

KARL BARTH

ENSAYOS TEOLOGICOS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1978

Versión castellana de Claudio Gancho de una selección de ensayos de
KARL BARTH publicados en “Theologische Studien”
Evangelischer Verlag U.G. Zollikon, Zurich de 1948 a 1956

C Evangelischer Verlag U.G. Zollikon, Zurich
C 1978 Editorial Herder S.a., Provenza, 388, Barcelona (España)

ISBN 84-254-0703-6

Es Propiedad

depósito legal: B. 48.041-1977

Printed in Spain

GRAFESA – NÁPOLES, 240 – BARCELONA

NOTA EDITORIAL¹

El clima ecuménico suscitado muy especialmente por el concilio Vaticano II ha prestado gran actualidad en medios católicos a los trabajos y estudios poco conocidos de nuestros hermanos separados que aportan a menudo lo «específicamente cristiano» al acervo común de la fe.

Tales trabajos, en el caso del gran teólogo Karl Barth (que presentamos bajo el título genérico de Ensayos teológicos) se hallan unidos por un vínculo invisible que les presta una unidad esencial. Los grandes temas en torno a Dios, al hombre, a la fe y a la libertad son tratados por nuestro teólogo con penetración y casi cabría decir con evidente inspiración.

Este hecho justifica plenamente el que se hayan unido en un tomo los ensayos que publicamos traducidos al castellano y ofrecemos a la atención de los estudiosos.

Si el conjunto de estos ensayos puede aportar mucha luz a problemas que son comunes y se debaten en todas las iglesias cristianas, fuerza es reconocer que dos de ellos (El mensaje de la libre gracia de Dios y La Sagrada Escritura y la Iglesia) se alejan de la línea ecuménica y en cierto modo convergente con la teología católica, y más bien marcan una posición muy alejada de los puntos de vista tradicionales aceptados dogmáticamente. El lector católico sabrá interpretar con la debida cautela los puntos de vista del teólogo Barth sin que por ello desmerezca en nada la aportación realmente gigantesca que supone su obra.

¹ P. 5 en el texto original.

LA HUMANIDAD DE DIOS²

La humanidad de Dios, bien entendida, ha de significar la relación y donación de Dios al hombre; Dios que le habla con promesas y preceptos; el ser, la presencia y la acción de Dios en favor del hombre; la comunión que Dios mantiene con él; la libre gracia de Dios, por la cual no quiere ser ni es otra cosa que el Dios del hombre.

No me engaño ciertamente al suponer que el tema que hoy se nos propone podría constituir en todo caso una referencia al cambio de pensamiento que ha experimentado la teología protestante, cambio en el que hoy estamos metidos, o deberíamos estarlo, a diferencia — ya que no en contradicción — de un cambio anterior. Lo que hace aproximadamente cuarenta años empezó a presionarnos de una manera violenta, no era tanto la humanidad como la divinidad de Dios: lo específico sin más ni más de Dios en sus relaciones con el hombre y con el mundo, lo extremadamente alto y lejano, lo extraño, lo absolutamente Otro, con que el hombre ha de habérselas cuando toma el nombre de Dios en sus labios, cuando Dios le sale al encuentro, cuando entra en contacto con Dios. Un misterio sólo comparable con la oscuridad impenetrable de la muerte y en el que Dios se oculta cuando se descubre, se manifiesta y se revela al hombre; el juicio que ha de recaer sobre éste, precisamente porque Dios es clemente con él, porque quiere ser y es su Dios.

Lo que descubrimos en aquel cambio fue la luminosa majestad del Crucificado en su total oscurecimiento, tal como la había visto y representado Grünewald y como señala el vigoroso dedo de Juan Bautista, en la obra del mismo artista, apuntando hacia aquel santuario de la divinidad: *Illum oportet crescere, me autem minui* (= es necesario que él crezca y que yo mengüe). Indiscutiblemente la humanidad de Dios retrocedía entonces para nosotros del centro a la periferia, de ser el motivo principal a convertirse en algo secundario y de menor relieve. Si a mí, por ejemplo, en el año 1920 —el año en que me encontré en esta misma sala cara a cara con mi gran maestro Adolf von Harnack— se me hubiese pedido que hablara sobre la humanidad de Dios, habría experimentado, sin duda, una cierta perplejidad. El tema nos habría causado enojo y, en cualquier caso, no nos preocupaba. El hecho de que hoy nos lo hayamos propuesto y que yo no haya podido negarme a decir algo sobre el mismo, es un síntoma de que aquel primer cambio no era la última palabra. No podía serlo. Tampoco podrá serlo el nuevo cambio en que hoy nos hallamos metidos. Pero esto será tema que corresponda a una generación venidera. Nuestra tarea es el reconocimiento de la humanidad de Dios, a partir precisamente del reconocimiento de su divinidad.

² Conferencia pronunciada en el Congreso de la Asociación de Párrocos Reformados Suizos, que se celebró en Aarau el 25 de septiembre de 1956. PP. 9 – 34.

Permítaseme, ante todo, dar a mi exposición del tema la forma de un relato, con la vista puesta en el cambio que entonces se dio y que, desde ese momento, se abrió por sí mismo a la panorámica de la nueva tarea que hoy nos espolea.

El cambio de entonces tuvo un marcado carácter crítico-polémico. Se realizó — de un modo paulatino respecto al tiempo, aunque respecto del hecho mismo ocurriese súbita conversión— con un brusco movimiento de rechazo frente a la teología entonces dominante, más o menos liberal o positiva, la cual sólo representaba el período de madurez de un proceso que, al parecer, venía imponiéndose de un modo fatal desde hacía dos o tres siglos.

Hoy parece indicado — y también resulta más fácil — conceder a aquella teología anterior y a todo el proceso que culminó con ella una justificación histórica mayor de lo que entonces nos parecía posible y hacedero, dada la violencia de su primera aparición y choque. Pero ni en la valoración más imparcial de sus legítimas aspiraciones e innegables méritos, ni con la mirada retrospectiva más conciliadora, se podrá ocultar que ya no era posible continuar así, que el estrangulamiento de la concepción teológica entonces prevalente por obra de una ciencia y lenguaje cristianos nuevos, y al mismo tiempo antiguos y primitivos, aparecía entonces como inevitable. La teología protestante se había convertido casi en toda la línea —y desde luego, en todas sus figuras y tendencias más representativas — en una teología comparativista dentro del marco de las religiones y, por lo mismo, en una teología antropocéntrica, y en ese sentido humanística.

Con otras palabras, era una disposición interna y externa, una emoción del hombre, y concretamente su piedad —que, desde luego, también podía ser una piedad cristiana— la que se había convertido en el fenómeno y tema en torno al cual giraba la teología y parecía condenada a seguir girando fatalmente, tanto en su doctrina fundamental como en la presentación del pasado cristiano y en la interpretación práctica de la realidad cristiana presente; lo mismo en su ética que en su pretendida dogmática; lo mismo en la predicación y enseñanza eclesiásticas, determinadas por dicha teología, como ante todo y sobre todo en su exposición de la Biblia.

¿Qué sabía aún y qué decía aquella teología sobre la divinidad de Dios? Para ella pensar en Dios era apenas una forma encubierta de pensar en el hombre, y más concretamente, en el hombre religioso y cristiano. Hablar de Dios equivalía a hacerlo, en un tono elevado, del hombre; siempre del hombre, de sus revelaciones y milagros, de su fe y de sus obras. Indiscutiblemente, el hombre se había engrandecido a costa de Dios. Y con Dios que sale al encuentro del hombre como el otro y soberano, que está frente al hombre como su Señor, su creador y su redentor insustituible e inmutable, como libre compañero del hombre en una historia que él mismo (Dios) puso en marcha y en un diálogo dirigido por él; con este Dios divino, esa misma historia, ese diálogo, amenazaban con trocarse en una representación piadosa, en expresión y símbolo míticos de un impulso oscilante entre el hombre y su propia altura o profundidad, cuya verdad sólo podía ser la de un monólogo y la de sus temas, en todo caso palpables.

Aquí nos horrorizamos algunos de nosotros, tras haber apurado como los demás hasta las últimas gotas los distintos cálices de esa teología. Mediada aproximadamente la segunda década de nuestro siglo, no se pensaba en poder llegar más lejos. ¿Se nos habían hecho problemáticos en

³ Pp. 10 – 17.

nuestra propia persona el hombre piadoso, la religión —de cuya historia y de cuyo presente habíamos escuchado tantas cosas maravillosas en la universidad— y de los que nosotros mismos habíamos intentado seguir hablando después? ¿Se estaba dando el encuentro con el socialismo según la interpretación de Kutter y Ragaz, que nos abría los ojos en el sentido de que Dios podía ser también algo muy distinto de como aparece en la caja cerrada de la conciencia cristiano-religiosa, y del que se podía tratar y hablar como tal? ¿Se nos había entenebrecido precisamente entonces, y de manera repentina, nuestra visión del mundo, con respecto al precedente y largo período de paz de nuestra juventud; aquella visión que llamaba nuestra atención en el sentido de que las necesidades del hombre podían ser demasiado grandes como para que la demostración de sus posibilidades religiosas pudiera ser para él una palabra de consuelo y de enseñanza? ¿Era la recusación — cosa que tuvo para mí personalmente un peso decisivo — de la ética de la entonces moderna teología, al estallar la primera guerra mundial, la que hizo que también nos equivocásemos en su exégesis, su interpretación histórica y su dogmática? ¿O fue positivamente el Mensaje de Blumhardt acerca del reino de Dios, que entonces por primera vez cobraba auténtica actualidad, fueron Kierkegaard, Dostoyewski, Overbeck, leídos como comentarios a ese mensaje, por los que nosotros nos hallamos embarcados en la búsqueda anhelante de nuevos horizontes?

O más bien, y por debajo de todo eso, fue el descubrimiento de que el tema de la Biblia — en contra de la exégesis crítica y de la exégesis creyente, de la que nosotros procedíamos — no podía ser ciertamente una religión del hombre ni su moral religiosa, no podía ser ciertamente su propia divinidad secreta, sino — y éste era el rocher de brome en que empezamos por chocar — la divinidad de Dios. Esa divinidad de Dios era su aseidad, no sólo frente al cosmos natural, sino también frente al cosmos espiritual; la existencia, poder e iniciativa únicos de Dios, sobre todo en sus relaciones con el hombre. Así, y sólo así, creíamos nosotros entender la voz del Antiguo Testamento y del Nuevo; a partir de ahí, y sólo de ahí, creíamos continuar siendo teólogos, y concretamente predicadores, *ministri Verbi divini*.

¿Llevábamos razón o estábamos equivocados? Sin duda que llevábamos razón. ¡Léanse las Doctrinas de fe de Troeltsch y Stephan! ¡Léase también alguna de las dogmáticas, tan sólidas a su modo, de un Lüdemann o de un Seeberg! ¡Si es que no eran callejones sin salida! No sólo iba de vencida cualquier ulterior desviación dentro del planteamiento tradicional, como las últimas que intentaron, por ejemplo, von Wobbermin, von Schaefer y von Otto; era precisamente ese cambio radical el que sin duda se imponía entonces absolutamente. La nave amenazaba con embarrancar; había llegado el momento de dar un viraje de 180 grados al timón. Y teniendo esto en cuenta se puede ya anticipar lo que habrá que decir más tarde: «Lo pasado ya no vuelve». Por ello, no se pudo después, ni se puede tampoco hoy, pretender negar aquel cambio o anularlo. Ciertamente que más tarde se trató y hoy se trata de una «retractación». Pero una verdadera retractación no consiste de ningún modo en un repliegue ulterior, sino en un nuevo ataque y embestida encaminado a decir mejor lo que ya antes se había dicho bien. Aun en el caso de que lo que entonces creíamos haber descubierto y puesto sobre el tapete no fuese una palabra definitiva sino necesitada de retractación, sería sin embargo una palabra verdadera, que por el hecho de serlo debe permanecer, y ante la cual tampoco hoy se puede pasar de largo, sino que más bien constituye la premisa de lo que hoy debemos seguir pensando.

Quien no haya hecho suyo aquel primer cambio, quien, por ejemplo, no se siga impresionando ante la realidad de que Dios sea Dios, ciertamente que tampoco comprenderá lo que aún queda por decir, como palabra verdadera, acerca de su humanidad.

Mas, incluso con la atención puesta en el cambio de entonces; sin duda que se hubiera podido cantar: «¿Ves la luna que ahí se levanta? Sólo está ahí para que la veamos a medias.»

Ahora es preciso reconocer abiertamente que nosotros —incluso frente a la teología de la que procedíamos y de la que habríamos de separarnos — nos hallábamos entonces evidentemente limitados. Limitados ya en el sentido en que lo están todos los movimientos, actitudes y posturas crítico-polémicas que logran imponerse, por razonables que puedan ser. ¡Cuántas fórmulas hay allí, en parte copiadas y en parte de nuevo cuño! Y ante todo — «y mientras ella alegre cantaba, mil voces resonaban en el campo» — el famoso «vertical desde arriba irrumpiendo totaliter aliter» y la no menos famosa «infinita diferencia cualitativa» entre Dios y el hombre, el vacío, el punto matemático y la tangente a la que únicamente puede rozarse; la audaz seguridad de que en la Biblia sólo había un interés teológico, el que se centraba en Dios; que allí sólo aparecía un camino, el que se extiende de arriba abajo; sólo un mensaje perceptible, el del inesperado perdón de los pecados pasados y futuros, mientras que el problema de la ética propiamente dicha se identifica con la enfermedad mortal del hombre; el concepto de liberación, que consistiría en que la criatura perdiera su condición de criatura, en que la realidad mundana desapareciera devorada por el más allá; y, en consecuencia, que la invitación a la fe era como un salto en el vacío. Y así tantas cosas más. ¡Y todo ello, por común y corriente que pudiera ser, dicho con un poquito de dureza inhumana, y siempre con un tono —aunque sólo fuese para la parte contraria— un poco herético.

¡Cómo se arrumbaba todo, aunque apenas se hiciera otra cosa que despejar el campo! ¡Todo lo que olía, aunque sólo fuera de lejos, a mística o a moral, a pietismo o a romanticismo y hasta a idealismo, resultaba sospechoso y se colocaba bajo severas prohibiciones o entre - paréntesis que equivalían de hecho a reservas prohibitivas! ¡Con qué ironía se reía allí donde sólo hubiera habido que sonreír con tristeza y sentimientos de amistad! El alcance de la noticia que proclamábamos, ¿no se parecía más a una enorme ejecución que a la buena noticia del mensaje de la resurrección al que, en definitiva, tendíamos? La impresión de muchos de nuestros contemporáneos estaba por completo falta de fundamento en cuanto creían que todo iba a terminar cambiando a Schleiermacher de pies a cabeza; lo que equivale a decir, con cambiar a Dios engrandeciéndole a costa del hombre. ¿No podía ser, en el fondo, que el movimiento hubiera crecido demasiado y que, en definitiva, tal vez sólo se tratara de un nuevo gigantismo? ¿Era simple obstinación el que, al lado de muchos que con un mínimo de libertad escuchaban atentamente y asentían, tantísimos otros prefiriesen sacudir la cabeza, desconcertados e incluso irritados — ¡como en los tiempos de Harnack! — ante semejantes novedades? ¿Acaso no se anunciaba ya el oscuro presentimiento de que en el comparativismo religioso, en la concepción antropocéntrica, en el dudoso humanismo de aquella teología del pasado, pudiera estar en juego algo que no se podía perder? Pese al carácter evidentemente impugnable y hasta absurdo de su concepción y al modo con que nosotros — sumergidos como estábamos en la contemplación de la marcha incontenible de Leviatán y Bejemot, mencionados en el libro de Job— poníamos su divinidad sobre el candelero ¿no estaba ya precisamente la humanidad de Dios sentada a su diestra?

Por nuestra parte ¿hasta dónde nos habíamos desviado realmente? ¿Dónde había y hay que encuadrar el nuevo cambio? El amigo inteligente de la otra orilla había señalado con el dedo, como es bien sabido, que hasta entonces se había trabajado casi exclusivamente con el concepto de diástasis (= separación tajante) y sólo rara vez y ocasionalmente con el concepto complementario de analogía. Esto podrá sonar bien; pero ese aspecto formal ¿no era simplemente el síntoma de una lesión más profunda y objetiva de nuestro pensamiento y lenguaje de entonces? Personalmente, creo que esa lesión consistía en el hecho de que justamente estábamos equivocados allí donde llevábamos razón y en que fuimos nosotros precisamente quienes no

supimos realizar de un modo lo bastante cuidadoso y completo la nueva profesión de la divinidad de Dios, que tanto nos había conmovido primero a nosotros y luego a los demás.

Era útil y oportuno volver a ella y darle vigencia a toda costa. Pero concretamente el maestro Calvino no nos había dado muy buenas consignas en ese sentido. Que nosotros hubiéramos aprendido que Dios lo era todo y el hombre nada, era ciertamente una invención caprichosa de quienes por aquellas calendas se hallaban desconcertados o irritados. Ciertamente, el panorama no era tan terrible. Ya entonces se dejaron oír incluso, ocasionalmente, ciertos ditirambos al humanismo, y más en concreto al humanismo platónico, del que procedía el propio Calvino. Mas también es cierto que a nosotros nos fascinaban entonces sobre todo la imagen y el concepto de un Dios «completamente otro», que ahora no podríamos identificar sin más ni más con la divinidad de quien en la Biblia se llama Yahveh-Kyrios —en el aislamiento, abstracción y absolutización con que por aquellas fechas le considerábamos enfrentándole a ese pobre diablo que es el hombre—, para no decir que le abofeteábamos, y que siempre había tenido o que ya empezaba a tener una mayor semejanza con la divinidad del Dios de los filósofos que con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

¿No se corría una vez más el peligro de producir un ídolo de fundición? ¿Cómo — y ésa era por entonces la preocupación y objeción de Leonhard Ragaz— podía ser que el final del himno a la majestad divina se trocase en una nueva confirmación de la desesperanza de toda acción humana, y con ello en una nueva justificación de la autonomía del hombre y, por lo mismo, de la secularización en el sentido de la doctrina luterana sobre los dos reinos? ¡Por descontado que nosotros no pensábamos ni queríamos eso! Pero ¿acaso no nos parecía que llegábamos demasiado lejos siendo así que la divinidad del Dios vivo —y con él pretendíamos habérmolas— alcanzaba su sentido y fuerza únicamente en el contexto de la historia y de su diálogo con el hombre, y por tanto, en su convivencia con éste? Ciertamente que sí. Y es éste un punto en el que ya no cabe marcha atrás. Se trata de la convivencia del Dios soberano con el hombre, convivencia fundada en Dios mismo y decidida, determinada y ordenada por él. Así, y sólo así, se hace acontecimiento dentro de ese contexto y es posible reconocerlo. Pero se trata de una convivencia de Dios con el hombre.

