

La teología protestante alemana contemporánea. Vista de conjunto

El presente artículo no pretende hacer una exposición completa de todo el movimiento de la teología protestante alemana desde la primera guerra mundial. A poco que uno conozca la diversidad de opiniones formuladas, la multitud de los problemas debatidos en el seno del Protestantismo alemán, se percata de que tal exposición no podrá menos de ser muy esquemática; más aún, que habrá siempre algo de arbitrario en la elección de tal o cual nombre, en la importancia que se conceda a tal o cual obra, a esta o a aquella escuela... ¿No sucede lo mismo con cualquier obra de historia, principalmente si versa sobre un pasado reciente? Sin embargo, no parece esto razón suficiente para no intentar orientarse un poco en medio de ideas y trabajos que no dejan de plantearnos diversos problemas o de influenciarlos.

* * *

El período que ha seguido a la primera guerra mundial puede considerarse sin disputa como un período de renacimiento en la teología protestante alemana. Esta renovación se manifiesta en diversos terrenos y en obras bastante diferentes.

La más importante de estas manifestaciones y la que había de ejercer inmediatamente el mayor influjo sobre la vida de las iglesias, es sin duda el movimiento llamado de la «teología dialéctica». La teología del siglo XIX y de principios del XX, profundamente afectada por el idealismo filosófico, había reducido, en diversos grados, la realidad cristiana a un fenómeno particular de la psicología o de la historia. El nombre de Schleiermacher domina toda esta época. El movimiento de la «teología dialéctica» representa una reacción sumamente vigorosa frente a esa teología «liberal» de la cual uno podría a veces preguntarse si contenía aún algo de fe verdadera. Mientras la teología liberal había querido hacer en cierto modo del hombre la

medida de toda realidad religiosa, la teología dialéctica, por el contrario, trataba de subrayar la trascendencia de la Palabra divina atestiguada en la Biblia y a cuyo juicio debe siempre atenerse el hombre tanto en su quehacer teológico como en cualquiera de sus actividades. El punto de arranque de esta teología y lo que constituye su norma no es ya la experiencia religiosa, sino la convicción sostenida de lo que Kierkegaard llamaba la «diferencia cualitativa infinita» del tiempo y de la eternidad, de lo humano y de lo divino. Esta diferencia es de tal índole que jamás podrá haber camino que lleve del hombre a Dios, sino sólo de Dios al hombre, de un Dios que nunca se revela sino como Dios, es decir, como el Incognoscible, y del que la fe nos permite solamente reconocer el inaccesible misterio. Karl Barth será el gran profeta de esta reacción de fe, y su comentario de la *Epístola a los Romanos*¹ la primera gran obra de este movimiento que no ha cesado de ejercer su influjo sobre el pensamiento y la vida religiosa del protestantismo contemporáneo.

Al lado de este despertar en el terreno de la teología sistemática se observa que en el dominio de la historia de las religiones va tomando cuerpo otro movimiento de renovación que no ha dejado tampoco de producir sus frutos. Su primera y quizá más célebre manifestación está representada por el libro de R. Otto sobre *Lo Sagrado* (1917)². Frente a las tendencias imanentistas que caracterizaron toda la investigación y especulación de las generaciones anteriores, R. Otto se ocupa en separar el contenido *sui generis* del fenómeno religioso que es, según él, en su misma esencia, de orden irracional (que llama lo numinoso). Lo «Sagrado» que él analiza, aun en el caso de ser percibido por la conciencia, es una realidad objetiva, de suyo irreductible, y que sólo puede revelarse al alma religiosa. Se ve cómo la reacción iniciada por Otto coincide en algún aspecto con la de la teología dialéctica. En una y otra se encuentran al menos la misma denuncia de un racionalismo incapaz de captar aquello que especifica lo divino, en ambas la afirmación decidida de la trascendencia de las realidades religiosas con respecto a las posibilidades de la conciencia, a las cuales durante largo tiempo se había tratado de reducir las.

