

JOSE M. MILLAS, S.J.

LA CONCEPCION PAULINA DE LA FE Y LA EXISTENCIA CRISTIANA SEGUN LA INTERPRETACION DE RUDOLF BULTMANN

La *Teología del Nuevo Testamento* de Rudolf Bultmann¹ ha sido considerada «la *Summa* de su obra» y ha sido calificada como «obra modelo de la investigación neotestamentaria y también teológica en nuestro siglo»². Su lectura pone de manifiesto de modo evidente la importancia que la parte dedicada a la teología de Pablo tiene en el conjunto de la obra.

Según Bultmann, el esfuerzo de reflexión teológica de Pablo significó la superación del peligro que amenazaba a la comunidad cristiana en sus orígenes, de quedar reducida a una secta dependiente del judaísmo (la comunidad primitiva)³ o de convertirse en un grupo sincretista (la comunidad helenista)⁴. Pablo —y Juan— habrían superado tal peligro corrigiendo radicalmente la influencia de las corrientes de pensamiento contemporáneo⁵, y logrando una reflexión teológica que habría afirmado decisivamente la identidad del cristianismo naciente.

¹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, 71977. Las referencias a esta obra se indican en el texto mediante un número entre paréntesis, correspondiente a la página.

² O. MÈRK, *Vorwort*, o.c., IX.

³ *Die Urgemeinde*.

⁴ Cf. 39, 56s., 66, 168, 185s

⁵ El judaísmo, la gnosis y la religión de los misterios.

En estas páginas nos proponemos estudiar la interpretación de la concepción paulina de la fe y la existencia cristiana, efectuada por R. Bultmann⁶. Dos momentos aparecen como fundamentales: la constitución del nuevo sujeto mediante la fe y el modo y carácter propios de la existencia cristiana o nueva vida del creyente.

LA CONSTITUCIÓN DEL NUEVO SUJETO

«La actitud en la que el hombre recibe el don de la justicia de Dios, y por la que el acto salvador se hace realidad en él, es la fe» (315). La fe, en efecto, es la «condición para la recepción de la justicia». El acto salvador de Dios, acontecido en Cristo y hecho actual en la predicación cristiana, es efectivamente salvador para el hombre cuando es acogido con fe.

Bultmann ha insistido con razón en que la predicación cristiana ha de ser una verdadera interpelación. Como «Palabra de la cruz» presenta a un crucificado como Mesías. Pero al mismo tiempo, es una interpelación dirigida al hombre, que denuncia su pecado y le exige una decisión que ha de transformar la existencia (300s).

Según Bultmann, el hombre es pecador no sólo porque comete pecados, sino sobre todo porque comete el «pecado fundamental» de querer vivir a partir de una autocomprensión equivocada, no reconociéndose como un ser creado y pretendiendo existir últimamente a partir de sí mismo: se quiere justificar mediante sus propias obras (238-241).

La predicación cristiana le exige precisamente el abandono de la falsa autocomprensión, el reconocimiento de Dios como creador, la renuncia a vivir a partir de sí mismo y la disposición a vivir a partir de Dios y de su Palabra. En efecto, «la *pistis* como radical renuncia a la autojustificación y como entrega al camino de salvación determinado por Dios... es el acto libre de obediencia, en el cual se constituye el nuevo sujeto (*das neue Ich*) que pasa a ocupar el lugar del viejo» (317). Con estas palabras Bultmann expresa la trascendencia de la acogida creyente de la predicación cristiana; por ella se constituye un nuevo yo, un nuevo sujeto que ha descubierto la propia autenticidad y está dispuesto a vivir últimamente de la gracia de Dios, y no a partir de sí mismo.

Evidentemente de este modo se quiere dar una explicación al tema

⁶ Véase la interpretación de Bultmann de los temas paulinos del pecado y la justicia de Dios en: J. M. MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann*, Herder, Barcelona 1989, especialmente 181-208.

paulino de la «vida nueva» del creyente y de la fe como su origen y fundamento (Rm 6,4).

Nuestro autor se detiene en particular en la determinación de las características de la fe, por la que se constituye el «nuevo sujeto» y en la que tiene su origen la existencia cristiana.

Según Bultmann, Pablo ha comprendido la fe, en primer lugar, como *obediencia*. Así se pone de manifiesto efectivamente tanto al establecer un paralelismo entre la fe y la obediencia⁷, como al unir los dos términos cuando la «obediencia de la fe» designa la misma finalidad del apostolado de Pablo⁸.

El acto de obediencia acontece en el momento concreto de la acogida creyente de la predicación que exige el reconocimiento de Cristo crucificado como Señor, el abandono del propio pecado y la decisión por la autocomprensión auténtica. Precisamente la concepción de la fe como el acto unitario que implica inseparablemente el reconocimiento del crucificado y el cambio existencial, es uno de los puntos fundamentales de la interpretación bultmanniana de la captación adecuada del acto salvador de Dios⁹. Justamente en el sentido de acto unitario de fe, el acto de fe es obediencia auténtica (315s), es decir, es «el acto libre de obediencia por el cual se constituye el nuevo sujeto» (317)¹⁰.

La fe, en cuanto acto libre de obediencia, es por cierto el *acto* radicalmente opuesto a las *obras*, que en cuanto tales pretenden la autojustificación (316). Y nuestro autor insiste en que la verdadera justificación es gracia radicalmente, y acontece mediante la fe, sin aportación alguna que provenga de las obras.

En otro contexto Bultmann ha efectuado una sutil profundización en el significado de las obras como concepto teológico. Lo hace contraponiendo la *obra* y el *acto*, y determina la distinción precisando que la obra es siempre algo obrado por el hombre, que de un modo u otro queda «externo» a él, y a lo cual puede referirse como base para reivindicar un mérito personal. En este punto quizá la característica decisiva consiste en la «distancia» que existiría entre el sujeto y su obra¹¹.

⁷ Cf. Rom 1,8; 16,19.

⁸ Rom 1,5.

⁹ Cf. 300-306.

¹⁰ La libertad del acto de fe se pone de manifiesto en el hecho de que la predicación se presenta bajo la forma de debilidad de la Palabra de la cruz, y su actualidad no elimina la posibilidad de su rechazo y de la permanencia en la autocomprensión inauténtica.

¹¹ Para designar la obra en este sentido el término empleado es *Leistung*, cuyo significado entraña la idea de un esfuerzo que obtiene resultados meritorios; cf. *Das*

En cambio, en el *acto* el sujeto se identifica con su propia acción, con su acto de decisión a nivel existencial. Nuestro autor lo explica diciendo que en el acto el sujeto no está «junto a» lo que realiza como es el caso en la obra, pues está «en su acto mismo»; el resultado del acto es el mismo cambio existencial del sujeto, no algo «distinto» de él. En este sentido el acto por excelencia será la fe como acto libre de obediencia.

