

CICLO II: TEÓLOGOS CLÁSICOS DEL SIGLO XX

RUDOLF BULTMANN: UNA VOCACION TEOLOGICA PARA UNA ENCRUCIJADA CULTURAL

**Aula de Teología
Santander, 20 de enero de 2009**

Rudolf Bultmann es una figura fundamental de la teología del siglo XX. Más aún: es un punto de referencia ineludible porque refleja como pocos la encrucijada en la que se ha visto situada la experiencia de la fe cuando ha afrontado de modo decidido la peculiaridad del mundo moderno y los desafíos de la razón crítica.

La originalidad de Bultmann debe ser valorada no sólo por su decisión y su coraje para recorrer un camino difícil sino por haber aportado creativamente una respuesta y una propuesta, incluso –podríamos decir- una alternativa tanto frente a los dinamismos de una razón autónoma como frente a las rutinas de la formulación tradicional de la fe. El discurrir del tiempo, la evolución de las sensibilidades históricas, el debate teológico y la investigación exegética han dejado ver sus limitaciones o sus unilateralidades (en definitiva también él era hijo de su tiempo) pero en cualquier caso es un proyecto que debe ser recorrido aunque sea -lo que resulta también inevitable- para ir más allá de sus aportaciones y de sus planteamientos.

I.- UNA VOCACION TEOLOGICA EN LA ENCRUCIJADA

La vida de Bultmann, consagrada enteramente a la teología, no puede ser entendida más que a la luz de las encrucijadas que en aquella época tenía planteada la Iglesia y el anuncio cristiano. La configuración de su pensamiento se va consolidando en diálogo con las dos tendencias fundamentales de la encrucijada que se había ido produciendo por la evolución de la historia de la sensibilidad humana.

1.- Rasgos biográficos

R. Bultmann nace en 1884, hijo de un pastor protestante inclinado a la teología liberal y de una madre impregnada de devoción pietista. Inicia sus estudios universitarios en Tubinga, dedicándose con especial entusiasmo a la historia de la Iglesia (impartida por Karl Müller, del que conservará una valoración magnífica). En Berlín escuchará las lecciones de A. Harnack y H. Gunkel. En Marburgo estudiará la ciencia neotestamentaria bajo A. Jülicher y J. Weiss y la dogmática bajo W. Herrmann. Estos autores, protagonistas de la teología alemana de la época, marcarán las coordenadas dentro de las cuales Bultmann elaborará paulatinamente su propio itinerario intelectual.

Empieza la enseñanza universitaria en Breslau en el ámbito del Nuevo Testamento, teniendo ocasión para entrar en contacto con R. Otto y H. von Soden. Ya en 1921 se traslada a Marburgo, escenario de su actividad académica a lo largo de su vida. En esta universidad sucede a su apreciado maestro W. Heitmüller. Entre 1923 y 1928 es colega de M. Heidegger, que publica en 1927 *Ser y tiempo*. Los nombres mencionados serán también fundamentales para el diálogo y el debate en el que Bultmann configurará su propuesta teológica como aportación a la encrucijada que se venía produciendo.

Durante el régimen nacionalsocialista formó parte de la Iglesia confesante, que se oponía a las tendencias totalitarias desde la reafirmación de la identidad cristiana. No obstante se mantendrá siempre alejado de la crítica política pública. Sus opciones exegéticas, con las consiguientes derivaciones teológicas, le convertirán en objeto de críticas y sospechas tanto por parte de sectores conservadores como por parte de autoridades eclesiales. No se llegará sin embargo a su condena explícita. En 1976 muere en Marburgo.

2.- Una sensibilidad pastoral

La dedicación total de Bultmann a la teología académica estaba animada por una preocupación pastoral: hacer posible que el mensaje cristiano resonara con toda su pureza y novedad en la sensibilidad del hombre moderno. Como indicaremos más adelante, el anuncio cristiano se encuentra envuelto en un ropaje mitológico incompatible con las preguntas y expectativas de sus contemporáneos. Por ello carecía de significado y resonancias en la actualidad. Se había convertido en algo antiguo y carente de vida. En consecuencia la tarea de la teología resultaba clara: recuperar la vitalidad de la religión cristiana. Este es el puente que vinculará a la teología como ciencia con la vida de la Iglesia que tiene como función fundamental la predicación, es decir, la proclamación de la Palabra de la revelación como salvación también del hombre moderno, tan marcado por la crítica y por la ciencia.

Nuestra exposición pretende exponer la aportación de Bultmann en este campo. Para ello debemos adentrarnos en la lógica de su evolución intelectual. O, dicho de otro modo, en la configuración y consolidación de su vocación teológica, responsable ante las necesidades de la época. Se ha podido decir con razón que Bultmann fue el mismo a lo largo de toda su vida. Pero no es menos cierto que este itinerario intelectual y eclesial debió ir avanzando y modulándose entre las diversas alternativas que se proponían en su tiempo. En un intenso diálogo con las opciones teológicas de la época, en el escenario de las corrientes ideológicas del momento, podremos comprender mejor la fuerza y el alcance de un gran teólogo.

Ya desde su correspondencia epistolar en tiempos de estudiante se hacían patentes sus inquietudes, suscitadas por el malestar ante lo que se le ofrecía como cristianismo. Es interesante por ello recordar algunas de estas confidencias y reacciones para identificar el estímulo de toda su actividad científica. Después de ello podremos ver cómo la formación de su propio pensamiento se va sedimentando como camino propio y peculiar entre la teología liberal y la teología dialéctica, hasta encontrar un proyecto personal que le permita avanzar más allá de ambas.

La tensión entre las exigencias de la teología liberal y de la teología dialéctica aletean ya en algunas cartas que escribe cuando tenía veinte años. Frente al entusiasmo que le suscita el estudio de la historia, confiesa su malestar ante la dogmática, que considera necesitada de una rápida y profunda reforma. La vieja ortodoxia había levantado un edificio doctrinal hermoso y sólido, preparado para satisfacer las necesidades religiosas de los hombres. Pero el bello edificio se va hundiendo sin que fuera posible encontrar nada nuevo entre sus ruinas. Carece de sentido lo que se ha hecho pasar como “revelación”, “Trinidad”, “milagro”. Constata en su misma familia que todo ello se conserva por amor a la tradición. Y con una tenacidad admirable. Pero las viejas tradiciones, no obstante, se van deshaciendo. Estas críticas se hacen más duras frente a lo que considera “paganismo” de la Iglesia Católica: las devociones en torno a rosarios, medallas, escapularios... no son en el fondo más que idolatría, magia,

superstición (basta que sean bendecidas por el Papa para que posean fuerzas milagrosas y protejan de los malos espíritus).

Tal conglomerado de creencias y de prácticas debe ser sometido a crítica y medido por las exigencias de la ciencia. No hay que sustraer a los laicos a tales cuestionamientos, pues sólo la formación puede ayudar en las actuales circunstancias. La crítica por tanto es inevitable, a pesar del sufrimiento de toda tarea de destrucción. Ahora bien ¿qué ha aportado la razón crítica introducida en la teología?, ¿se puede encontrar ahí la novedad que se necesita? Tampoco se encuentra ahí lo que se necesita: “lo que parece nuevo no aguanta una tormenta”. Y menciona expresamente el Jesús de Bousset, “pues si no podemos dar al pueblo otra cosa de Jesús más que eso, todo se acaba”. La alternativa es clara: lo viejo no convence, lo nuevo es insuficiente. ¿Qué es lo que se necesita entonces?

Una Iglesia, sostiene Bultmann, ya desde estos años juveniles, no puede aportar sólo conciencia moral a sus miembros (eso es lo que pretende lo nuevo), ha de darles religión; la moral no puede satisfacer al hombre maduro, aparte de que la misma moral se vacía si carece del elemento religioso. Tampoco bastan los datos procedentes de la investigación histórica. Esta es buena, pero siempre que vaya unida al espíritu que sea capaz de unir y de dar vida a los hechos, Esto es lo verdaderamente nuevo si permite superar realmente la antigua ortodoxia. El cristianismo es la religión capaz de superar el vacío de la moral. Pero para ello se requiere, en su pleno y auténtico sentido, una nueva teología, una teología nueva. Eso no se puede esperar de hombres como Harnack, pues se mueve en un ambiente excesivamente académico. Más de agradecer son esfuerzos como los de Schleiermacher, que han conseguido elevar un escalón a la teología entera, evitando que se deshaga, al aportar el elemento religioso que da vida a la actividad de la razón..

