble predestinación, la idea de una elección respecto a personas. Admite que no todos los hombres viven como elegidos, y que algunos viven como tales sólo parcialmente. Sin embargo, la responsabilidad de la iglesia es proclamar a tales hombres que han sido elegidos en Cristo, y que en consecuencia deben vivir como elegidos. Para Barth no hay oposición absoluta al evangelio. La elección no es un estado que adquirimos en Cristo. La elección es acción, servicio a Dios. No hay fronteras que cruzar del rechazo a la elección, y reconocimiento de la elección.

¿Implica esto la salvación universal en la neo-ortodoxia? Barth mismo no parece ni afirmar ni negar la teoría. Sus conferencias más recientes acerca de *La Humanidad de Dios* concluyeron una exposición de este tema diciendo, "No tenemos derecho teológico a establecer límites cualesquiera a la misericordia de Dios que se ha manifestado en Jesucristo. Nuestro deber teológico es verlo y entenderlo como algo todavía mayor de lo que habíamos visto antes."

Por muchas razones, muchos cristianos han entendido mal la neo-ortodoxia. Pretende ser un retorno a la enseñanza de los reformadores. Pretende atacar el optimismo del liberalismo clásico y las corrupciones de la teología católica romana. Pretende poner fuertemente de relieve la centralidad absoluta de Jesucristo, la transcendencia de Dios, la necesidad de la revelación. Naturalmente, todos estos puntos básicos parecerían muy en armonía con el cristiano evangélico.

Pero, como muchos han notado, la neo-ortodoxia se aparta de la fe cristiana histórica no sólo en muchas esferas sino en sus conceptos básicos. No se puede llamar en modo alguno "un retorno a las enseñanzas de la Reforma." He aquí algunas de *sus* fallas más notorias.

1. El eje de la neo-ortodoxia gira en torno a la experiencia subjetiva del hombre como criterio de verdad. Así pues, en la neo-ortodoxia, la revelación no es simplemente la declaración de Dios al hombre. Se dice que la revelación es encuentro, confrontación, diálogo. La Biblia no es revelación hasta que llega a ser revelación para nosotros. Esto es destruir el concepto mismo de la revelación. Ahí sobre todo se percibe la deuda que la neo-ortodoxia tiene con la llamada escuela existencialista de filosofía.

2. En armonía con esta misma negativa a identificar la Biblia con la revelación o la Palabra de Dios, la neo-ortodoxia conserva el lenguaje de la teología ortodoxa pero reinterpreándolo. Y esta reinterpretación produce casi los mismos resultados que un veneno en la leche. El pecado original, Adán y la caída, la redención en Cristo, la resurrección, la segunda venida, son llamados por Brunner mitos y por Barth sagas. Se dice que estas doctrinas no son sucesos históricos o condiciones que en cierto momento se dieron o sucedieron. Son simplemente las condiciones históricas bajo las cuales existen todos los hombres. En términos de la filosofía de la historia de Barth, que presentarnos en el capítulo anterior, no son *Historie* sino *Geschichte*. Génesis 3, por ejemplo, no debe tomarse como historia literal. Es un apuntar dicen Barth y Niebuhr, en una forma simbólica, hacia la realidad del pecado y del orgullo en la vida humana. Este concepto de la neo-ortodoxia destruye el significado básico del

evangelio como "buenas nuevas," como la proclamación de la venida del Hijo de Dios a este mundo histórico para la salvación de los pecadores.

3. La insistencia de Barth en Jesucristo como corazón de la revelación es tan fuerte que niega la existencia de cualquier otra revelación de Dios en la naturaleza aparte de Cristo. Esta idea perjudica gravemente a más que la realidad de la revelación general (Hch. 14:17; Ro. 1:19-20). No se trata simplemente de un énfasis o acento en la revelación especial a costa de la revelación natural. Implica una reinterpretación completa de toda forma de revelación, y con ella la destrucción del carácter bíblico de la revelación misma.

4. La negativa de Barth de hablar de la humillación de Jesús como hombre lo hace vulnerable a la acusación de teopasquitiismo, y supone un alejamiento completo de la teología bíblica." No quiere distinguir cuidadosamente entre la persona y la obra de Cristo en un sentido ontológico y, repudiando con ello el Credo de Calcedonia, la forma en que Barth trata a la obra de Cristo destruye la persona de Cristo en una forma activa." De hecho, según Barth, "La encarnación es la cosa realmente crucial por medio de la cual se salva el abismo entre Dios y el hombre . . . La insistencia bíblica en que hemos sido reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo (Ro. 5:10; Col. 1:22) y en que se ha hecho la paz por medio de la sangre de la cruz (Col. 1:20; Ef. 2:16) no encaja en la doctrina de la reconciliación de Barth."

5. Aunque Barth dice que ni afirma ni niega la teoría de la salvación universal, parece que su idea de elección universal implica una especie de "neo-universalismo." De hecho, su repudio de las realidades del cielo y del infierno indicarían también un concepto de salvación totalmente diferente del que se presenta en la Escritura. Jesús, dice Barth, es la historia de la salvación para todo hombre, un círculo de salvación que Daniel Miles encuentra suficientemente amplio como para incluir a budistas, confucionistas, sintoístas etc. La frontera entre elección y rechazo, y viceversa, se puede atravesar repetidas veces en ambas direcciones. El resultado de una postura así destruye la gravedad de la incredulidad. Y, de este modo, la neo-ortodoxia destruye las advertencias bíblicas contra la apostasía, así como al llamamiento al arrepentimiento, y a la fe. El impacto total de la teología barthiana "diluye el estado de desesperación de la situación del pecador que se presenta en las Escrituras . . . Su idea consiste simplemente en informar a los hombres que están universalmente involucrados en lo que Cristo ha hecho. De ahí que desaparezca el apremio de predicar, y que pierda su pertinencia el significado bíblico del llamamiento al arrepentimiento, y a la fe."

Capítulo IV

CRITICA FORMAL - MÉTODO DE BULTMANN

El mismo año en que Karl Barth publicó su comentario a Romanos, aparecieron dos libros más acerca de temas neo-testamentarios que anunciaban un nuevo cambio en los estudios críticos. De uno de los libros, *Die Formgeschichte des Erxngeliums*, salido de la pluma de Martin Dibelius (1883-1947), provino el nombre del movimiento, Crítica Formal. Del otro libro de Karl L. Schmidt, *Der Ráhmen der Geschichte Jesus (1919)* vino el golpe de gracia desde los círculos liberales contra la confiabilidad de lo que hasta ese momento se había comúnmente aceptado como el marco histórico del Evangelio de Marcos.

Pero incluso más que estos dos hombres, la médula de este nuevo cambio en los estudios del Nuevo Testamento vino a asociarse sobre todo con un hombre. El hombre era Rudolf Bultmann (1884-) y el libro que transformó esos estudios fue *History of the Synoptic Tradition* (1921) . La influencia de Bultmann ha seguido creciendo más que la de Dibelius. En especial lo que se ha adoptado tan ampliamente como su mensaje (a veces más que) ha sido el método de Bultmann. Así, muchos como Oscar Cullmann y Joachim Jeremias, aunque han criticado las conclusiones de los estudios de Bultmann, llegan a sus propias conclusiones por medio de una adaptación de los métodos de los que Bultmann ha sido pionero. Y sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos, los expertos, aunque "cautelosos en cuanto a la disciplina que se ha asociado en forma casi exclusiva con el nombre de Bultmann," aun subrayando las limitaciones de la crítica formal como tal, con todo han llegado "lenta y cautamente a aceptar el presupuesto básico de la crítica formal."

Esta aceptación no se ha limitado al mundo occidental. Japón le está prestando renovada atención al método de Bultmann. Un joven profesor de teología de dicho país comentó recientemente que "una de las contribuciones de Bultmann es que ha criticado el contenido del Nuevo Testamento. Y probablemente ya no vamos a aceptar lo que dice el Nuevo Testamento sólo porque lo diga. Vamos a reflexionar en forma crítica acerca de si lo que el Nuevo Testamento dice es históricamente verdadero o falso." En Corea, sobre todo durante los últimos diez años, ha aumentado la influencia de las técnicas de Bultmann. La metodología de la crítica formal ha sido acogida con entusiasmo y ha sido utilizada con distinta intensidad por estudiosos del Nuevo Testamento tales como el Dr. Chun Kyung-yun del Seminario Teológico Hankuk y, más recientemente, el profesor Pak Chang-kwam del Seminario Teológico Presbiteriano de Seoul.

1. El presupuesto de la crítica formal es que no se puede confiar en la Biblia como relato fidedigno de la vida y enseñanzas de Cristo y sus apóstoles. En palabras de un cultivador contemporáneo de la crítica formal, "la labor del crítico formal es mostrar que el mensaje de Jesús tal como nos ha llegado en los Sinópticos no es en gran parte auténtico, sino que ha recibido la impronta de la fe de la comunidad cristiana primitiva en sus varias etapas." Para Bultmann, la Biblia no es la Palabra inspirada de Dios en ningún sentido objetivo. Si bien Dios habla a los hombres a través de la Biblia, "objetivamente la Biblia es un producto de las antiguas influencias históricas y religiosas y debe ser evaluada exactamente como cualquier otra obra literaria religiosa antigua."

2. La premisa fundamental de la crítica formal es que los Evangelios son primordialmente productos de la labor compiladora de la iglesia cristiana primitiva. Los autores de los Evangelios trataron de unir varias tradiciones orales independientes y contradictorias que existían en la iglesia antes de que se escribiera el Nuevo Testamento. Estas tradiciones orales tampoco son por sí mismas totalmente dignas de confianza. Consistían básicamente en dichos y relatos individuales referentes a Jesús y a sus discípulos. La iglesia los utilizó y juntó en forma narrativa, inventando lugares, tiempos y enlaces para unir las tradiciones independientes. Frases como las de los Evangelios, "en una barca," "inmediatamente," "al día siguiente," "en un viaje"-no son más que recursos literarios que utilizaron los compiladores de los Evangelios para unir todos los dichos e historias independientes acerca de Jesús. Como K. L. Schmidt, uno de los pioneros de este método, ha dicho, "No poseemos la historia de Jesús, tenemos sólo historias acerca de Jesús."

3. El propósito del método de crítica formal es analizar la historia de la tradición oral subyacente en los Evangelios escritos. Los Evangelios nos sirven sólo como materia prima de nuestro estudio para hallar "el evangelio previo a los evangelios." Como la premisa es que la iglesia primitiva ha organizado en forma artificial, de acuerdo con sus propios propósitos apologéticos y evangelísticos, los materiales de los Evangelios en un relato armónico, el crítico formal debe destruir esa armonía artificial, tratar de descubrir las formas originales de la tradición oral incorporada en los escritos, y luego reconstruir la tradición más antigua lo mejor que se pueda.

4. El primer paso en esta técnica es admitir que cualquier indicación que se encuentre en los Evangelios en cuanto a secuencia, tiempo, lugar, etc., no es histórica, ni confiable. Debemos recortar el marco de la historia para encontrar el esqueleto desnudo del comienzo, las anécdotas y enseñanzas aisladas que la iglesia primitiva reunió artificialmente.