Quién es Dios y qué es su divinidad lo manifiesta y revela, no en el marco vacío de un ser-para-sí divino, sino que lo hace de una manera auténtica precisamente en el hecho de que existe, habla y actúa como compañero del hombre, aunque sin duda por encima de él. Quien hace eso es el Dios vivo. Y la libertad con que hace eso es su divinidad. La divinidad que por sí misma tiene también carácter de humanidad. De esta forma, y sólo de esta forma, había y hay que oponer la tesis de la divinidad de Dios a la teología de antaño: con una aceptación positiva, no con el rechazo atolondrado de la partícula *veri* que es imposible negarle, aun penetrando íntimamente en su debilidad. La divinidad de Dios debidamente entendida incluye también su humanidad.

II⁴

¿De dónde sabemos nosotros eso? ¿Qué es lo que autoriza y justifica semejante tesis? Es una tesis cristológica o, mejor dicho, una tesis que se funda y se desprende de la cristología. No

⁴ Pp. 17 – 22.

habría sido necesario un segundo cambio después de aquel primero, si ya entonces hubiésemos tenido la presencia de espíritu para intentar el contragolpe total que se había hecho inevitable y, por lo mismo, partiendo de una premisa mejor y más exacta del testimonio central y total de la Sagrada Escritura. Es precisamente en Jesucristo, según nos lo testimonia la misma Sagrada Escritura, en quien hemos de encontrarnos con el hombre, y ciertamente que no de un modo abstracto. No con el hombre que con su poquito de religión y de moral religiosa sin Dios, podría bastarse a sí mismo y hasta intentar convertirse en Dios. Mas tampoco con Dios de una manera abstracta: no con un Dios que en su divinidad no haría más que diferenciarse, alejarse y alienarse del hombre, un Dios des-humanizado cuando no in-humano. En Jesucristo, así como no hay un cierre que impida a Dios bajar, tampoco hay un cierre que impida al hombre subir. Por el contrario, en él se trata precisamente de la historia, del diálogo, en el que Dios y el hombre se encuentran y conviven. Se trata de la realidad de la alianza, concluida, mantenida y completada por ambas partes. En su propia persona, Jesucristo es el pactante leal por ser tanto el verdadero Dios del hombre; tanto el Señor humillado para la comunión con el hombre como el Siervo elevado a la comunión con Dios; tanto la palabra pronunciada desde el altísimo y fulgurante más allá, como la palabra acogida en el más profundo y oscuro más acá; uno y otro sin mezclarse, pero inseparables, siendo totalmente lo uno y lo otro.

Así, en esta unidad, Jesucristo es el mediador, el reconciliador entre Dios y el hombre. Así se presenta ante los hombres reclamando y suscitando la fe, la caridad y la esperanza, en favor de Dios, y sustituyendo, satisfaciendo e intercediendo delante de Dios en favor de los hombres. Así, testimonia y sale fiador ante el hombre de la gracia libre de Dios; pero también testimonia y sale fiador ante Dios de la gratitud libre del hombre. Así, establece en su persona el derecho de Dios frente al hombre, mas también el derecho del hombre delante de Dios. Así, en su persona es la alianza en toda su plenitud, el reino de Dios que ya llega, en el que Dios habla y el hombre escucha, Dios da y el hombre recibe, Dios manda y el hombre obedece, resplandece la gloria de Dios en las alturas — pero llegando desde las alturas hasta lo profundo— y la paz se hace acontecimiento entre los hombres que son de su agrado. Y es también así, en cuanto mediador y reconciliador entre Dios y el hombre, cómo Jesucristo es el revelador de uno y otro. Quién y qué sea realmente Dios, quién y qué sea el hombre, no hemos de investigarlo dando rienda suelta a nuestra fantasía, sino que hemos de recogerlo allí donde habita la verdad de ambos: en la plenitud de su convivencia, de su alianza, que se manifiesta en Jesucristo. Quién y qué sea Dios, eso es precisamente lo que nosotros tenemos que conocer mejor y con más precisión con el nuevo y necesario cambio del pensamiento y lenguaje evangélico-teológico y con la vista puesta en aquel primer cambio. Pero la pregunta debe formularse ¿Quién y que es Dios en Jesucristo? si es que queremos intentar hoy una respuesta mejor.

Ahora bien, la divinidad de Dios es lo primero y fundamental que salta a los ojos cuando contemplamos la existencia de Jesucristo tal como nos la testimonia la Sagrada Escritura. Y la divinidad de Dios en Jesucristo consiste en que Dios mismo habla y actúa en él como sujeto soberano: él es el ser libre en quien toda libertad tiene su fundamento, su sentido y modelo. Él es quien tiene la iniciativa, el fundador, mantenedor y perfeccionador de la alianza, el Señor soberano de la sorprendente situación, en la que no sólo no se separa del hombre, sino que se hace y es uno con él: el Dios, que es también el creador de su socio, él, cuya fidelidad despierta y convierte en acontecimiento la correspondiente fidelidad de ese su socio. La antigua Cristología reformada elaboró este punto de un modo singularmente claro con su doctrina de una «unión hipostática» en que Dios tiene la primacía. Si habla, da y manda, esto ocurre en la existencia de Jesucristo conservando sin más ni más la iniciativa; si el hombre escucha, recibe y obedece, sólo puede y debe hacerlo siguiendo a quien es el primero.

En Jesucristo la libertad del hombre queda incluida por completo en la libertad de Dios. Sin la condescendencia de Dios no habría elevación del hombre. Como hijo de Dios, y no de otro modo, Jesucristo es también hijo del hombre. Este orden es irreversible. La independencia, omnipotencia y eternidad de Dios, su santidad y justicia, y por tanto su divinidad, son en su forma original y propia la fuerza de este ordenamiento, autoridad y subordinación⁵ reales y patentes en la existencia de Jesucristo. La divinidad no hay que buscarla, por consiguiente, de una noción general y que haya de valorarse de una manera abstracta; se trata de esta divinidad concreta, existente y reconocible en la realidad de la existencia de Jesucristo, fundada en ese ordenamiento. Mas aquí queda aún por ver algo más concreto. La soberana libertad de Dios es en Jesucristo su libertad para amar. Hasta el poder divino, que repercute y se manifiesta en su existencia dentro de aquella supremacía y subordinación, es también evidentemente un poder de Dios para inclinarse, para darse por compañero a otro y darse a sí mismo un compañero, para convivir con él, puede que en aquella sucesión irreversible, pero que en sí misma es absolutamente real. Justo en esa sucesión nace y consiste la suprema comunión de Dios con el hombre en Jesucristo. Así pues, la divinidad de Dios no es una cárcel en la que únicamente podría existir en sí y para sí. Es más bien su libertad para ser y afirmarse en sí y para sí, pero también con nosotros y para nosotros; la libertad para darse, para ser tan excelso como pequeño, no sólo omnipotente, sino también todopoderosa misericordia, Señor y siervo también, juez y hombre juzgado, rey eterno del hombre y a la vez su hermano en el tiempo. ¡Todo esto desaparecería por completo sin su divinidad! ¡Todo esto se convierte, por el contrario, en reafirmación y manifestación de su divinidad! Quien hace todo eso, y en consecuencia puede revelarlo, ése y ningún otro es el Dios vivo. Así es su divinidad: la divinidad del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Así es como actúa y se da a conocer en Jesucristo. Si él es la palabra de la verdad, entonces la verdad de Dios es ésa y ninguna otra.

Con la mirada puesta en Jesucristo es indiscutible que la divinidad de Dios, lejos de excluir, exige su humanidad. ¡Ah, si Calvino hubiera dado más beligerancia a esta idea en su cristología, en su teología, en su doctrina sobre la predestinación y, consiguientemente, también en su ética! Entonces, su ciudad de Ginebra no se habría convertido en un asunto tan sombrío. Sus cartas no contendrían tanta amargura. Y es mucho menos probable que un Heinrich Pestalozzi y, entre sus contemporáneos, un Sebastián Castellio hubiesen terminado combatiéndole. ¿Cómo podría la divinidad de Dios excluir su humanidad, cuando la libertad de Dios y su capacidad para el amor no sólo se da en las alturas sino también en lo profundo, no sólo es grande sino también pequeña, no sólo está en sí y para sí sino también con alguien que es distinto de él y para darse a ese otro, y que en sí misma tiene cabida suficiente para la comunión con el hombre? Más aún: en sus relaciones con ese otro — ¡que es obra suya! — Dios tiene y conserva la prioridad absoluta; suya es y se mantiene la primera y decisiva palabra, suya la iniciativa, suya la dirección.

¿Cómo podríamos nosotros verlo y proclamarlo de otro modo, con la vista puesta en Jesucristo, en quien hallamos al hombre admitido a la comunión de Dios? No, Dios no necesita ninguna exclusión del hombre, ninguna deshumanización o postura antihumana para ser verdadero Dios.

Pero nosotros podemos y debemos llegar más lejos afirmando que, por el contrario, su divinidad incluye en sí la humanidad. No es la fatalista doctrina luterana de las dos naturalezas con sus idiomas o propiedades sino su esencial proximidad lo que hay que aceptar aquí. Sería la divinidad falsa de un falso Dios, si en ella no encontrásemos inmediatamente su humanidad. Esas

⁵ En el sentido de obediencia al Padre. Barth no piensa en categorías subordinacionistas.

falsas divinidades han sido ridiculizadas en Jesucristo de una vez para siempre. En él se ha decidido de una vez para siempre que Dios no está sin el hombre. No que Dios necesite de otro, y concretamente del hombre, como de su socio para ser verdadero Dios. «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, y el hijo del hombre para que le acojas?» ¿Cómo Dios no iba a poder bastarse a sí mismo, incluso como el amor eterno? En su vida como Padre, Hijo y Espíritu Santo no sería realmente un solitario ni un Dios egoísta, aun sin el hombre y aun sin todo el cosmos creado. Y en justicia no debe estar en favor del hombre, sino que podría, y hasta cabe pensar que debería más bien estar contra él.

Pero éste es el misterio con que nos sale al encuentro en la existencia de Jesucristo: en su libertad no quiere de hecho estar sin el hombre, sino con él, y en esa misma libertad no quiere estar contra sino a favor de él, ello aun en contra de su propio beneficio; quiere de hecho ser el compañero del hombre, su salvador omnipotente y misericordioso. Prefiere que su poder, que abraza la altura y la lejanía pero también la bajeza y la cercanía, redunde precisamente en favor del hombre, dentro del marco que su divinidad asegura para mantener la comunión con él. Se decide precisamente a amalle, a ser precisamente su Dios, su Señor, su perdonador, su sostenedor y salvador para la vida eterna, se decide precisamente a solicitar su alabanza y servicio.

En esta libre voluntad y elección divina, en esta decisión soberana — los antiguos decían: en este decreto suyo— Dios es humano. Su libre afirmación del hombre, su libre participación en él, su libre intervención en favor de él, eso es lo que constituye la humanidad de Dios. Y nosotros la conocemos precisamente allí donde conocemos su divinidad. ¿No es acaso en Jesucristo, tal como la Sagrada Escritura nos le testimonia, en quien la verdadera divinidad incluye también la humanidad verdadera? Allí es ciertamente el Padre que se apiada de su hijo perdido, el rey que se compadece del deudor incapaz de pagarle, el samaritano que siente compasión del que cayó en manos de los salteadores, que se cuida de los suyos con la acción de su misericordia, tan inesperada como magnánima y radical.

Y ésta es la acción de misericordia a la que apuntan todas esas parábolas en cuanto parábolas del reino de Dios: aquí hay alguien — ¡precisamente el que habla en parábolas! — cuyo corazón se conmueve por la debilidad y perversión, la desorientación y la miseria del pueblo humano que le rodea; alguien que no desprecia a ese pueblo tal como es, sino que de una manera incomprensible le tiene en gran estima, se lo mete en el corazón, ocupa personalmente su puesto y da a conocer la suprema voluntad de Dios, a la que se somete sin reservas, en el hecho de que se entrega a sí mismo en favor de ese pueblo y busca la gloria divina haciendo precisamente eso. En el espejo de esta humanidad de Jesucristo se nos revela la humanidad de Dios inherente a su divinidad. Pues Dios es así. Así es como él afirma al hombre. Así es como él llega a participar de su porción. Así llega él mismo a ponerse en su lugar. El Dios de Schleiermacher no puede compadecerse. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob sí que puede, y lo hace. Jesucristo es la palabra de la verdad, el «espejo del corazón paternal de Dios». Por ello, la frase de Nietzsche «el hombre es algo que debe superarse» es una insolente mentira. Por ello, con Tit 3,4, hay que proclamar que la verdad de Dios es ésta y no otra: su amor al hombre.

III⁶

Mas no habríamos completado debidamente este conocimiento, ni en todo caso estaríamos seguros del mismo, si no se nos apareciera su contenido dentro de las líneas que después ha tenido que seguir todo el pensamiento y lenguaje cristiano. La tesis sobre la humanidad de Dios ¡el Emmanuel!, a la que hemos llegado partiendo del centro de la cristología, no puede darse sin unas consecuencias del mayor alcance. El resultado es que nosotros nos hayamos preguntado por la correspondencia — aquí debería entrar con pleno derecho el concepto de analogía— de nuestro pensamiento y lenguaje con la humanidad de Dios. Si no la totalidad de esas consecuencias, al menos deberemos poner ahora de relieve las más fundamentales e importantes.

Del hecho de que Dios sea humano en el sentido que acabamos de describir, se sigue ante todo una distinción honrosa del hombre como tal perfectamente definida. De cada ser que tiene un rostro humano, de toda la realidad de aquellas facultades y posibilidades, que en parte tiene el hombre en común con otras criaturas y en parte le son propias y distintivas, y, finalmente, de las obras y creaciones del hombre. El reconocimiento de estos valores humanos nada tiene que ver con una concepción optimista. Esos valores le llegan al hombre porque es el ser que Dios ha querido elevar a socio de su alianza; no por ningún otro motivo. Pero, justamente porque Dios es humano en tal sentido, le llegan de hecho al hombre esos valores, de los que no se le debe privar a causa de ningún criterio pesimista, por fundado que sea.

Hemos de contemplar a cada ser humano, por más extraño, perverso y miserable que nos resulte, y hemos de tratarle sobre la premisa de que en razón de la eterna decisión divina, Jesucristo es también su hermano y Dios es también Padre suyo. Si el otro lo sabe ya, hemos de confirmarle en esa convicción. Si todavía no lo sabe o ya lo ha olvidado, entonces es nuestro deber transmitirle ese conocimiento. De la aceptación de la humanidad de Dios no se deduce ninguna otra actitud respecto de cualquiera de nuestros semejantes. Se identifica con el reconocimiento práctico de su derecho y dignidad de hombre. Si le negamos ese reconocimiento, renunciamos por nuestra parte a tener a Jesucristo por hermano y a Dios por padre.

La distinción que le llega al hombre, procedente de la humanidad de Dios, se extiende a todo aquello con que el hombre ha sido dotado y equipado por Dios, su creador. Ese don, su humanidad, no se ha extinguido con el pecado original del hombre, ni ha menguado en su bondad. Mas no fue en virtud de su humanidad que el hombre mereció el privilegio de ser elegido para entrar en relaciones con Dios. Lo ha sido exclusivamente por gracia de Dios. Ahora, sin embargo, lo es tal como está dotado por Dios: con su corporeidad — en la que aún tiene bastante en común con las plantas y los animales —, como ser racional que piensa, quiere y habla, como un ser destinado a su propia responsabilidad y decisión espontánea y, sobre todo, como un ser naturalmente constituido, ligado y comprometido con sus iguales. Dios le piensa, quiere y llama como tal ser en su totalidad singular. Y el hombre, como tal ser, poniendo en movimiento esa su peculiar naturaleza, puede y debe alabarle, colocándose agradecido al servicio de su gracia. No se puede despreciar, ni siquiera parcialmente, su humanidad, el don de Dios que le caracteriza como tal ser; no se la puede subestimar y menos aún desprestigiar. Sólo podemos encontrar a Dios en las fronteras de lo humano que él mismo ha marcado; pero en esas fronteras no hay más remedio que encontrarle. ¡Nada más lejos de él que rechazar lo humano!

Y aquí tenemos que detenernos.

⁶ Pp. 22 – 34.

La honrosa distinción del hombre va aún más allá. Se extiende ciertamente a la peculiar actividad humana fundada en aquella dotación, a la que se suele llamar la cultura humana, tanto en sus aspectos más elevados como en los más humildes. Todos tenemos parte en ella como creadores o como beneficiarios y, en todo caso, como responsables de la misma. No podemos practicar frente a la cultura un abstencionismo, aunque lo quisiéramos. Mas eso tampoco debemos quererlo. Cada uno de nosotros tiene su lugar y su función en la historia de la cultura. Es necesario pensar aquí que el uso del buen don de Dios y, en consecuencia, la obra humana con sus grandes y pequeños resultados, se ve gravísimamente comprometido por la perversa actitud del hombre frente a Dios, a su prójimo y a sí mismo.