No menos importante que el renacimiento de la teología sistemática y el de la historia de las religiones, y quizá más duradero en sus efectos, debía ser, en la misma época, el renacer de la exégesis del Nuevo Testamento con el llamado método de la historia de las formas (*Formgeschichte*). Empleado a la vez por varios exegetas que no se habían puesto previamente de acuerdo (K. L. Schmidt, M. Dibe-

¹ *Der Römerbrief*, München, 1919, completamente refundido en la 2.^a edición de 1921.

² *Das Heilige*, Breslau, 1917.

lius, R. Bultmann)³, el nuevo método pretendía ir más allá del análisis minucioso de los documentos neo-testamentarios. (Estos documentos habían sido considerados frecuentemente hasta entonces como la última realidad que había que fijar e interpretar). Se trataba de llegar hasta la historia de las diversas tradiciones incorporadas a esos documentos. Esta historia era la única capaz de dar una interpretación exacta de ellos. «La consigna que impera en esta historia de las formas, nos dice K. L. Schmidt, es la de dar con la tradición oral que se ha fijado literariamente en los evangelios»⁴. Impulsado por el anhelo de una investigación cada vez más exigente, «resultado de un esfuerzo de absoluta sinceridad científica»⁵, el método de la historia de las formas llevaba, en efecto, al investigador a ver ante sí algo más que un documento más o menos inerte, susceptible de someterse a sus categorías y cuyas respuestas estaban prefiguradas en las preguntas que se le dirigían. Le ponía ante una realidad viva, que hablaba, ante un sujeto, un interlocutor capaz de interpelarlo, de juzgarle, de dirigirle a él con autoridad, quizás con la misma autoridad de Dios. Se concibe fácilmente que se establecieran rápidamente relaciones entre el movimiento de la teología dialéctica y este nuevo método de exégesis. Ya en 1927 R. Bultmann analizaba, en una notable conferencia⁶, la naturaleza de esas relaciones profundas. Se encontraban en la atmósfera los elementos que permitían al hombre tener la conciencia de alcanzar en diferentes dominios una misma realidad, realidad que se escapa en el momento mismo de su manifestación, y de cuyo largo olvido en las disciplinas del espíritu el hombre se moría.

En fin, después de haber pretendido disolver en mayor o menor grado los escritos del Nuevo Testamento y el mismo Cristianismo en las diferentes corrientes religiosas o filosóficas del mundo de entonces, la exégesis volvía a descubrir, en otro plano, la firmeza y la cautivadora originalidad de una tradición bíblica cuyo cumplimiento quiere ser antes que nada y esencialmente el Nuevo Testamento. No obstante la diversidad de sus autores, el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* dirigido por G. Kittel es ciertamente el testigo más importante de esta intuición fundamental.

Al destacar la singularidad irreductible de la Sagrada Escritura,

³ K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín, 1919; M. DIBELIUS, *Formgeschichte der Evangeliums*, Tübingen, 1919; R. BULTMANN, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921.

⁴ Artículo *Formgeschichte* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2.^a edic., tomo II, columna 638.

⁵ A. CULLMANN, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 1927, p. 579.

⁶ *Die Bedeutung der «dialektischen Theologie» für die Neutestamentliche Wissenschaft*, reproducido en *Glauben und Verstehen*, I, p. 114 sg.

era posible reconocer más fácilmente en ella aquella revelación, fuera de la cual el hombre sabía ahora que no encontraría lo divino, mientras que el contenido mismo de la Escritura, su carácter profético y kerigmático, por el cuño asombrosamente existencial del pensamiento semítico, respondía admirablemente a la manera como se estimaba ahora que debía interpretarse.