Schleiermacher, Bousset, Harnack son tres grandes nombres de la ciencia teológica alemana. Es clara la inclinación incipiente de Bultmann hacia el primero. Comprender esta preferencia es fundamental para entender la vocación de Bultmann a favor de una teología que pueda tener significado para el destinatario del mensaje cristiano. Esta centralidad dada al individuo que oye el mensaje es otra peculiaridad de la teología de Bultmann: la tarea de la Iglesia es el anuncio, la predicación. A la Iglesia le corresponde la proclamación de la Palabra, no el trabajo social. Esta contundente contraposición entre predicación y compromiso social le hará difícil la integración de otras perspectivas teológicas que irán ampliando el horizonte de la sensibilidad cristiana progresivamente. La Iglesia, según Bultmann, carece de conocimiento y de competencia objetiva para elaborar un programa social. La atención dirigida a la persona concreta debe ser clara, pero ello no es propiamente “trabajo social”, aunque haya que conocer el problema social cuando se predica a la gente concreta el mensaje cristiano. La diferencia de niveles y de ámbitos debe mantenerse con claridad.

En su respuesta a D. Sölle, muchos años más tarde, se expresa lo que ha sido convicción profunda desde muchos años antes. La conocida teóloga le había enviado su último libro de teología política. Bultmann ratifica que lo que a él le ocupa es la relación entre inmanencia y transcendencia, entre la revelación y la historia. Y para ello, precisa, no se requiere una “teología política”. Ciertamente hay que pensar la responsabilidad de la fe de cara a las estructuras del mundo actual, pero la teología y la Iglesia no tienen la tarea de establecer reglas políticamente vinculantes. La opción inicial de Bultmann se irá manteniendo hasta el final, en diálogo con las nuevas corrientes que tratan de salir al paso de la nueva sensibilidad cultural.

3.- En el ámbito de la teología liberal

Este trasfondo personal e íntimo adquiere todo su relieve cuando situamos a Bultmann como protagonista activo en el escenario público del debate teológico de su época, que venía siendo el escenario de la teología alemana (científica, universitaria) desde hacía más de un siglo. De modo sintético podemos resumir el proceso de Bultmann: se formó fundamentalmente en el contexto de la teología liberal, pero acogió elementos que le facilitaron la adhesión, en la década de los veinte, a la teología dialéctica de Barth (que era la denuncia más directa y radical de la teología liberal y de la concepción del mundo que implicaba). La vinculación a este proyecto teológico sin embargo no podía ser más que relativa y provisional. En definitiva conservaba algunos componentes de la teología liberal que le impedían seguir el camino barthiano. Pero algo compartía de la intuición Barth que le impedía ser sin más un teólogo liberal. En esa tensión encuentra Bultmann su originalidad, con su grandeza y su debilidad.

Su formación teológica se desarrolla en el contexto del protestantismo liberal. La teología liberal había pretendido una reconciliación con el pensamiento y la civilización moderna, por lo que integra con decisión las exigencias y los métodos de la razón crítica y autónoma. Ello conduce, por un lado, al estudio científico de los textos bíblicos con la intención de recuperar al auténtico Jesús de la historia liberándolo de los recubrimientos dogmáticos de la ortodoxia tradicional, y por otro lado a la asimilación de los valores propios de la filosofía moderna, abanderada de la sociedad burguesa y liberal. En estos planteamientos Jesús es presentado como anticipación y testigo de un encuentro cordial entre fe cristiana y mundo moderno. Una perspectiva más amplia permitirá ver que aquellos teólogos más que en el Jesús histórico creían en el Jesús portador de una elevada moralidad, que acababan identificando la presencia de Dios con el despliegue de la razón del ser humano, que en realidad condensaba sus expectativas en el progreso (que se había convertido en el objetivo central) Con estas convicciones se señalaba el camino que debe seguir la teología. A partir de Jesús y a través de Lutero se podía avanzar por el sendero de Kant hacia un futuro lleno de optimismo.

Gunkel y Heitmüller representaban de modo paradigmático el método nuevo de acceder a los textos bíblicos y a los contenidos originarios de la fe cristiana. Gunkel (1862-1932) había estudiado el Antiguo Testamento, especialmente el Génesis, para descubrir un conjunto de tradiciones preliterarias que más tarde confluirían en el texto canónico; desde sus logros se convertirá en el padre del método de la historia de las formas aplicado al Nuevo Testamento. Heitmüller por su parte, en la línea del (llamado) “método de la historia de las religiones”, investigó los precedentes y los influjos de la religiosidad helenística en la concepción sacramental cristiana del bautismo y de la eucaristía, cuestionando de este modo su originariedad y su originalidad. Wrede y Bousset aportarán en aquellos años contribuciones significativas sobre la historia de las tradiciones y sobre el conocimiento del cristianismo primitivo en el trasfondo religioso de la antigüedad.

Estos esfuerzos exegético-históricos estaban acompañados por proyectos filosóficos como los de H. Cohen (1842-1918) y P. Natorp (1854-1929), que trataban de revitalizar la herencia kantiana. Uno y otro pretendían con ello vincular moralidad y religiosidad. Para Cohen la aspiración infinita del ser humano se trasciende a sí misma en la línea del conocimiento (teoría), de la acción (moral) y del goce estético (arte). Según Natorp la racionalidad religiosa es idéntica con la moralidad universal del cristianismo; la transcendencia del ser humano se expresa en el amor activo, sin que haga falta una transcendencia metafísica representada en Dios.

La inserción de Bultmann en este contexto se muestra en sus primeros escritos, publicados en *Die christliche Welt*, revista de la que era redactor M. Rade, considerada órgano oficioso de la teología liberal. Sus primeros trabajos se centraban en el pensamiento de la época y en la filosofía de la religión. Jesús es presentado como maestro de sabiduría (no profeta) y como testigo de la búsqueda infinita del ser humano por la vía de la racionalidad moral.

Todo este edificio dejará ver pronto su fragilidad. La Primera Guerra Mundial conducirá a la catástrofe a un ingenuo proyecto histórico. La voz profética de Barth lanzará su denuncia y su alternativa. Pero ya desde antes se iba experimentando el callejón sin salida de muchos de sus presupuestos.

Desde el punto de vista de la investigación histórica, se constatará que los esfuerzos exegéticos no eran ni objetivos ni neutrales. A. Schweitzer mostró que cada investigador encontraba en Jesús la realización de sus propios ideales, Wrede demostró que también el evangelio de Marcos está atravesado por intereses teológicos, Harnack defendió que no era posible escribir una biografía de Jesús; ya antes J. Weiss había recuperado la figura de un Jesús que, como profeta apocalíptico del fin del mundo, se escapaba de las redes de la mentalidad moderna. Desde el punto de vista filosófico, el mismo Cohen había retornado a las fuentes genuinas del judaísmo, con el fin de ofrecer nuevas vías a los estrechamientos de la razón dominante.

Desde el punto de vista teológico, había elementos que contribuirán a la reorientación de la posición de Bultmann, especialmente gracias a su valorado maestro W. Herrmann (1846-1922), que le permitió dar todo su relieve a Schleiermacher (por la recuperación del sentimiento y de la experiencia subjetiva) y de R. Otto (con la recuperación de la peculiaridad de lo sagrado y, por tanto, del sentimiento religioso). Herrmann, profesor en Marburgo desde 1879 hasta su jubilación en 1917, se había centrado en la esencia de la religión y en su relación con la ciencia y la moralidad, cuestión clave en aquella época. Tras el colapso de los sistemas filosóficos antiguos, propone una teología sin metafísica, ya que considera suficiente la relación recíproca de moralidad y religión dado que ambas se necesitan. Ahí se identifica el punto de encuentro de la religión (cristiana) con el hombre concreto: el fundamento de la fe se puede hacer comprensible también al hombre no creyente pero que actúa moralmente.

Es la existencia humana la que (en el planteamiento de Hermann) pasa a primer plano: en el Jesús de los evangelios lo que nos sale al encuentro es ante todo el amor a los pecadores, un amor tan fuerte que no es destruído por el pecado; ese dato básico del amor se produce como un encuentro inmediato de persona a persona, de donde surge la fe como confianza en una persona, lo cual es la salvación misma ya que produce nuestra liberación moral; así se descubre con toda certeza la revelación de Dios, la cual puede ser experimentada por nosotros como lo fue por los apóstoles: Dios se dirige benévolamente a los hombres como vida íntima del destinatario.

La centralidad de este principio relativiza no sólo la objetividad de Dios comprendido como ser extraño o ajeno a nosotros sino la misma historicidad de Jesús. La fe vivida de este modo no puede depender enteramente de los resultados de la investigación histórica, que son por definición contingentes e inseguros pues se sitúa a un nivel distinto, que no puede ser atacado por la razón crítica. En este decisivo punto retoma la posición de M. Kähler, que había establecido la distinción entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia para salvaguardar la certeza creyente del ataque o control por parte de la ciencia histórica. Para Hermann la fe no se encuentra en la evidencia de la realidad histórica de Jesús (en el desarrollo externo de su ministerio mesiánico) sino en

su vida íntima. Esta es la que nos llega a través de la predicación de los apóstoles que creyeron en él. Sólo de ahí procede la fuerza que puede alcanzarnos en nuestro presente para convertirse en vida nuestra.