La fe posee además otra característica, tan fundamental como la obediencia: ha de ser también *confesión*. La fe ha de «creer en...» (318), pues está referida a un objeto, al que reconoce y confiesa, y que es precisamente «el acto salvador de Dios en Cristo», que sale al encuentro en la Palabra de la cruz (318).

A propósito de la fe como confesión, y dado que en cuanto tal está referida a un objeto, nuestro autor afirma que la fe tiene un carácter «dogmático», pues significa la aceptación de una Palabra¹² y Pablo puede también llamarla «fe del evangelio» (318)¹³. En consecuencia, hay que reconocer que la fe implica necesariamente un *saber*, referido sea a una afirmación del kerigma —a un dogma— o a verdades que resultan de la reflexión creyente, sea al conocimiento propio de la nueva autocomprensión creyente (319).

Ahora bien, Bultmann puede también decir que la fe «no tiene carácter dogmático», ya que la Palabra de la predicación «no es una exposición de sucesos históricos, ni una enseñanza de contenidos objetivos», que puedan ser tenidos por verdaderos sin un cambio existencial correspondiente: «La Palabra es kerigma, interpelación, exigencia, promesa; es el mismo acto divino de gracia.» En consecuencia su aceptación creyente «es obediencia, reconocimiento, confesión». Nuestro autor observa que precisamente por ello en Pablo están tan próximas la fe y la gracia; tanto la una como la otra se pueden contraponer a las obras como el fundamento de la justificación, «pues la fe es lo que es, sólo en relación a la *kharis*, que sale al encuentro en la Palabra» (319).

Bultmann insiste en que el creyente, en el «acto de confesión», dirige la atención hacia su objeto: el acto de gracia de Dios, y no hacia sí mismo en un acto de reflexión, y concluye: «La fe como *obediencia* es al mismo tiempo *confesión*» (320)¹⁴.

christliche Gebot der Nächstenliebe, en *Glauben und Verstehen* I, 240s.; cf. también: I, 221-225.

¹² Rom 10,8.

¹³ Fil 1,27.

¹⁴ Considero que hay una cierta ambigüedad al afirmar que la fe como confesión posee al mismo tiempo un carácter dogmático y un carácter no dogmático, que a mi

La apertura hacia el futuro de la fe se pone de manifiesto en el hecho de que la fe también es *esperanza*.

La esperanza, en efecto, no consiste en una actitud espiritual que se cerraría sobre sí misma, pues constituye la verdadera apertura al futuro del creyente, posible porque gracias a la nueva autocomprensión ha sido liberado tanto de la «preocupación (*Sorge*)» de vivir a partir de las «cosas disponibles», como del «miedo (*Angst*)», en el cual vive el hombre, y que en último término es el efecto definitivo del pecado. Debido al dominio del «miedo», el hombre temía frustrar su existencia y para evitarlo buscaba la seguridad y pretendía alcanzarla aferrándose equivocadamente a lo mundano y disponible, que, sin embargo, no puede ofrecer en verdad más que caducidad y muerte. Pero el miedo ha sido superado por la verdadera apertura al futuro en la fe como esperanza (320s) ¹⁵.

La fe implica también el *temor*, que elimina las falsas seguridades, da lucidez a la propia responsabilidad y afianza la atención del creyente dirigida al «acto de gracia de Dios». El creyente, con la nueva autocomprensión, se comprende ahora últimamente a partir de la gracia, que constituye el fundamento de la nueva *confianza*, por la cual se supera la confianza anterior, puesta en sí mismo o en las cosas disponibles (321ss).

Según Bultmann, por tanto, Pablo ha comprendido la fe como obediencia, confesión y esperanza, y en cuanto tal, también como la actitud por la cual se constituye el nuevo sujeto creyente, que se comprende y existe a partir del acto salvador de Dios. La fe significa, por consiguiente, el cambio en la relación del hombre con Dios, al que se reconoce y confiesa como creador: por la fe el pecador ha sido reconciliado con Dios (cf. 285-287).

La fe significa también un cambio radical en la relación del hombre consigo mismo. Justamente un elemento fundamental de la interpretación bultmanniana de la antropología de Pablo consiste en la determinación del hombre como un ser en relación consigo mismo, que podría hacerse a sí mismo objeto de su querer o de su obrar ¹⁶. En este sentido,

juicio corresponde con la dificultad de constatar un contenido objetivo en la presentación de la revelación (cf. 420).

¹⁵ Hablando de la apertura al futuro de la fe, Bultmann nota que el objetivo de la fe es la justificación, que se ha convertido en una posibilidad presente. Pero el carácter presente de la justificación no sería temporal, sino escatológico; «está, por tanto, siempre al mismo tiempo como futura ante el creyente ya justificado» (320). Según nuestro autor parece, pues, que en el caso del creyente se podría hablar de la justificación como de algo ya realmente presente, y al mismo tiempo como de algo aún pendiente.

¹⁶ En concreto, Bultmann interpreta de este modo el concepto paulino de *soma* (cf. 193-203).

el hombre, en cuanto posee en sí mismo la polaridad de una relación, puede quedar sometido al dominio de un poder extraño; ésta sería la situación del hombre sometido al pecado. Por la fe ha sido liberado del poder del pecado, y la relación consigo mismo que le es propia, adquiere su orientación auténtica, al reconocerse como creatura y comprenderse a partir de Dios (cf. 324). Podemos decir que por la fe el hombre se ha reconciliado también consigo mismo¹⁷.

LA VIDA DEL NUEVO SUJETO

La «obediencia de fe» por la que se constituye el nuevo sujeto es también el origen de una existencia nueva, con unas características y un modo propios de expansión.

Bultmann observa que la obediencia de fe ante la exigencia del kerigma no puede quedar reducida a un «acto único, que quedara posteriormente perteneciendo al pasado», o a una vivencia, a la que el creyente pudiera luego referirse, y eventualmente repetir en su vida cotidiana, o a una cualidad que fuera inherente al sujeto de modo permanente (325). La fe, como la obediencia auténtica, no puede consistir últimamente en ninguna de las posibilidades enunciadas, pues «determina más bien la vida en su dinamismo histórico», correspondientemente al hecho de que el creyente en ningún instante de su existencia «está dispensado de la obediencia en cuanto consiste en un vivir permanentemente a partir de la gracia de Dios». Nuestro autor insiste en este punto, que considera fundamental, e interpreta en este sentido la cita bíblica aducida por Pablo: «Todo lo que no procede de la fe es pecado» (Rm 14,23) (325)¹⁸.