5. Una vez hecho esto, los pasajes específicos se clasifican en grupos tales como relatos de milagros, dichos controvertidos, apotegmas, profecías. Cada uno de estos grupos, tiene una forma fija. Así pues, si uno encuentra cierta tradición específica más o menos semejante a esta forma fija, se puede juzgar, si pertenece a una tradición primaria o secundaria, a una fuente temprana o tardía, a una tradición más o menos confiable. Como lo ha descrito un autor, "la crítica formal determina la edad de las historias y dichos de los evangelios examinando su forma de la misma manera que un tratante en caballos sabe la edad del animal mirándole los dientes." a Cuanto más antiguo es un relato, tanto más confiable es como fuente histórica.

6. Los resultados de esta clase de metodología son sumamente escépticos, para decirlo con moderación. Para Bultmann, el residuo histórico se encuentra sobre todo en las enseñanzas de Jesús, no en el relato de sus hechos, y todavía menos en el retrato de su persona. No duda que Jesús vivió y realizó muchas de las obras que se le atribuyen en la tradición estudiada. Pero se muestra escéptico en cuanto a todo lo demás. Escribe, "Creo realmente que ahora no podemos saber casi nada acerca de la vida y personalidad de Jesús, ya que las fuentes cristianas primitivas no se interesan por ello, y además son fragmentarias y legendarias; y no existen otras fuentes acerca de Jesús.

Para el cristiano ortodoxo, hay puntos de contacto formales entre sí mismo y algunos de los pensamientos básicos de Bultmann. (1) La crítica formal nos recuerda que el evangelio de hecho se conservó durante una generación en forma oral antes de adquirir forma escrita en el Nuevo Testamento. (2) La crítica formal también nos recuerda que los Evangelios no son relatos "neutrales, imparciales," sino testigos de la fe de los creyentes cristianos. (3) La crítica formal no ha acertado a descubrir a un Jesús sobrenatural. Todos los documentos del Nuevo Testamento, no importa la forma en que la crítica formal los seccione, siguen reflejando a un Jesús sobrenatural, al Hijo de Dios. (4) La crítica formal nos recuerda la índole ocasional de los Evangelios. Se escribieron con una idea de la ocasión y situación históricas específicas-Mateo para los judíos, Marcos y Lucas para los gentiles. Como tales, expresan una preocupación por la situación vital en la que fueron escritos, y por la que se preocupaban. (5) La crítica formal nos recuerda que los Evangelios no se interesan ni aún tanto por los detalles geográficos y cronológicos como la misma comunidad ortodoxa había pensado anteriormente. Pero todos estos puntos de contacto con las ideas cristianas ortodoxas del evangelio resultan en última instancia superficiales. Como Barth, el método mismo de Bultmann es básica y esencialmente injusto con la naturaleza del Nuevo Testamento.

1. Si bien es verdad que los Evangelios no siempre ofrecen una crónica de sucesos continuos, esto no quiere decir, como arguye la crítica formal, que no exista un esquema histórico confiable sobre la vida de Cristo. Dentro de los límites de un esquema histórico amplio, cada evangelista distribuyó su material de acuerdo con sus propósitos. Es una magra crítica la que exige de los escritores de los Evangelios lo que no pretendieron hacer. Y resulta pobre la crítica que insiste en que lo que ellos intentaron no es ni histórico ni confiable. El prólogo de Lucas (Lucas 1:1-4) es indicio claro de la preocupación de los escritores de los Evangelios por basar su relato en la historia. Los Evangelios siguen siendo buenas nuevas.

2. La crítica formal se muestra injusta con los escritores de los relatos evangélicos. Reducen a Mateo, Marcos y Lucas a meros compiladores de documentos, y a los Evangelios a relatos que se contradicen. Todo esto viola injustamente la unidad del relato evangélico. Los Evangelios poseen una unidad básica como testimonios confiables de Cristo. En realidad, los distintos Evangelios no presentan marcos diversos de la vida de Jesús. Antes bien, cada Evangelio es un testimonio de ciertos aspectos del único marco histórico de la vida de Cristo que no se ha conservado completamente. La crítica formal no reconoce la diversidad de la transmisión oral dentro de la unidad de los relatos evangélicos."

3. La crítica formal separa al cristianismo de Cristo. La gran premisa de este método de estudio es que la comunidad cristiana, no Cristo, ejerció el papel creador más importante en la producción de los Evangelios. Sin embargo, el mensaje del Nuevo Testamento se centra, no en la comunidad, sino en Cristo (2 Co. 4:5) . La iglesia., al igual que Pablo y sus compañeros apóstoles, fue testigo, no creadora (1 Co. 4:1-2). Su responsabilidad mayor no fue la creación de nuevas tradiciones, sino la preservación y proclamación de las antiguas.

4. La crítica formal separa al Cristianismo de los apóstoles como custodios de la tradición precisa dentro de la iglesia primitiva respecto a Jesús. Los apóstoles eran una fuente autorizada de información respecto a los hechos y doctrinas del cristianismo y de Cristo. Hechos 1:21-22 subraya este control estratégico que los apóstoles ejercían sobre la difusión del evangelio en estos años de transmisión oral. Su presencia tenía como fin impedir que se diera precisamente la situación que describe la crítica formal. Los apóstoles eran la garantía de Dios de la continuidad e integridad de la histórica fe cristiana.

5. La crítica formal parece olvidar el pequeño lapso temporal que separa a los hechos históricos de los documentos escritos. El Evangelio de Marcos fue escrito en la década del 60, si no en la del 50. Pablo recibió su relato de la tradición a mediados de la década del 30 (Gá. 1:18) . Muchos de los apóstoles y testigos oculares de Jesús vivieron durante todo el periodo en el que fueron escritos los Evangelios. ¿Dónde está el tiempo necesario para recoger, crear y circular las "sagas" y "mitos" de esta comunidad? Los sucesos de la vida de Jesús no estuvieron ocultos al pueblo (Hch. 26:26) . El pueblo fue testigo tanto de la defensa del, como del ataque al, cristianismo. El evangelio surgió a la vida en medio de una historia bien documentada. La crítica formal no puede explicar todo esto.

Capítulo V

DESMITOLOGIZACIÓN: MENSAJE DE BULTMANN

Una de las palabras clave para entender la teología del siglo veinte es "desmitologización." Hizo famoso el término Rudolf Bultmann, cuando introdujo la idea en un ensayo de 1941.

El impacto de este concepto en Europa ha sido tremendo. Y si bien, en algunos aspectos, Alemania no parece tan interesada ya por el concepto como ante., el interés está aumentando en Estados Unidos de América y en Asia. La idea recibió nuevo estímulo cuando el obispo John Robinson de Inglaterra la popularizó en su libro de 1963 *Honest to God*.

De ningún modo puede sintetizarse todo el pensamiento de Bultmann en esta palabra.. En el capítulo anterior, hemos tratado de indicar otra parte muy importante de la influencia actual de Bultmann. Sin embargo, el programa de desmitologización es sin duda una parte importante de la teología de este profesor, y la parte que sigue siendo hoy en día más controvertida.

1. El centro del programa de desmitologización es la afirmación de Bultmann de que en el Nuevo Testamento se encuentran dos cosas-(1) el evangelio cristiano, y (2) la cosmogonía del siglo primero, de índole mitológica. La esencia del evangelio, lo que Bultmann llama el kerigma (transliteración de la palabra griega que significa "el contenido de lo que se predica"), es la entraña irreductible que hay que presentar a nuestros contemporáneos y que debemos creer. Sin embargo, el hombre moderno no puede aceptar el marco mítico en el que está envuelta la esencia del evangelio. Por ello "la teología debe emprender la tarea de despojar. al kerigma de su envoltura mítica. Según Bultmann, esta "envoltura mítica" no es específicamente cristiana, de todos modos.

2. "Mito," para Bultmann, es la racionalización indiferenciada de una época precientífica. El propósito del mito es expresar cómo se ve el hombre a sí mismo, no presentar un cuadro objetivo del mundo. El mito emplea imágenes y términos tomados de este mundo para expresar, estas convicciones de la visión que el hombre tiene de sí mismo. Así pues, en el siglo primero, el judío entendía a su mundo como un sistema abierto a Dios y a los poderes sobrenaturales. En el siglo primero se decía que el universo tenía tres niveles, con el cielo arriba, la tierra, y el infierno debajo de la tierra. Bultmann afirma que ésta es la visión del mundo que se encuentra en la Biblia. El orden natural se ve a menudo perturbado por intervenciones sobrenaturales.

3. Esta transformación mítica del mundo también se ha utilizado para transformar a Jesús, según Bultmann. La persona histórica de Jesús se convirtió muy pronto en un mito en el cristianismo primitivo, y por ello "Bultmann arguye que el conocimiento histórico de Jesús no tiene importancia para la fe cristiana." Este mito es el que se nos presenta en el cuadro neotestamentario de Jesús. Se dice que los hechos históricos acerca de Jesús han sido transformados en la historia mítica de un ser divino preexistente que se encarnó y expió con su sangre los pecados de los hombres, resucitó de entre los muertos, ascendió al cielo, y, según se creía, regresaría muy pronto para juzgar al mundo e iniciar la nueva era. Esta historia central se embelleció también, según se dice, con historias milagrosas, historias acerca de voces del cielo, triunfos sobre demonios, etc. Debemos recordar que Bultmann afirma que toda esta presentación de Jesús en el Nuevo Testamento no es historia sino mito, es decir, las formas de pensar de las personas que crearon estos mitos para entenderse mejor, a sí mismos. Son mitos que no tienen validez para el hombre del siglo veinte, que cree en hospitales y no en milagros, en penicilina y no en oraciones. Para transmitir con eficacia el evangelio al hombre moderno, debemos despojar al Nuevo Testamento del mito y tratar de poner al descubierto el propósito original oculto tras el mito. Este proceso de descubrimiento es la "desmitologización."

4. Este proceso no significa negar la mitología, según Bultmann. Significa interpretarla existencialmente, es decir, en función de la comprensión del hombre de su propia existencia, y en términos que el hombre actual pueda entender. Bultmann lo hace con la utilización de los conceptos del filósofo existencialista alemán, Martin Heidegger (1889-).⁶ Así, por ejemplo, el supuesto mito del nacimiento virginal de Cristo se dice que es un intento de expresar el significado de Jesús para la fe. "Dicen tales mitos que Cristo nos viene como acción de Dios." La cruz de Cristo no tiene significado respecto a la carga vicaria de nuestros pecados por Jesús. Tiene significado sólo como símbolo de que el hombre asume una nueva existencia, renunciando a toda seguridad material por una nueva vida que se vive apoyada en lo trascendente.

5. En última instancia, Bultmann dice que las características básicas de la mitología del Nuevo Testamento se centran en dos clases de autocomprensión. Una es la vida fuera de la fe y la otra es la vida de fe. Los términos pecado, carne, temor, y muerte son explicaciones míticas de esta vida fuera de la fe. En términos existenciales, se dice que significan vida en esclavitud a realidades tangibles, visibles, que perecen.

La vida de fe, por otra parte, significa abandonar esta adhesión a las realidades tangibles, visibles. Significa liberación del propio pasado y apertura al futuro de Dios. Según Bultmann, este es el único significado real de la escatología. La implicancia es que el vivir escatológico genuino es vivir en constante renovación a través de la decisión y la obediencia.