Al igual que se relativiza el dominio pretencioso de la razón crítica, también el dogma clásico, la ortodoxia heredada, deben ser superados: la fe no puede quedar reducida a un conjunto de verdades o de formulaciones doctrinales: el Jesús de la historia acaba siendo secundario, incluso innecesario; el mismo Dios no puede ser objetivado: lo que llamamos “Dios” no es otra cosa que la vitalidad personal y la fuerza del bien, Dios es tal y como se revela a la fe en Jesús. La religión en general, y la fe cristiana en lo concreto, es por tanto la vivencia íntima e individual del bien, la confianza en alguien que conduce a la libre entrega del propio ser. Dios no puede ser comprendido más que desde esa vivencia. Por ello no podemos pensar en él sin pensar a la vez en el hombre mismo. En definitiva, puede concebirse y entenderse como seguidor de Schleiermacher, cuyos *Discursos* considera la obra más importante desde la clausura del canon del Nuevo Testamento. Desde estos presupuestos prepara el camino de Bultmann.

4.- El paso por la teología dialéctica

Bultmann reconocerá como gran aportación del método histórico-crítico que ha educado a los hombres, también a los creyentes, para la crítica. Y a ello se atendrá siempre como un logro irrenunciable. Sin embargo –y ahí radicará su aportación original- esa crítica debe ser dejada en su lugar exacto. Eso se logra ateniéndose a una doble serie de hechos. Por un lado no está garantizado que, aunque se alcance un conocimiento seguro del pasado se consiga de hecho un mejor conocimiento de Dios; ello se lograría tan sólo si los datos históricos fueran acompañados de un componente filosófico-teológico: sólo así se desvelará el sentido de la historia, pues en caso contrario ésta quedaría muda. Además en realidad, por otro lado, resulta imposible obtener la certeza en base exclusivamente a la historia, es un sueño por tanto pensar que los resultados de la investigación histórica sean útiles para la fe, pues son constitutivamente inseguros y relativos. Hay que renunciar a la pretensión de elaborar una imagen exacta de Jesús. Por ello se opone Bultmann a todo intento de reducir la teología a historia. Esta conclusión sin embargo le deja planteado de modo directo e ineludible el problema de la articulación y conjugación de la relación entre fe e historia, que se convertirá de hecho en el eje de la obra de Bultmann.

Otro aspecto de la distancia de Bultmann respecto a su ambiente espiritual desvela otro nivel de la problemática teológica. La teología liberal acaba hablando del hombre y no de Dios. Más adelante su teología se centrará en la convicción de que todo hablar sobre Dios no tiene sentido más que si es a la vez un hablar sobre el hombre. Ese será el eje de la hermenéutica existencial que señalará su alternativa al impasse de la teología de la época. Pero para llegar a esa conclusión se requiere la recuperación de la centralidad de Dios (aspecto, como vimos, descuidado por la teología liberal). En este punto es ineludible la presencia de Barth y su influjo en Bultmann. Bultmann realizará una travesía por la teología dialéctica, que puede ser considerada a la vez como una conversión y como una experiencia transitoria.

Todavía en 1920 Bultmann pensaba que el “mito de Cristo” se había ido vaciando de su potencialidad salvífica: estamos enfermos, pero Cristo no puede curarnos, necesitamos otros mitos religiosos. Juzga por ello inútil el intento de Barth por actualizar el mito de Jesús en su primer comentario a la carta a los Romanos. Es la convicción que subyace en su gran obra sobre la tradición sinóptica de 1921. En 1922

sin embargo publica una reseña de la segunda edición de la obra de Barth en la que con reservas –que mencionaremos después- valora positivamente la crítica barthiana a la teología liberal (y que el mismo Barth menciona y agradece en la edición posterior). En 1924 se consolida el cambio de Bultmann (que el mismo Barth considerará como “el crepúsculo de los dioses”). A Bultmann le costaba aceptar que Dios se ha revelado de manera definitiva y plena en Jesucristo, pero el 9 de enero de 1924 escribe una carta a Barth en la que reconoce que la Iglesia transmite el juicio y la salvación de Dios, de forma que su mensaje no puede interpretarse como expresión de un puro cambio social intramundano. Ese mismo año pronuncia en Marburgo una conferencia (a la que asistía el mismo Barth) en la que, a juicio del iniciador de la teología dialéctica, Bultmann empezaba a ser cristiano

El comienzo de la intervención era clara y contundente: “El objeto de la teología es Dios, y el reproche que lanzamos contra la teología liberal es este: ella no ha tratado de Dios sino del ser humano. Dios significa la radical negación y superación (*Aufhebung*) del ser humano. Por eso la teología, cuyo objeto es Dios, no puede tener otro contenido que el *lógos* de la cruz. Pues bien, este *lógos* es escándalo para el ser humano. Por eso el reproche contra la teología liberal es que ha querido evitar o suavizar este escándalo”. Cita expresamente a Gogarten y Thurneysen, distanciándose expresamente de Hermann y Troeltsch, asumiendo la diferencia radical entre Dios y hombre. Hay que defender la divinidad de Dios, superando la tentación de divinizar al ser humano al presentar a Jesús como ideal supremo de humanidad (entendido de un modo determinado, es decir, desde los ideales de la modernidad). Desde su divinidad sólo Dios puede juzgar y salvar al ser humano en Cristo.

Barth había lanzado una acusación radical contra la teología liberal y contra la civilización a la que pretendía servir. La vieja metafísica había sucumbido en virtud de las críticas de Hume y de Kant, con lo que dejaba inservible la antigua concepción del mundo para hacer comprensible el mensaje cristiano. Pero no ofrece mejores perspectivas el nuevo tipo de pensamiento: la razón ilustrada y la ideología del progreso había conducido a la catástrofe de la guerra que asoló Europa y el mundo entero a comienzos del siglo XX. Ello denunciaba como inviable todo intento de buscar apoyos en el mundo y en las acciones humanas. El único punto de referencia es la iniciativa de Dios, desde su propia divinidad, que interviene como juicio y gracia, como condena y salvación. Se trataba de una auténtica subversión del lenguaje liberal sobre la religión, lo que se realizaba desde la primacía de la Palabra anunciada y proclamada, que es el verdadero tema del Nuevo Testamento. Lo que nos ofrece el Nuevo Testamento no es un objeto a ser analizado por la exégesis crítica, sino la acción de Dios desde su propia iniciativa. En la fuerte reacción de Barth se realiza a otro nivel la salvaguarda de la alteridad de Dios defendida por Herrmann, con lo cual Dios queda realmente liberado de las construcciones del conocimiento objetivante y cósmico.

Bultmann valora el intento barthiano de preservar la independencia y el carácter absoluto de la religión y, por ello, de la revelación cristiana. Ello debe ser mantenido más allá de la investigación histórica. Dicho de otro modo: la investigación histórica tiene valor, pero no como finalidad en sí misma, sino para abrir el espacio en el que es posible y necesaria una interpretación teológica. La relevancia teológica ha de ser defendida precisamente en el seno de la crítica exegética, pues ésta no afecta al núcleo de la fe, sino que puede contribuir a mostrar su auténtica peculiaridad.

No obstante hay un punto en el que Bultmann no puede seguir a Barth. Este desarrolla su intuición de la alteridad radical de Dios en dirección hacia una dogmática eclesial, sobre la base de la identificación de la Palabra de Dios con las palabras de la

Escritura y sobre la exclusión tajante de cualquier tipo de presupuesto o precomprensión filosófica. No obstante, aunque con sensibilidades y consecuencias distintas, concuerdan en una fuerte y neta concentración cristológica. Barth afirma que Dios y mundo, eternidad y tiempo, se han unido para siempre en Jesucristo; no importan los gestos y las palabras separadas de Jesús sino su vida entera que culmina en la obediencia hasta la muerte, hasta ser asumida por Dios en la resurrección; por medio de Jesús el mismo Dios ha penetrado en nuestra historia, ofreciendo un juicio y una salvación que convierten al creyente en hombre nuevo. Bultmann verá en Jesús la acción paradójica de Dios que interpela al hombre en su pecado, pero con una mayor distancia respecto al sentido y al valor de la historia misma de Jesús.

En este proceso de maduración Bultmann queda situado en la encrucijada cultural de la teología, que es la encrucijada misma de la acción de la Iglesia en el mundo moderno: desde la teología liberal ha llegado a descubrir la peculiaridad de la acción de Dios en Cristo. Esta paradoja no tiene que ocultar ni eludir las instancias críticas de la razón moderna, sino que precisamente ellas harán captar la peculiaridad de la singularidad paradójica de la revelación cristiana. Toda su vocación intelectual y teológica representa el intento de conjugar elementos que parecen escaparse a toda conjugación y articulación.