En la historia pasada y en la hora presente la cultura dice de un modo bastante claro que el hombre no es bueno, sino que a la larga es realmente un monstruo. Mas, aun quien se muestre profundamente escéptico en ese sentido, no podrá probar, vista la humanidad de Dios vuelta incluso hacia ese hombre que no es bueno y que hasta resulta monstruoso, no podrá probar, decimos, que la cultura exprese solamente este aspecto monstruoso del hombre. En sí misma, ¿qué otra cosa es la cultura sino el intento del hombre por ser hombre y, por tanto, el intento de honrar el buen don de su humanidad y ponerlo por obra? Que en ese intento fracase una y otra vez y que incluso llegue a resultados contrarios, es asunto suyo que no cambia para nada por el hecho de que tal intento sea inevitable y, menos aún, por el hecho de que sea el hombre — que, como creador o beneficiario participa de algún modo en ese intento — el ser que interesa a Dios; ni, finalmente, porque Dios como creador y Señor del hombre, sea siempre muy dueño de convertir la obra del hombre y sus resultados, pese a su problemática, en parábolas de su eterna y buena voluntad y acción, frente a las cuales no debería desde luego darse ningún aislamiento orgulloso, sino el temor reverencial, la alegría y la gratitud.

Como segunda consecuencia debemos establecer que la humanidad de Dios ha brindado un tema decisivo especialmente a la cultura teológica, ¡cosa que se da al lado de la construcción de las pirámides, la filosofía anterior y posterior a Kant, la poesía clásica, el socialismo y la física nuclear, teórica y aplicada! Porque Dios es humano en su divinidad, la cultura teológica no tiene que estudiar a Dios en sí mismo ni al hombre en sí mismo, sino a Dios que sale al encuentro del hombre y al hombre que se encuentra con Dios. Ha de entenderse con su diálogo y su historia, en la que su comunión se hace acontecimiento y logra su objetivo. Justo, por eso, la cultura teológica sólo puede pensar y hablar de Jesucristo y con la vista puesta, en él. Ella no puede traerle al primer plano; ni puede tampoco completar aquel diálogo, historia y comunión. No dispone de ningún medio para ello. Necesita de la Sagrada Escritura, de acuerdo con la cual la alianza está en plena consumación y en la que Jesucristo da testimonio de sí mismo. La cultura teológica escucha ese testimonio, confía en él y se basta con él.

Así acogió a lo largo de todos los siglos y así acoge todavía hoy su contenido, su tema y, al mismo tiempo, la orientación hacia la objetividad científica y práctica que le corresponde. La objetividad que la teología ha de mantener en su exégesis, en su investigación, exposición y explicación de la historia y del presente cristianos, en su dogmática, en su ética, en su predicación, catequesis y cura de almas; esa objetividad, digo, consiste en que sin dejarse seducir por los errores de derecha y de izquierda, intente ver, comprender y expresar ese intercambio de Dios con el hombre, por el cual se llega al intercambio del hombre con Dios; la Palabra y la acción de la gracia de Dios, así como la palabra y la acción de la gratitud humana que aquélla provoca, suscita y alimenta. Ni lo primero sin lo segundo, ni lo segundo sin lo primero, sino ambas cosas y justamente en el orden, diferencia y unidad que les proporcionan la divinidad y la humanidad de Dios. Mientras se mantiene en ese tema es una teología buena y, digámoslo de una vez para siempre, una teología culta.

Si el existencialismo teológico de Bultmann y los suyos, en cuya proximidad nos hallamos ciertamente, va más lejos que nosotros en la indispensable objetividad de una buena teología, es algo que hay antes que demostrar. Todavía no está claro si es posible y en qué sentido que un diálogo, una historia y una comunión auténticos y concretos entre Dios y el hombre estén también allí dentro del campo visual de este existencialismo teológico, o si, por el contrario, no se tratará simplemente de una repriminación de la teología del creyente solitario y aislado que reflexiona sobre sí mismo — esta vez sobre lo que es y no es su característica peculiar — y se afirma y explica. Alarma pensar que ni el pueblo de Israel ni la Comunidad cristiana parezcan haber tenido hasta ahora una importancia decisiva para esa teología. ¿Qué significa, por ejemplo, la recientemente proclamada — con singular fervor, por cierto— «superación del esquema sujeto-objeto», sin que se aclare ni precise que tal empresa no ha de llevar de nuevo en la práctica al mito antropocéntrico poniendo una vez más en entredicho justamente ese intercambio entre Dios y el hombre? Ciertamente que el existencialismo, a fuerza de inculcarnos una y otra vez que no se puede hablar de Dios sin hablar del hombre, puede hacernos recordar la partícula *veri* de la vieja escuela. Pero ojalá que no nos lleve al viejo error de pensar que se puede hablar del hombre sin antes haber hablado del Dios vivo, y esto de una manera muy concreta.

Tercera consecuencia: La humanidad de Dios y su conocimiento reclaman una determinada actitud y orientación del pensamiento y lenguaje cristiano-teológico. Jamás podrá ocuparse de su objeto en el vacío, en la pura teoría. La teología no puede establecer, pensar ni expresar unas verdades que descansan en sí mismas ni unas verdades movedizas: ni una verdad abstracta acerca de Dios, ni una verdad abstracta acerca del hombre, ni una verdad de ese tipo sobre el intercambio entre Dios y el hombre. Nunca está en condiciones de comprobar, reflexionar ni reseñar un dato en forma de monólogo. Digamos de paso que no existe una imagería teológica. La humanidad de Dios, precisamente, no se deja fijar de un modo plástico por ser un acontecimiento. En correspondencia con su objeto, la forma fundamental de la teología es la oración y la predicación. De por sí sólo puede ser dialogal. Su condicionamiento y motivación externos se apoyan en el hecho de que el intercambio entre Dios y el hombre afecta ciertamente a todos los hombres, por cuanto en él, es decir, en Jesucristo, se ventila el asunto más personal de todos y cada uno de ellos, y se decide sobre la vida y la muerte de todos ellos; en que todos deberían conocerle para tomar posiciones y participar en él; en que son muchos, muchísimos, los que todavía no le conocen o lo han olvidado ya o no lo conocen debidamente — ¡de algún modo esto puede aplicarse a cada hombre! —; que, por ello, es necesario y conveniente anunciárselo, llamarles y explicárselo, pues *tua res agitur!*, ¡se trata de un asunto tuyo!

El pensamiento cristiano gira tanto en torno a la palabra de Dios sobre la alianza de paz como en torno al hombre que ha recibido esa palabra o no la ha recibido, o no la ha recibido debidamente, y al que hay que decírsela de una manera absoluta. Y el lenguaje cristiano es tanto oración a Dios como alocución a ese hombre. Conforme nos lo ha demostrado la exégesis de la historia de las formas (*Formgeschichte*) ya en el Nuevo Testamento — y en él de un modo ejemplar por lo que respecta a todo el tiempo que sigue a la resurrección de Jesucristo y que precede a su revelación patente, universal y definitiva — es un *kerygma*, un grito de pregonero, un mensaje, que invita y exhorta no a especulaciones caprichosas y vagas, sino a la reflexión peculiar de la fe y de la obediencia, con que el hombre pasa del simple interés del espectador al auténtico *interesse*. Y es ahí donde, al igual que en la divinidad de Jesucristo, reconoce a su Dios; así como se reconoce a sí mismo en la humanidad de aquél. Y se reconoce a sí mismo bajo el juicio y gracia de Dios, como destinatario de su promesa y de su mandamiento, entrando

personalmente con su inteligencia, voluntad y sentimientos en la realización de ese intercambio. El pensamiento y lenguaje teológico no puede ciertamente hacer que le ocurra esto; por la misma razón no puede tener sólo carácter de alocución sino que debe tener también carácter de oración! Mas sí que puede serle provechoso en ese sentido, y a tal provecho debe orientarse, de acuerdo con la propia humanidad de Dios. De faltarle esa orientación práctica, vendría a significar que, además de su función, había perdido su carácter específico, se había prostituido y que, por «cristiano» que pudiera ser su contenido, se había convertido en un pensamiento y lenguaje profano.

El problema del lenguaje que debería emplearse con la vista puesta sobre todo en «los de fuera», no es en realidad tan acuciante como hoy se afirma desde distintas partes. Y no lo es, lo primero, porque al pensar aquí una vez más en la humanidad de Dios, no se puede contar en serio con quienes «están fuera» realmente, con un «mundo emancipado», sino con un mundo que se considera emancipado, y que a diario demuestra que no lo está de hecho. Porque, mirándolo desde ese punto de vista, sólo puede haber quienes todavía no se estiman ni tienen como «de dentro»; y, porque en este último sentido, hasta el cristiano más convencido siempre puede y debe reconocerse como alguien que «está fuera». Por ello, no debería ser necesario un lenguaje especial para los de dentro y otro para los de fuera. Unos y otros son hombres de nuestro mundo y de nuestro tiempo; lo somos todos nosotros.

Cuando se trata, pues, de dirigirse a los demás, bien puede emplearse ocasionalmente cierto lenguaje un tanto «no religioso» de la calle, de los periódicos, de la literatura y hasta de la filosofía en el peor de los casos. Pero, por nada del mundo debería convertirse en objeto de especial preocupación. Un poco del lenguaje de Canaán, un poquito de «positivismo revelado», puede ser también una buena cosa para todos nosotros, concretamente en nuestras alocuciones; y, según mi experiencia, en la que ciertamente no estoy solo, seremos entendidos si no siempre sí que con frecuencia, por los más extraños y solitarios, mejor que si nos creyéramos en el deber — ¡el «jesuíta en Gütterli» no es ciertamente una figura simpática! — de salir a su encuentro con alguna jerigonza de apariencia moderna. En todo caso, lo que tenemos que decirles — y lo que hemos de empezar por decirnos a nosotros mismos — es ya una novedad sorprendente. Si tenemos en cuenta que la gran novedad — el mensaje del amor eterno de Dios, dirigido a nosotros los hombres, tal como hemos sido, somos y seremos en todos los tiempos — es algo bien real, entonces ciertamente que nos entenderán muy bien acerca de si deben empezar o no deben empezar a gustarla. Quien tiene realmente el corazón en Dios, y por lo mismo en los hombres, debe confiar en que la palabra de Dios, que él intenta testificar, no volverá de, vacío.

Una cuarta consecuencia: el sentido y el tono de nuestra palabra deberán ser fundamentalmente positivos. El anuncio de la alianza de Dios con el hombre, la señalización del lugar que de una vez para siempre se le ha abierto y asignado al hombre en esa alianza, el mensaje del Emmanuel, del Cristo, tal es la tarea. En ese diálogo y encuentro, que constituye nuestro tema teológico, se trata de la gracia de Dios y de la gratitud del hombre. Nuestra tarea no puede ser la de volver a abrir el abismo que se cerró en Jesucristo. Es verdad, y repitémoslo una vez más, que el hombre no es bueno. Dios no se vuelve hacia él sin decir un no inflexible y tajante a su transgresión. De ahí que la teología no pueda por menos de pronunciar ese no en el marco de su tema; mas ese no no puede ser otro que el que Jesucristo tomó sobre sí en favor de nosotros los hombres, para que no recayera más sobre nosotros ni hubiéramos de seguir sometidos al mismo. Al asumir ese no, ocurre que la humanidad de Dios se convierte en la afirmación del hombre.

Con ello, está dada la orientación de nuestra palabra. El hombre, con que hemos de habérmolas en nosotros mismos y en los otros, incluso como el rebelde, corrompido e hipócrita que es, no deja de ser la criatura hacia la cual su creador se muestra siempre fiel y leal; más aún: es el ser que Dios ha amado, ama y amará pronunciándose en favor del mismo y haciéndose su fiador en Jesucristo. «¡Jesús es el vencedor!» y «¿Vosotros sois hombres de Dios!», ambas soluciones de Blumhardt conserva su valor. Y en esta exposición, también lo conserva, como anuncio alegre y consolador, la frase del Anima humana naturaliter christiana! Esto es lo que nosotros debemos testificar ante los hombres con la vista puesta en el humanismo de Dios y sin tener para nada en cuenta la incredulidad más o menos obtusa del humanismo de los hombres. Todo lo demás sólo cuenta en el marco de esa afirmación y promesa.

Al igual que las acusaciones más amargas de los profetas del Antiguo Testamento y sus más sombrías amenazas de juicio sólo alcanzan todo su valor en el contexto de la historia del Israel creado por Yahveh y de la alianza a la que Dios se mantuvo fiel, pese a todas las infidelidades de su pueblo. Al igual que la predicación penitencial del Bautista sólo cobró valor y sentido en la proximidad inminente del reino de Dios. Al igual que ciertos pasajes terribles al final del Apocalipsis de Juan tienen su marco, y por lo mismo su límite en sus palabras postreras: «Amén. ¡Ven, Señor Jesús! ¡La gracia del Señor Jesús sea con todos!»

El alegre mensaje anuncia la palabra de Dios a los pobres, liberación a los prisioneros, vista a los ciegos, justificación y santificación y hasta llamamiento al ministerio a los pecados groseros o delicados. Piénsese en lo que de ahí se sigue: descubrir y ridiculizar los errores es una cosa, y otra muy distinta comprender y elevar a la comprensión. Y así, la seriedad moral es algo que merece alabanza: y así, el don de un análisis penetrante y tal vez ingenioso de la época, de las situaciones y del alma, ciertamente es un precioso don; pero la misión de colocar el Evangelio sobre el candelero es más urgente que la de poner de manifiesto aquella seriedad y la de poner en marcha ese don. Aquel para quien esta misión positiva no es simplemente la tarea primordial, aquel que ante todo y sobre todo quiere gritar, aturdir y ridiculizar a los hombres a causa de su necedad o malicia, ese tal haría mucho mejor callando. En ese sentido, a la humanidad de Dios sólo conviene una analogía: el mensaje alentador —y por ello, y sólo así, el mensaje realmente ordenador— de la gran alegría que Dios tiene preparada al hombre y que éste, por su parte, ha de poner en Dios: «¡Todas mis fuentes están en ti!» (Sal 87,7).

¿También la reconciliación total? Sólo querría hacer aquí tres breves observaciones, con las que no quisiera tomar posición ni en favor ni en contra de lo que entre nosotros suele entenderse bajo tal denominación.

1. En cualquier caso, no habría que abandonarse al terror pánico que la sola pronunciación de ésta parece suscitar en derredor antes de haber entendido exactamente todo su complejo sentido o sin sentido.

2. A través de Col 1,19, donde se establece perentoriamente que Dios tuvo a bien, por medio de su Hijo, como imagen suya y primogénito de toda la creación, «reconciliar todas las cosas consigo», y a través de los textos paralelos, convendría estimularse constantemente a reflexionar si el concepto no podría quizá tener un sentido bueno; y...

3. Frente al «peligro» de que siempre se rodea ese concepto, convendría preguntarse por un momento si, en resumidas cuentas, el «peligro» del teólogo eternamente escéptico y crítico, siempre inquieto y receloso, porque en el fondo sigue siendo legalista y por lo mismo lúgubre y melancólico —figura que entre nosotros no es rara— no es siempre más amenazador que el peligro de un indiferentismo descaradamente satisfecho y hasta de un antinomismo, al que cualquiera podría entregarse de hecho partiendo de una determinada interpretación de dicho concepto. Lo cierto es que no existe ningún derecho teológico por el que nosotros podamos poner

límite alguno a la filantropía de Dios que apareció en Jesucristo. Nuestro deber teológico es el de verla y entenderla siempre más grande de como lo hemos hecho hasta ahora.

Y ahora, como conclusión, una quinta consecuencia: es en el reconocimiento de la humanidad de Dios donde se empiezan a aceptar y afirmar el cristianismo, la Iglesia y donde hay que mostrarle nuestra gratitud. Cada uno en nuestro puesto, hemos de participar en su vida y alistarnos en su servicio. Entre las exageraciones, de las que nos hicimos culpables hacia 1920, se cuenta el que sólo supiéramos ver la importancia teológica de la Iglesia en su carácter de contrafigura del reino de Dios tan felizmente redescubierto entonces por nosotros; el que sólo quisiéramos aceptar la forma de su doctrina, de su servicio divino, de su ordenamiento jurídico, como «algo humano, demasiado humano» y, por lo mismo «no tan importante»; el que declarásemos inútiles y hasta vergonzosos la importancia y el celo que se les dedicaba; y el habernos acercado, en el mejor de los casos, teórica y prácticamente, a una postura de francotiradores espirituales y a una gnosis esotérica.

Frente a la tentación romana siempre actual, y también frente a la restauración y reacción eclesiástica, confesionales y, sobre todo, tradicionalistas, aunque también clericales y litúrgicas, que merodean la Alemania actual y que tal vez algún día penetrarán en nuestras regiones, no sería ciertamente oportuno reducir hoy a silencio o poner simplemente sordina al clamor que resuena en toda la Biblia anunciando el juicio que se abre en la casa de Dios. En todo caso, trastornar la secuencia événement-institution, que la Biblia afirma, ciertamente que ni fue ni es una empresa. Lo que debíamos y debemos ver y comprender es que, con el mantenimiento de esa secuencia y el recuerdo de aquel juicio, no hay por qué llegar en ningún caso al abandono y menos aún al rompimiento de nuestra solidaridad con la Iglesia; que la palabra crítica a la Iglesia sólo puede tener sentido y ser fructífera cuando procede de la reflexión — y no digo demasiado — sobre la necesidad de salvar la existencia y función de la Iglesia y cuando se pronuncia con vistas a servir a su convocatoria, edificación y misión.