* * *

La última guerra mundial puede decirse que señala un nuevo rumbo en el movimiento de la teología protestante alemana. Sería sin duda inexacto hablar de una ruptura entre el período que precede y el que sigue a la guerra. Tales rupturas apenas se dan en la historia. Las nuevas orientaciones del pensamiento de que nos vamos a ocupar ahora, las direcciones nuevas en la investigación, no carecen de puntos de apoyo en los años que acabamos de recorrer y, mirando hacia atrás, las podemos encontrar ya más o menos esbozadas en ellas. Lo que en todo caso es innegable es que no se hallan en la escena los mismos protagonistas y que las discusiones mayores giran en torno a problemas nuevos. Un teólogo como Karl Barth, por ejemplo, cuya obra monumental continúa a un ritmo que está lejos de disminuir, sigue indudablemente alimentando el pensamiento y la vida espiritual de una parte importante de teólogos, pastores y fieles de las iglesias protestantes, pero ya no es él quien apasiona a los elementos más activos en la nueva generación o, al menos, a los que despiertan más comentarios. Es verdad que todavía en 1947, en la Conferencia del Consejo ecuménico de las Iglesias celebrada en Amsterdam, se pudo apreciar la autoridad extraordinaria de que gozaba K. Barth en el mundo protestante. Pero entonces se trataba de las iglesias del mundo entero y de algo distinto de un congreso de teólogos. Esta autoridad, este éxito sería sin duda menos brillante dentro de Alemania solamente y sobre todo en el mundo propiamente teológico de este país.

Aun antes de la guerra 1939-1945, las iglesias protestantes alemanas fueron sometidas a la prueba del nacional-socialismo. Frente al movimiento de los «Cristianos-Alemanes», suscitado por el régimen, surgió una «Iglesia confitente» (*Bekennende Kirche*) dedicada a no abandonar nada de lo que parecía constitutivo de la verdadera fe de la Reforma. Al lado de M. Niemöller, H. Asmussen, D. Bonhoeffer... el mismo K. Barth, primero en Alemania ⁷ y después desde Suiza, su patria, adonde había tenido que retirarse, iba a desempeñar un papel muy importante en esta resistencia confesional a la ideología pagana del Tercer Reich. Se trataba, en efecto, no sólo de rechazar que el

⁷ En particular durante el histórico sínodo de Barmen en 1934.

Estado impusiera sus hombre (como «el obispo del Reich» L. Müller) y sus instituciones a la «Iglesia evangélica de Alemania», sino también de definir y afirmar lo que debía ser «la sustancia misma del testimonio y del orden cristianos contra la irrupción de una creencia extraña que se trataba de imponer a la Iglesia y que ella no podía reconocer como cristiana»⁸. En otras palabras, la situación pedía una reflexión propiamente teológica; exigía al Protestantismo alemán «una nueva y profunda reflexión sobre sí mismo»⁹. El influjo luminoso, en vigor aun hoy día, de los escritos de un D. Bonhoeffer¹⁰, ejecutado a los 39 años por los Nazis, muestra que ese ahondamiento en la prueba no ha cesado de dar sus frutos.

Sin embargo, la comunidad de vida impuesta por la guerra a las diferentes capas de la población, debía ser, más aún que la persecución, la que haría palpar a pastores y teólogos el grado de incredulidad y de paganismo en que había caído Alemania. Era natural que esta experiencia contribuyera a fijar la atención en nuevos problemas. Lo cierto es que cuando un hombre trató de ir al corazón de esa «dificultad de creer» del hombre moderno, para ver lealmente si era posible darle una solución, al punto vió converger sobre sí todas las miradas. Este hombre es Rodolfo Bultmann, que en 1941, en un congreso de la *Sociedad de Teología evangélica*, pronunció una conferencia titulada *Nuevo Testamento y Mitología*¹¹ en la que definía lo que, a su entender, era el principio de ese divorcio, ampliamente comprobado, entre el mundo de que nos habla una fe cristiana fundada en el Nuevo Testamento, y el mundo en que vive y piensa el hombre de hoy.