Bultmann explica el carácter permanente de la actitud creyente de obediencia y dice que consiste en «un dinamismo permanente, en el que se realiza en concreto aquel dinamismo fundamental que se da entre el “ya no” y el “todavía no”», y que tendría su expresión paulina correspondiente en Fil 3,15s (325s). Se trata, por tanto, de una actitud per-

¹⁷ En este momento se podía haber notado, además, que la constitución del nuevo sujeto por la fe significa también un cambio de las relaciones del creyente con los demás. Bultmann no hace aquí mención de ello. Probablemente esto se corresponde con la interpretación bultmanniana de la dimensión comunitaria de la existencia cristiana. Sobre la cuestión de la transformación de las relaciones interhumanas por la fe y el amor según la teología de Bultmann véase: J. M. MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1989, 314s. y 365s.

¹⁸ Al insistir de tal manera en la dimensión histórica de la fe como una determinación de la máxima actualidad existencial, parece que la fe pierde la consistencia del acto de dimensión histórica objetiva y concreta.

manente que transcurre en la tensión entre un pasado pecador ya superado («ya no»), y la novedad de la vida auténtica, cuyo carácter presente no significa, sin embargo, que sea algo que se pueda poseer; se trata de un carácter presente de dimensión escatológica, que significa precisamente la apertura al futuro del creyente (y, por tanto, vale el «todavía no») (cf. 323).

La vida de fe se realiza en concreto en los comportamientos personales del creyente, en los que se efectúa lo que Bultmann llama la «individualización de la fe»¹⁹. Esta se llevaría a cabo según grados diferentes de fe, a los que Pablo alude al referirse a los «débiles en la fe» (Rm 14,1) y a un progreso y crecimiento en la fe (Fil 1,25; 2 Cor 10,15). La individualización de la fe sucede también según modos o «medidas» diversas (cf. Rom 12,3), que corresponderían a la diversa participación en los dones o carismas otorgados por Dios. Nuestro autor los denomina «dones concretos de gracia», y entre ellos menciona el apostolado hacia los gentiles y las manifestaciones extraordinarias, como la profecía y los milagros, y subraya la particular relevancia que posee el don de la caridad, por la que la fe se hace operativa (Gal 5,6) (326).

Bultmann dedica una atención especial al *conocimiento* propio de la fe²⁰. Nota, en efecto, que la fe implica un conocimiento susceptible de desarrollo. Evidentemente el grado de conocimiento será diverso en cada creyente, pero Pablo ha especificado la diferencia entre el conocimiento propio de los «débiles» y el propio de los «fuertes» y si bien se muestra decididamente partidario del segundo, exhorta a los que poseen un conocimiento superior a tener en consideración a los «débiles» y a no juzgarlos (Rm 14,1ss) (326s).

Este conocimiento es al mismo tiempo un don y una tarea «como muestran claramente Fil 1,9s y Rm 12,2», y Bultmann distingue en él diversos ámbitos. Pertenece al conocimiento de fe tanto el reconocimiento de ser creatura, implicado en la «nueva autocomprensión», como el conocimiento de lo que el creyente ha de hacer o no hacer, de acuerdo con la exigencia moral en la que se pone de manifiesto la voluntad de Dios (327).

Como conocimiento de la exigencia moral, el conocimiento del creyente no será por cierto sólo un don, pues indudablemente requiere una formación y exige el acto de cumplimiento de tal exigencia (327).

El saber propio de la fe consiste «además en el conocimiento de los misterios del acontecimiento escatológico e historicosalvífico (Rm 11,25;

¹⁹ *Die Individualisierung der 'pistis'* (326).

²⁰ En una sección titulada *Die Entfaltung der 'pistis'* (El desarrollo de la fe) (XV)

1 Cor 2,7; 15,51)». En este punto el conocimiento fundamental es el reconocimiento del crucificado como el Mesías, cuya presentación se hace actual en la predicación de la cruz (327s).

Bultmann observa finalmente la alusión de Pablo a un tipo de sabiduría que estaría reservada a los cristianos «perfectos», dotados de un grado de madurez especial (1 Cor 2,6), y que progresaría más allá del conocimiento de la paradoja de la cruz, pues el Espíritu puede efectivamente revelar «las profundidades de Dios» (2,10). Pero al tener en cuenta este aspecto nuestro autor llama la atención decididamente sobre el peligro de que tal sabiduría se convierta en una especulación desvinculada de la fe²¹, y nota que en Pablo no sucede así porque mantiene siempre el conocimiento de fe como un conocimiento existencial en el que se explicita la misma fe, y que en el fondo es siempre también un autoconocimiento. Interpretando 2 Cor 2,12, dice que conocer el don de Dios significa comprenderse como quien ha sido agraciado por el don de Dios, y concluye: «La sabiduría y el conocimiento más elevados han de ser al mismo tiempo la más clara autocomprensión» (328).

Precisamente la vinculación paulina del saber con la madurez moral (cf. 1 Cor 3,1-3) confirmaría también que el conocimiento propio de la fe no puede separarse de la fe y convertirse en una especulación o en un saber científico neutral. El auténtico saber creyente no debe en ningún caso perjudicar la caridad, en la que la fe se muestra operativa (328).

Se pone así otra vez de manifiesto que el conocimiento correspondiente a la fe, tanto simultáneamente con el dinamismo de captación de su objeto como en todas sus formas y niveles, deberá ser siempre, al mismo tiempo, una autocomprensión existencial creyente. Sólo así será auténtico.

Como hemos visto, Bultmann ha tenido en cuenta diversos niveles de conocimiento creyente que ha descubierto en la teología de Pablo. Decididamente considera el más genuino y fundamental el reconocimiento de la paradoja de un Mesías crucificado. Al mismo tiempo desconfía de todo conocimiento de fe que vaya más allá de la aceptación creyente de la paradoja de la cruz. Cree, en efecto, que estará seriamente amenazado por el peligro de convertirse en una especulación carente de una verdadera dimensión existencial, pues el conocimiento propio de la fe no deberá desvincularse de la existencia del creyente, y, además, el progreso al nivel del conocimiento de fe deberá implicar siempre, al mismo tiempo, un progreso en la comprensión de sí mismo, a partir de la cual vive el creyente²².

²¹ Este sería el caso entre los gnósticos de Corinto (328).

²² Es fácil notar la tendencia a reducir el carácter significativo de la dimensión

Nuestro autor concluye la exposición de la concepción paulina de la fe afirmando que la misma decisión de fe del creyente pertenece al acontecimiento salvador y escatológico. Recuerda, en efecto, que la fe es la respuesta a la Palabra proclamada y la obediencia a la interpelación del acto salvador, y en cuanto tal pertenece al mismo acto salvador. Por esta razón la misma fe puede también ser designada como acontecimiento escatológico (330).

Ahora bien, ello no quita a la fe el carácter de decisión que le es propia. Precisamente en este caso el acontecimiento escatológico es la misma decisión de fe del individuo particular, en la que se realiza la posibilidad efectiva de la fe (330s).

En este punto menciona de nuevo el don de la caridad, otorgado al creyente, por el que la fe se hace operativa, y concluye: «El ser cristiano en la fe, que opera por el amor, es un acontecimiento escatológico» (331).