Bultmann nos ayuda a recordar la necesidad de entender al hombre moderno cuando le predicamos. Y nos recuerda también la necesidad de asegurarnos de que no sólo proclamemos el evangelio con sencillez sino que también lo apliquemos. Respecto a esto, es interesante que estudiosos coreanos como el profesor Ryu Tong-shik y el Dr. Yun Sung-bum utilizan mucho el enfoque hermenéutico de Bultmann para presentar la llamada "indigenización de la teología."^a Han reconocido que Bultmann lucha con problemas muy semejantes. Pero, por varias razones, nuestro juicio de la desmitologización debe ser negativo.

1. La "desmitologización" tanto como la neo-ortodoxia, le debe mucho a una escuela filosófica, el existencialismo, que está en desarmonía con el Nuevo Testamento mismo. El primero se centra fuertemente en el hombre en su enfoque, el otro se centra hondamente en Dios. Al intentar adaptar esas categorías centradas en el hombre en el intento de hacer que el Nuevo Testamento nos diga algo respecto a la existencia humana, Bultmann no sólo se muestra injusto con el carácter teocéntrico del cristianismo. También pierde, el único centro con el que se puede entender adecuadamente al hombre en su esencia. El propósito verdadero del Nuevo Testamento es proclamar que el Dios soberano ha venido, y que ha venido en Cristo para restaurar la naturaleza verdadera del hombre como imagen de Dios. El corazón del Nuevo Testamento sigue siendo no el hombre sino Dios.

2. La "desmitologización" destruye el fundamento del cristianismo en la historia. La religión de la Biblia se convierte en una religión basada en mitos. Herman Ridderbos nota que, según Bultmann, Jesús "no fue concebido por el Espíritu Santo, ni nacido de la virgen María. Sí sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado. Pero no descendió a los infiernos. No resucitó al tercer día de entre los muertos; no ascendió a los cielos. No está sentado a la diestra de Dios Padre y no volverá para juzgar a vivos y muertos." Según Bultmann, estas palabras están desprovistas de

todo significado literal. Son mitológicas, y no indican ninguna realidad histórica objetiva. Así es también en el caso de la Trinidad, la expiación sustitutiva, y la obra del Espíritu Santo.

3. El cristianismo primitivo está marcado por el impacto de la persona y obra de Cristo. Ninguna otra explicación puede justificar el nacimiento de la iglesia y de su teología. Pero Bultmann reduce la influencia de Jesús a cero. Presume que prácticamente todos los recuerdos confiables acerca de Jesús quedaron destruidos o suprimidos en el breve período que transcurrió entre su vida terrenal y la predicación del evangelio. Un escepticismo tal es insostenible. Se debe recordar que Jesús el Maestro era mayor que la comunidad-discípulo a la que enseñó.

4. La "desmitologización," al igual que el liberalismo clásico, conduce a un escepticismo radical respecto al carácter sobrenatural del Nuevo Testamento. Y, por esta misma razón, se lo llama a menudo "neo-liberalismo." El programa de Bultmann exige nada menos que un repudio radical del sobrenaturalismo del cristianismo clásico. Todas las doctrinas a las que Bultmann llama mitos, el Nuevo Testamento las llama hechos. Todo esto está muy de acuerdo con el énfasis antropocéntrico de Bultmann. Pero se opone radicalmente al carácter teocéntrico del Nuevo Testamento.

5. La premisa de Bultmann de que la pertinencia del evangelio será vista claramente por el hombre moderno, olvida la depravación del corazón humano. No es la "desmitologización" sino el Espíritu Santo el que puede disipar las tinieblas de la incredulidad y producir que el pecador vea el evangelio. A pesar de todos los esfuerzos que se hagan por aplicarle el evangelio (ya sean buenos o malos), el "hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura" (I Co. 2:14).

Capítulo VI

HEILSGESCHICHTE

Parte del mundo teológico del siglo veinte gira en torno a una palabra alemana, *Heilsgeschichte*, que se suele traducir más o menos como "historia de salvación." La persona que le ha dado a la palabra su significado más pleno en la teología occidental contemporánea es un experto suizo en Nuevo Testamento, el Dr. Oscar Cullmann (1902-). Aunque el significado y raíces de "heilsgeschichte" se remontan a expertos alemanes del siglo diecinueve, como J. C. K. von Hofmann y Adolf Schlater, el Dr. Cullmann es la persona que se ha dado más a conocer como su portavoz en nuestro mundo contemporáneo. De hecho, un teólogo británico habla de uno de los libros de Cullmann como "uno de los seis libros más importantes en décadas recientes."

El colocar nuestro estudio de Cullmann y la *Heilsgeschichte* en este punto específico del libro tiene cierta importancia, porque por lo menos dos teólogos importantes que ya hemos presentado han influido mucho en las ideas de Cullmann a modo de reacción y de interacción. De Karl Barth, la *Heilsgeschichte* de Cullmann ha tomado muchas ideas básicas para un nuevo enfoque de la historia. De Barth también ha provenido el énfasis en la indispensabilidad de una comprensión cristocéntrica del Nuevo Testamento y el concepto del papel definitivo de la fe en la revelación divina. De Rudolf Bultmann, Cullmann ha tomado los métodos exegéticos de la crítica formal en su reconstrucción de la historia del cristianismo del Nuevo Testamento. Debido a esta relación, es muy sabio referirse a las ideas de Cullmann como neo-ortodoxas en su orientación.

Al mismo tiempo, Cullmann no ha tenido miedo de disociarse de estos hombres. Afirma que Barth y Bultmann han asimilado nociones filosóficas extrañas "que han corrompido su percepción del mensaje espontáneo e independiente del Nuevo Testamento. Según Cullmann, el impulso de Bultmann, sobre todo al distinguir entre los elementos accidentales y esenciales del mensaje del Nuevo Testamento, es arbitrario e ingenuo. El Nuevo Testamento, dice, debe entenderse en sí mismo.

Esta diferencia entre Cullmann y sus influencias teológicas puede ayudar a explicar por qué muchas de sus ideas han sido mucho más aceptables a los evangélicos occidentales que las de sus otros compañeros barthianos. Sus escritos tratan de ser menos dependientes del existencialismo y de otros presupuestos filosóficos, y más dependientes de la exégesis bíblica, que la obra de Barth o de Bultmann. Parece que ha tratado más que ninguno de estos hombres de someter sus interpretaciones a la piedra de toque de la Escritura. Se ha opuesto fuertemente a muchas de las características radicales de la crítica formal y de la desmitologización. Y, en este mismo sentido, ha subrayado a menudo la importancia de la historia para una comprensión adecuada de la Biblia. Aunque su concepto de historia está básicamente reñido con el evangélico, su énfasis formal en la idea central de la "historia de salvación," que Dios actúa en la historia, congenia muy bien con la teología ortodoxa. Y otro punto importante de este enfoque formalmente semejante a la teología bíblica es su énfasis en la cristología. Uno de los libros más útiles de Cullmann es un estudio exegético de los títulos de Cristo en el Nuevo Testamento. En él, afirma que "la teología cristiana primitiva es en realidad casi exclusivamente cristología.

Algunos de los rasgos principales de la escuela *Heilsgeschichte* se pueden esquematizar así:

1. La *Heilsgeschichte* insiste sobre todo en la historia y en la revelación de Dios en la historia. El tiempo es el ruedo en el que Dios actúa para realizar la salvación del hombre en Cristo. La revelación y redención divinas se basan en realidades históricas, no en mitos inventados por la iglesia, como afirma Bultmann.

2. Sin embargo, este poner de relieve la historia como vehículo de la revelación quiere decir que la Escritura no es el dato básico de la religión cristiana. El dato principal es la historia santa. Se entiende la Escritura sólo como una constancia de ese dato más definitivo, no como la realidad misma. Como ha dicho George Ernest Wright, experto en Antiguo Testamento de la misma escuela, la revelación se da en hechos históricos, no en palabras. Hay que entender el Nuevo Testamento como testimonio a los actos de Dios en sus hechos reveladores.

3. La acción central en esta historia salvífica es la primera venida de Jesucristo como Salvador. Toda historia y todo tiempo, según Cullmann, son un drama mundial, y Jesucristo es la figura central en ese drama. Los jugos en el tiempo del Nuevo Testamento esperaban la venida del Mesías-Salvador como el anuncio del inminente fin del mundo, el centro de la historia, después del cual comenzarían las glorias de "la era venidera." La Biblia afirmó que el Mesías era Jesús de Nazaret y que en Él comenzó de hecho la nueva era.

4. Esto implica una nueva perspectiva en escatología. Para Cullmann, la escatología incluye todos los sucesos salvadores a partir de la encarnación y concluye con la segunda venida. Las bendiciones de la era venidera ya han comenzado con la obra y testimonio de Cristo, pero su finalización y consumación esperan el tiempo de la segunda venida cuando el reino de Dios estará plenamente presente en todo su poder y gloria. La iglesia ha entrado en la fase final del plan divino de redención. La batalla que decide la victoria final ya ha tenido lugar. De este modo, toda la historia se ve como un drama cósmico, siendo la clave de la acción la estrecha línea de la historia bíblica. La ofensa del evangelio, según Cullmann, es su pretensión de que debemos tomar esta línea angosta de historia sagrada como la clave de toda la historia.

5. Se dice que el intérprete conoce esta historia sólo cuando se identifica con ella. En esto sobre todo muestra la escuela de la *Heilsgeschichte* sus presupuestos neo-ortodoxos. La historia es historia y no revelación, si el estudioso no participa en esta historia por fe. A pesar de la fuerte insistencia en la historia bíblica, estos hombres todavía "dudan en considerar el significado de la salvación como objetivamente dado y accesible. En lugar de ello, siguen hablando de la experiencia o decisión religiosa como fulcro de la revelación."

Como ya hemos indicado, en muchas esferas, el énfasis de Cullmann y de la escuela *Heilsgeschichte* se parece formalmente a la teología ortodoxa. Su fuerte insistencia en la salvación como suceso histórico centrado en Cristo es un recordatorio útil ante el programa de desmitologización de la crítica formal. Sus ideas acerca de la relación entre la primera venida de Cristo y la escatología han sido especialmente útiles para corregir incluso cierta insistencia ortodoxa en el pasado. Sus propias ideas exegéticas respecto a la Escritura son también parte significativa de su contribución a los estudios bíblicos.

Junto con esto, el evangélico debe tener presente el hecho de que los presupuestos básicos de Cullmann son los de Barth y Bultmann y en consecuencia presentan ciertas incapacidades notables en relación con su examen de la historia de la salvación. Su preocupación misma por no desprenderse del texto original proviene de su convencimiento básico de que la historia está siempre impregnada de mito.

1. Si bien Cullmann critica los resultados escépticos de la crítica formal de Bultmann, y aunque siente que estos métodos "nos ayudan a acercarnos más al Jesús histórico," también concede que la técnica de la crítica formal "establece que la comunidad cristiana primitiva se desvió de Jesús como su objeto." En breve, la crítica formal presenta a la Biblia como un producto de la comunidad cristiana primitiva y no como un relato totalmente confiable de la vida y enseñanza de Jesús. A pesar de la crítica que Cullmann hace del uso de la crítica formal por parte de Bultmann, en última instancia el uso que él mismo hace de ella también separa a menudo la Biblia de la Palabra de Dios. Así, por ejemplo, llama a los relatos bíblicos de la creación y de la segunda venida "mitos." No está totalmente dispuesto a admitir la realidad de la revelación como verdad infalible contenida en la Escritura.