Indudablemente, la importancia dada a esta conferencia, sobre la cual se han escrito ya volúmenes¹² y se sigue todavía discutiendo, no depende únicamente de un interés «apologético» que, en rigor, no tenía propiamente en vista. Además de la autoridad ya grande de su autor, particularmente en el terreno exegético, había también de contribuir a animar los debates el escándalo que suponía para muchos la tesis así defendida. Pero este escándalo no habría sido tan grande ni duradero, si la conferencia en cuestión no hubiese tocado dificultades reales y afrontado un problema esencial y urgente.

⁸ KARL BARTH, *Une voix suisse*, Ginebra, p. 95.

⁹ E. WOLF, artículo *Barmen* en *Die Religion in Geschichte...*, 3.^a edición, columna 875.

¹⁰ En particular los escritos de su tiempo de prisión, publicados bajo el título *Widerstand und Ergebung*, München, 1951.

¹¹ Conferencia reproducida en *Kerygma und Mythos*, publicada por H. W. Bartsch, Hamburgo, 1948.

¹² Aparte los libros y opúsculos, los artículos más importantes forman cinco volúmenes publicados por H. W. Bartsch con el título *Kerygma und Mythos*, Hamburgo, 1948-1955.

Karl Barth, primero en el movimiento teológico de los años 1920-1930 y luego en sus esfuerzos para el despertar de la «Iglesia confitente», había recordado en tono profético la trascendencia y las exigencias incondicionales de la Palabra de Dios. Bultmann, que por su trabajo de exegeta había tenido que chocar con las dificultades de «percibir» esa Palabra, iba a recordar las exigencias de un espíritu humano que no podría verdaderamente «creer» sin igualmente «comprender» en un sentido aun por precisar¹³. La decisión de la fe, que supera toda razón, debe ser, sin embargo, una decisión «inteligente»¹⁴. En otros términos, Bultmann se hace el defensor de una crítica que en la antigua escuela liberal había sido, con demasiada frecuencia, demoledora de la fe, pero cuya voz, según piensa, es ilegítima y en definitiva imposible ahogar¹⁵.

Ahora bien, quien afronta seriamente el texto del Nuevo Testamento, se ve obligado, según Bultmann, a reconocer un abismo entre el mundo ideológico de sus autores y el nuestro. El mundo en que piensan y se mueven espontáneamente los autores sagrados es un mundo mítico, al cual ya no tienen acceso nuestros espíritus formados por la ciencia. La ciencia y la simple técnica que envuelve nuestra vida cotidiana postulan la existencia de un determinismo; ciencia y técnica suponen que la naturaleza obedece a leyes y que no cualquier cosa puede producir cualquier cosa. Lo contrario sería el reino del caos, del absurdo. Toda acción pensada, razonable, se apoya en este orden de la naturaleza, es su afirmación implícita. Ahora bien, el universo mítico es precisamente un universo en el cual el orden de la naturaleza se ve continuamente trastornado, un universo entrecruzado sin cesar por fuerzas o influencias extrañas, fuerzas o influencias que aparecen como «sobrenaturales», aunque se manifiestan de hecho dentro del mundo. Tal es, según Bultmann, el carácter, para nosotros inaceptable, de un universo mítico: descansa totalmente en una contradicción; «es mítico el modo de representación en el cual lo que no es del mundo, lo divino, aparece como si fuera del mundo, como lo humano, lo del más allá como cosa de aquí...»¹⁶. En otras palabras, el universo mítico es un universo constituido de fenómenos que no obedecen a la ley del fenómeno, al orden que lo determina.

¹³ Estas dos palabras juntas constituyen el título de dos volúmenes en que Bultmann ha reunido una selección de artículos y conferencias: *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933 y 1952.