II.- La propuesta bultmaniana: la hermenéutica existencial

No puede ser eludido el cuestionamiento crítico de las fuentes, aún siendo conscientes –o precisamente por ello- de sus limitaciones. Dios no puede ser reducido a un elemento objetivable, ni siquiera identificado con la moralidad. Dios desde su transcendencia niega la realidad humana. ¿Cómo conciliar ambos elementos para devolver significatividad al anuncio cristiano. Precisamente porque la crítica elimina todos los absolutos es por lo que puede aparecer Dios como lo único absoluto en su divinidad. Y precisamente esa divinidad de Dios en su revelación es lo que permitirá descubrir que hablar sobre Dios en su divinidad implica un lenguaje sobre y desde la existencia humana. Esa es la respuesta y la propuesta de Bultmann. Propuesta paradójica, al menos aparentemente. Pero corresponde, según él, a la paradoja misma de la revelación, que se concentra en el lógos de la cruz (contenido del mensaje cristiano: negación del hombre en sus pretensiones como vía y experiencia de salvación).

Para comprender mejor el camino y la aportación de Bultmann vamos a exponer en primer lugar su trabajo exegetico. Gracias a ello veremos cómo asume las instancias críticas de modo consecuencte a fin de dejar despejado el espacio para una hermenéutica teológica. En un segundo momento presentaremos el proyecto de desmitologización, que pretende liberar a Dios de todo pensamiento objetivante y eliminar de este modo las dificultades de comprensión propias del pensamiento moderno. Es entonces cuando se comprenderá el sentido de la vía de salida del impasse que se nos dibujaba ya en el apartado anterior: la interpretación existencial recoge la revelación de un Dios que se manifiesta y salva sin adherencias mitológicas y que a la vez es inmune a las asechanzas e incertidumbres de la exégesis crítica.

1.- La producción exegetica de Bultmann

Bultmann ha sido protagonista central de la exégesis cristiana. Pero no era estrictamente un exegeta. Estaba movido por intereses y motivaciones teológicas que acompañan y sostienen su análisis científicos. Estos sin embargo son realizados con entera seriedad. El mismo decía: “Nosotros, que venimos de la teología liberal, no hubiéramos llegado a ser teólogos si no nos hubiera salido al encuentro la exigencia

radical de veracidad que proviene de la actitud crítica”. La fiabilidad histórica debe por tanto ser probada y sometida a discernimiento. Sólo de este modo podremos comprender realmente lo que quiere decir revelación y lo que la revelación nos quiere decir.

En 1921 publica su obra exegética fundamental *La historia de la tradición sinóptica*, “la aportación más importante del siglo XX en el campo de la literatura de los evangelios” (Theissen). Para valorar la función de la exégesis en el quehacer intelectual de Bultmann puede resultar significativo este dato: la obra fue publicada en una época de profundo escepticismo de cara a la relevancia salvífica de Jesús y su mensaje; la segunda edición fue publicada en 1931, tras su “conversión” personal e intelectual, sin que ello implicara ninguna corrección en su método de investigación y en los resultados que aportaba. Los resultados de la exégesis no constituyen el contenido a la teología, mas bien despejan el camino para que ella sea posible.

De esta obra nos interesa ante todo mostrar su ubicación en la historia de la exégesis, señalar las dosis de escepticismo histórico respecto a la historia de Jesús, y asimismo indicar (como consecuencia de lo dicho) el auténtico lugar de nacimiento del cristianismo. Curiosamente se puede decir que se desplaza el valor de la historia para la teología: no radica en Jesús en cuanto magnitud fáctica sino como interpretación (que, a su modo, es más normativa que el mismo Jesús).

La obra de Bultmann se sitúa en el punto de partida del (llamado) método de la historia de las formas: identificar en los actuales textos escritos elementos de una tradición oral, previa por tanto a su puesta por escrito y que sólo así se conservan en los textos; esos elementos son de diverso tipo, es decir, adoptan formas distintas (apoteogmas, narraciones de milagros...) que deben ser identificadas en su diversidad y en su peculiaridad; ahora bien, en su proceso de transmisión han estado sometidas a alteraciones, ampliaciones, aplicaciones que deben ser descubiertas en su alcance y en sus circunstancias y motivaciones.

Su lejano origen se encuentra ya en J.G.Herder, que había estudiado en las tradiciones populares sus distintas modalidades (poesía, leyenda...) y que había aplicado al Nuevo Testamento. Había sospechado la existencia de un “evangelio primitivo” de carácter oral, compuesto de piezas y fragmentos diversos que ulteriormente fueron engarzados por el narrador que lo puso por escrito. En un primer momento esta perspectiva no fue sin embargo aplicada de modo consciente y sistemático por la exégesis neotestamentaria. En 1884 Carl Weizsäcker, en su obra sobre *Das apostolische Zeitalter*, habló de una tradición que irá asumiendo reglas fijas y que se debía a las necesidades de la vida de las comunidades. En 1901 Gunkel, en su comentario sobre el Génesis, mostró que el primer libro de la Biblia era una colección de sagas transmitidas originariamente de forma oral. La primera investigación sobre el Nuevo Testamento de forma metódica desde estos planteamientos se encuentra en la obra de M. Dibelius de 1911 *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*.

Tras la Primera Guerra Europea aparecen tres obras, independientes entre sí, que ratificaron la utilidad del nuevo método. En 1919 K.L.Schmidt muestra con su *Der Rahmen der Geschichte Jesu* que todo el marco geográfico y cronológico de los evangelios es secundario, elaborado para engazar un marco a pequeñas unidades previamente independientes. En esta investigación se muestra con claridad la distinción entre redacción y tradición. El mismo año M. Dibelius oficializa el bautismo del método con su título *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Sostiene que es la predicación de la comunidad primitiva el contexto vital decisivo para la puesta por escrito de las “formas”. Inmediatamente después tiene lugar la aportación de Bultmann, que analiza

de modo más diferenciado las circunstancias y las necesidades (culto, propaganda, servicio caritativo...) de la diversidad de formas literarias.

El método no excluye en cuanto tal que algunos de esos elementos tradicionales se remontan al mismo Jesús. No obstante resulta prácticamente imposible garantizar una continuidad enteramente fiable. Todas las tradiciones están impregnadas por el ámbito comunitario en que son transmitidas e interpretadas. La verdadera pregunta que mueve la investigación es la identificación del *Sitz im Leben* (contexto vital) en que se conservan y se perfilan. Por ello nos hablan más de la vida eclesial y del carácter de la comunidad que del mismo Jesús. Si además se prueba el carácter colectivo y anónimo del proceso, y si no se tienen en cuenta los controles intersubjetivos del testimonio, el acceso a Jesús queda bloqueado por un escepticismo que no se atreve a remontarse más allá del proceso de transmisión.

Difícilmente se puede por tanto afirmar con convicción que es Jesús la cuna del cristianismo. Pero ello no afecta al sentido del cristianismo. Para un determinado modo de entender la fe y la revelación puede parecer que se introduce una discontinuidad que es de hecho un golpe mortal contra el anuncio cristiano. No es esa sin embargo la conclusión de Bultmann. Es más bien un estímulo para llegar al núcleo del anuncio. El núcleo no se ha perdido, puede ser recuperado. Este núcleo se hace perceptible en ese proceso que incluye la participación creativa de la comunidad helenística. La distinción entre Iglesia judeocristiana y helenista es fundamental para comprender el punto de llegada de la empresa crítica y su apertura teológica: la labor de la comunidad helenística es iluminadora para la tarea del presente.

Inicialmente los seguidores de Jesús, judíos como él, formaban una secta al interior del judaísmo, un grupo congregado por el recuerdo de Jesús. Por ello seguían transmitiendo sus palabras, el anuncio de la cercanía del Reino de Dios, la intensa confianza en Dios y la libertad respecto a la presión de las normas legales. Recordaban también algunas de sus acciones compasivas y misericordiosas, especialmente sus curaciones. Lamentaban su muerte injusta, pero esperaban reencontrarlo en la resurrección final. Algunos miembros habían proyectado sobre él algunas ideas apocalípticas (era el Hijo del hombre, habrá de aparecer en el juicio definitivo) y otros creían haberle visto resucitado, pero no se trataba más que de revestimientos simbólicos o mitológicos, difícilmente controlables o verificables, que en cualquier caso resultaban marginales o secundarios.

Esta Iglesia judeocristiana, radicada en Palestina, fue dando paso a la presencia de una Iglesia helenista. De modo lógico y espontáneo, el mensaje inicial se fue abriendo a personas del entorno helenista, lo que fue dando origen a resultados sorprendentes. De forma creativa, fueron recreando la figura de Jesús, interpretándolo como la revelación salvadora de Dios. Dios, en aquella mentalidad, no era visto como un ser lejano y transcendente, sino como el principio sacral de la realidad, y por ello no tuvieron dificultad en ver en Jesús un ser divino, una encarnación del Dios que se revela a los hombres, muriendo y resucitando por ellos. Se dio así origen a algo enteramente nuevo en la historia religiosa de la humanidad: no se limitaron a divinizar a Jesús (también lo hacían los romanos con sus emperadores) sino que identificaron al Salvador divino con Jesús de Nazaret. En el mismo Jesús sin duda hubo elementos que se abrían a estos desarrollos, pero lo decisivo para nosotros es la capacidad creativa de la comunidad helenística que funde elementos judíos y griegos dando origen al evangelio y a la Iglesia. Unos desconocidos helenistas han sido los creadores del cristianismo, al interpretar la resurrección "judía" de Jesús (ha culminado su camino en Dios y retornará al final de los tiempos) en formas sacrales y ontológicas (está en Dios como ser divino).