LA LIBERTAD

La constitución y vida del nuevo sujeto creyente significa la «libertad», que en la interpretación bultmanniana posee un sentido muy preciso y un valor fundamental.

En la parte de la exposición de la teología paulina dedicada al «hombre en pecado» ha destacado con vigor la interpretación del pecado como un poder que domina al hombre (243-246). De acuerdo con ello, la constitución del nuevo sujeto significa la libertad del poder del pecado, y junto con ella, la libertad de la ley y de la muerte. La sugerente interpretación bultmanniana de estos temas paulinos completa la concepción de la existencia humana determinada por la fe.

La libertad del pecado

Por la fe el creyente ha alcanzado la existencia auténtica y ha accedido a la «libertad» (332).

Bultmann subraya ante todo el carácter radicalmente existencial de la «vida en libertad» del creyente, advirtiendo con decisión que no se trata de «ningún fenómeno en el ámbito de la naturaleza, sino de la vida del sujeto en su dinamismo tendencial», que no quedaría nunca exento

objetiva del conocimiento de fe, y favorecer la dimensión existencial. Sobre los problemas implicados por tal tendencia, véase: J. M. MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana*, 311-314 y 319-323.

de la necesidad de decisión (333) ²³. Esto supuesto, se podrá comprender más adecuadamente el sentido de la libertad del creyente como la liberación del pecado, obrada por el acto justificador de Dios.

Bultmann advierte también que esta libertad no significa el acceso a un estado de impecabilidad que inmunizara totalmente al creyente frente a la amenaza del pecado, pues, precisa, el «estar sin pecado» propio del justificado consiste en la liberación del poder del pecado, que dicho con más exactitud significa la liberación de la «compulsión insuperable» a pecar (333s) ²⁴.

La liberación del poder del pecado significa además una notable novedad. Se ha abierto al creyente la posibilidad de superar el falso cumplimiento de la ley —que conducía a la muerte debido a la acción del pecado—, para cumplirla ahora de acuerdo con la verdadera intención del mandamiento de la ley: conducir a la vida. Por tanto, la libertad del pecado implica también la libertad de la ley y de la muerte.

Pero hay que advertir, acto seguido, que de la libertad del pecado —y de la ley— no se deduce que haya sido eliminada la exigencia ética de la vida del justificado, ante la cual seguirá situado y por la que deberá optar. Dicho en otros términos, la realidad del «indicativo», que indica que el pecador está ya justificado, no significa la supresión de un «imperativo», que interpela al justificado, y que, según nuestro autor, corresponde a la exhortación paulina: «Caminad según el Espíritu» (Gal 5,16).

Bultmann ha analizado la presencia del «indicativo» (el pecador está ya justificado) y del «imperativo» (permanencia de la exigencia moral) en la existencia cristiana, y su mutua relación, y lo ha hecho saliendo al paso de la tesis según la cual representaría una contradicción la presencia simultánea del «indicativo» y del «imperativo» en la existencia cristiana ²⁵.

Nuestro autor no cree que en este caso se pueda hablar de contradicción, pues la posibilidad de referir al justificado tanto el «indicativo» como el «imperativo», residiría en el hecho de que la tensión entre los dos correspondería en verdad a la relación entre dos elementos de un mismo hecho unitario, entre los que no existiría contradicción, pues

²³ Según Bultmann, el creyente «está siempre situado ante las dos posibilidades fundamentales de vivir según la carne o según el Espíritu, de vivir para sí mismo o para Dios» (333).

²⁴ «Die 'Sündlosigkeit' ist... die Befreiung von dem Zwang der Sünde (333s.).

²⁵ R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, en *Exegetica*, Tübingen 1967, 36-54, aquí 36.

gracias al «indicativo» el «imperativo» habría adquirido un nuevo sentido: su cumplimiento sería posible como verdadera obediencia a Dios ²⁶.

Por consiguiente, tanto la libertad (del pecado) como la exigencia (de un auténtico cumplimiento) son propias de la vida cristiana.

Bultmann afirma efectivamente que «sólo si se capta la unidad» de estas dos ideas, «se comprende correctamente la línea paulina de pensamiento» (338): la libertad obtenida constituye el fundamento de la verdadera exigencia, y ésta, a su vez, actualiza la libertad. Precisamente el contraste existente entre la libertad y la exigencia en la vida cristiana será adecuadamente superado mediante una correcta comprensión de la concepción paulina del Espíritu como el fundamento de una nueva orientación de la voluntad ²⁷, cuyo origen es el acto salvador de Dios (338).

Según la interpretación bultmanniana, el discurso paulino sobre el Espíritu da a entender que «la obediencia moral libre sólo puede tener su origen en el prodigio (*Wunder*), de acuerdo con la concepción de que el hombre ha de ser liberado de las ataduras de la carne y del pecado mediante el acto de Dios, para poder obedecer auténticamente» (339).

Ahora bien, la posibilidad real de obedecer auténticamente no significa que se haya conseguido una *impecabilidad* absoluta. Al contrario, el pecado continúa siendo también una posibilidad ante la que el creyente está situado. Su existencia sigue amenazada por el «mundo» y por la «carne» ²⁸ como poderes hostiles. Y esta amenaza adquiere su forma concreta en el fenómeno de la tentación, a la que el creyente está permanentemente sometido (258s, 322, 324).

La liberación del pecado por la justificación no significa, por tanto, una inmunidad respecto del pecado. La vida del justificado no deja de transcurrir en los momentos de decisión, una de cuyas posibilidades fundamentales es el pecado, es decir, la opción por una autocomprensión según la cual el sujeto pretende vivir para sí mismo, olvidando el carácter radical de creatura propio del ser humano.

La libertad de la ley

Bultmann dedica una particular atención a la decisiva intuición paulina de que la «fuerza del pecado» es la ley, y que por la ley ha sido suscitado el pecado en la carne, es decir, en el ser humano (341s). Sobre ello explica que la sorprendente vinculación paulina del pecado y la

²⁶ *Exegetica* 51.

²⁷ El Espíritu significaría a la vez una fuerza liberadora y una norma determinante (337).

²⁸ Véase la interpretación de estos conceptos paulinos en 232ss. y 254ss.

ley corresponde al hecho de que la ley ha sido comprendida como «el camino definitivo de salvación», y en cuanto tal se ha optado por ella. Pero según Pablo, precisamente en este sentido la ley ha sido suprimida por la fe. No obstante, es cierto también que incluso a partir de la aparición de la fe, la ley «*conserva su validez... en cuanto contiene la exigencia de Dios*» (342).

Por tanto, la libertad de la ley tiene un carácter paradójico. Por un lado significa la libertad de la exigencia que proviene de la ley; pero al mismo tiempo implica la vinculación a la exigencia, si bien en un determinado sentido (342s).