¹⁴ «Glaube und Unglaube sind deshalb nicht blinder, willkürlicher Entschluss, sondern verstehendes Ja oder Nein» (en *Kerygma und Mythos*, I, 2.^a edic., p. 46).

¹⁵ Véase en particular lo que Bultmann escribe en su artículo *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, en *Glauben und Verstehen*, I, p. 1 ss.

¹⁶ Cf. *Kerygma und Mythos*, I, 2.^a edic., p. 22, nota 2.

En su conferencia *Nuevo Testamento y Mitología*, Bultmann presenta una lista impresionante de ejemplos de elementos míticos representados en los escritos del Nuevo Testamento: representación mítica de un mundo de tres planos (cielo, tierra, infierno), de fuerzas sobrenaturales (ángeles, demonios...) que se interfieren tanto en el curso natural de los acontecimientos como en el ejercicio de las facultades humanas; representación mítica de la historia, repartida en diversos «eones», sometidos, a su vez, a «poderes» misteriosos (Satán, Pecado, Muerte...), etc...; representación mítica del mismo hecho salvífico, no obstante constituir el contenido propio del mensaje neo-testamentario; un ser divino preexistente, Hijo de Dios enviado por el Padre, que expía los pecados con su muerte antes de volver, por su resurrección, a la diestra de Dios, de donde ha de venir sobre las nubes del cielo para presidir la resurrección de los muertos y el aniquilamiento de las «potencias» del mal...; representación mítica, por fin, de la obra de gracia operada por ciertos ritos (bautismo, eucaristía...) que incorporan a la comunidad del «cuerpo» de Cristo...

Se ve que para Bultmann lo que hay que atribuir al mito no son sólo algunos detalles del Nuevo Testamento, sino su contenido más esencial. Y, sin embargo, Bultmann está convencido de que el Nuevo Testamento es y trata de darnos algo totalmente distinto de un conjunto de mitos. A través de estos mitos, que pertenecen al orden de la representación —representación totalmente dependiente de la «imagen del mundo» (Weltbild) de la época—, el Nuevo Testamento nos hace oír un mensaje, anuncia un acontecimiento que no tiene nada de mítico, y que la exégesis y la teología tienen la función de descubrir.

El principio del método que Bultmann propone, y él mismo utiliza para ese fin, es el de la «interpretación existencial». Consiste ésta en analizar el texto bíblico en función de las estructuras universales de la existencia —tal como las había formulado sobre todo Heidegger, colega de Bultmann en Marburgo entre los años 1922 y 1928— de modo que se llegue hasta su último significado, su «intención» decisiva. El mensaje así hallado es para Bultmann el del pecado radical del hombre, mortalmente encerrado en su propia suficiencia, y el de la iniciativa de Dios manifestada paradójicamente a través de la palabra y el destino desconcertantes del hombre Jesús.

Sólo podemos indicar aquí muy esquemáticamente la concepción de un autor como Bultmann cuyo pensamiento «dialéctico», de aspectos múltiples, es sumamente difícil de compendiar en unas fórmulas. Desde luego, no es necesario explicar el escándalo que ha provocado. No han faltado voces para denunciar el empobrecimiento lamentable, si no la perversión fatal, que sufre el mensaje cristiano interpretado de esa forma (E. Stauffer, E. Kinder, O. Cullmann, K. Barth...)

No todos los teólogos han compartido ese escándalo. Incluso se ha citado a algunos (la escuela de Berna, en particular, con F. Buri,

U. Neuenschwander, M. Werner) que han acusado a Bultmann de detenerse a medio camino. El «Kerygma», revestido de autoridad divina y que Bultmann mantiene en el centro de su teología, es todavía, según ellos, «un último resto de mitología, conservado por inconsecuencia»¹⁷; al mismo tiempo que «desmitizar» —y para poder hacerlo a fondo— hay que «deskerigmatizar» la teología. Así la teología no se diferencia de la filosofía sino en la medida en que trata de expresar una experiencia determinada, rica de larga tradición y portadora de grandes símbolos¹⁸.