2. En relación con las ideas de Cullmann de la revelación, también deberíamos advertir que sigue dependiendo mucho del subjetivismo de la neo-ortodoxia. La teología reformada clásica ha insistido en que es necesaria la acción iluminadora del Espíritu Santo para que el hombre entienda la revelación de Dios (1 Co. 2 :14) . El cultivador de la *Heilsgeschichte* cree que, a no ser que el hombre la entienda, ni siquiera es revelación. Como Carl F. H. Henry ha dicho, "hacen depender la cognoscibilidad del significado de la revelación de la decisión subjetiva y la aislan de las verdades y doctrinas divinas dadas en forma objetiva y autoritaria en las Escrituras inspiradas."

3. El concentrarse exclusivamente en los actos de Dios como medios de revelación supone prescindir de varios hechos importantes. (a) Las acciones nos resultan mudas a no ser que vayan acompañadas de la palabra reveladora que indique su significado. La *Heilsgeschichte* no da a la comunicación verbal su lugar adecuado. (b) La negligencia de la palabra reveladora pasa por alto el lugar que la comunicación de la verdad ocupa en la his-

toría de la salvación. Como ha indicado el profesor John Murray, la salvación es la salvación del hombre todo. Y esto incluye la iluminación de la mente. "Pero ¿cómo puede la redención ser eficaz en todo el ámbito de la vida personal sin la corrección que introduce la verdad transmitida, sin la iluminación que la verdad arroja sobre la mente y el corazón?"⁹ La Biblia es sensible a esta necesidad. La *Heálsgeschichte* no.

4. Cullmann elabora una filosofía del tiempo y de la historia sobre Cristo. Pero se concentra tanto en la obra de Cristo, que niega, por negligencia, la divinidad ontológica de Cristo, con lo cual niega al Cristo de las Escrituras. Insiste repetidas veces en que el Nuevo Testamento casi no se interesa por la persona ontológica de Cristo. En último término, pues, el Cristo de Cullmann ya no es el Cristo de las Escrituras más de lo que lo es el Cristo de Barth.

Por esta razón, se enfrenta con el peligro de hacer al cristianismo tan casi exclusivamente cristológico que llegue a convertirse en Cristomonismo (falta común de Karl Barth), con lo que se rechazan por negligencia las formulaciones cristianas históricas de la doctrina de la Trinidad. Es cierto que la teología de la iglesia primitiva estaba muy marcada por la cristología (2 Co. 13 :13) . Pero era básicamente una teología trinitaria (Ro. 8: 3139; Jn. 1:18; 1 Co. 15:28).

5. Cullmann afirma que la eternidad es simplemente tiempo sin fin. Al argüir así, parece destruir cualquier distinción significativa y real entre tiempo y eternidad. La eternidad o "vida eterna," no es simplemente vida en el tiempo sin fin, como Cullmann afirma. Es la vida de la era venidera, que seguirá a la actual (Dan. 12:2) . Cuando el joven rico preguntó cómo podía heredar la vida eterna (Mc. 10:17) , estaba pensando en la vida de la resurrección, y Jesús contestó en estos mismos términos: Esta vida eterna es la vida del reino de Dios (10:23) , que se heredará en la era venidera (Mc. 10:30; Mt. 25:46). También en Pablo, la vida eterna es la meta escatológica final de todo el proceso redentor (Ro. 6:22; Tit. 3:7). Se encuentra el mismo enfoque en el Evangelio de Juan (3:36; 5:39; 12:25).

6. Cullmann también arguye que el tiempo no es simplemente un concepto que limita la naturaleza del hombre y de la creación. También dice que Dios mismo no es atemporal. Dice que la eternidad de Dios es tan sólo tiempo sin fin y, de algún modo, nuestro tiempo es una parte limitada del mismo. Esta posición suprime la distinción entre Dios y el hombre. "Dios, junto con nosotros, está sometido al dios 'Tiempo,' el cual nos rodea tanto a El como a nosotros" (cf. Ex. 3:14; Jn. 8:58) . Esta falla en entender la eternidad de Dios también puede explicar la falla de Cullmann en defender en sus otros libros la preexistencia de Cristo.

Capítulo VII

TEOLOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN

Una de las grandes tendencias intelectuales en el Occidente en el siglo veinte es la secularización de la sociedad. Sobre todo en los últimos diez años, esa tendencia ha comenzado a influir abiertamente en la teología misma. Hasta hace poco, los secularistas habían conservado alguna forma moderada de religión inofensiva. Como lo ha expresado un evangélico, "han tenido miedo de oponerse al amor y culto de Dios, aun cuando han estado convencidos de que la idea misma de Dios es obsoleta."

Sin embargo, incluso este espíritu de concesión está cambiando rápidamente. Ante su más reciente posición radical, un comentarista ha predicho que "para finales de siglo, los cristianos consagrados serán en el occidente una minoría consciente, rodeados de un paganismo agresivo y arrogante, que es el desarrollo lógico de nuestra tendencia secularista."

Una de las manifestaciones nuevas más abiertas de ese "desertar secularista de Dios" que caracteriza al apóstata se encuentra en lo que muchos han venido a llamar "teología de la secularización." Siendo un movimiento con muchas posiciones extremas, resiste toda definición aunque exige atención. El bien conocido "movimiento de la muerte de Dios" se puede decir que ha muerto como moda teológica.. Pero, como rama de la teología secularista, puede seguir influyendo en la iglesia aparte de sus enseñanzas esotéricas. Otro defensor de esta nueva dirección teológica. es el John Robinson, cuyo "best-seller" *Honest to God,* ayudó a revivir el nuevo radicalismo. La obra de Robinson comienza con el convencimiento de que la idea de un Dios "allá arriba" (ya sea física, metafísica o metafóricamente) es anticuada, sin sentido y errónea. La teología del siglo veinte debe tener una nueva "imagen de Dios" y una reinterpretación radical de la doctrina cristiana. Dios, dice Robinson, utilizando el lenguaje de T~, es "el Fundamento de nuestro ser mismo," y la iglesia de Dios nunca debió ser una organización para hombres religiosos. El lema de los creyentes en el nuevo cristianismo debe ser, "Ama a Dios y haz lo que quieras." Debe suprimirse la división entre iglesia y mundo, dice.

Se perciben estas mismas exigencias de una teología secular en el libro de Harvey Cox, *The Secular City* (1965, La Ciudad Secular). El libro de Cox trató de mostrar que la secularización no era la enemiga del evangelio sino el fruto del mismo. Por secularización, Cox entiende el proceso histórico por el cual las sociedades se liberan del control de la iglesia y de sistemas metafísicos cerrados. El centro de interés en la secularización de Cox es el mundo, no la iglesia ni alguna esfera sobrenatural. En la misma línea, Cox insiste en que debemos redefinir al Dios de la Biblia como el Dios de este mundo, no un Dios en alguna esfera religiosa aislada.

Estas exigencias de parte de hombres como Cox y Robinson ya no son simplemente indicio trágico de la capitulación occidental ante un mundo secular. La capitulación es general, es parte verdadera de nuestra iglesia local-global. Así por ejemplo, C. H. Hwang, director del Tainan Theological College (presbiteriano) en Taiwan, repudia las pautas educativas teológicas importadas por las misiones como "orientadas hacia la iglesia" y dice que "debemos encontrar nuevas pautas apropiadas y adecuadas para una comunidad misionera orientada hacia el mundo." El profesor Mesao Takenaka de la Universidad Doshisha, en las conferencias John Mott ante la Conferencia Cristiana de Asia Oriental (Noviembre, 1961), puede hablar de "un nuevo estilo de vida cristiana en el Asia actual" en función del nuevo hombre en Cristo "abierto a un compromiso secular." El Dr. Harold Hong, presidente del Seminario Teológico Metodista de Seúl, Corea, nos puede decir que ya se ha superado el problema de hablar o no de "la secularización del cristianismo." "Ahora el único problema que subsiste es cómo dar testimonio de Cristo en este secularismo. Para el cristiano de hoy, esta es una tarea apremiante, inmediata y grave. Como en Corea hoy, el plan de acción de la iglesia mundial ha dado prioridad básica a la teología de la secularización."

Si bien reconocemos, pues, la profunda, desunión que se da dentro de este espíritu general (¿lo podemos llamar movimiento?), con todo podemos reconocer varios estribillos comunes en los que cantan esta música teológica "rock."

1. Los teólogos seculares están de acuerdo en que los problemas de este mundo deberían ser la preocupación primordial del cristiano. Deploran las muchas formas en que la iglesia ha racionalizado sus fallas en no enfrentarse con los males sociales y políticos. En relación con esto, la voz más elocuente en pro de esta participación procede de Dietrich Bonhoeffer, el pastor alemán ejecutado por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial por participar en un complot contra la vida de Hitler. El espíritu activista de Bonhoeffer es el espíritu de 1a. teología secular. Quizá sea ésta una de las razones de por qué ha llegado casi a ser su santo patrono. Muchas de las consignas del movimiento proceden del diario y cartas de Bonhoeffer, escritas en la cárcel poco antes de ser ejecutado. Bonhoeffer clamaba por un "cristianismo sin religión," por una vida delante de Dios como si Dios no existiera. Su afán no iba dirigido contra la oración o el culto o la iglesia. Era básicamente un ataque contra la idea de que haya esferas en la vida que no pertenezcan a Cristo. "No se puede encerrar a Cristo en la sociedad sagrada de la Iglesia."

2. Los teólogos seculares están generalmente de acuerdo en que incluso nuestra teología debe expresar este espíritu de secularización. Harvey Cox dice que debemos dejar de hablar de la anticuada ontología (ideas de esencia y sustancia) para comenzar a hablar de funciones, de activismo dinámico. En palabras del Obispo Robinson, la pregunta, "¿Cómo puedo encontrar a un Dios benigno?" debe sustituirse por la pregunta, "¿Cómo puedo hallar un prójimo benigno?" Según el más radical de los teólogos seculares, Paul Van Buren, hay que excluir a Dios mismo. El cristianismo, dice, ha de reconstruirse sin Dios. Jesús ha de presentarse como el paradigma de la existencia humana.

3. Los teólogos seculares exigen que se supriman las distinciones entre la iglesia y el mundo. De acuerdo con este espíritu, el tema de la Segunda Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (1954) cambió de "Cristo la Esperanza de la Iglesia y del Mundo," a "Cristo la Esperanza del Mundo." Por la misma razón, la Asamblea de Nueva Dehli del C.M.I. (1961) suprimió la palabra "nuestro" de la frase, "nuestro Señor Jesucristo," en la Base Constitucional, "Nuestro" puede parecer restrictivo, que separa a la iglesia del mundo." La iglesia debe participar en forma activa en política, en la revolución. Porque se dice que ahí es donde está actuando Dios hoy. Y, de acuerdo con este deseo, se le da un nuevo significado al evangelismo. Ya no es invitar a los hombres a arrepentirse por sus pecados y a la fe en Cristo. El nuevo evangelismo es actividad política, obra social entre los pobres.