Según Bultmann, el sentido auténtico de la libertad de la ley consiste en «la libertad interior frente al mundo», por la cual «toda pretensión intramundana ha perdido su fuerza de motivación, toda cosa y pretensión intramundana han quedado reducidas al nivel de cosas “indiferentes”» (343). El creyente ha sido liberado de todo tipo de «convención y criterios humanos» (344).

Pablo ha podido incluso admitir como expresión de tal concepción de la libertad la atrevida fórmula: «Todo me es lícito»²⁹, pero corrigiéndola acto seguido diciendo que «no todo conviene», y que el cristiano no se debe dejar dominar por nada. La libertad de la ley no significa, ciertamente, la exclusión de todo tipo de norma y la entronización del antojo subjetivo como criterio de acción (343).

En efecto, el «todo me es lícito» resulta precisado y limitado por «la situación concreta de la responsabilidad», que a su vez está determinada «por la exigencia que proviene del “ser con los demás”» propia del ser humano: «No todo contribuye a la edificación de la comunidad» (343)³⁰.

Bultmann advierte también que «la libertad fundamental» puede tomar incluso «la forma de la *renuncia...* a la misma libertad», constituyendo así «una paradójica confirmación de la misma libertad» (343). Si bien para el creyente vale el principio: «no os hagáis esclavos de los hombres»³¹, sin embargo, vale también la exhortación: «haceos siervos los unos de los otros» (Gal 5,13), lo cual no significa la supresión de la libertad, sino su confirmación (344s), y expresa además de modo eminente el carácter paradójico de la libertad de la ley.

²⁹ 1 Cor 6,12.

³⁰ El «ser con los demás», o «ser con el otro», es una característica fundamental de la antropología de Bultmann. Dice que la relación yo-tú es algo originario, pues el hombre «siempre es ya de antemano un ser con los otros» (*Glauben und Verstehen* I, 231; cf. también: I, 233s.; I, 110; II, 136). Véase sobre esto: MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana* 240s.

³¹ 1 Cor 7,23.

El sentido de la libertad de la ley, indicado hasta el momento, es posible debido al motivo central que debe regir la vida del creyente: la exigencia del amor (Gal 5,13). Precisamente la exigencia del amor constituye la «ley de Cristo», «la exigencia de Dios» (345), que se concreta y resume en el mandamiento del amor: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Rm 13,8-10; Gal 5,14) (cf. 345).

Bultmann observa que el cumplimiento de la ley del amor no puede tener el carácter de una «obra», pues ha de consistir necesariamente en un «acto», en el que esté verdaderamente en juego la libertad y el sujeto no quede «fuera» de la acción ejecutada, sino implicado en ella misma, identificado de alguna manera con su «acto»³². El cumplimiento auténtico de la ley del amor es posible cuando el sujeto llega a ser «un puro ser para los demás», lo cual a su vez «es posible únicamente para aquel que está liberado de sí mismo», o bien, dicho de otra manera, «para el que ha muerto con Cristo» (345)³³.

Nuestro autor completa el análisis de la concepción paulina del amor notando que en el cumplimiento de la ley del amor, en cuanto verdadero acto de libertad, el amor «se convierte en real como expresión de la vida de fe», y precisamente por ello la existencia creyente adquiere realmente la dimensión escatológica: «el amor es un fenómeno escatológico, y en él es eficiente la fe, que traslada (*versetzt*) a la existencia escatológica» (345)³⁴.

Con la calificación del amor como acontecimiento escatológico se pone de manifiesto la convicción bultmanniana de que, juntamente con la fe, también el amor pertenece al acto escatológico y salvador de Dios³⁵.

La libertad de la muerte

Por «la fe en la Palabra, en la que habla el mismo resucitado», el creyente ha recibido el don de la vida auténtica (347) y «admite la cruz y la resurrección como poderes que en adelante le determinan» (346s). Ha sido «liberado de la muerte y participa de la resurrección».

³² Véase anteriormente, en lo que hemos dicho a propósito de la constitución del nuevo sujeto, el sentido que Bultmann da a los términos acto y obra.

³³ Y no vive ya para sí mismo, sino para Dios (cf. 2 Cor 5,15).

³⁴ Bultmann nota también como forma particular del amor la «humildad», por la que el creyente es capaz de acoger la interpelación del otro y no pretende imponer la propia pretensión (346).

³⁵ Se debe notar que en Bultmann la calificación de un aspecto de la vida cristiana como escatológico puede comprometer la concreta dimensión histórica, lo cual en el caso del amor cristiano puede tener evidentemente serias consecuencias. Véase: R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen ³1979, 178-184; y también: MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana* 365s.

Bultmann puntualiza que la teología paulina, al hablar de la nueva vida del creyente, ha sido influida por la gnosis y por la religión de los misterios; no obstante, no ha compartido con ellas la concepción de la comunicación de una vida consistente en «una fuerza de carácter natural, incorporada al hombre como una fuerza de inmortalidad, que se hubiera convertido en algo poseído por el alma» (347). Pablo, en efecto, ha mantenido de forma clara la concepción tradicional en el judaísmo de la resurrección de los muertos. Por tanto, espera también un juicio final de Dios, que debe cumplirse como un suceso cósmico al final de la historia, de acuerdo con la representación de la apocalíptica, y que ha de poner fin al viejo curso del mundo para instaurar el mundo nuevo de la salvación (347).

Pero nuestro autor precisa acto seguido que Pablo tampoco comparte plenamente la escatología de futuro de la apocalíptica judía. Su verdadera intención, al hablar de la resurrección de los muertos, habría sido únicamente expresar la convicción del carácter *futuro* del don de la vida auténtica, sin pretender vincularlo rígidamente a un suceso cósmico que deba ocurrir al final de los tiempos (347s)³⁶. De hecho, ha hablado de la «vida» como de un don otorgado en la futura resurrección de los muertos, cuando se ha visto obligado a defender el carácter presente de la justicia escatológica de la objeción de que carece de los rasgos propios de la salvación escatológica. En este caso ha afirmado que la «vida» tiene un carácter futuro, pero que determina ya el presente por la esperanza: el creyente posee ya la «vida» en esperanza; y ésta no puede defraudar, pues «está fundamentada en el saber acerca del amor de Dios, procedente del don del Espíritu» (348) (cf. Rm 5,1-11).

No obstante, dicha objeción no carece de motivos. Lo cierto es que el presente del creyente está determinado por la tribulación y el sufrimiento, y efectivamente las características correspondientes a la «vida» otorgada por la resurrección están todavía pendientes de realización (cf. 348).

Pero Pablo está también convencido de que por la justificación el creyente se ha apropiado ya de la «vida»³⁷ y, por tanto, su carácter futuro «no está simplemente concebido según el esquema de la escatología judía de la mera oposición entre un ahora y un después» (348).