Así se crean los presupuestos para que surja el evangelio. No estaba en el horizonte de la comunidad palestinese, observa Bultmann en la conclusión de su obra, la idea de una exposición uniforme de la vida de Jesús (perspectiva que quedaba fuera del horizonte de aquella comunidad escatológica). Es en Marcos donde encontramos el género *Evangelio* (expresión inadecuada para cualquiera de las fuentes utilizadas por el redactor). El evangelio es una creación de la comunidad helenística: lógicamente debió recibir la tradición palestinese, pues no podía prescindir a la larga de las historias acerca de Jesús; aunque el Kyrios era ya visto como una Deidad cultural, era preciso conservar la peculiaridad de la fe cristiana manteniendo la vinculación con la persona histórica de Jesús, se necesitaban sus sentencias para la predicación, la parénesis y la configuración de la disciplina eclesial.

Tenía que llegarse alguna vez, por la lógica de las cosas, a una exposición coherente de la vida de Jesús. Parecía lo más normal dar a la tradición la forma de un relato coherente y biográfico. Pero este proceso en el fondo confirma que el Cristo proclamado no es el Jesús de la historia sino el Cristo de la fe y del culto. El kerygma de Cristo es una leyenda cultural y los evangelios son leyendas culturales ampliadas, que por ello colocan en primer plano la muerte y la resurrección de Jesús como realidades salvíficas que se conocen en la fe y se hacen eficaces en el bautismo y la cena del Señor. Hech 2,22 y 10,38 son testimonio de que es necesario contemplar esa vida terrena como prueba, ilustrada plásticamente, de la dotación divina del Señor. Ello prueba que la tradición tenía que ser presentada como una unidad bajo el punto de vista de que en ella habla Aquél cuya vida es narrada.

Marcos creó este tipo de evangelio, presentando el mito de Cristo a partir de una vida introducida por el bautismo, como consagración mesiánica, y entretrejida de milagros. Pero en realidad a los evangelios les falta el interés histórico-biográfico, y por eso nada refieren de la personalidad humana de Jesús, de su apariencia exterior, de su carácter, de su origen, cultura y formación. El género evangelio presupone el culto a Cristo y el mito de Cristo, y es creación del cristianismo helenístico.

Bultmann sin embargo nunca dice que ese proceso sea falso. Los helenistas no han querido engañar, están convencidos de que han descubierto la más honda verdad de Jesús. Son los hermeneutas más profundos del evangelio. Esa es su gran aportación y, en consecuencia, sigue siendo nuestra gran tarea. La propuesta hermenéutica de Bultmann pretende recuperar lo que era el estímulo de aquel intento inicial.

Esta construcción (y la apertura teológica que ello implica) deja planteada la cuestión decisiva: ¿qué papel desempeña Jesús?, ¿es posible desarrollar el cristianismo sobre una base que no está fundamentada en el ministerio y en la autoconciencia de Jesús? A ello pretende ofrecer una respuesta su libro *Jesús* de 1926.

En esta obra Bultmann desarrolla las perspectivas logradas en su asimilación de la teología dialéctica como alternativa a la imagen del Jesús presentado por la teología liberal. Jesús no es un héroe religioso ni un predicador moral en la línea kantiana. Jesús no está movido por la experiencia del valor infinito al alma ni está preocupado por alcanzar el nivel máximo del ideal humano. Al evangelista le resulta ajena la búsqueda de la realización plena de lo humano o la identificación de los rasgos característicos de la personalidad de Jesús o la intención de buscar lo divino inmediatamente en lo terrestre (que era todavía la idea dominante entre la teología liberal). El Reino de Dios no significa el bien máximo en el nivel de la ética ni la llamada a la interioridad ni el universalismo humanista.

Más bien al contrario la imagen de Dios proclamada por Jesús rompía radicalmente con las expectativas surgidas del pensamiento moderno. Jesús ciertamente, desde lo más hondo del sentimiento judío, anunciaba la llegada inminente del Reino de Dios, pero como llamada a la conversión y a la decisión. Jesús irrumpe (y así debe ser comprendido) como el acontecimiento escatológico decisivo y definitivo que quiebra los dinamismos internos al mundo, al progreso y al desarrollo. Este dato es históricamente fiable, y por ello hay argumentos para mostrar la falta de fundamento de la teología liberal. Sería una falsa comprensión de Bultmann atribuirle la convicción de que no podemos saber nada cierto sobre Jesús. Nunca ha dudado de que podemos tener una imagen suficientemente clara de la doctrina y de la obra de Jesús.

Así podemos captar el matiz peculiar de Bultmann: podemos acceder a la doctrina y a la obra de Jesús, pero no a su personalidad y a su biografía. Sólo desde esta diferenciación se puede conjugar la instancia crítica que nunca debemos olvidar con la fidelidad a la actualidad que aún puede adquirir para nosotros. La contemporaneidad de Jesús, es decir, la actualidad del pasado en nuestro presente, sólo puede resonar nítidamente cuando descubrimos lo que realmente nos puede ofrecer el estudio de los textos.

Desde la introducción presenta con claridad estos presupuestos. La relación del hombre con la historia no puede ser neutra o natural como la que tiene con la naturaleza. Dado que él mismo es un pedazo de historia no puede observarla como un dato fáctico. Por ello no podemos acercarnos al Jesús de la historia con una actitud objetivista. El encuentro real con la historia sólo se puede producir en diálogo para estar en condiciones de escuchar la pretensión que surge de esa historia. La consideración de la historia, en consecuencia, pone en cuestión la subjetividad de quien la observa.

El objetivo de su investigación no radica en hacer comprensible desde el punto de vista psicológico el fenómeno histórico Jesús. Pretende conducir al lector a un encuentro personal de la mayor intensidad posible con la historia. Superando la tentación de una estrecha objetividad se puede acceder a lo verdaderamente objetivo: aprehender como lo esencial de la historia lo que él ha querido y lo que, por ello, puede hacerse actual *como exigencia* de su existencia histórica. Queda excluido el interés por la "personalidad" de Jesús. Y no simplemente para hacer de la necesidad virtud (porque prácticamente nada podemos saber de su personalidad y tampoco de su mesianismo) sino porque tales cuestiones son secundarias, no constituyen lo significativo para nosotros, no puede resonar como interpelación dirigida a nosotros.

Lo importante de Jesús es su obra, es decir, lo que él realmente ha querido y buscado, aquello por lo que él se ha comprometido plenamente. Dado que Jesús ha actuado fundamentalmente por su palabra, esa palabra debe ser captada en toda su radicalidad, no debe ser reducida a un conjunto de frases, de ideas, a mera doctrina. Sólo aquello que ha sido su intención es lo que debe ser considerado como su doctrina. De esta palabra, de su predicación, sabemos lo suficiente como para formarnos una imagen global. Debemos ser prudentes con las fuentes, pues sólo a través de la predicación de ésta nos llega la predicación de aquél. En su mayor parte sin embargo se remonta al mismo Jesús, aunque ello no signifique que todas las palabras hayan sido pronunciados por él (por ello el cuarto evangelio no es tenido en consideración).

Sucede como con la existencia de cada persona. Los pensamientos deben ser comprendidos como lo que son en la situación concreta de un hombre que vive en el tiempo: como expresión de la existencia que se encuentra en la inseguridad y en la decisión, como la expresión de un intento por captar la existencia, como el deseo de

iluminar la propia existencia. Por ello la palabra de Jesús puede llegar a nosotros como preguntas dirigidas a nuestra propia existencia (no como enriquecimiento cognoscitivo de ideales universales y atemporales). Eso sería un auténtico diálogo con la historia. Así desarrolla una intuición de Herrmann que podrá profundizar a la luz de la filosofía de Heidegger: una cosa es la *Historie* (los hechos objetivos) y otra cosa es la *Geschichte* (la interpelación actual que viene dirigida a mí desde el personaje del pasado). Esta es la que interesa, porque es la que tiene relevancia teológica, la otra queda en el depósito de la historia muda. A la luz del libro de 1921 podemos decir: lo que interesa no es el predicador que dio origen a una transmisión prolongada por la comunidad palestinese, sino el mensaje predicado que nos llega desde la comunidad helenística. Este planteamiento será comprendido más adecuadamente a partir de los desarrollos posteriores.

La predicación de Jesús era un mensaje escatológico, centrado en la llegada inminente del Reino de Dios. La certeza que le dominaba resonaba de modo tajante: está llegando, irrumpe con toda su fuerza. Por ello hay que acogerle como llamada urgente a la decisión, a la conversión, a la opción irreversible, a la alternativa ineludible. Resulta cómica la actitud de quienes captan determinados signos (que el campo reverdece, por ejemplo) y son incapaces de darse cuenta de que se encuentran ante la hora última, ante el tiempo final, como se muestra en la palabra de Jesús.