La humanidad de Dios vale para el Israel antiguo y para el nuevo, para el hombre particular que existe en su propio entorno y no en un espacio vacío. Jesucristo es la cabeza de su cuerpo, y sólo así lo es de sus miembros. La profesión de fe en la obra de Dios que en él se ha realizado, proclama que la realizó pro nobis, y sólo así también pro me. El padrenuestro es una oración en primera persona de plural, y sólo así lo es también en primera persona de singular. «Nosotros» somos la Iglesia. La Iglesia es el peculiar pueblo del hombre, la comunidad, la compañía en expresión de Calvino, constituida por una confesión de fe — ingenua, pero invencible por cuanto sostenida por el Espíritu Santo — en el Dios clemente que se revela en Jesucristo, destinada y llamada a ser su testigo en el mundo. ¿Y qué otra cosa es la existencia de este pueblo singular, sino el reflejo de la humanidad de Dios — ciertamente que borroso y oscurecido en todas partes y a menudo interrumpido en su continuidad—, y cuya generosidad hacia los hombres llega tan lejos que llama y suscita a algunos, a muchos, de ellos en representación preliminar de los demás a quienes los envía como sus mensajeros que les inviten a su oración, alabanza y servicio?

Seríamos inhumanos donde Dios es humano y nos avergonzaríamos del propio Jesucristo, si nos avergonzásemos de la Iglesia. — Pues todo cuanto Jesucristo es para Dios y para nosotros sobre la tierra y en el tiempo, lo es como Señor de esa comunidad, como rey de ese pueblo, como cabeza de ese cuerpo y de todos sus miembros. Y lo es en y con esta cristiandad insignificante, tan dolorosamente desgarrada y, por lo demás, tan problemática; lo es con, entre y en los cristianos, cuya admiración y simple afecto producen tan serias dificultades. Lo es como reconciliador y salvador de todo el mundo; pero lo es en la extraña comunión de estos extraños

santos. Esa comunión no es para él algo despreciable, sino que con toda su finura y grosería le es tan cara y preciosa como para confiarle su testimonio y, con él, su causa en el mundo, y hasta para confiarse a sí mismo. ¡Tan grande es la benevolencia de Dios con los hombres!

Justamente por eso, no existe una cristiandad privada. Justamente por eso, no cabe sino que tomemos en serio esa comunión con sus peculiaridades, la afirmemos y queramos; que aceptemos críticamente, pero con verdadera seriedad, sus esfuerzos ciertamente humanos, demasiado humanos, por un mejor conocimiento y confesión, por sus asambleas, por su ordenamiento interno y por su proyección exterior en todos sus detalles. Justamente por eso, tampoco la teología puede ser empujada hacia los arrecifes privados de cualesquiera descubrimiento y opiniones meramente personales; la teología sólo puede ser eclesiástica, o lo que es lo mismo, sólo puede llevarse a cabo situando todos sus elementos en el contexto de las preguntas y respuestas de dicha comunión y en estrecho servicio de su misión entre todos los hombres. Tal vez hay que haber vivido alguna época difícil de la Iglesia para saber que tiene sus horas de trabajo, de lucha y de sufrimientos en los que todo puede arriesgarse, tanto en sus decisiones como en su pensamiento y lenguaje, por cualquier vírgula o ápice humano, muy humano.

Se adoptará, pues, una actitud, más precavida al no pretender ver en todas partes más que adiáphora o indiferenciación. En una Iglesia realmente viva tal vez no se dé adiáphora alguna. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que nuestro credo in Spirillum Sanctum estaría vacío de no incluir también de una manera concreta, práctica y comprometida el credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Creemos en la Iglesia como el lugar donde, en fraternidad cristocrática, debe ponerse de manifiesto lo mejor de la humanidad, a saber: el valor de prójimo del hombre. Más aún: como el lugar en que la gloria de Dios quiere habitar sobre la tierra, es decir, en que la benevolencia, la humanidad de Dios, quiere adoptar un forma sensible ya ahora en el tiempo y aquí, sobre la tierra. Es ahí donde se reconoce la humanidad de Dios; donde se goza de ella. Ahí donde se la celebra y testifica. Ahí donde nos consolamos con el Emmanuel, quien con la mirada puesta en el mundo no rechazó la carga de la Iglesia, sino que quiso tomarla sobre sí, llevándola en nombre de todos sus miembros para que se cumpliera, Rom 8,31: «Si Dios está por nosotros ¿quién estará contra nosotros?»

PREDICACIÓN SOBRE LEV 26, 12⁷

Oración preparatoria⁸

¡Señor, Dios nuestro! Tú sabes quiénes somos: hombres de buena y de mala conciencia; hombres satisfechos e insatisfechos, seguros e inseguros; cristianos por convicción y cristianos por tradición; creyentes, creyentes a medias e incrédulos.

Y sabes de dónde venimos: del círculo de los parientes, conocidos y amigos, o de una gran soledad; de un tranquilo bienestar o de apuros y estrecheces de toda clase; de una situación familiar ordenada o tensa o destrozada; de un círculo estrecho o de la amplia asamblea cristiana.

Mas ahora estamos todos delante de ti y, pese a todas esas diferencias, somos iguales porque hemos obrado el mal ante ti y unos con otros; porque todos debemos morir algún día; porque todos estaríamos perdidos sin tu gracia; mas también porque tu gracia se nos ha prometido y otorgado a todos nosotros en tu amado Hijo, nuestro Señor Jesucristo.

Estamos aquí reunidos para alabarte porque podemos hablarte de nosotros. Porque esto ocurre en esta hora en que dejamos atrás el domingo y tenemos ante nosotros el trabajo de la semana; por eso te rogamos en nombre y con las palabras de tu Hijo, nuestro Señor, invocándote ¡Padre nuestro...!

Caminaré en medio de vosotros y seré vuestro Dios
y vosotros seréis mi pueblo (Lev 26, 12)

Querida comunidad, queridos hermanos y hermanas: Según el testimonio del Antiguo Testamento, Dios ha dicho a su pueblo de Israel «Caminaré en medio de vosotros y seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo». Mucho habría que decir sobre lo que esto significó y todavía hoy significa para ese pueblo del que nació nuestro Señor Jesucristo. Es evidente que la historia de Israel alcanzó su meta precisamente en Jesucristo y que también en él se ha cumplido esta palabra. Mas por haberse cumplido en él se ha trocado en un toque de trompetas que se ha dejado oír en todo el mundo. Por ello, debemos tener en cuenta que también nos interesa a nosotros, precisamente a nosotros. Intentaré explicarlo brevemente.

Primer punto: Caminaré en medio de vosotros. Caminar significa moverse en una determinada dirección, alejándose de un punto para acercarse a otro. Como lo hacen, por ejemplo, el lechero, el cartero o el hombre que inspecciona los contadores, que van de una casa a

⁷ Tuvo lugar en el culto vespertino de la Bruderbolzkapelle de Basilea el 7 de octubre de 1956. Pp. 35 – 42.

⁸ Pp. 35.

otra recorriendo nuestras calles de un lado para otro. De hecho, la Biblia suele utilizar esta palabra cuando trata de describir la conducta de los hombres, de los que se puede decir que su «caminar» agrada o desagrade a Dios, según que sea bueno o malo. Pero es de notar que, ocasionalmente, se aplica también a Dios. Así, caminaba por aquel jardín con la fresca de la tarde. Y así se dice también aquí: «Caminaré en medio de vosotros.» Sabemos por ello que Dios no está inmóvil, que no es un ser rígido. No es algo así como el prisionero de su eternidad. No. Dios está de camino; viene y va. Dios es el protagonista de una historia. Dios camina; es el Dios vivo.

«En medio de vosotros», dice el texto. Por consiguiente, los lugares por donde él camina, por donde viene y va y en los que es el Dios vivo, son las calles por las que nosotros caminamos, nuestras calles por las que circulan los automóviles y los tranvías — línea 15, línea 16— y por las que nosotros hacemos nuestro camino. Sus lugares son nuestras casas con sus comedores y cuartos de estar, con sus dormitorios y cocinas; son nuestros jardines, nuestros talleres, nuestros lugares de esparcimiento, y ciertamente que la casa de Zwinglio y ¿por qué no? también esta capilla de Bruderholz. Dios no está ausente, se encuentra en los mismos lugares que nosotros. Ciertamente que vive en el cielo, mas también en la tierra, también en Basilea y en Bruderholz, también entre nosotros y con nosotros. Él es en todo tiempo y lugar un Dios cercano.

«Caminaré en medio de vosotros...», también esto merece subrayarse. Dios camina como el centro de todas las historias de nuestra vida, como la fuente y origen. Éstas ocurren porque en su centro más íntimo, en su fondo, ocurre su historia, la historia de Dios, porque él vive. Somos obra de sus manos. Esto nos ata a él y ata también nuestra vida, por dispersa que esté, a una unidad; esto nos vincula unos a otros, por cuanto que él camina en medio de nosotros y nosotros somos como puntos de una circunferencia cuyo centro es él. Así pues, Dios no está al margen; ni es sólo, como hoy suelen decir muchos sabios, la frontera. El que nosotros seamos piadosos y creamos en él puede ser algo que quede muy al margen de nuestra vida mientras que nuestro centro esté en un sitio completamente distinto. Que en Basilea exista una Iglesia reformada puede ser algo que para quienes charlan en las cervecerías y en otros lugares y para nuestros periódicos quede muy al margen de su interés. Mas ahora no hablamos de nuestra piedad ni tampoco de la Iglesia; hablamos del mismo Dios. Él no está al margen, está más cerca de nosotros que nosotros mismos. Nos conoce mejor de lo que nosotros nos conocemos, obra con nosotros mucho mejor de lo que pudiéramos obrar nosotros con nuestra mejor inteligencia y voluntad. Por eso, y pese a toda la diversidad de los hombres y de las situaciones humanas, es el único y mismo Dios aquí y allí, para éste y para aquél, ahora de este modo y luego del otro. Por eso, su caminar nos interesa a todos.

Porque es ese Dios vivo, cercano y único, por eso camina realmente en medio de nosotros, tanto si lo sabemos y advertimos como si no, querámoslo o no lo queramos: camina entre los ancianos y entre los jóvenes, entre los enfermos y entre los sanos, entre los atareados y entre los contemplativos, entre los buenos y entre los malos. Porque es el Dios todopoderoso, no se cansa ni se fatiga; por eso no se deja detener ni volver otras. ¡Que nadie piense que puede detenerle o hacerle retroceder! Porque es el Dios santo, no se deja engañar en modo alguno ni permite que le despreciemos como acostumbramos a despreciarnos unos a otros; por ello, no se termina con él, como podemos terminar con determinados hombres, con determinadas ideas y hasta con nuestro propio destino. Y porque es un Dios clemente, no se deja irritar ni amargar ni desviar en su amor. Recuerdo una estrofa del cántico ¿No cantaré a mi Dios? que, no sé realmente por qué razón, ha sido eliminado de nuestro nuevo cantoral. La estrofa dice así: «Como un Padre a su hijo jamás le retira su corazón, aunque peque de momento, y se aparte del camino; así mi Dios piadoso, convierte en bien mi crimen, y castiga mis faltas con vara, no con espada.» Así es realmente. Así

actúa el Dios clemente que camina en medio de nosotros, ya trabajemos y descansemos, estemos contentos o tristes, velemos o durmamos, en este año de 1956 y en el que viene, en el tiempo y también en la eternidad, donde le veremos cara a cara a él, el Dios vivo, el Dios cercano y único.

Y paso al segundo punto que dice: «Y seré vuestro Dios.» O lo que viene a ser lo mismo: como el Dios vivo, cercano y único, como el Dios todopoderoso, santo y clemente que soy, seré el que piensa precisamente en vosotros, el que os lleva en su pensamiento eterno, el que os ama precisamente a vosotros; pero también el que os exige obediencia y servicio, el que puede y quiere necesitaros a vosotros justamente y el que, bien entendido, habla precisamente con vosotros, y precisamente hoy, ahora, en este momento.

Más aún: como creador del cielo y de la tierra, como Señor de todos los hombres, como rey eterno y victorioso, como quien tiene la primera y la última palabra, seré precisamente el que os pertenece o vosotros, de tal modo que podáis decirme ¡Padre nuestro! ¡Dios nuestro!, y cada uno para sí ¡Padre mío! ¡Dios mío! Justamente por vosotros me he entregado a mí mismo en mi propio Hijo. De este modo, seré un Dios para vosotros... y, por tanto, para vuestra existencia, para vuestras angustias, inquietudes y penalidades, para vuestros pecados y para vuestra muerte; mas también para vuestra vida temporal y eterna.

Más aún: seré el que trata simplemente con vosotros, el que es solidario con vosotros en cualquier circunstancia y contra todo, el que os castiga cuando es necesario, frente al mundo entero, frente a todos los hombres, ¡pero, sobre todo, frente a vosotros mismos! ¿Pues no es el propio hombre su peor enemigo? ¿Y no es verdad que ningún correligionario y valedor nos es más necesario que el que realmente lo es?; ¿que por estar precisamente en favor nuestro también intervienen con energía contra nosotros mismos? Dios es ese correligionario y valedor único y verdadero.

También se podría expresar de este modo: Dios será quien con seriedad y plenitud divinas nos diga sí. Mas el sí de Dios es un sí santo y salvador que encierra también un no a todo aquello concretamente que en nosotros debe él negar por razón de sí mismo y de nosotros. Nos sucede con él como con el médico que a veces puede y debe recetar medicamentos y píldoras que no se toman con gusto. Nunca olvidaré que siendo un rapazuelo tuve que beber cada mañana y durante un año un vasito de hígado de bacalao. Era horrible, pero evidentemente me sentó bien. El médico puede también enviarnos al hospital, lo que tampoco resulta divertido. O la cosa puede llevar a una operación pequeña o grande, lo que es muy desagradable, pero muy necesario y conveniente. Así ocurre con el sí de Dios y con el no que lleva implícito, que no nos gustará. Mas sigue siendo cierto que Dios hasta con su no nos dice sí, un sí pleno, rotundo, sin ningún interrogante, un sí rebosante de voluntad y fuerza, para salvarnos, para sostenernos, para afianzar nuestros pies, para hacernos libres y dichosos. Eso quiere decir: Yo seré vuestro Dios. Lo que resumido en dos palabras equivale a: seré vuestro bien, vuestro bien frente a todo mal, vuestra salvación frente a toda desgracia, vuestra paz frente a toda desavenencia. Así seré vuestro Dios en cuanto que camino en medio de vosotros.

Y paso al punto tercero y último: Y vosotros seréis mi pueblo. Porque camino en medio de vosotros, porque yo voy a ser vuestro Dios, vosotros seréis el pueblo, mi pueblo. Tal vez sea esto lo más incomprensible y sublime de todo, y justamente porque se dice de nosotros de una manera tan directa: ¡vosotros, mi pueblo! Pues es evidente que por nosotros mismos jamás hubiéramos podido pretenderlo, ni en modo alguno habríamos merecido y logrado ser su pueblo, el pueblo de Dios. Mas eso es precisamente lo que allí se dice y lo que podemos y debemos aceptar y decirnos a nosotros mismos: ¡Vosotros seréis mi pueblo! Vamos a meditarlo palabra por palabra.

Vosotros: sí, vosotros seréis realmente mi pueblo; vosotros en persona, tal como sois, no como futuros santos o ángeles. ¡Vosotros, con vuestra vida y actividad percedera, a la que alguna vez, más pronto o más tarde, la «guadaña» pondrá punto final! ¡Vosotros, con vuestros pensamientos tan alicortos que revolotean de un lado para otro como gallinas asustadas! ¡Vosotros, con vuestras torpes palabras con las que nunca atináis a decir lo que realmente pensáis y lo que deberíais expresar! ¡Vosotros, con vuestras muchas mentiras, grandes y pequeñas, con vuestras durezas abiertas o disimuladas, con vuestras debilidades y a veces con vuestras infamias; vosotros, con vuestras exaltaciones y depresiones! ¡Vosotros, destinados a la muerte y que sin mí estáis completamente perdidos, vosotros seréis mi pueblo!

«*Mi pueblo*»; Quiere decir: vosotros seréis una gente que deberá tenerme por su Señor y juez pero también por su Padre compasivo; vosotros seréis una gente que deberá temerme, amarme, invocarme, que cada mañana deberá volverse a mí y buscar mi rostro. Y aún más: la gente que es mi testigo ante los demás que aún no saben nada de mí, que ni pueden ni quieren saberlo. ¡Vosotros sois la luz del mundo! ¡Vosotros sois la raza que debe permanecer en mi escolta y a mi servicio! Como tales seréis mi pueblo.

«*Mi pueblo*»: tampoco este dato hemos de pasarlo por alto. En consecuencia, no como un montón de arena formado por granos separados: aquí uno en su casa y allí otro en su balcón, aquí uno con su mujer y allí otro con sus hijos, aquí uno con lo que le parece útil y allí otro con lo que le divierte. No ha de ser así, sino que por cuanto convocados y reunidos por mí debe valer para nosotros aquello de «Mantengámonos como un hombre ya que procedemos del mismo tronco»; hemos de ser un pueblo de hermanos y hermanas, que deben permanecer unidos y ayudarse unos a otros, tal vez poco, tal vez mucho, y que deben también de ese modo — quizá con palabras, quizá sin ellas — ser testigos unos para con otros de que Yo vivo, camino en medio de vosotros y soy el Dios de todos vosotros. ¡Vosotros que sois mi pueblo!

¿No es esto realmente lo más incomprensible y sublime que jamás hemos escuchado, que nosotros debemos ser el pueblo de Dios? Me alegro de no ser yo quien lo haya descubierto y, por tanto, que no tenga necesidad de fundamentarlo y probarlo. Me basta simplemente llamar vuestra atención sobre el hecho de que ha sido Dios mismo quien lo ha dicho así — ¡de nosotros! — y el propio Dios quien lo sigue diciendo — ¡de nosotros! — hasta el día de hoy. Por ello, sólo puedo y debo deciros: Sí, vosotros seréis mi pueblo. Nosotros lo queremos, queremos antes que nada escuchar la palabra de Dios, dejar que nos sea dicha llevárnosla con nosotros a casa y, tal vez antes de acostarnos, meditar aún un poquito esto de que: «Caminaré en medio de vosotros. Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo.»