4. Existe en la teología secular un esfuerzo por minimizar el sobrenaturalismo. Ha sido revivida la anticuada idea liberal de Jesús como el hombre perfecto que vivió cerca de Dios. Robinson describe a Cristo como "ventana hacia Dios en acción. La expiación entonces se convierte simplemente en "la entrega completa de Jesús a otros en amor" en la cual "pone al descubierto y hace patente que el Fundamento del ser del hombre es el Amor." Así también, los teólogos seculares rechazan todo reino sobrenatural que fuera a aparecer en la segunda venida de Cristo. El único mundo que conoce es el mundo de aquí y ahora. La idea del cielo es llamada por muchos "escotilla de escape."

¿Cómo reacciona el calvinista ante las exigencias de la "secularización del cristianismo?" Ciertamente, reconocemos que estos hombres han captado el espíritu de nuestro tiempo (también reconocemos que el espíritu de nuestro tiempo se ha apoderado de ellos). Y, con humildad, debemos confesar que la iglesia no siempre ha sido "la luz del mundo" y "la sal de la tierra" (Mt. 5 :13-14) . Jesús exigió que nos preocupáramos por los males de nuestro mundo y tratáramos de corregirlos (Mt. 25:31-46).

Pero no sentimos que las respuestas de la "teología secular" proporcionen "la forma bíblica" de ser "la sal de la tierra."

1. Los teólogos seculares se niegan totalmente a examinar a fondo el testimonio bíblico respecto a Dios, al mundo y al hombre. Las ideas de Robinson, por ejemplo, son una caricatura de la doctrina bíblica de Dios. El libro de Cox, *Secular City*, se dedica a ejercicios sumamente dudosos de exégesis bíblica.

2. Los teólogos seculares, en mayor o menor grado, tienen una admiración incondicional por los logros de la tecnología moderna y por la mentalidad del hombre secular. El retrato que dibujó Pablo del hombre secular en Romanos 1-3 no cabe en su análisis. La teología secular, en su negligencia por la realidad del pecado en el mundo del hombre de hoy, negligente también el terrible retorcimiento en este mundo que libera el poder del átomo para luego utilizar ese conocimiento a fines de crear una bomba, que domina las técnicas de la comunicación masiva para luego utilizar esta habilidad para desarrollar formas eficaces de asesinar a millones de judíos en las cámaras de gas nazis.

3. Los teólogos seculares, en su antagonismo post-kantiano contra la metafísica y la ontología, suprimen las "señales" distintivas de la iglesia. La iglesia ya no es el pueblo de Dios, elegido en Cristo, llamado a segregarse del mundo (II Co. 6:14-18). Se redefine en términos barthianos como exclusivamente una función-servicio en el mundo, servicio para el mundo. Prescinde del hecho de que Dios elige a su pueblo a una posición tanto como a un ministerio, a un status tanto como a un servicio (Ex. 15:13,16; Dt. 32:9). El amor de Dios elige a su hijo, no sólo a su siervo.

4. Los teólogos seculares, en su reinterpretación del cristianismo, repudian siempre cualquier idea de escatología bíblica basada en un reino venidero. El único reino verdadero que reconocen es el que está presente ahora. Y, aunque los calvinistas también creen que en Cristo el reino está presente ahora (Mt. 12:28; Le. 17:21), su significado final es futuro, y su centro es siempre Dios, no el hombre." El reino de los cielos reo se realizará en forma perfecta hasta que se dé la división entre el bien y el mal en la consumación de la era actual (Mat. 13:47-50).

5. Detrás de todos estos cambios y reinterpretaciones hay un enfoque del Nuevo Testamento básicamente centrado en el hombre, fuertemente dependiente del mismo esquema mental de la Ilustración que constituye el fundamento de la estructura de hombres como Barth, Bultmann y Cullmann." Es un esquema mental que, por su misma naturaleza, no puede, en consecuencia, hacer justicia un énfasis teocéntrico y Cristocéntrico de la Biblia. La teología secular habla de un reino centrado en la obra y en el futuro de un hombre autónomo. El único reino que la Biblia conoce está centrado en la persona y obra de Cristo, nunca en el hombre (Mt. 11:11 ss. ; 12:22 ss.). Así también, la única labor que se realiza en el reino, según la Biblia, no la hace el hombre sino Dios (Me. 4:26-29).

La teología secular por lo menos indica lo que alguien ha llamado "hambre por una reformulación del cristianismo en términos que sean aceptables al pensamiento moderno y que puedan traducirse en términos que sean pertinentes para el siglo veinte." Sólo hay una respuesta para este hambre-una nueva reformulación de las doctrinas de la gracia soberana para un mundo que se ama a sí mismo.

TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA

En 1965, en el ardiente verano del movimiento de la "muerte de Dios," entre lo que algunos temían fuera a convertirse en un avivamiento del ateísmo cristiano, un joven teólogo alemán de la Universidad de Tubinga habló con voz nueva. Aunque resulta bastante temprano como para hablar siquiera de un nuevo movimiento teológico, el título y el tema del libro de Jurgen Moltmann (1926-), *La Teología de la Esperanza*, han afectado ya las fibras del mundo académico.

Ya se están mencionando otros nombres en relación con las ideas de Moltmann-Wolfhart Pannenberg de Munich, Ernst Benz de Marburg. Algunos consideran al primero como el teólogo sistemático del movimiento, y al segundo como el historiador. Aunque este autor prefiere considerar a Pannenberg como parte de otro movimiento (vea el

capítulo siguiente), sigue siendo verdad que estos hombres comparten suficientes aspectos comunes como para indicar cierta posible colaboración futura hacia el desarrollo de una escuela común todavía en embrión . Los Estados Unidos de América han prestado ya la suficiente atención a las ideas de Moltmann como para garantizar que por algún tiempo seguirán las discusiones. El libro de Moltmann apareció en inglés sólo dos años después de su publicación original en alemán, lapso más bien breve para el mundo de las traducciones. Y, entre los teólogos estadounidenses, el Dr. Carl Braaten, un joven académico Luterano en ascenso, parece estarse incorporando a la línea de pensamiento de Moltmann. Esto quizá indique los comienzos de un movimiento estadounidense. La nota cultural y fuertemente optimista de la "teología de la esperanza" probablemente resultará más atractiva para los teólogos americanos que las cacofonías pesimistas de hombres como Altizer y Van Buren. Existen muchas razones para creer que, por muchas de estas mismas razones, se puede esperar que "la teología de la esperanza" reciba amplia acogida también en Asia. El Dr. Hideo Ohki del Union Theological Seminary de Tokio ha quedado ya fuertemente impresionado por el análisis que hace Moltmann del siglo veinte no como promebéico sino como sisífico. "Echadas a perder repetidas veces sus esperanzas, el hombre moderno se debate en medio de la historia sin ideales y sin Dios." El llamamiento de Moltmann a la esperanza "se convierte, pues, en problema candente."s En Corea, los años 1969-1970 vieron aparecer la traducción de dos libros de Moltmann. Desde que la obra de Moltmann en 1967, *The Theology ~of Hope*, apareciera por primera vez, ya se ha publicado un segundo volumen en inglés, *Religion, Revolution and the Future* (Religión, Revolución y el Futuro en 1969. En esta segunda obra, Moltmann enfatiza lo que cree son las implicaciones éticas y prácticas de su obra anterior. En tanto que muchos críticos opinaron que su primera obra era un llamamiento refrescante a una valorización más honda de la escatología de la teología cristiana, y un ataque devastador a teólogos existenciales como Bultmann, la segunda subraya mucho las razones por las que el teólogo ortodoxo se mostraba reacio a acoger el primer libro de Moltmann con elogios incondicionales. Porque si bien Moltmann hace responsables a los críticos formales de reducir la historia a lo que ellos llaman "el momento existencial de la fe," él mismo disuelve la historia en el futuro (en su primer libro) y el futuro en la revolución (en su segundo libro).

1. La clave para entender la "teología futurista" de Moltmann es su idea de que Dios está sujeto al proceso temporal. En este proceso Dios no es plenamente Dios, porque Dios es parte del tiempo que procede hacia el futuro. En el cristianismo tradicional, Dios y Jesucristo aparecen, ante todo, fuera del tiempo. En la teología de Moltmann, la eternidad se pierde en el tiempo. Según Moltmann, el Dios de la Biblia es un Dios con "el futuro como su naturaleza esencial." Dios no revela quien es, sino más bien quien será en el futuro. Dios está presente sólo en sus promesas, sólo en esperanza. Según Moltmann, sólo se pueden hacer afirmaciones funcionales acerca, del Dios de la esperanza. Nuestro Dios será Dios cuando cumpla sus promesas y con ello establezca su reino. Dios no es el absoluto. Es el Dios de la fidelidad quien hace promesas acerca del futuro y está determinado por el futuro.
2. Según Moltmann, toda la teología cristiana debe moldearse y tomar forma a través de la escatología. Pero ¿qué es la escatología? No es la previsión tradicional de la segunda venida de Cristo. Moltmann la interpreta como apertura hacia el futuro, la libertad del futuro. No hay esfera sobrenatural en la que Dios exista ya en eternidad. No hay momento preciso en el que el tiempo terminará. El futuro es una cantidad desconocida tanto para el hombre como para Dios.
3. El cristiano evangélico relaciona estrechamente la resurrección de Cristo con la escatología. El Cristo resucitado es "las primicias" de la resurrección (1 Co. 15:23 15:23; Ilch. 4:2). La muerte y resurrección de Cristo son la garantía que Dios da de la resurrección futura, el comienzo de la resurrección final, un hecho histórico que da significado a nuestro futuro. Sin embargo, para Moltmann, la cuestión de la historicidad de la resurrección corporal de Jesús no es válida. ¿Resucitó Jesucristo de entre los muertos, hace 1900 años, con su cuerpo físico? Moltmann dice que esta cuestión carece de importancia. No debemos mirar desde el Calvario hacia la nueva Jerusalén, dice. Antes bien, debemos mirar desde nuestro futuro ilimitado hacia el Calvario. Tradicionalmente, se afirma que la resurrección de Cristo es la base histórica de la resurrección final. Moltmann diría que la resurrección final es la base de la resurrección de Jesús.' Más que estar junto a la tumba abierta y mirar hacia el futuro, debemos proyectarnos a nosotros mismos hacia la resurrección final.
4. Pero el hombre no debe esperar con pasividad su futuro. Debe participar activamente en la sociedad. La tarea de la iglesia es predicar de tal forma que, en el presente, el futuro se apodere del individuo y lo arroje hacia una acción concreta para moldear el futuro.¹⁰ El propósito de la iglesia no es tanto "informar acerca del pasado para cambiar el futuro. El presente en sí mismo no es importante. Lo que importa es que en el presente el futuro se apodera de la persona . . ." El hombre debe adquirir conciencia de sus posibilidades mesiánicas.
5. Para realizar el futuro en la sociedad, deben descartarse las categorías del pasado. Según Moltmann, Dios no ha dado en la creación formas o estructuras fijas en el mundo. En oposición total a la posición cristiana tradicional,

Moltmann afirma que Dios no ha establecido formas autoritarias que han de utilizarse para realizar el futuro. El futuro significa libertad y libertad significa relatividad.

6. El propósito de la iglesia es ser el instrumento por medio del cual Dios traerá reconciliación universal y social. Como ha advertido un comentarista respecto a Moltmann, "el reino de gracia se incorpora al reino universal de poder." Esta participación de la iglesia en la sociedad puede utilizar la revolución como medio apropiado, aunque no sea necesariamente el único. Y, en este avanzar revolucionario hacia el futuro, "el problema de la violencia y no violencia" recibe el nombre de "problema ilusorio." Sólo tiene validez _la cuestión del uso justificado e injustificado de la fuerza y la cuestión de si los medios son proporcionales a los fines."