El Reino de Dios no puede ser entendido como el bien supremo, como la consumación de todo lo que el ser humano considera bueno. Anuncia, al contrario, que hay que renunciar a todo lo intramundano, porque llega a su final, porque con su esfuerzo el hombre no puede alcanzar la perfección. Ahí está lo auténticamente milagroso, lo celestial, lo radicalmente distinto, que contradice el aquí y el ahora y se opone a las pretensiones humanas por afirmar autónomamente su propio proyecto. El Reino de Dios no es una magnitud que se pueda realizar en la historia humana sino en el ámbito de la llamada y elección de Dios.

Jesús ve a los hombres y los sitúa ante la decisión que la fuerza del futuro plantea ante ellos, ante cada uno en particular. La actualidad está determinada por esa irrupción de Dios y no por una esencia metafísica que haya que realizar o por un ideal que haya que perseguir. Es decisión ineludible de cada ser humano, que no puede entenderse como individuo del género "hombre". El valor de cada individuo no depende de ideales filosóficos ni de valores morales ni de proyectos mundanos sino de la respuesta que dé aquí y ahora a la interpelación de Dios. En la denuncia que ahí escucha se encuentra su posibilidad de salvación. Y ello gracias a la Palabra que resuena como interpelación escatológica. Eso es su única garantía y credibilidad. Así concluye la obra: la verdad de la Palabra no está garantizada por nada que se encuentre fuera de la relación entre la Palabra y el oyente. No hay otra posibilidad de que se haga realidad el perdón de Dios al hombre fuera de la Palabra. Si la Palabra es verdadera, si el predicador es un enviado de Dios, esa es la decisión en la que está situado el oyente.

Esta concentración en Jesús permite ver el carácter "confesional" de Bultmann. Incluso la validez que otorga a los textos neotestamentarios. Pero precisamente queda abierta una cuestión: si ya la predicación de Jesús coloca al oyente ante la decisión y le abre la posibilidad de una nueva existencia ¿por qué la predicación apostólica no se reduce simplemente a repetir la predicación de Jesús?, ¿no ha perdido el kerygma, enraizado en la persona de Jesús, su sentido o se ha convertido de hecho en superfluo? En su libro no ofrece una respuesta, pero pocos meses después insinúa una respuesta: ha prescindido de esa cuestión, porque requiere un segundo libro. Ese libro por un lado no

será escrito nunca, pero por otro es constituido por toda la producción posterior de Bultmann.

Progresivamente esta cuestión irá siendo afrontada en virtud de las reflexiones teológicas y hermenéuticas que acompañan sus trabajos exegéticos (como comprenderemos de modo más claro en los apartados siguientes). Esta perspectiva va ya actuando con fuerza en otros de sus grandes comentarios, como en *Auslegung des Johannesevangeliums* (1941). Sigue las investigaciones de Reitzenstein y Bousset según el método de la historia de las religiones para identificar el mito gnóstico precristiano del Redentor celeste como clave para comprender el cuarto evangelio. Subraya las influencias maniqueas y mandeas en la teología joanea. Con ello asume la tesis asumida desde Baur de la inutilidad del evangelio de Juan para acceder a la historia de Jesús. No obstante libera al evangelista de caer en el gnosticismo porque reinterpreta la fuente gnóstica en sentido cristiano, es decir, no sólo lo historiza sino que transforma el dualismo metafísico en un dualismo de la decisión.

Juan ha presentado a Jesús y su mensaje como evangelio, es decir, en clave antropológica y desde el centro de la paradoja cristiana. No diluye a Jesús, como el gnosticismo, en la eternidad de Dios o en la lógica del pensamiento. Jesús es un hombre concreto de la historia. Pero sólo le interesa su función reveladora: como Palabra de Dios que posibilita la realización de la existencia. El ser humano se encuentra dividido entre luz y tinieblas, entre verdad y mentira, pero Dios en Cristo se hace presente como juicio que libera al hombre de la esclavitud, del mundo, y le permite vivir la libertad escatológica. Esta lectura del cuarto evangelio queda integrada en la última de las grandes obras exegético-teológicas de Bultmann.

En 1952 es publicada la *Teología del Nuevo Testamento*. En ella se expresa con toda intensidad la interpretación desmitologizadora y existencial del mensaje cristiano sobre la base de las adquisiciones ya logradas. Sintéticamente, como transición entre lo que ya hemos expuesto y lo que diremos a continuación, interesa destacar tres aspectos.

Ante todo Jesús queda reducido al nivel de los presupuestos de toda teología neotestamentaria. Jesús era judío, y su facticidad histórica no es salvífica más que en virtud de la fe que alimenta la predicación de los primeros discípulos. En cuanto tal, el Jesús histórico no tiene relevancia soteriológica más que incorporado en el kerygma. En segundo lugar, se puede decir que en rigor sólo encontramos teología en Pablo y en Juan. La inminencia de la parusía no dejaba espacio para que la comunidad palestinese desarrollara una teología digna de tal nombre. Pablo se centró en la paradoja de Jesús, en su cruz como expresión y lugar de la gracia salvadora de Dios. Pablo se ha situado por tanto en el verdadero lugar en el que se puede hablar de cristianismo. En la misma clave, como hemos dicho, debe ser entendida la teología joanea. En tercer lugar, hay que mencionar que se mantiene la discontinuidad entre la cuna del cristianismo, el kerygma, y el despliegue de la institucionalización eclesial. En este proceso se reintroducen elementos veterotestamentarios y disciplinares que alteran y deforman el contenido kerygmático del cristianismo (es el inicio de la perversión que conducirá el cristianismo a su figura deformada como catolicismo (*Frühkatholizismus*)). El Evangelio queda sometido a la jerarquía y a los sacramentos y pierde así su novedad y su originalidad. Sólo la recuperación de la teología paulina y joanea (el verdadero canon del canon) podrá liberar al cristianismo de sus ataduras y deformaciones. Ello sólo se podrá lograr aplicando de modo consecuente la interpretación existencial que permita liberar la fe de su revestimiento mitológico.

2.- El proyecto desmitologizador

La verdadera problemática que afronta Bultmann, lo que da su carácter eclesial y pastoral a la producción científica, lo que le convierte en prolongador del proyecto de Hermann y, más allá, de Schleiermacher, es la posibilidad de hablar de Dios y de su revelación ante unos oyentes que piensan y ven la realidad dentro de los marcos de las ciencias modernas. A esta mirada el mensaje y la predicación cristiana aparecen como mitología, parte de una concepción del mundo ya superada. Bultmann adopta una actitud apologética para defender el mensaje cristiano de los ataques injustificados, pero con la sensibilidad de percibir la validez de muchas acusaciones.

En 1941 ante pastores de la Bekennende Kirche pronunció una conferencia sobre el cristianismo y la desmitologización (*Neues Testament und Mythologie*) que iba a suscitar enormes repercusiones. Por un lado se podía percibir la advertencia contra la mitología política y racial que había conducido a Alemania a una guerra terrible. Por otro lado sin embargo su verdadero objetivo apuntaba a las dificultades de comprensión que encontraba el mensaje cristiano en la mentalidad moderna en virtud de los nuevos conocimientos que habían aportado los desarrollos científicos. La predicación tradicional parecía envuelta en concepciones mitológicas inconciliables con la razón científica.

“Mito”, desde este punto de vista, designa la aceptación de un mundo superior y trascendente, poblado de dioses y figuras divinas, que interviene en nuestro mundo terrestre y natural. Relaciona algunos fenómenos familiares y habituales con fuerzas sobrenaturales y poderes sobrehumanos, que en ocasiones personifica bajo la forma de dioses o héroes. A esos poderes divinos les atribuye características antropomórficas: la transcendencia de Dios es entendida como distancia espacial, la personalidad de Dios es vivida como una persona concreta con la que se puede hablar, la providencia y el amor de Dios como la capacidad de intervenir en los asuntos humanos como una causa intramundana...

La imagen del mundo del Nuevo Testamento es claramente mítica: un edificio de tres pisos (cielo, tierra, infierno). El cielo es entendido como la residencia de Dios y de las figuras divinas, el infierno como mundo en el que se encuentran los condenados o las potencias diabólicas, la tierra como el escenario de los sucesos históricos en el que a su vez intervienen poderes sobrehumanos.

Resulta absurdo, y condenado al fracaso, todo intento de pedir al hombre moderno que acepte como verdadera esa imagen mítica del mundo. Como dice gráficamente, no se puede utilizar la luz eléctrica y la radio y a la vez creer en el mundo de espíritus y de milagros del Nuevo Testamento. Si se pretendiera ese objetivo, ello significaría degradar la fe a simple obra humana (en referencia expresa a Herrmann). ¿Puede haber una verdad cristiana independiente del revestimiento mitológico? Esta es la gran cuestión que hay que afrontar y la gran tarea que hay que emprender.