Ni que decir tiene que otros se han puesto a defender apasionadamente la teología bultmanniana, bien sea discípulos del mismo Bultmann (como E. Fuchs, Ch. Hartlich, W. Sachs...) o viejos compañeros como F. Gogarten, uno de los primeros representantes de la teología dialéctica. Para todos ellos la teología bultmanniana es el prototipo de la verdadera teología, la única, de hecho, capaz de hablar a nuestro tiempo y también de salvar la verdad cristiana de compromisos o de oscurecimientos que no son sino traiciones a la antigua fe evangélica.

Por fin, otro cuarto grupo se ha pronunciado por una posición media: sin rechazar todo el pensamiento de Bultmann, y aun valorizando varias de sus críticas o sugerencias, creen estos teólogos que no pueden adherirse al conjunto de sus tesis, demasiado radicales, a su juicio, muchas de ellas o inficionadas de apriorismos inaceptables. Tal actitud ecléctica, representada por personalidades de diferentes tendencias (J. Schniewind, H. Thielicke, E. Brunner, W. G. Kümmel), no basta, claro está, para que podamos hablar de una escuela. Sin embargo, a partir de esas posiciones imprecisas, será tal vez posible que se abran nuevas perspectivas y una verdadera renovación de la investigación teológica.

* * *

Es cierto que los adversarios decididos de Bultmann, han continuado cada uno a su modo, desarrollando estudios no carentes de interés o de valor intrínseco: valgan como ejemplo los estudios positivos, históricos o arqueológicos de E. Stauffer, los pacientes análisis exegeticos de un O. Cullmann, y ante todo la monumental y sin duda riquísima *Dogmática* de Karl Barth...

Pero aun si estas obras se apartan resueltamente de las posiciones bultmannianas, con no menos frecuencia ellas son en parte provocadas, según confesión de sus autores, por las tesis de Bultmann y las inquie-

¹⁷ F. BURI, en *Kerygma und Mythos*, II, p. 96.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 100.

tudes suscitadas por ellas. Así sucede con Cullmann en *Cristo y el Tiempo*¹⁹ y, aún más explícitamente, en su reciente *Cristología del Nuevo Testamento*²⁰. Igualmente Karl Barth nos dice en el Prefacio del tomo IV de la *Kirchliche Dogmatik* que el pensamiento de Bultmann le acompaña a lo largo de toda su obra.

Nos podíamos preguntar, sin embargo, si esas obras demasiado parciales, o cuyos puntos de vista son resueltamente diferentes del de Bultmann, y en los que la filosofía en particular difícilmente logra hacer valer todos sus derechos, aportan realmente una respuesta adecuada a las cuestiones suscitadas por el teólogo de Marburgo. Aun suponiendo que estas cuestiones en parte están mal planteadas, si el pensamiento del Bultmann discurre a través de categorías estrechas, que falsean tanto los problemas como las soluciones, hay que admitir, con todo, que la «crisis» bultmanniana no podrá resolverse sino valorizando primero todo lo que ella implica de reflexión seria y de búsqueda auténtica.