Y voy a concluir. He intentado exponeros esa palabra como una palabra de Dios que se ha cumplido en Jesucristo. Leída y escuchada a la luz de su verdad, y así entendida y meditada, esa palabra tiene una fuerza infinita. De ese modo ya no dice simplemente caminaré en medio de vosotros, sino camino en medio de vosotros. Ni dice sólo: seré vuestro Dios, sino soy vuestro Dios. Ni sólo que seréis mi pueblo sino que vosotros sois mi pueblo. ¿Sentís la fuerza de esa palabra, la fuerza de aquel en quien se cumple y en quien se hace presencia actual? Sea como fuere, por el hecho de ser la palabra de Dios que se ha cumplido en Jesucristo, por ello debo yo, y debéis también vosotros estar seguros, sin inquietudes ni dudas, de que todo ocurre exactamente como ahora he intentado decíroslo. Amén.

Oración para después de la predicación⁹

¡Señor, nuestro pastor! Te damos gracias por tu palabra eternamente nueva, verdadera y poderosa. Nos duele no escucharla con la debida frecuencia o que cuando la oímos la tergiveremos por nuestro embrutecimiento o petulancia. Te rogamos que la mantengas en nosotros y a nosotros en ella. Vivimos por tu palabra. Sin luz nuestros pies no encontrarían apoyo. Por ello necesitamos que nos hables una y otra vez; y por ello confiamos en que querrás seguir haciéndolo como lo has hecho hasta ahora.

Entregados con confianza a ti, nos iremos a descansar y mañana emprenderemos de nuevo nuestra tarea cotidiana. Y abandonados a ti, pensamos también en todos los otros hombres de este barrio, de esta ciudad, de nuestro país y de los demás países. Tú eres también su Dios. No tardes ni ceses de mostrarte también a ellos como Dios suyo; en especial a los pobres, a los enfermos de cuerpo y de alma, a los encarcelados, a los afligidos y engañados; a todos aquellos que en el Estado, en la administración, en la escuela, en la magistratura, tienen especiales responsabilidades que cumplir en servicio de la comunidad; y a los párrocos de esta comunidad y de las demás comunidades aquí y en todas partes.

¡Señor, ten piedad de nosotros! Tú has obrado generosamente — ¿cómo podríamos dudar? — y generosamente seguirás obrando. Amén.

⁹ Pp. 42.

ACTUALIDAD DEL MENSAJE CRISTIANO¹⁰

En la reunión de estos días nos estamos preguntando por «un nuevo humanismo». Somos una asamblea de intelectuales de la formación y tendencias más diversas. Esta misma tarde tomarán la palabra dos teólogos para hablar de la actualidad del mensaje cristiano con la mirada puesta en nuestro tema: El padre Maydiou desde el ángulo de la teología católica y yo desde la teología protestante.

La situación no es nada frecuente. Por cierto que hace cincuenta y aun cuarenta años nadie habría pensado en dar una oportunidad semejante a los teólogos; tal vez sí a un representante de la llamada filosofía religiosa, pero no seguramente a un teólogo que proclamase la fe de su Iglesia, ¡y no digamos a dos! Dejo abierto el interrogante de cómo es posible que hoy suceda lo que entonces no sucedió. Pero quisiera llamar vuestra atención sobre el hecho de que nuestra presencia y colaboración entraña todavía hoy un cierto riesgo.

¿Por qué nosotros, los teólogos, no íbamos a abrirnos a todos los puntos de vista desde los que debe desarrollarse y discutirse en nuestros días el tema del nuevo humanismo? Mas también aquí debemos defender nuestra causa; es decir, la causa de la Iglesia cristiana o, mejor aún, la causa de Aquel a quien la Iglesia cristiana debe su existencia y al que quiere servir.

Los demás asistentes a estos encuentros no esperarán seguramente de nosotros que vayamos a avergonzarnos aquí de la teología. Más bien deberían estar dispuestos a aplicarnos también a nosotros el *Siní ut sunt aut non sint* (= ¡que sean lo que son o que no sean!). Pero aquí precisamente empieza para ellos un cierto riesgo. Cuando el «mensaje cristiano» no se oculta ni desvirtúa, sino que se pone sobre el tapete en su tenor literal, y cuando se habla de su «actualidad» tal como le corresponde, entonces y en un círculo como el nuestro puede tal vez provocar inquietudes y hasta molestias. Ni el teólogo católico ni el protestante podrán ocultaros que, hoy como siempre, el mensaje cristiano sería mal interpretado de entenderse como uno de tantos principios o sistemas teóricos, morales o estéticos, como un «ismo» más, en concurrencia, armonía o conflicto con otros «ismos»; sino que, hoy como siempre, tiene la finalidad de testificar la voluntad, la obra y la revelación de Dios frente al hombre, a todos los hombres y frente a todos los pensamiento y anhelos de la humanidad.

No podemos ocultar que en el mensaje cristiano no se trata del humanismo clásico, ni de un humanismo que esté por descubrir, sino del humanismo de Dios. Tampoco podemos ocultar que este humanismo de Dios sólo ha existido y puede concebirse en una figura histórica bien determinada, que en esa figura histórica es hoy el mismo que ayer y que, por consiguiente, tiene una vigencia eterna y no sólo temporal. Y, sobre todo, no podemos ocultar que esa pregunta sobre la «actualidad» del mensaje cristiano y el humanismo de Dios, es sin duda una pregunta de sabor

¹⁰ Conferencia pronunciada en las Rencontres Internationales de Ginebra (1° de septiembre de 1949). El texto original francés ha sido publicado en el volumen *Pour un nouvel humanisme*, que contiene las ponencias y discusiones de las Rencontres Internationales de Genève 1949, publicado por Editions de la Baconnière, Neuchâtel. Reservados todos los derechos. Capítulo en pp. 43 – 52.

agridulce, que sólo puede responderse en forma — positiva o negativa— de una decisión total, personal y responsable.

Así las cosas, no me es posible prever el efecto que vaya a producirnos el hecho de que realmente no ocultemos aquí nada de eso, sino que lo exponamos abiertamente. Podría imaginar que la presencia y colaboración aquí de unos teólogos cristianos resulte a muchos más incómoda de lo que podría resultarles la presencia y colaboración de los comunistas, por ejemplo. Y hasta podría imaginar en la misma línea que comunistas y no comunistas se identificasen, ante la simple aparición de la teología cristiana en este círculo, para descubrir el serio trastorno que supondría discutir con ventaja el problema del nuevo humanismo. Tal vez tuviera buenas razones quien hace cincuenta o cuarenta años en circunstancias parecidas prefería desde el principio mantenerse alejado del «peligro negro». Yo no he querido empezar sin haberos advertido expresamente del riesgo que ahora corréis.

Al entrar en materia, quisiera aún aclarar que el tiempo de que dispongo es demasiado breve como para intentar otra cosa que exponer un aspecto muy reducido — y ésta es aquí mi tarea específica— de lo que la teología protestante dice sobre el particular.

Acabo de decir que el mensaje cristiano es el mensaje del humanismo de Dios. Elijo esta fórmula teniendo en cuenta el tema de nuestros encuentros. El contenido del mensaje cristiano también podría expresarse con otras palabras. Es un mensaje polifacético y su lenguaje es múltiple; mas puede también enunciarse con estas dos palabras: el mensaje cristiano trata del humanismo de Dios. En efecto, estas dos palabras describen un concepto decisivo para la inteligencia cristiana del hombre: el concepto de encarnación. «La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros.» Tal es la obra y revelación de Dios — presupuesto ontológico gnoseológico—, a cuya luz hay que ver al hombre desde la interpretación cristiana. Pues el mensaje cristiano es el mensaje de Jesucristo. Y Jesucristo es la palabra que se hizo carne. Pero, por ello precisamente, es también la palabra que define al hombre. Desde la comprensión cristiana, el hombre no es un ser mayor ni menor ni distinto, es lo que su esencia y nombre exigen: Es el ser que se refleja en el espejo de Jesucristo. Intentaré precisarlo en seguida. Pero antes permitidme detenerme un momento en el punto de partida.

1. El conocimiento cristiano acerca del humanismo de Dios, la Encarnación o Jesucristo implica un conocimiento bien preciso de Dios. La palabra «Dios» no puede aquí identificarse con la suma de la razón, la vida o la fuerza; tampoco con los conceptos — hoy más de moda — de la frontera, la trascendencia o el porvenir. Dios no es lo que — definido de un modo gnóstico o agnóstico — desde nuestro punto de mira podría ser o no ser, tal vez lo que debería o no debería ser. Dios es el que, frente a nosotros se quiere a sí mismo, obra y se revela. Es el Señor todopoderoso que vive plenamente en sí, por sí y para sí, en su libertad y en su amor. No puedo ahorrarme la fórmula soberana, aunque dura: Es el Dios trinitario que en su naturaleza única y divina es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Éste es el Dios benevolente con el hombre, el Dios del mensaje cristiano. En su autorrevelación pensamos cuando hablamos cristianamente del humanismo de Dios y de Jesucristo para pasar de éste al hombre.

2. La condescendencia de Dios hacia el hombre, es decir, la relación fundamental que tiene lugar entre Dios y el hombre conforme al mensaje cristiano acerca del humanismo de Dios o de Jesucristo —y que corresponde a ese conocimiento de Dios—, es la condescendencia de la gracia que escoge libremente. Quiere decir que si Dios se manifiesta en Jesucristo como el Dios del hombre, no por exigencia de su propia naturaleza divina ni por una necesidad que le haya sido impuesta, sino que se debe a su voluntad y acción soberana, creadoras y misericordiosas. No está tampoco en la naturaleza del hombre, no entra en sus posibilidades, ni es él quien con su existencia y por ella hace realidad el poder relacionarse directamente con Dios entre todas las

criaturas. El que así sea es siempre algo que él no ha merecido, un don inalcanzable por sus propias fuerzas e incomprensible para él. Realmente sólo puede permitir que Dios le otorgue su palabra y su don. En esta acción soberana de Dios, en este hablar y dar divinos y, por lo mismo, en la gracia de Dios que elige libremente, Dios y el hombre se unen en Jesucristo; y Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Desde aquí vemos nosotros al hombre. Cualquier idea acerca de Dios y del hombre que intentase explicar sus mutuas relaciones como algo evidente y necesario a partir del análisis del concepto de Dios o del hombre, sería insostenible pues lo falsearía todo. Es la gracia de Dios que elige libremente la que debemos tener ante los ojos cuando queremos hablar como cristianos de Dios y también del hombre.

3. Cuando el mensaje cristiano habla del humanismo de Dios y, por consiguiente, de Jesucristo, lo hace pensando — porque se trata de la gracia de Dios que elige libremente — en un acontecimiento cumplido de una vez para siempre: se cumplió dentro del pueblo y del país judíos, en tiempos de los emperadores Augusto y Tiberio, y se cumplió para todos los tiempos y para los hombres de todas las latitudes. Quien habla de Jesucristo o habla de una auténtica representación eficaz o no habla de él. Nosotros, los demás, ni fuimos ni somos lo que él es. Jesucristo no es una imagen o un símbolo de la realidad universal del hombre, de su vida y de su muerte, de sus padecimientos y sus triunfos. Que la palabra se hiciera carne no es una historia que pueda repetirse, sino una historia eterna justamente en su unicidad temporal. Lo que Jesucristo es, sufre y hace, lo es, sufre y hace por nosotros. Así es el Emmanuel, es decir, «Dios con nosotros», el Dios vivo que con su gracia soberana nos sale al encuentro para decirnos y darnos la nueva noticia de que le pertenecemos. Por consiguiente, no es desde una noción universal — como sería evidentemente la realidad humana— desde la que se debe ver y enjuiciar a ese hombre singular que es Jesucristo. Al contrario, es desde este hombre singular y único desde donde hay que ver y enjuiciar lo que es cada hombre y el hombre en general.

¿Qué es el hombre? Intentaré compendiar en cuatro puntos lo que puede decirse sobre el particular desde una fidelidad al mensaje cristiano.

1. El hombre viene de Dios y va a Dios: puro objeto salido de Dios y, por lo mismo, puro sujeto en camino hacia Dios; su criatura, pero criatura libre para él. Esto es la descripción de un movimiento, de una historia. Acontece en el tiempo que se le ha dado y fijado a cada hombre y a la humanidad en conjunto. Del lado de Dios, su creador, es la historia de las manifestaciones de su misericordia. Del lado del hombre, sólo debería ser la historia de su agradecimiento, de su obediencia, de su adoración. Se da el hombre auténtico cuando esa historia se realiza. Es la palabra que se ha pronunciado para él en Jesucristo. Las explicaciones que el hombre da de sí no son por ello necesariamente falsas. La antigua y la nueva ciencia de la naturaleza, o mejor, la filosofía natural enseña, por lo demás que es preciso entender al hombre como un elemento muy singular y notable dentro del proceso cósmico, terrestre, físico-químico y orgánico-biológico del ser (Dasein) universal. El idealismo de todas las épocas enseña que el hombre se da porque, en cuanto ser racional, capaz de conocer y de someterse a una ética, posee la libertad para afianzarse e imponerse al proceso de la naturaleza en el que se halla inmerso. El existencialismo de nuestros días enseña que el hombre existe porque, pese a estar en su totalidad físico-espiritual limitado, amenazado y preso por una prepotencia desconocida, a través de su existencia siempre puede de hecho «transcenderse»; es decir, romper su futuro que le está cerrado.

Todo esto puede decirse que también es verdad desde el punto de vista del mensaje cristiano. Mas, desde esa perspectiva, sólo lo será si tal limitación y sometimiento se entiende en el sentido de que el hombre viene de Dios y va hacia Dios, es su criatura, corre a su encuentro y con él a la vida eterna. Todo lo demás se reduce a meras posibilidades. El conocimiento que el hombre tiene de sí abarca sus posibilidades humanas; pero no a sí mismo, no al hombre

verdadero. El hombre como tal, el hombre auténtico, existe porque el Dios vivo es para él y está con él, es su principio y su fin. El hombre verdadero se da, pues, en esa historia. Tal es la base desde la que el mensaje cristiano puede ponerse de acuerdo con el humanismo clásico y con cualquier otro, pero con los que quizá también deberá entrar en conflicto.

2. El hombre se da en el libre encuentro con el hombre, en la relación viva entre el individuo y su prójimo, entre el yo y el tú, entre el varón y la mujer. Un hombre aislado en sí mismo no es un hombre. El yo sin el tú no es un hombre. El varón no lo es sin la mujer, ni lo es la mujer sin el varón. Humanidad equivale a cohumanidad. Lo que no es co-humanidad es inhumanidad. Somos hombres porque convivimos, porque nos vemos como hombres, nos oímos como hombres, nos hablamos unos a otros como hombres, como hombres nos ayudamos y, bien entendido, porque lo hacemos voluntaria y libremente. En el espejo de Jesucristo — el único que es para todos los demás — el ser humano que, visto verticalmente sólo se da de hecho en la historia entre Dios y el hombre, en su dimensión horizontal, aparece necesariamente como una historia entre hombre y hombre.

Nos enfrentamos aquí con el problema que es preciso plantear desde el mensaje cristiano a todo tipo de humanismo individualista o colectivista, antiguo o moderno. No excluye el individualismo ni tampoco el colectivismo, apunta tanto al individuo como a la comunidad; pero piensa siempre en el individuo en su relación concreta frente a otro individuo y piensa siempre en la comunidad que se fundamenta en la mutua y libre responsabilidad por ambas partes. En consecuencia, protege la relación contra Nietzsche y la libertad contra Marx. Y hoy defiende la verdad socialista frente ni Occidente y la verdad personalista frente al Oriente. Es la inflexible protesta contra los hombres dominadores y contra los hombres-masa. Ve y reconoce la dignidad humana, los deberes y derechos humanos sólo en el marco de la comprensión de que el ser del hombre auténtico consiste en la libre convivencia con sus iguales.

3. Pero el hombre — siempre visto desde el mensaje cristiano — no vive realmente las relaciones con Dios y con su prójimo como debería hacerlo. No vive en la libertad en que fue creado. Hablamos de un hecho que no tiene explicación porque es absurdo. Pero es un hecho innegable: el hombre se ha salido de su propio camino yéndose adonde no puede sostenerse ni caminar, sino sólo tropezar y caer. No quiso dar gracias, obedecer e invocar a Dios como debía. Quiso ser hombre sin sus iguales. Despreció la gracia, quiso ser como Dios. Y al querer esto pecó. Al quererlo quedó en deuda con Dios, su principio y su fin, pero también en deuda, en grave deuda, con su prójimo. Al quererlo, cortó la corriente que le comunicaba con Dios y con sus hermanos. La doble historia de su vida quedó interrumpida. De ahí que la existencia humana sea una existencia rota, condenada a la vanidad y a la muerte eterna. No se trata de un destino fatal del hombre. Es él quien lo quiso y sigue queriéndolo.

Por eso, en la muerte de Jesucristo se alza la acusación contra el hombre y en la muerte de Jesucristo se pronuncia la sentencia contra él. El humanismo de Dios comprende sin duda esta acusación y condena. El humanismo clásico pensó que podía anularlas. Ahora queda por ver si el nuevo humanismo las tendrá en cuenta. Hoy nos han arrebatado muchas ilusiones sobre la bondad del hombre y sobre la felicidad de su existencia. Mas cuando leo a Heidegger y a Sartre, me pregunto si la obstinación con que el propio hombre desprecia la gracia y vive sin ella no es hoy tan contumaz como en cualquier otra época. Y si esa obstinación sigue siendo la misma ¿no volverán también a florecer las viejas ilusiones? En todo caso, la Iglesia no podrá tampoco hoy liberarse del deber impopular que le ha impuesto el mensaje cristiano: señalar que la existencia humana corre un peligro mucho mayor de lo que jamás hubiera podido sospecharse. Tu non considerasti, quanti pondcris sit peccatum (= no has medido la suma gravedad del pecado). El hombre real se ha expuesto a un peligro infinito e irremediable.