La tarea es aún más importante y necesaria porque la forma mitológica no sólo afecta a la concepción cosmológica sino al mismo evento de salvación: la acción de Dios en Cristo es presentada dentro de la mitología apocalíptica judía o del mito gnóstico del redentor celestial (como Hijo del hombre que viene en las nubes del cielo o como ser preexistente que se encarna y que tras su resurrección es elevado a la derecha del Padre). Si la intervención de Dios resulta inaceptable en los milagros, igualmente en los sacramentos: ¿cómo puede el agua del bautismo transmitir una vida misteriosa y la cena una fuerza espiritual?, ¿cómo aceptar que participar indignamente en la cena del Señor acarrea la enfermedad y la muerte? La misma afirmación de un pecado original resulta intolerable para quien no acepta más que una culpa personal.

No sólo las ciencias naturales bloquean la comprensión de los datos de la fe. Las mismas ciencias humanas presentan objeciones insuperables. La predicación cristiana no puede obstinarse en apoyarse en imágenes de un mundo precientífico, que además no tienen nada de específicamente cristiano en sus fuentes. La Iglesia tiene que salvar el kerygma para que pueda recibir la adhesión de las generaciones próximas. Ello sólo lo puede lograr mediante un esfuerzo de desmitologización. Pero ha de ser una desmitologización que no se limite a algunos enunciados periféricos. Ha de ir a la raíz del problema y de la dificultad, al verdadero nudo gordiano: el pensamiento científico rechaza la idea de una irrupción de lo divino en el mundo humano. Allí donde esta idea se insinúa o aparece debe ser purificada. La crítica de las fuentes, podemos ver en este momento, ha contribuido a identificar elementos no cristianos que deben ser desmitologizados, pero en el fondo se impone como verdadero escollo la concepción de Dios como algo o alguien objetivo que se relaciona con el mundo al modo mundano.

La actitud crítica de Bultmann, que aparece tan radical, merece una precisión para ser adecuadamente entendida. El mensaje debe ser desmitologizado, pero para salvar el sentido y el contenido del mito. La desmitologización no debe realizarse al estilo de la teología liberal. La desmitologización liberal se ha hecho en detrimento del kerygma, que ha sido arruinado en su sustancia misma. En este sentido ha traicionado el mensaje. La desmitologización no puede concebirse simplemente como eliminación de lo mitológico. Porque en el pensamiento mítico hay una intención: expresar la dependencia del hombre, que la existencia humana tiene límites y necesita un fundamento. La verdadera desmitologización deberá identificar en el Nuevo Testamento la comprensión de la existencia humana delante de Dios y, por tanto, la posibilidad nueva de existencia que ello le abre.

Presupuesto fundamental es ejercer una desmitologización sobre Dios, especialmente sobre Dios en cuanto revelador, pues al presentar a Dios como revelador (y por tanto como salvador) es cuando se introducen elementos mitológicos en la medida en que objetivan a Dios convirtiéndolo en protagonista en el escenario del mundo.

Ahora bien, si la desmitologización equivale a una des-objetivación radical de Dios, ¿qué sentido tiene hablar de él?. No habría que recluirse en un silencio inefable, no habría que encerrarse en un escepticismo consecuente? No tiene sentido alguno, observa Bultmann, si se pretende hablar de él como de un objeto entre otros. Tampoco si se adopta un punto de vista neutral o aséptico. Eso significaría de hecho perderlo y clausurar el sentido de una posible revelación y clausurar el sentido de una posible revelación. Dios y su revelación se juegan su destino en la misma problemática. Porque hablar de Dios sólo tiene sentido en cuanto afecta al ser humano y en cuanto dice referencia a su existencia.

Hablar de Dios sólo es posible si el hombre vive su dependencia respecto a Dios como Aquél que todo lo determina, también al ser humano. Dios (y ello está en conexión con la desmitologización radical) es el Totalmente Otro, y en ese sentido implica la eliminación/superación (*Aufhebung*) del hombre. ¿No conduce ello a suprimir toda vinculación Dios-hombre y por tanto a eliminar la posibilidad de toda revelación? “Totalmente Otro”, explica Bultmann, no significa que Dios sea algo fuera de mí y que yo deba buscar en algún lugar más allá de mi experiencia. Sino que está frente a mí en cuanto yo soy mundo, y por ello pecador. Hablar de Dios, en cuanto radicalmente distinto, es descubrir la situación real del hombre como pecador, y por ello como necesitado de salvación. En este sentido hablar de Dios (y hablar de Dios como

revelación) me salva, abriendo una posibilidad de existencia que me sustrae a mi situación de pecador.

La idea de Dios se capta adecuadamente si se le entiende como cuestionamiento radical del ser humano. Ese es el espacio originario de la revelación en cuanto palabra o interpelación. La teología, al servicio de la revelación, sólo puede hablar de Dios en cuanto habla del hombre tal como está ante (frente a) Dios. Esto determina que la teología no puede ser más que hermenéutica existencial.

3.- La teología como hermenéutica existencial

La reducción de la teología (y de la revelación) a hermenéutica existencial no es más que el desarrollo del proceso de desmitologización, que es a la vez la alternativa elaborada de su oposición a la teología liberal y de su paso por la teología dialéctica: el hablar de Dios no puede ser más que hablar del hombre, pero sin que lo humano sea la medida de la divino, la primacía dada al Dios totalmente distinto no significa que la referencia antropológica deba desaparecer de la teología.

En su itinerario propio recoge Bultmann instancias genuinas de la tradición protestante: de la doctrina de la justificación que se apoya en la gracia de Dios y no en las obras humanas; del pietismo que ve en la experiencia de la fe una verificación del contenido de la fe. Igualmente desarrolla la mediación que Hermann le había aportado de la crítica kantiana (no es accesible un Dios en sí) y de la teología de la conciencia de Schleiermacher (hay que arrancar de la subjetividad del creyente). Todo ello le servirá para recoger el sentido y el significado de la Palabra que interpela. Elabora de este modo una decidida teología de la revelación (una teología de la Palabra revelante) que pretende conjugar una teología objetiva (ortodoxa) y subjetiva (pietista) con la apertura “liberal” a los métodos y resultados de la moderna ciencia histórico-crítica.

El lenguaje y la conceptualización se la ofrecerá sobre todo M. Heidegger. El encuentro y la comunicación entre ambos fue facilitada por la común valoración de Kierkegaard y Hermann. El mismo Bultmann confiesa que en Heidegger encontró clarificadas algunas intenciones y aspiraciones de la teología de Hermann, concretamente comprender con claridad conceptual la existencia humana como histórica. Había ya un terreno abonado para que Heidegger introdujera a Bultmann en el ámbito de la fenomenología. El hecho de que recurra a una filosofía como presupuesto para la fe o la teología parece chocar frontalmente no sólo con la tradición luterana sino con la actitud de Barth y de la teología dialéctica, que excluyen toda “teología natural” para defender la pureza de la fe y la libertad del Dios que se revela; Bultmann, rechazando la filosofía tradicional, admite sin embargo que una “precomprensión” es inevitable e ineludible, y que debe ser asumida y aceptada cuando –como en el caso presente– no sólo ofrece una conceptualización adecuada para comprender la predicación cristiana sino que es un elemento constitutivo para la realización de la existencia creyente a la luz del Nuevo Testamento.

El existente humano no se puede plantear desde fuera la cuestión del ser. Sólo tiene sentido la cuestión del ser desde la propia existencia. La característica fundamental del existente humano es la historicidad: ontológicamente el hombre es su propia posibilidad, que se va realizando en cada uno de sus encuentros históricos. Por eso tenía tanto interés Bultmann en diferenciar la relación del hombre con la historia de la relación con la naturaleza.

El ser sólo se hace comprensible y real desde la existencia humana. Sólo desde esta referencia antropológica pueden Dios y su revelación convertirse en tema de la

teología. Más aún: sólo son aceptables los elementos existenciales del Nuevo Testamento en cuanto vienen a iluminar y a facilitar la comprensión de la propia existencia. Es la única perspectiva filosófica que nos permite evitar la mitología, a la que nos condena necesariamente la metafísica tradicional, emparentada con una visión precientífica del mundo.

Esta nueva perspectiva permite que brille el sentido existencial de las concepciones superadas que caracterizan a la ortodoxia tradicional: el más-allá de Dios designa que no puede ser controlado por el hombre, su omnipotencia lo que hace es establecer al hombre como receptor, su personalidad indica que sale al encuentro del hombre, su unicidad expresa el carácter exclusivo y radical de su pretensión sobre el hombre. Esto se ve sobre todo en la comprensión del pecado, que suele ser entendido como aversión de Dios o como transgresión de sus leyes, pero que en realidad nos desvela la posibilidad fundamental del hombre: entre existencia inauténtica y existencia auténtica.