Por esto, tampoco se puede considerar en modo alguno la teología de la Escuela de Berna como una superación de la teología bultmanniana. Si aporta una «solución» a la crisis, es porque elimina el problema que la ha provocado: en efecto, suprime la tensión que se da en Bultmann entre elementos al menos intencionalmente creyentes y posiciones claramente racionalistas o agnósticas; todo lo que puede haber todavía de fe, en el sentido teológico de la palabra, en las preocupaciones de Bultmann, queda aquí pura y simplemente eliminado. Más que de una superación, se trata en realidad de un retroceso, de una reedición de las tesis sostenidas a principio de siglo por J. Weiss, A. Schweitzer y la Escuela de la «Escatología consecuente». Para Buri, Werner, Neuenschwander, lo mismo que para Weiss o Schweitzer, Jesús apenas ha sido más que un iluminado que, según las ideas muy extendidas en su tiempo, esperaba el fin del mundo que creía inmediato. Lo esencial de su mensaje —y con él todo el mensaje del Nuevo Testamento— no tiene ya para nosotros ningún valor. Lo único que puede o debe aún interesarnos es cierto espíritu que se desprende del Evangelio, el espíritu de respeto, benevolencia, amor al prójimo y en general a todas las manifestaciones de la vida²¹. Tal es el espíritu cristiano, ese espíritu que ha impreso su sello indeleble en la historia y la tradición de que vivimos; pero que —como lo enseña la experiencia— no está de ninguna manera ligado a la adhesión a un dogma o a una autoridad exterior cualquiera que sea, aun si debe siempre manifestarse de un modo u otro en formas sensibles y comunitarias²².

¹⁹ Neuchatel, 1947.

²⁰ *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1957.

²¹ Como se sabe, es uno de los temas favoritos de Alberto Schweitzer.

²² La escuela de Berna se complace hoy en insistir sobre este punto.

No todos los trabajos de los admiradores incondicionales de Bultmann enriquecen sustancialmente el sistema teológico del cual se reclaman. Y aun ocurre a menudo que alteran el difícil equilibrio del sistema bultmanniano que tratan de defender o de profundizar. No teniendo ni la misma cultura ni sin duda el mismo sentido crítico del maestro, discípulos demasiado entusiastas no siempre evitan la tentación de desarrollar de modo demasiado unilateral lo que constituye un aspecto solamente de la construcción bultmanniana.

Algunos estudios, con todo, aportan una profundización real; así, por ejemplo, los de Gogarten sobre la historicidad²³, o de Hartlich y Sachs sobre la fe²⁴; así también numerosos artículos de la «Zeitschrift für Theologie und Kirche» de orientación netamente bultmanniana, y que figura entre las revistas más serias de teología protestante.

Hay que reconocer, sin embargo, que la fecundidad de estas investigaciones y de estas reflexiones es en fin de cuentas limitada. En ellas el pensamiento se mueve siempre dentro de un personalismo bastante estrecho, donde la subjetividad es demasiado exclusivamente valorizada. El problema de la historia queda reducido generalmente al de la «historicidad» de la existencia consciente, que no es, sin embargo, sino una de sus condiciones, aun dado que fuera la principal. Y en fin las realidades de orden comunitario, sensible, institucional, no alcanzan nunca su pleno valor, si es que a veces no son francamente despreciadas. Por esto, aunque uno topa aquí o allí con algunos análisis interesantes, como no se hallan en la teología de Bultmann, y si por ello se puede hablar de profundización o de complemento, ciertamente no cabe hablar de superación.

Sin embargo no faltan teólogos, dentro del Protestantismo alemán, conscientes de la necesidad de esa superación, no sólo porque Bultmann presenta una teología peligrosa para la fe, o porque las iglesias padecen una verdadera crisis provocada en parte por su obra; sino ante todo y sobre todo porque su sistema en sí mismo les parece encerrar, junto con elementos imprescindibles, muchos aspectos que dejan profunda insatisfacción tanto en el campo del pensamiento como en el de la fe.

Si se han escrito varios ensayos, inspirados por esas preocupaciones y con el propósito de servir a la realización de este proyecto²⁵, pero aún se está esperando la obra que permita dar por terminada la

²³ Véase en particular *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart, 1953, pero también el conjunto de la obra de Gogarten.

²⁴ *Kerygma und Mythos*, II, p. 113 sg.

²⁵ Señalemos entre otros trabajos, el ensayo, a la vez atrayente y crítico, de H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen, 1955, y también las sugestivas pero severas reflexiones de F. LIEB sobre este libro y sobre la teología de Bultmann en general, en «Evangéliche Theologie», 1955, II, pp. 523-529.