4. No obstante, la afirmación definitiva del mensaje cristiano es ésta: el hombre que se ha hecho extraño a su propia realidad, que se ha expuesto a un peligro infinito e irremediable, y que, por lo que a él toca, ha pasado a ser un hombre simplemente malo y perdido, está sostenido por Dios, el Dios verdadero que como tal se hizo verdadero hombre. El hombre es infiel, pero Dios se mantiene fiel. La muerte de Jesucristo no es sólo la acusación de Dios y su condena contra el hombre. Esa muerte es también — y lo es también ante todo y sobre todo — la victoria y manifestación de la plena soberanía de su gracia. Dios es justo y no permite que se burlen de él. Lo que el hombre siembre, eso deberá cosechar. Pero Dios mismo ha tomado sobre sí la tarea de recoger esa cosecha fatal, y en lugar del hombre y para el hombre el mismo Dios siembra una nueva semilla. Dios mismo se ha sometido a la acusación y condena pronunciadas contra el impío Adam y el fratricida Caín. Y es Dios mismo ocupando el puesto de ellos y el nuestro, el que se ha convertido para nosotros en el hombre auténtico, de cuyo camino nos habíamos separado. De este modo Dios ha pronunciado la palabra de perdón, la palabra del nuevo mandamiento, la palabra de la resurrección de la carne y de la vida eterna. Que su gracia sea un puro don, libre e inmerecido, aparece aquí con toda evidencia.

Pero aún es más importante señalar que aquí tiene su fundamento y aquí se pone de manifiesto cómo la gracia de Dios permanece, triunfa, domina y sigue vigente. El humanismo de Dios es esa gracia libre y poderosa. La Iglesia es el lugar en que se la reconoce y proclama; pero la Iglesia está destinada a todos los hombres y al mundo entero. Es la verdad de la que viven, aun sin saberlo, el judío y el pagano, el indiferente, el ateo y el misántropo. No es una verdad «religiosa», sino la verdad universal. Es la condition humaine que precede a las demás cosas. El humanismo clásico nunca se ha acercado realmente a esta verdad, a pesar de su conocida vinculación con el llamado cristianismo. También aquí queda por ver si un nuevo humanismo logrará serlo efectivamente. Por lo que hasta ahora se ha dado a conocer, presenta un rostro más bien triste y receloso. ¡Quién sabe si no será precisamente porque sigue sabiendo demasiado poco del pecado del hombre, de su culpabilidad y corrupción! Sea como fuere, hay un hecho que en modo alguno puede silenciarse, a saber: que el mensaje cristiano en su afirmación central es un Evangelio, una buena nueva. Y se debe a que el reino, aunque todavía no sea visible, ya ha llegado, y a que todo se ha cumplido. Desde esa realidad el Evangelio proscribiera todo pesimismo, toda visión trágica o escéptica. A quien lo escucha le prohíbe poner cara recelosa o triste. Es el mensaje de la esperanza que el hombre malo y perdido debe poner no en sí mismo sino en Dios y con la que debe amar a ni prójimo, como requisito imprescindible de toda ética.

¿Qué puedo decir finalmente sobre la actualidad del mensaje cristiano? En un sentido más restringido ya lo he dado a conocer al exponer el mensaje cristiano particularmente desde su lado antropológico y señalar punto por punto su importancia por lo que al humanismo se refiere. Mas el concepto de «actualidad» no sólo implica que una cosa signifique algo, sino que además sea viva, eficaz y práctica. Ahora bien, eso es lo que ocurre con el mensaje cristiano. Prescindiendo de que su origen y contenido es el propio Jesucristo, en sí mismo es eternamente actual por su propia fuerza; es decir, sólo por el Espíritu Santo, sólo por la fe, la caridad y la esperanza, puede ser, y lo es, un mensaje vivo, eficaz y práctico, y por lo tanto actual.

Hablaba al principio del carácter agrídulce de este mensaje en cuanto que nos llega como una decisión que nos exige decidimos. No podría mostraros ahora la actualidad del mensaje cristiano, porque tendría que contaros algo del estado y -vida de las Iglesias cristianas hoy, de su mayor o menor influencia, de sus actitudes acertadas o menos acertadas. No puedo mostraros la actualidad del mensaje cristiano como quien presenta una bandeja. Cualquier intento de ese tipo no haría sino disfrazar su verdadera actualidad. De tener que predicar aquí, yo debería continuar ahora con la invitación de «¡Arrepentíos y creed en el Evangelio!» Pero no se trata de predicar

sino de poner fin a una conferencia. Por ello sólo me resta decir, al considerar el tema una vez más y en cierto modo desde fuera, que por lo que se refiere al nuevo humanismo, el mensaje cristiano cobraría «actualidad» con el arrepentimiento y la fe, con la conversión. Y el debate sobre este problema para ser a su vez «actual», deberíamos abrirlo recitando juntos el padrenuestro y celebrando la sagrada cena. Lo estudiaríamos entonces y discutiríamos en todas sus partes y desde todos los puntos de vista, de principio a fin, para terminar seguramente descubriendo que el nuevo humanismo, para ser realmente nuevo, sólo puede ser el humanismo de Dios.

No necesito decir que me guardaré de hacer aquí esa propuesta, porque me doy cuenta que sería pedir demasiado. Lo digo únicamente para poner de manifiesto, con toda calma y serenidad, y como última conclusión, qué pasaría si aquí o en cualquier otra parte el mensaje cristiano se hiciera repentinamente «actual».

HUMANISMO¹¹

Lo mejor que se puede decir de este congreso es que se desarrolló con un sentido «humano» en la acepción más digna de la palabra. Allí, y no sólo ante el público sino incluso reunidos no solas en torno a una mesa, filósofos e historiadores, orientalistas y cultivadores de las ciencias naturales, teólogos y marxistas de toda Europa —cada uno procedente de su propio país— hablaron entre sí de una manera franca y abierta, con cortesía y, al menos en parte, no sin humor. Y lo que es más: en la medida en que en cada uno le fue posible, se escucharon unos a otros e intentaron mutuamente comprenderse. Si también hay que entender por «humanismo» el que sea posible y se dé de hecho semejante actitud, no habiéramos tenido que avergonzarnos delante de Sócrates ni de Goethe ni de ninguno de los grandes que la historia califica de «humanistas». ¡Incluso el último día hicimos una visita común de homenaje a los manes de Madame de Staël en el castillo de Coppet! En una época tan deshumanizada como la nuestra el resultado de una reunión tan humana siempre habrá de contarse como un éxito cierto.

Naturalmente que se puede formular la pregunta en otro sentido y de un modo más preciso: ¿Qué ha salido en limpio de ese congreso a la búsqueda de un «nuevo humanismo»? ¿Se han apreciado sus consecuencias en alguna aproximación y hasta en algún resultado concreto? A quien tal preguntase se le podría responder, naturalmente, que en todo caso, y para ser justos, nunca se pueden esperar resultados concretos de una reunión académica de ese tipo. Mas queda el hecho negativo: una asamblea numerosa, y que no se reunía por primera vez, de intelectuales europeos de todas las especialidades y tendencias, ha estudiado y discutido a lo largo de diez días el problema de un nuevo humanismo, sin haber llegado más que a informes y sugerencias contradictorias, sin que de ningún lado haya surgido una visión clara y convincente para todos los participantes y mucho menos directamente beneficiosa para el mundo de hoy... para no hablar de propuestas concretas. Sobre el «nuevo humanismo» cada uno de los congresistas tuvo como quien dice sus propias ideas, si es que creía en las mismas. Finalmente, ni siquiera estuvimos de acuerdo en si se podía esperar en nuestro tiempo un «nuevo humanismo», y ni tan siquiera si era deseable.

Y aún falta lo peor. Ya desde el primer día se puso de manifiesto, cosa que resultó aún más evidente el día último, que hasta el concepto y la definición de humanismo estaban rodeados de la mayor oscuridad y contradicción. La pregunta por el «nuevo humanismo» se refería a la «supervivencia» (la survie) y función del llamado humanismo «clásico» —y concretamente del clásico-occidental — en nuestro tiempo. ¿Se trataba del humanismo que el Dictionnaire de l'Académie Française — teniendo en cuenta, sin duda, ciertos fenómenos de los siglos XIV y XVI — definía como une culture d'esprit el d'âme, qui résulte de la familiarité avec les littératures classiques, notamment, la grecque et la romaine (= una cultura de mente y espíritu que deriva del trato familiar con las literaturas clásicas, especialmente la griega y la-romana)? Visto

¹¹ Conferencia pronunciada en Zurich el 2 de febrero de 1950. Hacia un nuevo humanismo fue el tema de las Rencontres Internationales de Genève, que por cuarta vez se celebraron en septiembre de 1949. La reproducción completa de las conferencias y debates de ese congreso se publicó en forma de libro con el título de Pour un nouvel humanisme (Éditions de la Baconnière, Neuchâtel). El lector de esta conferencia tendrá posibilidad de comprobar si mi exposición es correcta. Pp. 53 – 68.

así el humanismo, se trataría de una especie de legado histórico que nosotros hemos de heredar y hacer nuestro: un ideal de noblesse individuelle, que l'on voudrait voir devenir celui des collectivités (— un ideal de nobleza individual que sería de desear pasase a ser el de las colectividades).

Pues bien, aun decididos a permanecer en este terreno, queda por resolver el problema de si bajo esa herencia es necesario entender algo más que una cierta actitud (attitude), determinada por aquella tradición, o más bien una doctrina filosófica bien precisa, una antropología. Con lo cual los espíritus podían dividirse una vez más —y de hecho se han dividido claramente— acerca de este otro problema: ¿Cuál es la antropología «clásica» que hoy nos interesaría: la platónica, la aristotélica, la estoica? Mas cabría también la posibilidad de querer abandonar a toda costa ese terreno. Se nos ha gritado que el nuevo humanismo nada tiene ya que ver con los viejos textos. Y, aun sin llegar tan lejos, se pensaba que al menos había que contar seriamente con el cambio que desde el siglo XVI se había introducido principalmente en la visión naturalista del mundo y del hombre; había también que contar con tantos y tantos «humanismos» orientales, respetables a su modo, que desde entonces están presentes en nuestra conciencia de europeos. Se ha llegado incluso a decir que el humanismo consiste en el conocimiento abierto... ¡de otros humanismos! Pero se le ha definido preferentemente de un modo negativo: el humanismo consiste en la ausencia de todos los dogmas «exclusivistas», en una apertura radical del espíritu a todas las corrientes. Se le ha descrito como el autoconocimiento del hombre, que se va transformando continuamente a lo largo de la historia. También se le ha identificado con la libertad y hasta simple y llanamente con el hombre o con la rula humana. Mas, cuando se ha intentado ver con más precisión y de un modo más positivo en qué consistía la verdadera libertad y la auténtica vida humana, se ha afirmado que se identificaba sin más ni más con el comunismo o — suavizando un poco la idea — con el movimiento hacia una sociedad cooperativa. Una definición singularmente audaz suena así: l'humanisme c'est ce que l'on met dedans; mientras que otra voz más precavida da a entender que es une réflexion critique sur l'homme, de l'homme sur soi-même, sur la condition humaine.

En el círculo de aquellos hombres de tantos estudios y especialidades y de tan buena voluntad, se puso de manifiesto que, pese a toda la humanidad de sus intercambios, no era posible lijar, ni siquiera en líneas generales, de qué se pretendía hablar con exactitud cuando se hablaba de «humanismo». Ahora bien, ¿quién lleva razón? ¿El hombre que confiesa tranquilamente que la falta de una definición de humanismo no le quita el sueño en modo alguno, o el hombre que cree ver precisamente en esa indiferencia (c'est là le drame) lo trágico de la situación?

¿Y se puede reprochar a los teólogos participantes el que habiendo intervenido en la polémica con una participación sincera y activa, sólo pudieran seguirla a cierta distancia y con cierta sorpresa? Pero volveré después sobre ello. Ahora me parece oportuno mostraros de un modo algo más concreto y mediante algunos ejemplos bien elocuentes lo que acerca del humanismo se dijo — y no se dijo — en Ginebra.

Allí se nos enseñó que el humanismo es, ante todo, una convicción en el valor de la persona humana con su unidad de corazón y cerebro, ciencia y conciencia. Tal convicción sería el resultado de una combinación de la mentalidad y tradición griega, romana, judía y cristiana. Su fundamento es la fe en el hombre; su objeto determinante, el derecho del individuo dentro del marco de unas instituciones más libres; su ideal, el ciudadano del mundo al estilo de Leonardo, Erasmo, Leibniz, Goethe. Qublions pour une seconde, que nous sommes israélites, chrétiens, Ubres penseurs, libéraux ou marxistes. Ese humanismo es nuestra común herencia. Libre a chacun de nous d'en rechercher de préférence les origines au Parthénon ou sur une montagne de

Galilée! (= que cada uno busque libremente los orígenes en el Partenón o en una montaña de Galilea).

Este humanismo requiere imprescindiblemente dos ampliaciones: primera, que siguiendo el modelo del gran Goethe, se incorpore las aportaciones comunes de las modernas ciencias naturales; y, segunda, que rompa su estrechez mediterránea y entre en contacto e intercambio con el humanismo del Islam, de la India, China y Japón, convirtiéndose así en un «humanismo planetario». A lo que habría que añadir un tercer punto: no debe continuar siendo el humanismo de una minoría privilegiada cuidando de que a cada hombre le sea posible de se consacrer, quelques instants chaque jour au meilleur de lui-même, por luí permettre comme diraient les Indiens, de retrouver en luí son propre átman (= dedicarse cada día durante unos momentos a lo mejor de sí mismo y permitirle así encontrar su propio atmán, como dirían los hindúes). Rene Grousset pensaba que el problema o los problemas son difíciles, pero no insolubles.

Sobre la tesis de que el mundo es *intelligible* y el hombre *perfectible*, descansaba una segunda interpretación del humanismo, que nos propusieron en Ginebra, pero que se discutió con mucho menos optimismo y éxito que la primera. Según dicha interpretación, el hombre se distingue del animal en cuanto que a la larga nunca puede existir bajo las mismas condiciones de vida. De su impulso hacia el cambio nace el progreso cultural y civilizador, aunque también nacen muchas penalidades, como las tensiones entre los pueblos y la guerra. No es la razón, sino únicamente la conciencia — apoyada en una antropología, atenta a la observación sencilla, a lo Levy-Brühl— la que puede asegurar una cierta justicia. Pero ésa es precisamente nuestra miseria de occidentales, que conciencia y razón —lo que significa también fidelidad y progreso, religión y metafísica, concreción y abstracción— han seguido entre nosotros desde hace siglos, y sobre todo desde el XVI, caminos separados. El antiguo y auténtico Oriente, que es también nuestra patria, es consciente de su unidad. También los rusos y los alemanes — ¡el romanticismo alemán! — la conocen aún. Mientras que los franceses, que según Paul Masson-Oursel son el pueblo menos «indio», se han «logicizado» y secado con el racionalismo cartesiano, ¡como si un pueblo pudiera vivir de la fórmula «libertad, igualdad, fraternidad»! Nous sommes presque morís, pauvres Frangais, que nous sommes, d'avoir oublié qu'il est criminel de séparer la raison de la vie (~ nosotros, pobres franceses, estamos casi muertos por haber olvidado que es criminal separar la razón de la vida).

Veamos ahora una tercera posición completamente distinta. ¿Qué es humanismo? Respuesta: el hombre, el hombre libre y «total», el portador de todos los valores, la única y auténtica realidad que, a lo largo de su historia y como consecuencia de la misma, transforma la naturaleza y el mundo, y con la naturaleza y el mundo se transforma a sí mismo. ¿Cuáles son sus dificultades y tropiezos?; ¿qué es lo que le aleja del camino de su felicidad, de la realización de sus posibilidades y por tanto de sí mismo?; ¿qué es lo que separa al varón de la mujer, la ciudad del campo, el trabajo espiritual del corporal, a una clase de otra, a los hombres de las cosas? Una cosa y sólo una cosa: ¡la propiedad privada de los medios de producción! Pero la historia, es decir, el proceso social del trabajo, avanza cada vez más y su lógica interna sólo necesita que se la entienda y afirme de un modo efectivo; el hombre total, como verdadero sujeto de la historia, sólo necesita comprenderse y ponerse en marcha para enseñorearse de la causa más profunda de todas las alienaciones y también de ésta, para superar todas y cada una de las separaciones.

Y eso es precisamente lo que hoy está a punto de conseguir en la persona del hombre proletario, comunista y soviético. Según nos gritó al final Henri Lefévre con palabras de Karl Marx: Le communisme c'est le relour del l'homme a lui-même en tant qu'homme social, c'est-a-dire l'homme enfin humain, retour complet, conscient, avec toute la richesse du développement antérieur... Le communisme coincide avec l'humanisme (= el comunismo es el retorno del

hombre a sí mismo en cuanto hombre social, es decir, el hombre verdaderamente humano; retorno completo, consciente, con toda la riqueza del desenvolvimiento anterior... El comunismo coincide con el humanismo).

Y, después de estos tres franceses, un inglés: J.B.S. Haldane. También es comunista, aunque más lírico y según parece menos preocupado de la ortodoxia marxista que su amigo francés; infatigablemente se ha presentado como biólogo, pero con un dominio impresionante del humanismo «clásico». Tal vez —no sin algunos indicios de una cierta chocarrería— haya sido la figura más original del symposium de Ginebra. ¿Qué es el humanismo? Sentirse, en cuanto ser dotado de razón, en el universo sideral y telúrico como en su propia casa, sentirse materia —orgullosa de ser animal, de ser un mamífero—, tomar parte sin miedo al dolor y la muerte en la conquista de nuestro planeta para la vida, vida que para el hombre significa pensar ¡y un pensar biológico! Pues la biología —no sólo del hombre, sino también de las plantas y de los animales—, además de conocer la naturaleza y permitirnos cambiarla, conduce por sí misma a la moral, a la exigencia de una sociedad que proteja el derecho de cada individuo a la vida; la biología conduce también a las revoluciones, de las que ciertamente no puede eliminarse «un poco de intolerancia». Pero también el protestantismo fue en tiempos intolerante. Y sin duda que también el comunismo se hará alguna vez tolerante. ¡Lo importante es que cada uno en su mundo íntimo y personal se vea como reflejo del macrocosmos exterior!