Como en el movimiento de "teología secular," también se reconoce aquí una profunda conciencia de la responsabilidad de la iglesia hacia el mundo. El calvinista también puede simpatizar con el deseo de Moltmann de considerar la Biblia, desde el principio hasta el fin, como un libro escatológico. A menudo hemos sido demasiado culpables de ocultar nuestra escatología al final de nuestros libros de teología sistemática y de no infundir su perspectiva en nuestra vida diaria. El llamamiento persistente esa actuar ya (2 P. 3 :10-11) .

Pero cualquier conservador reconocerá también los errores patentes de Moltmann y los horrores que podría traer consigo su visión ética.

1. Aunque Moltmann critica muchos de los conceptos neoortodoxos, parte del presupuesto de que la "teología de la palabra" es la única designación "adecuada" para la teología dialéctica. 1º De hecho, como ha argüido Braaten, lleva incluso más lejos los principios barthianos. le Barth había trascendentalizado la escatología por medio del empleo de la dialéctica *Historie-Geschichte*. Moltmann simplemente ha llevado más lejos esta polémica contra el ámbito objetivo de la historia, rechazando incluso el "ya" de la *Historie* por una visión de la historia avasallada por el "todavía no." Si los presupuestos de Barth destruyeron la posibilidad de cualquier correlación verdadera entre historia y fe, las de Moltmann han destruido incluso la posibilidad de la historia misma. La dialéctica kantiana contra la que se rebela Moltmann en Barth se ha vuelto contra si misma."

2. Aunque Moltmann reviste su teología con expresiones bíblicas, de "escatología" y «resurrección," su sistema le debe mucho más al marxismo que a Cristo. Y también aquí, la congenialidad de la noción de dialéctica, que constituye la médula del marxismo, encontraría puntos de contacto con el concepto dialéctico de verdad que forma los nuevos enfoques de Moltmann dentro de la reo-ortodoxia. El primer libro de Moltmann es un ejercicio de diálogo con el ateo marxista alemán, Ernst Bloch. Y su segundo libro indica bien claramente que el "diálogo" ha sido de dirección doble. En el intercambio, Moltmann quizá haya aprendido tanto como Bloch.

3. La idea de Moltmann de escatología pierde su base bíblica. Esta base es la venida de Dios en Cristo para salvar a su pueblo. Cuando Jesús murió y resucitó hace mil novecientos años, comenzó "el último día" (Hch. 2:17; He. 1:2; 1 Jn. 2:18). Un día, cuando Jesús regrese en las nubes de gloria, ocurrirá la consumación de los últimos días. Pero no se encuentra a Jesucristo en el centro de la escatología de Moltmann. Es un sistema centrado en el hombre, el hombre que mira hacia el futuro. En ese sentido, los críticos han indicado con razón que las ideas de Moltmann se podrían llamar más correctamente "futurológica" que "escatología." La meta del futuro de Moltmann no es la plena manifestación de la gloria de Cristo, sino la, edificación de la Utopía en la tierra.

4. Para Moltmann, el reino de Dios se introduce por medio de la política y la revolución. Para el apóstol Pablo, el reino de Dios, es, y será, introducido por la proclamación del poder salvador de Jesucristo (Hch. 28:30-31) . Para Moltmann, ese reino es una realidad terrenal tangible. Para Cristo, sólo se puede entrar en él por la fe en Él (Jn. 3:3,5) . Y trae paz, no revolución (Ro. 14 :17) .

5. Como Moltmann edifica sobre el axioma filosófico de que el tiempo es la sustancia de la realidad, debe reelaborar a Dios mismo para que cuadre en ese concepto estrecho de realidad. El futuro se convierte no sólo en una cantidad desconocida para el hombre. Se convierte también en cantidad desconocida para Dios. Dios, según Moltmann, no existe de eternidad a eternidad. Existe sólo en el futuro, impulsado siempre por el movimiento del tiempo. En el Monte Sinaí, Dios dijo a Moisés, "Yo soy el que soy". Moltmann no permitía que Dios le diga lo mismo.

LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Hacia fines de la década del 50 comenzó a escucharse en las revistas teológicas alemanas, lo que muchos sintieron era el devenir de un nuevo énfasis teológico. Este énfasis se podía percibir en las tesis doctorales de jóvenes expertos como Ulrich Wilckens (ahora profesor de Nuevo Testamento en Berlín), Rolf Rendtorff (ahora profesor de Antiguo Testamento en la Universidad de Heidelberg), y Klaus Koch (quien enseña ahora Antiguo

Testamento en la Universidad de Hamburgo). Pero el centro del nuevo círculo, y el hombre que le da su forma más sistemática, es el joven profesor de teología sistemática de la Universidad de Mainz, Wolfhart Pannenberg (1928-). Aunque a este grupo en sus primeras fases se lo llamó “el círculo de Pannenberg,” se lo ha venido llamando cada vez más “la teología de la historia” o la “teología de la resurrección.”

Todavía hay quienes asocian íntimamente este círculo con la obra de Moltmann y el creciente énfasis de la “teología de la esperanza.” Es cierto que Pannenberg y Moltmann comparten muchas preocupaciones-un renovado interés por la relación de la historia y la fe; un deseo de orientar la teología hacia el futuro y, sobre todo, hacia la resurrección de Cristo; un fuerte intento de romper con los aspectos existencialistas del pensamiento de Bultmann. Pero, aunque ninguno de los dos han escrito mucho acerca del pensamiento del otro, quizá sea prematuro situarlos en la misma escuela de pensamiento. Porque, si bien hay esferas de acuerdo, también se dan diferencias marcadas. Moltmann no está en modo alguno tan interesado como Pannenberg en anclar la fe en la historia. La fe, según Pannenberg, se refiere al pasado. Según Moltmann, la fe se refiere al futuro, no al Dios que dijo, sino al Dios que dirá. En este sentido, Moltmann está todavía más vinculado a Bultmann que a Pannenberg. Ambos hablan de la centralidad de la resurrección para la fe cristiana. Pero Moltmann descarta cualquier interés por la resurrección corporal como “no pertinente,” en tanto que Pannenberg reconoce la realidad histórica de la resurrección como crucial para el cristianismo del Nuevo Testamento. También parecería que Pannenberg no comparte la insistencia más reciente de Moltmann en la relación entre escatología y las pautas marxistas de revolución social.

1. Al igual que Moltmann, Pannenberg insiste en volver a la cuestión básica de fe e historia. Pannenberg ataca a Bultmann por su reducción de la historia a la existencia individual, por considerarlo un intento de huir hacia un puerto suprahistórico que se supone a salvo de las mareas de la crítica histórica. No sólo esto, sino que incluso critica, a Barth por proteger su teología en el puerto de la pre-historia. Un crítico ha dicho que “la teología de la historia es la primera escuela teológica que surge en Alemania en años recientes y que no es, de alguna forma, un desarrollo de la teología dialéctica de la década de los años 20.” Esta afirmación parece inexacta, pero sí indica la intención de Pannenberg de separarse de la pauta dialéctica de *Historie* y *Geschichte*. Según Pannenberg, las afirmaciones de Barth y Bultmann en el sentido de un kengma fuera de la historia son “un clamor sin sentido. La predicación de la ‘Palabra de Dios’ es una afirmación vacía si se separa de lo que realmente sucedió. La fe no puede vivir de un kerigma separado de su base y contenido históricos.” Y esto, según Pannenberg, es precisamente lo que hacen Barth y Bultmann. Al separar la historia del kerigma, cortan el conducto vital de la fe con la verdad.

2. Pannenberg insiste en que la revelación de Dios no le llega al hombre de forma inmediata, sino siempre en forma mediata por medio de los sucesos históricos. Y esta historia en la que se da la revelación, no es una revelación redentora especial que se conozca sólo por medio de la fe (lo cual es la argumentación de la escuela, de la *Heilsgeschichte*). Pannenberg se niega a hacer distinción alguna entre historia salvífica e historia profana (característica común de las perspectivas de la revelación tanto de la *Heilsgeschichte* como de la visión existencialista). No hay revelación directa, especial de Dios, a modo de teofanía. Según Pannenberg, sólo hay revelación indirecta a través de actos históricos.

3. La historia universal, pues, es el medio exclusivo de la revelación, según Pannenberg. No alguna parte específica de la historia, no una rama de la historia, sino la historia como un todo es la maestra ordenada por Dios. A diferencia de las manifestaciones especiales de Dios, la revelación está al alcance de todo aquel que tenga ojos para ver. Es de carácter universal. El conocimiento histórico suministra la única base de la fe. La fe, pues, se convierte en el conocimiento de lo que es verdadero en la historia.

4. El significado de la historia se puede encontrar solamente al fin de la misma, no en su centro (como enseñó Cullmann). Ese fin ha ocurrido prolepticamente en la resurrección de Cristo. Según Pannenberg, dado que la resurrección de Cristo fue la revelación que antecede a los sucesos del fin del mundo, la resurrección nos permite captar toda la historia. Es la clave para entenderle todo en la historia. Este énfasis ha conducido a muchos a llamar al pensamiento de Pannenberg, “teología de la resurrección.”

5. A diferencia de Moltmann, Pannenberg dice que trata de evitar, lo más que puede, desmitologizar la resurrección. No vacila en llamarla evento histórico. Se dice convencido no sólo de que la creencia de la iglesia en la resurrección no es un mito prefabricado (como enseñó Bultmann) sino también que la resurrección es históricamente demostrable (en oposición a la escuela *Heidsgeschichte*). Se niega a explicar los relatos evangélicos de la resurrección sólo como fruto de la imaginación de los apóstoles. Los apóstoles, dice, estaban demasiado desanimados después de la muerte de Jesús para haber llegado a convencerse por sí mismos de que Jesús había resucitado de entre los muertos. La única explicación satisfactoria de su repentina fe fue que Jesús se les apareció. Además, la comunidad cristiana primitiva no hubiera podido sobrevivir si la tumba de Jesús no

hubiera estado vacía. Una tumba ocupada hubiera destruido su fe, y dado a los judíos un argumento decisivo contra la iglesia.

El cristiano ortodoxo puede sentirse agradecido por mucho de lo que Pannenberg afirma. Ha ayudado a recordar al mundo teológico contemporáneo que no hay gran distancia entre Bultmann y Barth. Ambos se niegan a relacionar la fe cristiana con el ámbito del conocimiento objetivo. Ambos abogan por una teología dialéctica que socava tanto la revelación histórica como la validez universal de la fe cristiana- Pannenberg ve acertadamente que la negativa neo-ortodoxa de la objetividad de la revelación es una amenaza a la realidad misma de la revelación. También podemos agradecerle que recuerde al mundo teológico que la fe cristiana es la única verdad para todos los hombres. Al refutar la noción neo-ortodoxa de que la verdad de la revelación se convierte sólo en verdad para las personas por medio de una apropiación personal, pone de relieve, en una forma que se necesita mucho hoy día la unidad de toda la verdad. También ha hecho sumamente difícil para cualquier crítico moderno mantener el escepticismo bultmaniano hacia la resurrección.

Sin embargo, sería inadecuado llamar a Pannenberg “conservador” o “evangélico.” sistema de pensamiento no es, en modo alguno, un retorno al énfasis del cristianismo histórico, bíblico.