³⁶ Según Bultmann, un indicio de la validez de tal interpretación sería el hecho de que la teología paulina da muy poca relevancia a los aspectos descriptivos de la resurrección de los muertos, a diferencia de lo que sucede en la apocalíptica. Pablo daría poco valor a las formas tradicionales de representación del carácter futuro de la «vida» (347s.).

³⁷ Cf. Rom 5,12-21.

En efecto, según la interpretación bultmanniana, «si Adán ha aportado la muerte a la humanidad adamítica, Cristo ha aportado la vida al hombre nuevo»; y en sentido paulino esto ya se ha realizado, de modo que la «vida» está ya presente. Ciertamente, consiste en un bien que se realizará plenamente sólo en el futuro³⁸. Pero es cierto también que se trata de algo ya presente, pues Cristo, por su resurrección, significa el inicio de la «vida» en la que «está incluida la de todos los creyentes como en su origen»³⁹ (349).

Según Bultmann, la tensión entre el carácter presente y futuro de la vida la encontramos adecuadamente formulada en Col 3,3s: «Porque moristeis, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios»⁴⁰, y también en Gal 2,20: «Pero vivo... ya no yo, sino Cristo vive en mí» (349).

Por consiguiente, en un cierto sentido la «vida» es algo ya presente «para la fe que es también esperanza». Pero nuestro autor precisa todavía que no se trata de la presencia de experiencias espirituales del tipo de las vivencias, pues lo decisivo para poder afirmar la realidad presente de la «vida» es, con todo, «el encuentro con el acontecimiento salvador y su apropiación en la fe que confiesa» (349). Por tanto, en la fe que espera y confiesa, la «vida» llega a ser algo ya presente en el creyente.

Bultmann añade que ello sucede *también* en el bautismo, y se extiende considerando las afirmaciones paulinas sobre el bautismo como participación en la muerte y resurrección de Cristo y como acto de comunicación de la «vida» (Rm 6,8) y del Espíritu, prenda de la salvación futura (Rm 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5) (349)⁴¹.

La nueva vida, aunque oculta, se pone de manifiesto y actualiza en el presente gracias al don del Espíritu, «origen, norma y fuerza» de la nueva manera de vivir; por él la vida del creyente permanece abierta al auténtico futuro, y se deja determinar por él (349). El «hombre viejo» ha sido crucificado con Cristo; el cuerpo de pecado ha sido aniquilado (Rm 6,6); «lo viejo ha pasado»; el creyente es una «nueva creación» (2 Cor 5,17). Por ello la «vida» puede ser calificada como «renovación del hombre interior de día en día» y como «transformación de gloria en gloria» (2 Cor 4,16; 3,18) (349s)⁴².

³⁸ Cf. Rom 5,17.21.

³⁹ Cf. 1 Cor 15, 21s.

⁴⁰ Según Bultmann sería una afirmación de un discípulo de Pablo.

⁴¹ Según Bultmann, Pablo, al hablar de la certeza en la resurrección futura gracias al don del Espíritu (Rom 8,11), se aproximaría a la concepción de los misterios y de la gnosis (349).

⁴² Pablo llega a hacer la audaz afirmación de que Dios «a los que justificó, a esos también glorificó» (Rom 8,30); la «gloria», por tanto, también tiene un paradójico carácter presente en la vida del creyente (350).

La vida futura se manifiesta con una fuerza particular como presente en la *superación del sufrimiento*. Bultmann nota que Pablo no ha planteado el problema de la teodicea con ocasión de la experiencia del sufrimiento. Más bien la ha interpretado como una experiencia en la que se anuncia y manifiesta como presente la fuerza de caducidad propia del poder de la muerte. Pero este poder ha sido ya vencido por la victoria de Cristo y, en consecuencia, en la experiencia del sufrimiento el creyente encuentra «la pregunta a él dirigida y la nueva posibilidad de su vida» (350) y percibe también la exhortación a no dejarse seducir por el mundo que pasa (350) y a hacer de su vida una entrega radical a la gracia (351).

La experiencia del sufrimiento significa además para el creyente «la comunión en los sufrimientos de Cristo» (Fil 3,10), estableciéndose una «comunión con Cristo» que «al mismo tiempo es una comunión con todos los que pertenecen a su cuerpo» (1 Cor 12,25s) (351).

Bultmann precisa que el sentido paulino de tal comunión es ante todo el de una comunión al nivel de la «vida histórica»⁴³, en la que el ser del hombre llega a «existir con y para los demás», y «en la cual (comunión) lo que le ocurre a uno debe redundar en beneficio de los demás» (352). Integrado es este conjunto de relaciones interhumanas, y gracias a la «comunión en los sufrimientos», el creyente que sufre puede superar la soledad y el aislamiento, naturalmente implicados en la experiencia humana del sufrimiento (352).

Bultmann concluye la interpretación de la teología de Pablo indicando que, juntamente con la libertad de la muerte, se establece también la libertad del «mundo y sus poderes» (352s)⁴⁴. El creyente ha sido liberado del *miedo* a perder lo que parecía darle una seguridad que resulta falsa, y también de la *preocupación* de asegurar la existencia a partir de sí mismo y de la propia actividad. Por ello será posible la actitud ante el mundo correspondiente al «como si no» de Pablo (cf. 1 Cor 7,29-31). El creyente está presente en el mundo con su actividad, pero no dependiendo de él, como quien espera alcanzar la autenticidad a partir del mundo, sino manteniendo la «distancia» del mundo, propia del que ha sido liberado del mundo, y que ha sido expresada precisamente en el «como si no» paulino (352s).

El creyente pertenece a Cristo, y en él a Dios (1 Cor 3,21-23). Su «libertad», su «justicia» y su vida auténtica tienen en Dios el fundamento, y en ellas se pone de manifiesto «la gloria de Dios como último fin y

⁴³ Si bien se expresa también en términos de la concepción gnóstica, cuando se refiere a «los que pertenecen a un conjunto social cósmico», es decir, universal (351s.).

⁴⁴ Sobre el mundo como un poder, véase 232-239 y 254-260.

sentido». El fin de la vida y actividad del creyente es la gloria de Dios (353).

OBSERVACIONES A LA INTERPRETACIÓN DE BULTMANN

Una vez vista la interpretación bultmanniana de la fe y la existencia cristiana, lo primero que cabe notar, a mi juicio, es la síntesis de teología paulina que en ella encontramos. La teología de Pablo es presentada en una sugerente exposición sistemática, de una madurez y fuerza notables, y además, sólidamente fundamentada en el riguroso análisis de las afirmaciones del apóstol.

En concreto merece ser destacada la justa insistencia en la necesidad de que el anuncio de la Palabra posea una verdadera fuerza interpelante, que sea capaz de producir un impacto en el oyente, afectándole a nivel existencial.

Otro aspecto muy válido a tener en cuenta es el énfasis puesto en el cambio existencial, imprescindible en la fe y en la vida cristiana. La acogida creyente de la predicación sólo será auténtica cuando signifique también un verdadero cambio existencial en el que cree.