Son posibles las experiencias místicas, pero no son comunicables como tales. Si existe una razón suprahumana, la ciencia no ha encontrado el menor vestigio de la misma, por lo que, en cualquier caso, no parece tener nada que ver con nuestros asuntos. Quien se apoya en revelaciones, recuerde que, por lo general, los vaticinios de los profetas no se han cumplido. Si acaso existe una jerarquía en la naturaleza, una teleología de la historia, una vocación especial del hombre, lo cierto es que todo eso no se demuestra ni nos es necesario su conocimiento. Puede y debe la humanidad —como hacen también las bacterias— entrar en lucha con otros elementos del universo, por eso sería una falta de humildad detener esa lucha —y lo mismo la lucha por una sociedad sin clases— que da sentido al universo. Por la misma razón hay que rechazar el existencialismo, que carga excesivamente el acento sobre la conciencia individual.

Y ahora, para concluir, la voz de la filosofía alemana. ¿Qué es el hombre? Más de lo que puede saber sobre sí mismo; no es sólo un objeto, es libre. Por su propio ser está instalado en la transcendencia, que no puede darse ni a la que puede renunciar, que nunca puede faltarle, pero de la que tampoco puede ni debe nunca estar seguro. El hombre lo es en cuanto que se decide por su propio ser. Nunca es un ser total; siempre inacabado e inacabable, siempre de paso hacia un futuro desconocido, pero por ello mismo jamás condenado a la desesperación. Hoy, en la época del tecnicismo, corre peligro de perderse, de convertirse en la rueda de una máquina. De ahí que sea preciso luchar por lo contrario: por poner la técnica, externa e interiormente, al servicio de la vida humana. También la política se ha convertido hoy en algo sin escrúpulos, mecánico y fatal. De ahí que sea preciso llevar a la práctica la libertad y el orden como fuerzas supremas frente al despotismo y la anarquía. El viejo «mundo occidental», el Dios de una fe común a todos, el hombre de un ideal válido para todos, hoy se nos han perdido. Lo que hoy necesitamos es una nueva base doctrinal, un nuevo conjunto de conceptos y símbolos en lugar de un catolicismo, inaceptable ya para la mayoría. Eso andamos buscando; pero no lo hemos encontrado.

Y entre tanto la humanidad como tal está hoy amentada. ¡Por todas partes destrucción y aniquilamiento! Pero ésa es precisamente hoy nuestra oportunidad de éxito. Y si no sabemos nada, tampoco sabemos que estamos realmente perdidos. Nos queda, pues, la gloriosa tradición de Occidente. Es preciso cultivarla y vincularla de un modo realista —¡pero sin hacernos anti-humanos!— con las reclamaciones sociales del presente y con las tradiciones espirituales del

Oriente. El individuo que corresponde a esa imagen en todos los tiempos — desde Isaías a Spinoza y Kant, pasando por Sócrates y Jesús — ha sabido afirmarse, y lo seguirá haciendo, en su humanidad libre y responsable, fundada en la comunicación con los otros seres existentes al par que en la transcendencia, mientras se liberaba de la ficción y la mentira. Pues la divinidad, a la que únicamente puede remitirse la filosofía — sin compromisos ni autoridades — es la transcendencia que habla a cada hombre como tal, y a diferencia del Dios especial de una especial revelación que la Iglesia cree deber anunciar. La filosofía sólo puede llamar la atención de los hombres sobre sí mismos. Sólo puede enseñarles a pensar ordenadamente. Sólo puede conducirles a la liberación de todos los absolutos. Por ese su cometido puede equipararse a la oración de quienes creen en la revelación. Aun así, la vida humana sigue siendo una tentativa continua. Seguimos una estrella que sólo puede guiarnos gracias a la luz de nuestra propia decisión. Decimos sí a la vida, como si recibiéramos una ayuda de la profundidad, lo que por lo menos representa para nosotros el consuelo de que lo que hemos querido como bueno no lo hemos querido en vano, sino en relación con el ser.

Éste fue el resumen de la filosofía existencialista de Karl Jaspers que nos presentaron en Ginebra.

Interrumpo mi relato, que sólo pretendía ofrecer unos ejemplos y paso también por alto, con algunas otras, las dos conferencias teológicas pronunciadas en Ginebra, una por el dominico francés padre Maydiou y la otra por mí. Quiero subrayar especialmente que también a nosotros se nos escuchó allí con amabilidad, atención y respeto. Quisiera intentar exponeros aquí, en forma de recuerdos y reflexiones sueltos, algo de lo que cabría decir desde el punto de vista teológico acerca de cuanto acabáis de escuchar.

1. Mi colega católico y yo estuvimos sorprendentemente de acuerdo — prescindiendo de lo más importante — incluso en el hecho de que, por ejemplo, no comparamos ni enfrentamos las ideas expuestas por otros colaboradores con las de un «humanismo cristiano». Y digo «sorprendentemente», pues tengo por probable que muchos representantes de la Iglesia católica romana habrían hecho precisamente lo que el padre Maydiou dejó de hacer en Ginebra. Un «humanismo cristiano» es un hierro de madera; así se ha demostrado con cada uno de los intentos en esa dirección. Por ello habría que abstenerse de semejante intento, dado que las palabras terminadas en «-ismo» no pueden utilizarse con propiedad en un lenguaje teológico serio. Esas palabras aluden a principios y sistemas. Proclaman una visión del mundo (Weltanschauung) o una moral. Anuncian la existencia de algún frente o partido.

Ahora bien, el Evangelio no es un principio ni un sistema ni una visión del mundo ni una moral, sino que es espíritu y vida, la buena nueva de la presencia y acción de Dios en Jesucristo. Tampoco constituye un frente o partido —ni siquiera en favor de una determinada concepción del hombre—, sino que edifica una comunidad al servicio de todos los hombres. El hombre, desde luego, también ocupa un lugar central en el Evangelio. Pero lo que éste dice del hombre, en favor del hombre — ¡también en contra del hombre! — y acerca del hombre, empieza donde terminan los distintos humanismos o termina donde éstos empiezan. Desde el Evangelio pueden entenderse todos estos humanismos, confirmar y aceptar como válida una buena parte de los mismos. Mi colega católico entonó abiertamente un himno — de una belleza que yo no habría logrado— «a los hombres creadores».

Pero desde el Evangelio no hay más remedio que excluir todos los humanismos, precisamente porque no pasan de programas abstractos. La teología no puede competir con ellos; no tiene nada igual o parecido que presentar. Puede sí aceptar el concepto de humanismo, aunque se haya formado sin ella y hasta contra ella. Mas no puede asumir ninguna responsabilidad en su definición. Ni puede ocultar que no se sorprendería si al final su definición se demostrase

inaceptable. Ese humanismo sabe incluso un poquito a ateísmo e idolatría. Personalmente hablé en Ginebra — recogiendo precisamente el tema del congreso, aunque desviándome a sabiendas del sentido histórico y abstracto del concepto — sobre «el humanismo de Dios», bajo el que no había que entender desde luego ninguna humanidad pensada y puesta en marcha por el hombre, sino la benevolencia de Dios para con el hombre como fuente y norma de todos los derechos y de toda la dignidad humanos.

2. Ni por un momento calló el padre Maydiou en Ginebra los valores de su pensamiento católico y tomista y creo que también yo hablé allí con la misma sinceridad como teólogo protestante. El público advirtió perfectamente la diferencia y el «peor» de los dos marxistas que intervinieron tampoco dejó de llamar la atención, siempre que la oportunidad se le presentaba, sobre el hecho de que el protestante había hallado a sus ojos una gracia relativamente mayor, al menos como representante más humano y simpático de una pensée qui va jusqu'au bout (= un pensamiento que llega hasta el final). Pero lo realmente notable en Ginebra no fue la diversidad de las posturas confesionales, sino más bien i. la unidad —que en esta ocasión no puede desconocerse, pese a todo — de las posiciones cristianas y teológicas frente a las otras posiciones. La acusó con singular claridad Karl Jaspers, quien tanto en el católico como en mí — pudimos expresarnos y matizar nuestro pensamiento como quisimos — sólo creyó ventear el, para él, terrible anhelo de absoluto, que él denomina «religión revelada». Volveré a hablar sobre esto. En todo caso, no se podía pasar por alto el hecho de que, en medio de las patentes contradicciones de los distintos humanismos, la visión cristiana del problema — que naturalmente no pudo imponerse—, pese a todas las diferencias internas, presentaba al menos la ventaja de una cierta uniformidad. Uniformidad que, por curioso que parezca, fue notablemente mayor que la ofrecida allí por los dos representantes del marxismo.

Si bien el pensamiento del padre Maydiou iba preferentemente de abajo arriba y el mío de arriba abajo, ambos nos encontramos en el punto de que el problema del llamado «humanismo» está fundamentalmente resuelto en Jesucristo y que cualquier «nuevo humanismo» sólo puede consistir en que el hombre vuelva a reconocer en el espejo de este único que es Jesucristo el rostro de un Dios verdadero y de un verdadero hombre. El hecho recordaba la experiencia de la conferencia de Amsterdam de 1948: el terreno cristiano es también sin duda alguna un terreno muy humano. Pero — a diferencia de lo que ocurre con la ONU, la UNESCO y otros congresos intelectuales libres — tiene la propiedad de que en él los hombres procedentes de las posiciones más distantes no sólo se hablan y se escuchan de un modo humano, sino que precisamente en los problemas decisivos encuentran y fomentan de hecho la «comunicación» y cuanto pueda decirse en este sentido con cualesquiera otras palabras. No porque cristianos y teólogos sean especialmente brillantes y hábiles ni porque sean criaturas especialmente conciliadoras, sino porque en ese suelo se dan una libertad y una vinculación que quedan por encima de las contradicciones humanas y que no pueden dejar de manifestarse.

3. Admito que mi síntesis sobre esos cinco ejemplos también os habrá impresionado por la singular anfibología, relativismo y ambigüedad de sentimientos e interpretaciones entre los que nos debatimos durante aquellos diez días de Ginebra: en unos optimismo, pero algo más cansado, más débil, ni convencido ni convincente, apoyándose de continuo y apoyando sus afirmaciones directa y indirectamente sobre un optimismo en tela de juicio; en otros, pesimismo, pero un pesimismo extrañamente más distinguido, más ingenioso, más elegante, por no decir más divertido, y que evidentemente no se tomaba a sí mismo en serio; y, con bastante frecuencia, ambos sentimientos con idéntico carácter quebradizo ¡en la misma persona y en una misma conferencia o voto! ¡Qué escasos fueron los momentos en que la tan invocada «fe en los hombres» produjo al menos la impresión — a mi entender, por ejemplo, alguna que otra vez en

las intervenciones del comunista Lefévre —de una auténtica alegría subjetiva! ¡Y qué escasos también los momentos de auténtica congoja — como por ejemplo la de Paul Masson-Oursel a propósito de sus racionalistas franceses — o que al menos pareciera brotar de lo más íntimo del corazón! Pero realmente ¿cómo se podía tomar aquello en serio cuando Karl Jaspers — a quien ciertamente no quisiera ofender con esto — primero nos aseguraba que el mundo de hoy se había convertido abiertamente en un caos infernal, para consolarnos después diciéndonos que tampoco sabíamos con certeza que estuviéramos realmente perdidos?

Y yo pregunto: en resumidas cuentas, ¿aparece ahí el hombre real, el hombre de hoy?; ¿no se le podía ver realmente mejor en cualquiera de los libros de Memorias — sin aditamentos filosóficos — de los últimos veinte años? Mas ¿cómo podía aparecer el hombre, cuando durante aquellos diez días no se tocó para nada el problema de la culpa y apenas si se rozó, no sin un deje de orgullo, el problema de la muerte, y cuando, por otra parte, nadie pudo hablar de una certeza y esperanza realmente consoladora? Pues la certeza y esperanza marxista de un Henri Lefebvre era a su vez demasiado convulsiva, demasiado fanática, demasiado desgarrada, para que podamos considerarla aquí como una excepción. Resulta bastante curioso que precisamente él describiera la impresión que le produjo mi conferencia con estas palabras: J'ai senti passer en moi une espèce de frémissement religieux, le sentiment du péché. Repentez-vous! J'ai senti ce mélange de terreur et d'espérance, qui est, depuis des dizaines de siècles, le fond de l'émotion religieuse (= he sentido pasar por mí una especie de estremecimiento religioso, el sentimiento del pecado. ¡Arrepentíos! He sentido esa mezcla de terror y de esperanza que constituye desde hace decenas de siglos el fondo de la emoción religiosa).

Sí, desde hace decenas de siglos, o por mejor decir, desde hace mil novecientos años. Naturalmente que Henri Lefebvre no ha pensado en «convertirse». Parece, sin embargo, que, por un momento al menos y aunque sólo fuera de lejos, ha visto el problema; el problema que pesó sobre aquel congreso y que mantiene en un callejón sin salida todas las discusiones de ese tipo que hoy se suscitan: ¿Cómo puede hablarse con fruto de lo que hoy se designa bajo la palabra clave de «humanismo», es decir, del hombre real del presente y de su futuro, cuando nada se sabe y nada quiere saberse de que ese hombre está realmente perdido y realmente salvado, ni del auténtico terror y la auténtica esperanza? El hombre real de todos los tiempos ha de reconocerse ahora una vez más, en el espejo de Jesucristo, como el hombre perdido y salvado. ¿Cómo se puede tener un diálogo sobre el hombre — y ni siquiera plantearlo de una manera adecuada — cuando ante la confesión cristiana, que habla del juicio y de la gracia de Dios, la gente se encabrita como un caballo desbocado y sólo sabe oponerle la queja sentimental contra su «exclusivismo», para refugiarse de nuevo en aquellas ambigüedades, en aquella región templada de lo medio en serio y lo medio tranquilizante, que se encuentra entre el terror propiamente dicho, un terror pavoroso, y la esperanza propiamente dicha, firme y conmovedora, en el centro o mejor bajo el centro de una profunda oscuridad?

4. ¡Sí, el exclusivismo del mensaje y teología cristianos! En Ginebra ha desempeñado un papel considerable, principalmente en la exposición de mi admirado colega de Basilea Karl Jaspers, aunque sin duda también en el círculo más amplio de aquel público. De nada sirvió allí la dulzura y liberalidad tomistas con que el padre Maydiou pronunció su discurso y de nada sirvió el llamado «humor de Basilea» con que yo quise pronunciar el mío. Allí había evidentemente personas que, pese a todo, sentían la enorme angustia — de la que no se liberaron — de que podía estarles reservado el destino de Servet en aquella misma ciudad y sólo porque nosotros dos no pudimos renunciar al punto decisivo sino que debimos reconocerlo bien o mal.

No puedo dejar de hacer aquí una consideración general. Desde hace poco más o menos doscientos cincuenta años, los teólogos, no todos pero sí muchos, han sentido un verdadero

complejo de inferioridad, más o menos oculto, frente a los filósofos, los historiadores, los especialistas en ciencias naturales y un poco también ante el liberalismo y escepticismo de los demás académicos, a causa de su terrible miedo a la crítica. Ese miedo ha ocasionado muchos males a la teología en esos doscientos cincuenta años.

Ahora bien, en Ginebra he observado claramente por vez primera este mismo fenómeno de una especie de complejo de inferioridad — tampoco en todos, pero sí en algunos— también por lo que respecta al grupo de enfrente. Con excepción del inglés Haldane, hombre realmente culto, apenas salió nadie al piso de nuestras afirmaciones con una crítica objetiva y digna de tenerse en cuenta. Evidentemente eran los herederos de los siglos XVIII y XIX. Pero se temían de nosotros no sé qué condenaciones, ostracismos y anatemas por su incredulidad. No quisieron advertir que ni el padre Maydiou ni yo habíamos aludido, ni de lejos, a nada parecido en nuestras respectivas conferencias. No quisieron escucharnos en absoluto cuando les dijimos que un cristiano y teólogo está por necesidad mucho más ocupado con su propia falta de fe que con la falta de fe de otras personas, con quienes en este aspecto se siente más bien solidario.

Escuchamos una y otra vez que el «anhelo de absoluto» propio de las «religiones reveladas» era algo terrible, peligroso e intolerable. ¿Qué es lo que empieza a cambiar? ¿Va a ocurrir en el futuro entre nosotros los teólogos y los demás como en aquella escena de La flauta mágica de Mozart, en que el pajarero Papageno y el moro Monostatos, con las palabras «¡Sin duda es el diablo! ¡Tened compasión de mí! ¡perdonadme! ¡hu! ¡hu! ¡hu!», se asustan mutuamente y emprenden la huida? ¿O no sucederá con el tiempo — y como condición previa de todo lo demás — que ambos bandos se liberen radicalmente de todo temor?

En Ginebra desde luego no se ha llegado a tanto, y esta vez precisamente entre dignos representantes del liberalismo moderno. ¡Y lo peor de todo ello es que, a este propósito, nosotros los teólogos aparecimos nada menos que en la proximidad inmediata de los comunistas! Cito literalmente lo que en tal sentido dijo uno de los participantes en los debates: Depuis le debut je me sens pris entre deux mâchoires: d'une parí, le professeur Eartb et le R.P. Maydiou nous disent: Convertissez-vous et tout sera simple!; d'autre part, Henri Lefébvre répond: Imitez l'hotno sovieticus, ou tout au moins consultez le secrétaire de cellule et cela ira également tres bien! Je me trouve pris dans un dilemtne ou je reconnais deux fots religteuses... qui, par certains cotes au moins, ont ceci de commun, qu'elles sont le prolongement du messianisme d'Israel (= desde el comienzo me siento comprimido entre doi mandíbulas: por una parte el profesor Barth y el padre Maydiou nos dicen: ¡Convertios y todo resultará sencillo! Por otra, Henrl Lefébvre responde: ¡Imitad al homo sovielicus, o por lo menoí consultad al secretario de célula y todo irá perfectamente bien! Mí encuentro atrapado en un dilema en el que reconozco dos fes religiosas... que, al menos en ciertos aspectos, tienen de común el ser prolongación del mesianismo de Israel).