«era» bultmanniana. La teología de E. Brunner, por ejemplo, siempre matizada, sugestiva, aporta muchos elementos aptos para rectificar acertadamente ciertos puntos de vista y lanzar de nuevo la especulación por perspectivas más amplias. Pero se presenta demasiado como una serie ecléctica de opiniones personales para que pueda imponerse y llegar a ser el punto de partida de un amplio movimiento teológico. No se puede esperar más de la teología de P. Althaus, demasiado clásica y a la vez construida sobre demasiados compromisos para renovar la investigación y hallar una resonancia poderosa.

Que sin embargo se busca todo un movimiento de retomar los problemas allí donde Bultmann los había dejado, para orientarlos en un sentido menos unilateral y más fecundo, tal es lo que pone de relieve la fundación en 1955 de la revista «Kerygma und Dogma». Su título sugiere ya por sí mismo esa preocupación de «engagement» existencial, que se encuentra tan desarrollada en Bultmann y sus amigos y, al mismo tiempo, la de una fidelidad a la «doctrina» de la Iglesia, fomentada por una seria reflexión sobre los fundamentos y sobre las condiciones para salvaguardar esa doctrina. Con este fin la revista trata de hacer converger en un objeto común trabajos exegéticos y dogmáticos, sistemáticos e históricos. Más aún, en diversas ocasiones se ha planteado la cuestión de los principios o perspectivas filosóficas, que deben fundamentar semejante tarea teológica. Por encima de un personalismo muy fácilmente individualista, de un actualismo que hace poco caso de *lo que* efectivamente se actualiza, sin rechazar ni perder nada de lo que ese personalismo y ese actualismo justamente destacan, sino más bien para defenderlo y justificarlo, es necesario, según se ve, instaurar una reflexión sobre la significación propiamente *ontológica* de las realidades ante las cuales nos ponen la Escritura y la vida de fe dentro de la Iglesia ²⁶.

Hay que reconocer, sin embargo, que los artículos de «Kerygma und Dogma», como los inspirados por las mismas inquietudes y apariciones acá y allá, apenas hacen a este propósito más que expresar una preocupación, plantear problemas, denunciar peligros. Pues si los autores de esos artículos se percatan del término a que conduce lógicamente «la transubstanciación del dogma en un puro kerigma» ²⁷, que no es otro que la disolución de la misma fe, no dejan de entrever a cuál otro podría llevar una revalorización del dogma y de todo aquello en que únicamente puede encontrar consistencia y autoridad. También uno podría preguntarse si se debe exclusivamente a falta de personalidad o de talento esa especie de impotencia que se viene comprobando

²⁶ Véase en particular el artículo de G. Gloebe: *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem*, en el primer número de la revista, página 23 sg.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

en la joven generación para desarrollar hasta sus últimas consecuencias la teoría que, sin embargo, le parece necesaria. Lo cierto es que, traída y llevada por sistemas audaces que sacuden los fundamentos mismos de la fe tradicional, y no hallando en la obra de Karl Barth, a pesar de sus indiscutibles riquezas²⁸, respuesta a todas sus inquietudes, débilmente interesada por obras eclécticas en que sólo se pueden reconocer del todo sus mismos autores, la joven generación de teólogos protestantes de lengua alemana presenta ante todo hoy esos rasgos de una investigación insatisfecha.

R. MARLÉ, S. J.

²⁸ Se le han consagrado importantes artículos en la revista «Kerygma und Dogma» de que acabamos de hablar, particularmente en el número 3 del 2.º año (julio 1956). Es posible por lo demás que la obra de Karl Barth, después de haber pasado durante algún tiempo al segundo plano de actualidad, sea considerada de nuevo como una de esas fuentes a las que hay que acudir continuamente. De todos modos, quedará como una de las más grandes obras teológicas, sino la más grande, del Protestantismo del siglo XX.