Considero que tiene también un mérito notable el haber puesto de manifiesto la importancia decisiva de la dimensión escatológica, ya definitiva, de la vida cristiana. Si bien está desprovista ciertamente de los rasgos propios de la salvación, sin embargo, según Pablo posee una innegable dimensión definitiva —escatológica— ya en el presente, que permanece oculta. Creo que con ello Bultmann contribuye de manera decidida a dar el justo relieve a un aspecto genuinamente paulino, que quizá no se ha tenido en cuenta de una manera adecuada.

En la exposición de Bultmann encontramos también algunos puntos, con aspectos cuestionables, y que ciertamente suscitan una discusión ulterior.

Recordemos en primer lugar lo que hemos visto acerca de la constitución del nuevo sujeto y el origen de la existencia cristiana. Nuestro autor afirma con razón que acontecen en el acto de fe, que ácoge el acto salvador de Dios e implica el cambio existencial de optar por la nueva autocomprensión (cf. 317). Dice también que tal fe no puede quedar reducida a un acto del pasado, pues determina *permanentemente* la existencia en su dinamismo histórico.

Ahora bien, en este punto se debería tener en cuenta la relación entre la constitución del nuevo sujeto y el origen de la vida cristiana, y el bautismo. Ciertamente, Bultmann ha tenido en cuenta las afirmaciones

paulinas fundamentales sobre el bautismo. Pero considero que en la interpretación no aparece con suficiente claridad el significado que nuestro autor le concede.

Hablando de la nueva vida del creyente ha dicho que para poder afirmar su realidad presente, lo decisivo es «el encuentro con el acontecimiento salvador y su apropiación en la fe que confiesa (349), y refiriéndose al bautismo, se limita a decir que «esto es así *también* en el bautismo» (349)⁴⁵. Sin duda ello es cierto. Pero es cierto también que no queda claro cuál es el significado particular que Bultmann concede al bautismo, más allá de comprenderlo como uno más de los diversos momentos en los que acontece la actualización del acto salvador y la correspondiente respuesta de fe⁴⁶. Por ello la rica exposición bultmanniana de la constitución del nuevo sujeto y del origen de la existencia cristiana, queda afectada, a mi juicio, por una cierta *indeterminación*, pues no parece que la constitución del nuevo sujeto por la fe y el origen de la existencia cristiana sean concebidos en relación adecuada con el bautismo, y, por tanto, como un acto único e irrepitable en la historia del creyente.

Otro punto sobre el que cabe también hacer una observación es la calificación del *amor cristiano como escatológico*.

Nuestro autor ha ofrecido una valiosa síntesis de las afirmaciones paulinas sobre el amor. Y dado que es un don originado en el acto salvador de Dios, será justo considerarlo dotado de un carácter escatológico. Pero el aspecto problemático surge cuando constatamos que en Bultmann el carácter escatológico que atribuye al amor —y a la fe y a la existencia cristiana— parece desvinculado de un modo radical de la dimensión histórica. En efecto, refiriéndose a la constitución fundamental de la existencia cristiana ha dicho que «el justificado es justo cabe Dios y es un pecador sobre la tierra»⁴⁷, y en otros contextos ha notado también que la existencia cristiana ha accedido ya por la fe a la dimensión escatológica, y transcurre, por tanto, en la tensión entre la dimensión histórica y la escatológica⁴⁸.

La cuestión se vuelve problemática cuando nuestro autor identifica simplemente dicha tensión con la tensión entre el ser justo y el ser pecador. Dice, en efecto: «La paradoja de que la existencia cristiana es al mismo tiempo escatológica, desmundanizada e histórica, es equivalente

⁴⁵ El subrayado es nuestro.

⁴⁶ Véase sobre el bautismo: 41s. y 311-315.

⁴⁷ *Glauben und Verstehen I*, 311.

⁴⁸ Cf. 330s., 430ss. y *Geschichte und Eschatologie* 56s., 183s.

a la afirmación luterana: *Simul iustus simul peccator*⁴⁹. Por tanto, el ser histórico del creyente se identifica con el ser pecador, y el ser escatológico con el ser justo.

Ahora bien, si la interpretación llega a este extremo, ¿queda espacio suficiente para admitir una verdadera implantación del amor cristiano en la historia, o hay que limitarse a considerarlo relegado a la dimensión escatológica, entendida al modo bultmanniano?

Como última observación, notemos otro aspecto que también merece nuestra atención. Me refiero a la dinámica de la existencia cristiana, determinada por la tensión entre el «indicativo», según el cual el cristiano está libre de pecado, y el «imperativo», que exhorta a luchar contra el pecado⁵⁰. Bultmann explica justamente tal tensión diciendo que el «indicativo» expresa el hecho de la justificación⁵¹, y que precisamente por él la lucha contra el pecado, a la que exhorta el «imperativo», adquiere para el creyente el sentido de ser obediencia a Dios⁵².

Pero la explicación se complica cuando nuestro autor dice que «esto se puede también formular así: el creyente no deja nunca de ser un *asebes*, y siempre es un justificado en cuanto *asebes*»⁵³, e insiste afirmando que el justificado «no puede dejar en ningún momento de sentirse un pecador que necesita de la gracia» y que «es también *siempre* un justificado en cuanto *asebes*; de otro modo, la *kharis* de Dios no tendría ya para él su sentido como *kharis*»⁵⁴.

La intención de estas afirmaciones era dar una explicación de la tensión entre el «indicativo» y el «imperativo», determinantes de la vida del creyente. Pero de un modo manifiesto en ellas la tensión entre el indicativo y el imperativo se ha convertido en una problemática *dialéctica*, según la cual el justificado permanece siendo un pecador, y siempre recibe la gracia precisamente en cuanto pecador.

Bultmann reconoce que tales conclusiones no se pueden deducir con seguridad de la teología de Pablo, pero está convencido de que constituyen una legítima consecuencia de la misma⁵⁵.

Ahora bien, esto lo decía el año 1924⁵⁶. Posteriormente, en la *Teología*

⁴⁹ *Geschichte und Eschatologie* 183s.

⁵⁰ R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus*: ZNW 23 (1924) 123-140; posteriormente en: Id., *Exegetica*, Tübingen 1967, 36-54, aquí 36.

⁵¹ O.c. 48.

⁵² O.c. 51.

⁵³ O.c. 52.

⁵⁴ O.c. 53.

⁵⁶ Año de la publicación del artículo *Das Problem der Ethik bei Paulus*.