La existencia inauténtica, que expresa la pecaminosidad radical del hombre, se basa en la voluntad del hombre de afirmarse a sí mismo sobre los bienes del mundo, sin reconocer que el mundo cognoscible y manipulable no tiene en sí mismo su fundamento y su explicación, que el hombre no es dueño tampoco de sí mismo sino que se encuentra sometido a poderes y fuerzas existentes más allá de lo que él puede controlar. Esta situación de pecado es lo que en lenguaje neotestamentario es denominado también “según la carne”, vivir según la condición humana abocada a la caducidad y a la muerte.

La vida auténtica por el contrario es la vida “según el espíritu”, lo invisible y lo indisponible, renunciando a una seguridad que el hombre mismo no puede producir sino que debe recibir de fuera; eso sólo lo puede lograr en virtud de un acto de confianza en un amor que se le regala y que le libera de la ciega afirmación de sí mismo apoyándose en sus propias fuerzas.

Esta es la alternativa de posibilidades ante la que se encuentra situado el hombre, abocado a una decisión que le viene del anuncio evangélico. Si el hombre no puede producirlo por sí mismo, le tiene que venir de Dios ante el cual se inclina en virtud de la fe. La fe es experiencia de gracia, de la acción incondicional de Dios, que perdona el pecado y le hace experimentar la salvación.

La fe por tanto no tiene como objeto una serie de afirmaciones doctrinales, sino la acción reveladora de Dios que le ilumina la existencia: “Las proposiciones teológicas no pueden ser objeto de fe, sólo puede serlo las explicaciones de la comprensión inherentes a la fe misma”. Pero lo más importante es la intuición básica de que las ideas teológicas del Nuevo Testamento son el despliegue de la fe misma que crece a partir de esta nueva comprensión de Dios, mundo y hombre (conferida por la fe) o, dicho de otro modo, a partir de la nueva autocomprensión”. La fe tiene un componente escatológico en cuanto irrumpe como decisión decisiva, como comprensión de la existencia cristiana, como una vida que hace posible Dios en cuanto es el que permanentemente está irrumpiendo y que así aporta permanentemente su consumación.

Desde estos presupuestos también puede ofrecer una respuesta a las cuestiones relativas al destino del ser humano, condensadas en las expresiones mitológicas “cielo” e “infierno”. El cielo, comprendido como lugar, tiene también un sentido existencial: se refiere a un nivel de realidad más allá de la realidad del mundo terrestre, que escapa a la planificación y al control humano, que permite desplegarse la interioridad de una existencia personal auténtica. Gracias a ello el ser humano puede mirar con libertad el futuro, liberado de todas las ideologías que estrechan su horizonte, de todos sus

esfuerzos que acaban por angustiarse, y de todos los poderes que le exigen sometimiento, incluso de la ciega tragicidad del destino. De modo análogo el infierno no designa un lugar de tormentos sino la constatación del poder del mal, de la emponzoñada atmósfera que le impide respirar con libertad, de las realidades terrestres que lo oprimen. El hombre puede ver estas realidades no como teorías, sino como una experiencia que debe ganar en cada momento en la medida en que se abra a la verdad de la realidad que le trasciende y se entregue con confianza al amor que le envuelve.

Una vez llegado a este punto, se puede comprender que Bultmann ha superado muchos de los callejones sin salida o de las alternativas que ha ido encontrando por su camino. La revelación que nos llega en la palabra de la predicación permite una comprensión salvadora de la propia existencia, sin caer víctima de las asechanzas de la crítica o del encorsetamiento presuntuoso de la divinización imposible del ser humano. No obstante queda un interrogante por resolver, que se hace más acuciante precisamente en el nivel que hemos alcanzado: ¿no podría concluirse que la apelación al Nuevo Testamento resulta superflua o innecesaria, dado que una honesta analítica de la propia existencia podría conducir a los mismos resultados?

En la respuesta a esta objeción Bultmann mostrará de nuevo su “vocación confesional”, por cuanto considera insuficiente la contribución de la filosofía o de las ideologías mundanas: nunca muestran suficientemente la pecaminosidad radical del ser humano. No obstante, aún demostrando que la palabra de la revelación resulta necesaria de cara a los objetivos pretendidos, otro interrogante se abre con mayor dureza, sobre todo si tenemos en cuenta que hablamos de la Palabra de la revelación como anuncio predicado por la Iglesia: ¿por qué es necesario Jesucristo, dado que permanece oculto, inalcanzable o irrelevante detrás del anuncio y de la predicación? Con este doble interrogante deberá confrontarse permanentemente Bultmann, defendiendo por un lado su voluntad de salvaguardar la objetividad de la ortodoxia (liberada del revestimiento mitológico) pero manteniéndose firme por otro lado en la primacía del sentido existencial.

La filosofía, dado su carácter, no puede llegar ni a mostrar la profundidad de la pecaminosidad humana ni a garantizar una comprensión existencial que merezca ser considerada como experiencia salvífica. El hecho de que no podamos hablar de Dios sin hablar de nuestra existencia sitúa a la fe como la afirmación de la acción de Dios en nosotros, la Palabra que nos dirige para que respondamos en nuestra decisión en obediencia. La fuerza de esa Palabra es la que hace posible salir del pecado y convertirse en nueva criatura. La Palabra de Dios es condición para que podamos hablar de Dios, pero también para que podamos hablar de una existencia perdonada y salvada, agraciada. Dios, Palabra, fe, gracia, coinciden con la posibilidad para el hombre de comprenderse como protagonista de una existencia auténtica.

Pero ¿por qué hablar de Jesucristo? La fe, hemos dicho, no se orienta a un complejo de verdades, sino a Jesucristo como Palabra de Dios. El evento salvífico es para Bultmann idéntico con el evento-Cristo, en el que Dios ha actuado escatológicamente en favor del mundo. Y ello se hace patente no en el Jesús histórico ni en su personalidad, sino en el crucificado y resucitado que sigue vivo en el kerygma. Por eso el evento Cristo ni puede ser eliminado ni reducido a una interpretación filosófica. Frente a la filosofía, Jesús muestra lo que significa y realiza la acción libre y gratuita de Dios.

Precisamente el crucificado hace patente la paradoja cristiana: la fuerza del amor que se entrega, el escándalo del modo de actuar de Dios, el pecado humano, la

imposibilidad de autoafirmación humana, la incapacidad para vencer las fuerzas del mal, la contradicción frente a los valores humanos comúnmente admitidos. En este sentido la cruz de Cristo no es un evento mítico sino un suceso histórico en el que acontece el juicio sobre el mundo, en el que los dominadores del mundo son aniquilados, en el que se realiza el juicio sobre el hombre caído bajo los poderes del mundo. El evento escatológico tiene un punto de contacto con la historia pasada: Jesús fue efectivamente crucificado bajo Poncio Pilato. No obstante el significado salvífico no se apoya en esa facticidad histórica. Lo decisivo no radica en lo que allí sucedió (*was*) sino en que a partir de ahí se levanta una interpelación que llega hasta el presente (*dass*).

Unida a la resurrección, la cruz adquiere todo su relieve. El testimonio neotestamentario y la predicación sostienen que el crucificado es a la vez el Resucitado, y esa unidad es la que permite pasar del evento cósmico del juicio a la creación de una vida nueva. Ciertamente la resurrección no es un milagro ni puede entenderse como un suceso en la facticidad de la historia, pues no es aprehensible más que en la fe pascual de los discípulos. Pero no es eliminable porque en la unidad de crucifixión y resurrección tiene su origen el anuncio de la Palabra salvadora. El sentido existencial de la resurrección, para no anular el escándalo de la cruz, podría expresarse así: es la manifestación del significado de la cruz, es la cruz como evento salvífico, pues la muerte de Jesús no puede ser entendida más que como juicio liberador de Dios sobre el mundo, acto escatológico porque proclama el triunfo de la vida sobre la muerte. Para evitar una comprensión mitológica se ha de decir que el Resucitado nos sale al encuentro nada más que en el kerygma, porque en el anuncio de la Palabra de revelación es donde se nos hace actual la cruz y la resurrección.

A través de este proceso de desmitologización y del esfuerzo de interpretación existencial del mensaje neotestamentario, Bultmann ha intentado demostrar que no se puede prescindir de la revelación de Jesucristo en la comprensión cristiana de la realidad. No obstante puede parecer todavía que el hablar sobre la acción de Dios, o en general el hablar sobre Dios, debe caer bajo las exigencias de la desmitologización. El mismo debe por ello preguntarse si por ello en definitiva no queda un resto mitológico en su esfuerzo de desmitologización. Su respuesta no puede ser más que ésta: efectivamente es así para quien considera mitología todo hablar sobre Dios y sobre su acción escatológica. Pero en definitiva no es mitología en el sentido antiguo, el que se hundió con el ocaso de la concepción mítica del mundo. Pues en la predicación cristiana la transcendencia de Dios no se convierte, como en el mito, en inmanencia intramundana. El hablar de un acontecimiento escatológico, que no es mundano, puede quedar salvado del mito gracias a la interpretación existencial.

Profesor Eloy Bueno de la Fuente