1. Aunque Pannenberg ataca las posiciones de Barth y Bultmann en cuanto a la relación entre fe e historia, en muchos aspectos el grupo de Pannenberg puede parecer más el heredero de la neo-ortodoxia que su oponente. Al igual que la neo-ortodoxia, acepta una idea de la realidad “virtualmente igual a la que procede de la primacía de la razón práctica de Kant. ES la idea del hombre renacentista . . . En la historia no hay transición de la ira a la gracia, según la teología de Pannenberg.”e Aunque condena la dialéctica barthiana en la revelación, e insiste en que la revelación es objetiva en la forma de sucesos históricos, conserva una bifurcación dialéctica al decir que la revelación es objetiva en la forma de sucesos históricos, pero no en los conceptos. “Si bien la revelación se asume la forma de pensamiento, él sostiene que no lo hace con autoridad en la forma especial de conceptos dados sobrenaturalmente una vez por todas, como en la teología, protestante tradicional. La tradición cristiana siempre está en desarrollo, afirma, porque la revelación se da `en acciones o hechos que quedan por explicar.”

2. De esta dialéctica procede la negativa de Pannenberg a identificar toda la Biblia con la revelación. Por esto, al igual que la neo-ortodoxia, acepta muchos de los resultados de la crítica histórica, negativa. Insiste una y otra vez en que el nacimiento virginal es un mito. Está de acuerdo con Bultmann en que los títulos que expresan la divinidad de Jesús los creó la iglesia primitiva, la cual los puso luego en los labios de Jesús.

3. Su exposición de la resurrección no está tampoco libre de grandes fallas. No acepta como completamente confiables los relatos de la resurrección. Afirma que se encuentran inexactitudes y materiales legendarios en los Evangelios. También afirma que “con toda probabilidad la expectativa terrenal de Jesús no iba dirigida hacia . . . una resurrección experimentada en privado sino hacia la resurrección universal inminente, que incluida, desde luego, a Su persona si Su muerte la precediera.”

En otras palabras, Jesús presumió equivocadamente que Su resurrección corpórea coincidiría con el fin del mundo y la resurrección general de los creyentes. Según Pannenberg, incluso veinte o treinta años después de la muerte de Jesús, Pablo todavía esperaba también esta llegada inminente, definitiva, del Jesús resucitado, para juicio, y acompañada por la resurrección universal de los muertos. Afirma que no se encuentra este énfasis en escritos de la segunda generación tales como los Evangelios, porque para ese entonces se habían dado cuenta de que la resurrección de Jesús era un suceso especial que la acaeció sólo a Jesús.

Esta posición de Pannenberg borra con el codo lo que escribiera con la mano. Presume una contradicción inherente entre los relatos bíblicos referentes a la resurrección de Jesús. Incluso peor, debe presumir que Jesús estuvo equivocado respecto a sí mismo y a su resurrección. También hace caso omiso del extenso testimonio de los Evangelios y de las cartas de Pablo, que suponen una larga demora entre el momento de la resurrección de Jesús y la segunda venida para juicio (cf. Mt. 24:42, 54; 25:1-14; Me. 8:38; I Co. 1:7; 4:5).

4. Al hacer que la fe dependa exclusivamente de la historia que se conoce a través de la investigación histórica, Pannenberg acepta también al corolario de que las personas ordinarias no son capaces de creer por sí mismas, sino sólo en cuanto se someten a la autoridad del historiador experto. Con esto, Pannenberg deja el paso final de la fe no en manos del simple creyente sino en las del teólogo experto que garantiza la confiabilidad de la información.”

5. Los críticos también han indicado que, sobre esta base, Pannenberg no puede explicar a satisfacción la razón de la incredulidad. Si la fe se basa exclusivamente en el conocimiento de la historia, ¿acaso esto no destruye la antítesis entre creer y ver (2 Co. 5 : 7) ? Además, ¿ qué lugar queda, en el pensamiento de Pannenberg, para la “iluminación del Espíritu Santo”? Si la historia es el único fundamento de la fe, ¿por qué cuando Pablo predicó la

resurrección en Atenas unos creyeron en tanto que otros se burlaron (Hch. 17:32-34) ? Esta pregunta resulta imposible contestarla a partir de las premisas de Pannenberg.

TEOLOGÍA DEL PROCESO

En los últimos diez años de teología occidental, hay un tema que ha venido cada vez más reapareciendo como eje de discusión-la doctrina de Dios. En años recientes, acerca de este tema ha aparecido un diluvio de libros.

Muchos factores explican el interés creciente por este tema. En el mundo filosófico, lo que se ha llamado "filosofía analítica." ha planteado la pregunta sobre si es posible siquiera hablar inteligentemente acerca de Dios. Sigue preguntando si incluso el lenguaje acerca de Dios puede tener algún significado. Como hemos advertido en un capítulo precedente, las varias corrientes de la teología secular exigen que hablemos de Dios en una forma secular, que eliminemos la línea divisoria metafísica entre el Creador y la criatura. La teología de moda de "la muerte de Dios" incluso ha preguntado si Dios mismo es real o no. Tillich y su popularizador, el obispo John Robinson, señalan los problemas que implica pensar en Dios como "allá arriba" y sugieren que pensemos en Dios como Aquel que está en las honduras de la vida, como El Fundamento de nuestro ser.

En esta situación, ha surgido un grupo de teólogos que trata de restablecer la doctrina de Dios en un mundo escéptico. De origen en gran parte norteamericano, esta nueva tendencia, llamada "teología del proceso," parece haber estado asociada con la Universidad de Chicago, y con uno de sus profesores, el Dr. Charles Hartshorne (1897-). Y si hay un maestro común del que se pueda decir que la escuela toma sus puntos principales, sería el famoso matemático y filósofo, Alfred North Whitehead (1861-1947).

Al igual que con otras teologías radicales parecidas, la teología del proceso también parece estar fuertemente vinculada a algunos presupuestos específicos. En este caso son los de la filosofía del proceso de Whitehead. Los antiguos filósofos desarrollaron su sistema en torno a la idea de que el mundo era algo fijo, que el ser incluía el devenir. Whitehead desarrolló su sistema en torno a la idea de que el mundo es dinámico, siempre cambiante, que el devenir incluye el ser. Incluso Dios, según Whitehead, está sujeto al devenir. La religión, para él, "es la visión de algo que está más allá, detrás y dentro, del pasajero flujo de las cosas inmediatas; algo que es real y que sin embargo espera realizarse; algo que es posibilidad remota, y con todo el mayor de los hechos presentes; algo cuya posesión es el bien último y sin embargo está más allá de todo alcance."

Hartshorne desarrolló todavía más las ideas de Whitehead. Whitehead había dicho que el devenir era uno de los atributos de Dios, junto con el ser, la infinitud y la eternidad. Hartshorne dijo que Dios es también finito y temporal. Tillich, como veremos, considera a Dios como el ser mismo. Hartshorne dijo que Dios es el proceso mismo. La categoría final es devenir, no ser.

La teología del proceso incorporó estas ideas de Hartshorne y comenzó a aplicarlas en forma más específica al mundo teológico. En asociación con teólogos radicales de habla inglesa tales como Norman Pittenger, Daniel Day Williams, Schubert Ogden y John Cobb, Jr., el grupo "está convencido de que, para responder a la Teología de la muerte de Dios, debemos demostrar la realidad objetiva de Dios con una metafísica racional. Whitehead les resulta un buen punto de arranque."s Hay incluso quienes se preguntan si Teilhard de Chardin no pertenece a este grupo. No cabe duda de que compartió con ellos muchas ideas parecidas.

Si bien podemos sentirnos complacidos de que este nuevo enfoque trate de reafirmar la realidad metafísica de Dios en el mundo del siglo veinte, no podemos olvidar que tratan de hacerlo recurriendo a la experiencia y ala coherencia lógica y no a la manifestación divina y milagrosa como fuente de la verdad acerca de Dios. Y precisamente debido a su postura frente a la revelación especial, sus conclusiones deben finalmente juzgarse como reacciones concesivas, y no como afirmaciones bíblicas.

1. Al igual que Teilhard, los teólogos del proceso utilizan como punto de partida lo que necesariamente debe ser su punto final-la síntesis autodestructora de los presupuestos del hombre moderno-la naturaleza en su autonomía e independencia, y la libertad del hombre para someter a ese mundo a sus propias categorías. En este caso, esas categorías humanas son teológicas. Pero están moldeadas por un prejuicio kantiano hacia la metafísica que reduce incluso las categorías teológicas a categorías manejables por el hombre autónomo, y no dadas por Dios. Según este sentir, los teólogos del proceso rechazan la idea bíblica de Dios como superior y por encima del universo. En lugar de ello, según ellos, todo ocurre "dentro de Dios." Como lo ha formulado un escritor, "Dios no es tanto un ser como la fuerza dinámica detrás de la evolución, emergiendo siempre en todo, tanto en la historia como en la naturaleza." De este concepto básico de emergencia procede el nombre mismo de lo que enfatizan-teología del "proceso."

Quizá por esta misma razón, todavía no hemos visto mucho interés en el "tercer mundo" por la teología del proceso. La Ciencia-y su omnipresencia, su omnipotencia-todavía no ha alcanzado la influencia moldeadora que desempeña en la cultura Occidental y en el Japón. Todavía no ha llegado completamente el tiempo de que la teología radical necesite "llegar a un entendimiento" con la ciencia como en Occidente. Todavía no se ha acumulado suficiente presión para crear una tercera síntesis teológica del tercer mundo según las ideas de la teología del proceso.

2. Al igual que Teilhard, los teólogos del proceso comprometen la soberanía de Dios. Dios, dice Whitehead, es "cocreador del universo." Se dice que la creación de Dios es un proceso evolutivo continuo, una coexistencia de orden y libertad en la que el hombre participa en determinar el futuro. Por esta razón, la exposición sistemática de la teología del proceso que hace Williams no contiene ninguna sección acerca de la escatología. ¿Cómo podría ser de otro modo? En el corazón de su sistema, no hay Dios soberano, que ordene y moldee la historia y la humanidad.

3. Al igual que Tillich, la teología del proceso tiende a disipar la idea de Dios como ser personal. Se reduce a Dios a un aspecto principal del todo de las cosas. Aunque se concede que Dios es "una verdadera entidad," y Hartshorne incluso está dispuesto a definir a Dios como "persona viva," de inmediato nos dice que "dudamos de que alguien pueda realmente, al hablar de persona decir más de lo que Whitehead quiere decir cuando habla de una secuencia de experiencias personalmente ordenada dentro de ciertas características definitorias." El Dios personal de la Biblia se revela así mismo, habla y actúa por sí mismo, manifiesta sus propósitos en forma inteligente. El Dios de la teología del proceso es "una secuencia de experiencias personalmente ordenada, . . ." un concepto mental postulado a partir de analogías tomadas de la experiencia humana.

4. Aunque la teología del proceso trata de dar a su teoría de Dios un tono bíblico, es una simple apariencia, no el fundamento del sistema. Como ha escrito Carl Henry, "a pesar de todo, la creación se convierte en evolución, la redención se convierte en relación, y la resurrección se convierte en renovación. Se abandona lo sobrenatural, los milagros desaparecen, y el Dios vivo de la Biblia queda sumergido en temas inmanentes." En este marco, se ve a Cristo sólo como un símbolo de actividad divina en el mundo más que como a una "intervención" (para emplear su palabra). Se dice que es un hombre en el que Dios actuó más que el Dios encarnado. La doctrina de la resurrección física de Cristo no se puede sostener porque, dice un teólogo del proceso, esto hubiera constituido "compulsión divina . . . Ni la voluntad humana libre ni los procesos normales de la naturaleza están sometidos a compulsión divina o interrumpidos por ella."