*del Nuevo Testamento*⁵⁷ se refiere también al tema en cuestión, fundamental para la recta comprensión de la existencia cristiana, y dice que Pablo ha tenido en cuenta la tensión entre el «indicativo» y el «imperativo», pero que al estar decisivamente influido por «la espera de un próximo fin del mundo, no ha desarrollado el problema teniendo en cuenta el hecho de que fácticamente el creyente peca siempre de nuevo» (432). En cambio, la teología de Juan, en cuya concepción escatológica la perspectiva temporal no desempeñaría papel alguno⁵⁸, habría captado debidamente «la *dialéctica* característica consistente en que por un lado está vigente: el creyente no peca (1 Jn 3,9) ..., pero por otro lado vale también: “si dijéramos que no tenemos pecado, a nosotros mismos nos engañamos, y la verdad no está en nosotros” (1 Jn 1,8)» (432).

Estas dos afirmaciones de la primera Carta de Juan las interpreta nuestro autor como expresión de una relación peculiar entre el ser justo y el ser pecador, que denomina *relación dialéctica*⁵⁹, y que consistiría en la paradójica simultaneidad del ser justo y del ser pecador en la existencia del creyente. El «caminar en la luz» formaría una unidad paradójica con la «confesión de los pecados»⁶⁰.

Si Juan dice que el creyente «no puede pecar» no quiere con esto afirmar una supuesta impecabilidad o inmunidad frente al pecado. Al contrario, según nuestro autor, la intención sería precisamente «radicalizar la conciencia de ser pecador» (432). El cristiano tendría la conciencia de que «necesita permanentemente del perdón»; pero al mismo tiempo sabría también que por el perdón «puede confortarse permanentemente si deja que su relación con Dios sea determinada por Jesucristo» (cf. 1 Jn 2,1) (432).

Por tanto, la concepción radical de la escatología ha permitido a Juan captar la peculiar dialéctica de la simultaneidad del ser justo y del ser pecador.

Ahora bien, Bultmann se expresa en esta cuestión de una manera tal que parece estar convencido de la inalterable permanencia del ser pecador en el justificado, a pesar de la fe y la justificación. Lo que inicialmente parecía una advertencia sobre la necesidad de luchar contra el

⁵⁷ La obra comenzó a publicarse parcialmente en 1948 y su primera edición completa apareció en 1953.

⁵⁸ Precisamente «como consecuencia de la radical representación del acontecimiento escatológico» (432). Según la interpretación bultmanniana, en Juan «la fe es... *paso a la existencia escatológica*» (430).

⁵⁹ Según Bultmann, en el Nuevo Testamento estaría expresada en estos versículos, y sólo en ellos.

⁶⁰ Este sería el sentido en 1 Jn 1,5-10.

pecado, se ha convertido en la afirmación de la permanente presencia del ser pecador en la existencia cristiana.

De un modo evidente la concepción de Bultmann en este punto es la aplicación de una determinada interpretación de la fórmula luterana *simul iustus et peccator*. La fórmula pretende ser una expresión fundamental de la vida del justificado, y de ella son posibles diversas interpretaciones⁶¹. La de Bultmann es radical, pues supone la simultaneidad del ser justo y del ser pecador en el creyente, y precisamente manifiesta su extrema —y problemática— radicalidad en el hecho de entender en este caso el ser pecador en su sentido fuerte⁶².

Es preciso notar que de ello se sigue la seria consecuencia de considerar el «ser pecador» como una determinación permanente e insuprímible que *fácticamente* se daría siempre en el ser del hombre⁶³. Además, el hecho de que el ya justificado deba ser considerado todavía verdaderamente un pecador resulta problemático, aunque Bultmann pretende resolverlo afirmando que es *simul iustus et peccator*⁶⁴, fórmula que según él corresponde al hecho de que la existencia del justificado es a la vez escatológica e histórica⁶⁵. Pero de ello se sigue la ulterior consecuencia de la falta de unidad en el nuevo sujeto, escindido por la tensión entre dos polos opuestos e *irreconciliables*, de los que participaría *simultáneamente*: ser justo (identificado con la dimensión escatológica) y ser pecador (identificado con la dimensión histórica)⁶⁶.

En conclusión, considero que tanto el carácter permanente y fácticamente inalterable del ser pecador, como la escisión radical entre la dimensión histórica y escatológica, constituyen tesis fundamentales de la

⁶¹ Véase: W. JOEST, *Paulus und das Luthersche Simul Iustus et Peccator*: KuD 1 (1950) 269-320, y también: MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana* 337.

⁶² Bultmann rechaza efectivamente la distinción entre pecados «graves» y «leves», y también la posibilidad de una sucesión temporal del ser justo y del ser pecador en la vida del justificado. Las afirmaciones en este sentido que se pueden encontrar en el Nuevo Testamento y en los escritos de la Iglesia apostólica son consideradas por Bultmann como el resultado de la pérdida de la tensión escatológica propias de Juan y Pablo (cf. 465s., 519, 548-550, 562, 565).

⁶³ Se ha hecho la crítica a Bultmann de que «ha entendido mal y eliminado el pecado, al hacer del pecado una estructura de conciencia necesaria (... *indem er aus der Sünde eine notwendige Bewusstseinsstruktur macht*)» (TH. SIEGFRIED, *Das Wort und die Existenz. II: Die Theologie der Existenz bei F. Gogarten und R. Bultmann*, Gotha 1933, 123).

⁶⁴ Cf. *Glauben und Verstehen* I, 296; II, 56; III, 175. Sobre el sentido de la fórmula *simul* en Bultmann, véase: MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana* 334-345.

⁶⁵ Cf. *Geschichte und Eschatologie* 183s.

⁶⁶ Si la cosa es así, a mi juicio, queda puesta en cuestión la incidencia real en la historia del acto salvador de Dios y su efecto de transformar de hecho las relaciones interhumanas.

interpretación bultmanniana de la existencia cristiana. Por ello, la paradoja que evidentemente determina a la existencia cristiana es interpretada como una dialéctica con aspectos seriamente cuestionables, como hemos visto. Creo que difícilmente se podrá aceptar que corresponda a la paradoja paulina de la vida cristiana «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3) y que se realiza «olvidando lo que dejó atrás y lanzándose a lo que me queda por delante» (Fil 3,13).

Una vez más encontramos en nuestro autor una rica exposición teológica, excelente por su base científica y por su rigor en el esfuerzo de síntesis y, al mismo tiempo, determinada en su conjunto por una interpretación de los puntos fundamentales que, a mi juicio, compromete el sentido de la entera exposición.

Las observaciones críticas que hemos hecho no deben hacernos olvidar la notable aportación de la interpretación bultmanniana cuando llama la atención sobre el carácter imprescindible de la dimensión existencial para la autenticidad de la fe y la vida cristianas, y también cuando pone de manifiesto de manera decidida la realidad de la dimensión escatológica de la vida cristiana, ya en el presente. Por todo ello considero que la síntesis de teología paulina contenida en la obra de Bultmann merece ser estudiada, y será fructífera y enriquecedora teológicamente, siempre que se lleve a cabo con la adecuada actitud crítica.