5. La teología del proceso niega su supuesta afirmación de la transcendencia de Dios al repudiar su sobrenaturalidad y transcendencia absoluta. Dios pasa a ser simplemente un aspecto de toda la realidad. Como lo dice Hartshorne, "Dios literalmente contiene al universo." Aunque muchos de los portavoces rechazan cualquier identificación panteísta de Dios con el mundo, el mundo se vuelve necesario para Dios, el mundo condiciona siempre la actividad de Dios. Para expresar esta idea, han acuñado una nueva palabra, "panenteísmo"-todas las cosas ocurren "dentro de Dios."

6. La teología del proceso transtorna el amor de Dios convirtiéndolo en un principio universal que se propaga por medio de Jesús como hombre elegido para todo el género humano (tema reo-ortodoxo popular). Williams, profesor de Union Seminary, Nueva York, ha subrayado este rasgo, sobre todo en su repudio de la doctrina bíblica del amor electivo de Dios. También ha sugerido que vuelva a estudiarse la doctrina de la salvación universal. En un contexto similar, Pittenger considera que el hombre es permanentemente valioso para Dios, quizá incluso indispensable." Se siente uno tentado de preguntar, con Carl Henry, cómo se las arregló Dios tan bien antes de que fuera creado el hombre.

TEOLOGÍA DEL SER

Hay tres gigantes teológicos en el siglo veinte. Hemos estudiado dos de ellos-Barth y Bultmann---en este trabajo. El tercero es Paul Tillich (1886-1965) . Llamado a menudo "el teólogo de los teólogos," Tillich comparte muchas cosas con Barth y Bultmann. Al igual que ellos, Tillich tiene una gran deuda con el existencialismo en cuanto a los orígenes filosóficos de su sistema. Al igual que ellos, aceptó totalmente la crítica liberal de la Biblia. Al igual que ellos, sus escritos han atraído la atención no sólo de teólogos sino también de filósofos.

Pero, a pesar de las semejanzas, Tillich ha desarrollado "un sistema teológico que se resiste a todo intento de colocarlo en alguna categoría." Y, quizá por esta razón, no ha fundado una escuela teológica específica. No podemos hablar de Tillichismo como hablamos de la crítica formal de Bultmann o del Barthianismo. Sin embargo, aunque no haya formado escuela, es probable que sólo Rudolf Bultmann haya ejercido una influencia comparable en la teología actual. Su influencia en Japón, por ejemplo, ha sido más bien vasta desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Y, aunque en Corea el apoyo que han recibido sus posiciones es todavía bastante aislado, no es en modo alguno superficial. Sólo en 1969-1970, aparecieron tres obras de Tillich traducidas al coreano.

Parte de la razón de la popularidad de Tillich en círculos académicos radica en su honda preocupación por relacionar el mensaje bíblico con su situación contemporánea. En relación con lo que llama "el principio de correlación," Tillich arguye que debe haber correlación entre el pensamiento y los problemas del hombre y las respuestas que da la fe religiosa. Por un lado, prosigue, la filosofía naturalista no puede responder a los interrogantes más profundos del hombre porque encuentra respuestas en la propia existencia natural del hombre. Por otra parte, también repudia la respuesta de lo que llamaríamos sobrenaturalismo cristiano histórico porque,

según él, ve el mensaje cristiano como "un conjunto de verdades sagradas que han aparecido en medio de la situación humana como cuerpos extraños procedentes de un mundo extraño." ¿Cómo, pues, encontraremos las respuestas?

1. Según Tillich, comenzamos por redefinir la religión. La religión no es cuestión de ciertas creencias o prácticas. El hombre es religioso en cuanto está "esencialmente preocupado." Preocupación esencial es aquella que tiene prioridad ante todas las demás preocupaciones de la vida. La preocupación esencial se apodera del hombre y lo eleva por encima de sí mismo. Es la entrega total de uno mismo, el mundo de uno.

2. ¿Qué debería preocuparnos esencialmente? "Nuestra preocupación esencial es la que determina nuestro ser o no ser." Nos preocupamos esencialmente con lo que creemos tiene el poder de destruir o salvar nuestro ser mismo, toda nuestra realidad humana, la estructura y el objetivo de la existencia. Lo esencial es el Ser mismo, o lo que tradicionalmente hemos llamado Dios.

3. Dios, para Tillich, no es ni una cosa ni un ser. Dios está más allá del ser y de las cosas. Dios es el Ser mismo, el poder del ser, el fundamento del ser. Incluso si consideráramos a Dios como el ser más elevado, lo reduciría más al nivel de la criatura. Así también, es tan ateo, según Tillich, afirmar la existencia de Dios como negarla. Porque, prosigue, el Ser mismo trasciende la existencia. Dios es la respuesta simbólica del hombre a la búsqueda de valor para superar la angustia de la situación límite del hombre entre el ser y el no ser. Se puede encontrar una versión más popular de este mismo punto de vista en *Honest to God* del obispo John Robinson.

4. Desde esta misma perspectiva, Tillich redefine el pecado en función del ser y del enajenamiento del ser. Según Tillich, la responsabilidad por las tensiones de la vida moderna no radica en cierto concepto clásico de pecado. Radica en el enajenamiento del fundamento de nuestro ser.

5. Cristo, según Tillich, es el símbolo en el cual se supera el enajenamiento, símbolo del "Nuevo Ser" en el cual se ha disuelto toda fuerza de enajenamiento que tratara de disolver su unidad con Dios. No se puede enfatizar demasiado la importancia de la palabra "símbolo." Tillich repudia totalmente cualquier interpretación ortodoxa de la persona y obra de Cristo. Según Tillich, por ejemplo, la afirmación de que "Dios se hizo hombre" es "una afirmación no paradójica sino sin sentido." Los relatos bíblicos de la crucifixión son "a menudo relatos legendarios contradictorios." Si bien admite que la resurrección es más que "la manifestación de un espíritu acorpóreo," dice que inquirir acerca de las moléculas del cuerpo físico de Cristo es añadirle blasfemia al contrasentido. Para Tillich, el relato de la resurrección simplemente significa que Jesús es "restaurado a la dignidad del Cristo en la mente de los discípulos."

6. ¿Qué participación tiene el hombre en esta conquista del enajenamiento del ser? Las respuestas tradicionales de regeneración, justificación y santificación quedan sujetas a reinterpretación. La regeneración se convierte en "el estado de haber sido incorporado en la nueva realidad manifiesta en Jesús" como portador del Nuevo Ser. La justificación no es un acto soberano de un Dios personal. Es una palabra-símbolo para indicar que el hombre es aceptado a pesar de sí mismo. La santificación también se redefine como el proceso por el cual el poder del Nuevo Ser transforma la personalidad y la comunidad tanto dentro como fuera de la iglesia. De esta forma, el Nuevo Ser manifestado en Cristo se dice que responde a la preocupación más honda del hombre y a su búsqueda del fundamento de todo ser. El hombre es hallado por un poder más allá de él que cura sus conflictos existenciales y supera su enajenamiento de sí mismo, de otros, de su fundamento del ser.

El juicio más caritativo de la obra de Tillich es reconocerla como "un logro impresionante, el producto de una mente sutil, precisa, enciclopédica e inmensamente creadora. Pero no es tanto teología cristiana como traducción de la teología cristiana en un lenguaje de especulación teosófica-ontológica. A veces, la traducción nos ayuda a ver el original en una luz más clara. Pero más a menudo, la traducción violenta tanto el espíritu como la letra, de lo que traduce."

1. En el fracaso de Tillich es básico su rechazo de la Biblia como la Palabra revelada de Dios aplicable a esta época. Debido a ello, Tillich ha utilizado la filosofía en su esfuerzo por analizar los problemas más profundos de la existencia del hombre contemporáneo. La falta fundamental de Tillich no es el haber substituido la teología por la filosofía, como ha comentado el crítico Kenneth Hamilton." Su falla es que ha substituido la Palabra de Dios por la palabra del hombre. Como Colín Brown ha dicho con razón, "para la teología, el dato primario es la revelación de Dios mismo en Cristo, según el testimonio de la Escritura . . . (Mt. 5:17ss.; Lc. 24:27; Jn. 5:39-47; 1 Co. 1: 15-31) . Si bien la verdad teológica ilumina la vida en general, sólo se la puede descubrir por la Palabra de Dios. Tillich, sin embargo, invierte el proceso y hace de su versión de la verdad general la piedra de toque de la revelación."

2. El "principio de correlación" de Tillich afirma que la filosofía puede darnos un análisis adecuado de la situación humana pero que sólo la razón "salvada" puede ver claramente la respuesta a la situación. Tillich presume demasiada neutralidad en la razón del hombre. ¿Cómo puede una razón filosófica no penetrada por la fe cristiana

formular correctamente las estructuras y significado de la existencia humana? Pablo nos recuerda que la razón sin Cristo es una ventana sucia que necesita limpieza. Y las ventanas sucias, en oposición a las teorías de Tillich, no dejan entrar la luz."

3. La doctrina de Dios de Tillich no tiene relación con la doctrina bíblica. Es ciertamente difícil ver con qué derecho Tillich emplea la palabra "Dios" en el sentido cristiano. Como alguien ha dicho, "Es difícilmente trinitaria. Su idea no es personal en sentido tradicional o común. Es más un poder racional que todo lo penetra, pero no una persona que se comunica y con quien el hombre pueda entrar en comunión. La idea del ser de Tillich parece más bien un aspecto de este mundo que un Dios que existe por encima de él y que es independiente del mismo."¹⁸ La distinción bíblica de Creador y criatura ha desaparecido en el sistema de Tillich. ¿Qué clase de Dios es el Dios más allá del teísmo? ¿Qué clase de Dios es el Dios que no es ni sobrenatural ni natural? "Tillich a parecer no desea escoger entre las alternativas que se le plantean. El geómetra puede tener claro el concepto del cuadrado y del círculo, pero no puede concebir un círculo cuadrado."

4. La Cristología de Tillich reduce a Jesús a un símbolo. Por si mismo, Jesús no es nada. Lo significativo es simplemente que "permaneció transparente al misterio divino hasta su muerte, que fue la manifestación final de su transparencia." Lo que nos queda es lo que se ha criticado como "una cristología diluida que podría resultar aceptable para un hindú o un budista. Estos pueden aceptar todo lo que expone Tillich, excepto precisamente el hecho de que Jesús mismo y no otro fue, y es, y siempre será, el Cristo." La soteriología de Tillich no tiene significado concreto excepto como un símbolo más para describir una situación existencial que no tiene relación con el Dios vivo. Básicamente equivale a un despertar en el hombre a un nuevo yo a través de la "meditación" acerca de los "símbolos" de la muerte y resurrección de Cristo. Los no entregados a la fe cristiana pueden hallar un poder igualmente salvífico si aplican la metodología de Tillich a la contemplación de Buda o de Confucio. Tillich conserva el caparazón, pero arroja el meollo.