De hecho debe ser terrible verse así atrapado en el medio: de un lado, la amenaza del Juicio final y tal vez la hoguera de Servet; del otro, la amenaza de la dictadura del proletariado y del destierro de Siberia. Y todo ello por querer ser y querer seguir siendo lo que aquel orador se proclamaba abiertamente: ¡un humanista!, que en eso ponía su gloria, y un «agnóstico», es decir, un hombre que se ha decidido no decidirse, a no asumir ninguna responsabilidad precisa.

El espíritu del miedo a la decisión y la responsabilidad, que se oculta bajo el ropaje elegante del «agnosticismo», fue tal ve» uno de los secretos del positivo marasmo con que nos enfrentamos en Ginebra al problema del «humanismo» y del «nuevo humanismo». Es evidente que ni el dominico ni yo podíamos participar gustosos en ese miedo y por ello — ceteris imparibus — pudimos asemejarnos un poquito a los comunistas. Pues lo que se denomina «exclusivismo» del mensaje y teología cristianos —y lo que en la práctica pueda tener de formalmente común con el comunismo — consiste, visto desde dentro, en que invita a la decisión

y la responsabilidad, a la fe y la obediencia; según las circunstancias, pero no sólo según las circunstancias sino también por principio y para siempre, invita a una decisión y responsabilidad más libre aunque más obligatoria, a la libertad, la verdadera libertad, que consiste sobre todo en que el hombre, libre como tal, se sepa con toda serenidad llamado, sometido a un orden y compromiso.

El sentido y fundamento de esta libertad no es «el mesianismo de Israel». ¡Dios nos guarde también de este «ismo»! No sé si acaso es una raíz del comunismo. Puede serlo. En todo caso, el sentido y fundamento del mensaje y teología cristianos —y, digámoslo una vez más, más allá de todos los principios y sistemas, de cualquier moral — no es el mesianismo, pero sí el Mesías, es decir, el Cristo de Israel. Si se moteja de «exclusivismo» la profesión de fe que reconoce en él al único salvador del mundo, entonces debemos aceptar ese reproche. Nada viene obligado a esa profesión de fe. Mas tampoco tiene sentido hacerse pasar por cristiano cuando se piensa no tener motivo alguno que justifique la libertad para emitir esa profesión de fe. Por lo demás, se trata en verdad de una profesión inclusiva, dirigida en principio a cada hombre y abierta. La Iglesia cristiana no puede hablar desde el cielo, sino sólo sobre la tierra y en un lenguaje terrestre. Pero, con su indispensable modestia, hoy como siempre, tiene que decir una vez más —en un sentido a la vez exclusivo e inclusivo, comprendiendo ahí todo lo demás y derivándolo todo de esa confesión —: *Et incarnatus est de Spiritu Sanelo ex Marta virgine et homo factus est.*

Y frente a los «humanismos» llega hasta el extremo de esperar a ver de quién será la luz que alumbre más tiempo.

LA REALIDAD DEL HOMBRE NUEVO¹²

Advertencia preliminar

Las páginas siguientes contienen tres deserciones relacionadas entre sí que, en el otoño de 1948, pronuncié en Biévres (París), en un congreso de antiguos miembros de la Alianza de estudiantes cristianos. El tema me lo señalaron. Con ayuda de algunas notas expuse allí mi pensamiento en francés y con cierta libertad. Aquello lo tomaron estenográficamente y después — debidamente corregido cual correspondía — fue reproducido en un acta detallada. Apoyado en ese acta, he restablecido el texto alemán. Téngase en cuenta que las tres disertaciones las tuve en forma de charla y en el fluir de esas discusiones, cuya soberana vivacidad sólo puede experimentarse en Francia. No he intentado transformarlas en un tratado teológico. Soy plenamente consciente de que, reducidas a módulos más rígidos, dejarían algo que desear tanto en el lenguaje como en el contenido. El lector amigo las comprenderá como, por ejemplo, aquella Dogmática compendiada (Dogmatik im Grundriss) que me traje de Bonn en 1946. Fue entonces cuando hice la experiencia de que muchos me entendían mejor en una forma algo más libre y descuidada que en aquella otra forma más rígida en que yo gustaba de expresarme por lo general. Por ello ensayo ahora esta publicación.

Basilea, 31 de diciembre de 1949

I

Empezamos con una definición del «hombre nuevo» tomada directamente del Nuevo Testamento: «Revestios del hombre nuevo, que ha sido creado según Dios en la justicia y santidad, que procede de la verdad» (Ef 4,24).

El hombre nuevo ha sido creado. Naturalmente, creado por Dios. Mas pasemos a hora por alto este dato evidente, sobre el que habremos de volver más tarde y con particular atención. Se dice que «creado según Dios»; lo cual significa que su pensamiento, su voluntad y su acción se encuentran en concordancia, siguen en cierto modo un camino paralelo al pensamiento, la voluntad y la acción de Dios. En el marco humano, el hombre nuevo se orienta hacia el mismo objetivo que su Padre en el cielo (Mt 5,48). Por lo demás, cabe decir que en el hombre nuevo triunfa, se afirma y se revela la armonía original entre Dios creador y sus criaturas que era el sentido de la creación entera y que, pese a todo, aún continúa siéndolo. El hombre nuevo es la manifestación de la solidaridad perfecta entre Dios y su pueblo, entre Dios y la humanidad;

¹² Pp. 69 – 97-

incluso, de la comunión, meta y sentido de todas sus obras, de su gobierno del mundo y de la alianza, la cual constituye, a su vez, el eje de todo su querer y su obrar. Este «según Dios» se concreta y esclarece desde un doble punto de vista.

El hombre nuevo ha sido creado «en justicia». Es justo, o lo que es lo mismo, da a Dios el derecho y con él el honor que le pertenece. Y puede vivir bajo la influencia y protección del derecho, que le ha sido concedido a él, al hombre, como criatura de Dios, por su creador. No sólo hay un derecho y un honor del hombre: un derecho humano y una dignidad humana. El hombre nuevo existe en la plenitud de esta doble justicia.

A esto se agrega el otro dato de que el hombre nuevo ha sido creado «en santidad». La palabra griega, empleada aquí, apunta ciertamente más hacia la «piedad». El pensamiento es éste: el hombre nuevo con su existencia y con todos sus sentimientos, pensamientos y acciones está puesto al servicio del Dios santo. Celebra y testimonia sus designios, sus obras, su nombre.

Resumiendo, podemos decir que el hombre nuevo es la criatura agradecida a Dios. Su justicia y santidad — y en esa actitud, en esa voluntad y acción, él mismo — es la respuesta (eukharistia) a la gracia (kharis) de Dios. El Dios de la gracia encuentra en el hombre nuevo la criatura que le corresponde, la criatura conforme con él.

Comprenderemos mejor este modo de ser del hombre nuevo, si recordamos otros dos pasajes del Nuevo Testamento: Col 3,12 habla del «revestimiento» del hombre nuevo. El vestido, que allí caracteriza al hombre nuevo, se describe con las palabras misericordia, bondad, humildad, longanimidad, paciencia. Y de nuevo, en Ef 6,10s, los cristianos son invitados a un «revestimiento»: a revestirse de la armadura (panoplia) de Dios: Verdad, justicia, disposición en favor del Evangelio de la paz, fe, salvación, palabra del Espíritu.

Ahora bien, en Ef 4,23 se dice que todo eso, y por tanto, «la justicia y santidad» como modo de ser del hombre nuevo, «procede de la verdad», es engendrado y creado por la verdad. La verdad eterna, viva, salutífera — que es el sentido bíblico que tiene esa palabra— no es una realidad estática sino dinámica. Es operante, obra, crea. Es el acto creador del mismo Dios, el acto por que se hace presente, operante y patente como redentor en medio del mundo que antes había creado. Ella, la verdad, ha formado al hombre nuevo, del que los cristianos son invitados a «revestirse». Acerca de esta su formación por la verdad hay que decir ante todo tres cosas:

1. Por cuanto Dios llama a la existencia a este hombre nuevo, se declara en favor de su criatura, ratifica su obra como creador, sus designios y el sentido que quiso para su creación. Es la bondad primitiva y natural del hombre y del cosmos, que Dios mismo pone de manifiesto cuando forma al hombre nuevo. Pues si bien el pecado ha pervertido al hombre y llenado el mundo de tinieblas, no ha eliminado sin embargo la creación de Dios ni la ha suplantado por otra. No ha aniquilado la naturaleza buena con la que Dios creó al hombre. El pecado sólo la ha hecho inaccesible, inoperante y — como Dios mismo extraña al hombre.

Mas la naturaleza del hombre no ha dejado de ser buena, como Dios la creó. Como ni tampoco la gracia de Dios, pese a que el hombre ha abusado y pecado contra ella, deja de ser su gracia libre y total. El hombre sigue estando destinado a la comunión con Dios y con su prójimo. Persiste la unidad de la vida psicosomática del hombre, querida y ordenada por Dios. Y persiste la orientación de la existencia humana, enmarcada en el tiempo, hacia su vida eterna con Dios. El pecado y sus consecuencias son trasgresión y castigo, injusticia e infelicidad en su forma más pavorosa, pero en el marco de la naturaleza humana creada por Dios, no en su destrucción. Por cuanto Dios forma al hombre nuevo, pronuncia —pese a toda la injusticia e infelicidad— por segunda vez su sí en favor de esa naturaleza humana creada por él y se reafirma como su creador en medio de una humanidad pervertida, en medio de un mundo presa de las tinieblas. Por ello, se le llama al hombre nuevo, en 2ª Tim 3,17, «el hombre perfecta-mente formado, apto para toda

obra buena». El hombre nuevo — y volvemos sobre ello — es la restauración del primer Adam en la persona del segundo (1ª Cor 15,45).

2. La formación del hombre nuevo es un acto polémico, crítico y judicial de Dios. En su existencia protege; más aún, redime; y lo que aún es más, glorifica a su criatura. Aquella reafirmación de su voluntad creadora, aquella protección de la naturaleza originaria del hombre, no es todo lo que aquí ocurre: Dios redime y salva a su criatura del peligro en el que de hecho cayó por querer precisamente ser como Dios. El peligro del que aquí se trata, es la nulidad a la izquierda de Dios: lo que Dios no ha elegido y que, por lo mismo, no ha creado, lo que nunca quiso y nunca querrá, lo que sólo tiene realidad como objeto de su no. Frente a él Dios se presenta como Señor soberano. Frente a la criatura esto sólo podía tener sentido en cuanto que quisiera vivir de la gracia de Dios. Su pecado, su injusticia es no permitir que ella le baste. Y el castigo de su pecado, su desgracia es incurrir en la nulidad. En la formación del hombre nuevo Dios salva a su criatura — que no había dejado de ser su criatura buena, y que Dios confirma como tal — de la nada, la inmuniza contra el pecado y todas sus secuelas. En el hombre nuevo la criatura existe fuera de ese peligro: sin que deba temer aquella discordancia, libre de la incriminación que tal discordancia lleva consigo, y por consiguiente sin inculpación alguna.

Es la acción salvadora de la verdad personal de Dios la que le otorga esa existencia. De ahí que Ef 6,11, diga: «De modo que seáis fuertes, para resistir a los manejos ("métodos") del diablo... contra los príncipes, las autoridades, los dominadores de este mundo de las tinieblas, contra los malos espíritus del cosmos superior.» De ahí que Ef 6,13 continúe: «... que podáis resistir en el día malo y perfectamente dispuesto a manteneros firmes.» El hombre nuevo, del que los cristianos pueden y deben «revestirse», es «la armadura de la luz» (Rom 13,12) que da a la criatura esa capacidad. Pues lo que el cristiano «se endosa» con ella es la incorrupción e inmortalidad (1ª Cor 15,53s). Por consiguiente, Dios no sólo redime a su criatura, sino que con su redención la glorifica. Es el segundo sí de Dios a su criatura que, por cuanto presupone el primero afianzándolo y reafirmando tercamente, es mayor que aquél. Sitúa a la criatura en una libertad que antes no tenía. La eleva hasta la victoria sobre la nada y la libera del peligro que la amenazaba desde allí. Es ciertamente la repetición de aquel primer sí, pero una repetición en majestad, en plenitud, con carácter definitivo y glorioso.

3. Por cuanto el hombre nuevo es sacado por la fuerza de la verdad del ámbito propio del hombre extraviado por el pecado y del mundo en tinieblas por las secuelas de ese pecado, se convierte en el segundo Adán, distinto del primero (1ª Cor 15,45s). Es la «nueva criatura» (Gal 6,5; 2Cor 5,17), el hombre espiritual descendido del cielo. ¿Cuál es la novedad de este hombre nuevo? Primera, que es la meta, remate y perfeccionamiento de la vieja edad del mundo que, según Rom 5,20, fue al mismo tiempo que la edad del pecado grande y desbordante, también la edad de la gracia, mayor aún y más desbordante. Segundo, que además de eso es también el origen y principio de la nueva edad del mundo, en que Dios será «todo en todos» (1ª Cor 15,28).

Es nuevo, por ser el hombre al que ya se orientaba y tendía la primera creación, como la criatura gloriosa, meta de la alianza de Dios con el hombre. Es nuevo, por cuanto ya en la vieja edad del mundo representaba el sentido del gobierno divino universal y del reino divino de la gracia. Es nuevo, en cuanto «hombre interior» (Ef 3,16, en oposición al hombre exterior, incluso del cristiano, al alborar el nuevo «eón» o edad del mundo), que, según 2ª Cor 4,16, se renueva de día en día mientras que el hombre exterior se corrompe. Y es nuevo, en la medida en que ciertamente se identifica con el hombre que en 1ª Pe 3,4 —en la famosa descripción de la mujer cristiana que en el Nuevo Testamento siempre representa también a la comunidad — es llamado «el hombre oculto del corazón, en la incorruptibilidad de un alma dulce y serena: esto es preciso ante Dios». Por todo ello, se llama y es el «hombre nuevo».

Volvemos ahora a Ef 4,24 afirmando que el hombre nuevo «es creado». Está, pues, ahí, real y presente; es una realidad completa y manifiesta. No necesita antes llegar a ser o realizarse. Muchas otras cosas, todas las otras cosas necesitan antes llegar a ser y realizarse; todo lo demás puede o no existir aún o tener una existencia sólo provisional. El hombre nuevo está ahí en un sentido infinitamente más preciso y concreto que cuantas cosas puedan existir. Ha llegado ya a la existencia y es una realidad para siempre jamás. Pues ha sido creado por Dios, mediante un acto soberano de su verdad. Es un hecho: no un hecho más entre otros muchos, sino el hecho central y decisivo. Como tal existe, se manifiesta, actúa y hay que tenerlo en cuenta.

Tenemos, pues, toda la razón para hablar de su realidad. Y merece que la tomemos bien en serio, pues es más digna de crédito que cualquier otra realidad. Sin duda que aquí se pueden y se deben formular muchas preguntas; sobre el cometido, función e importancia del hombre nuevo hay materia suficiente para discutir, pronunciar conferencias y escribir artículos y libros enteros. Mas antes de cualquier pregunta, antes de reflexionar y discutir, hay que dejar una cosa perfectamente en claro, si se quiere que todo eso tenga sentido, a saber: que el hombre nuevo ha sido creado y que, por tanto, existe realmente. Nótese cómo Ef 4,24 lo presupone sin más. Todas y cada una de sus afirmaciones serían falsas, de no otorgar toda su fuerza a este presupuesto. En efecto, ¿cómo se podría reconocer de otro modo al hombre nuevo?; ¿cómo entrar en contacto con él?; ¿qué significaría en la historia, en la historia de la Iglesia y fuera de ella?; ¿qué habría conseguido en Francia, en Suiza, en Alemania y en otras latitudes?; ¿qué habría logrado en Amsterdam? ¡Preguntas justas, preguntas necesarias!

Pero más justo aún y más necesario es el conocimiento fundamental de que es un ser real, de que existe. «Revestíos de él» grita el Apóstol a los cristianos. Y con la misma razón puede decirles: «Ya os habéis revestido de él». Su existencia está fuera de litigio tanto en este indicativo como en aquel imperativo. Ambos derivan más bien de su existencia y es ésta la que les confiere todo su contenido y fuerza. El vestido está ahí. La armadura está ahí. Todo está dispuesto. El hombre nuevo está ahí precisamente porque Dios le ha creado, como ratificación, expresión concreta y realización del amor de Dios a su criatura.

Vamos a explicar estos conceptos con algunas observaciones a modo de conclusión provisional.

1. La realidad del hombre nuevo es el contenido central del Evangelio. Vale la pena aclarar esto. El hombre nuevo compendia todo el Evangelio. Cuanto en él podría interesar no es más que una perífrasis sobre el hombre nuevo, que es la plenitud de la gracia divina. Eso quiere decir que el hombre nuevo es el primer y último acto de su juicio, el establecimiento de su propio derecho y del derecho humano. Es toda la ley al mismo tiempo que su cumplimiento, la verdad de todas las estructuras típicas de la criatura. Es la santificación del nombre, la venida del reino, la realización de la voluntad de Dios... así en la tierra como en el cielo. Más aún: el hombre nuevo es ya el nombre revelado, el reino inminente, la voluntad de Dios en vías de cumplirse. Habida cuenta de su realidad, oremos por aquella santificación, aquella venida, aquel cumplimiento. Y por el hecho mismo de orar, afirmamos su realidad y entramos en contacto con ella. El hombre nuevo es el objeto de la fe, la esperanza y la caridad cristianas. Y por él se reza cristianamente. Por lo cual, no sólo constituye de hecho el punto central, sino también todo el contenido del Evangelio.

2. El hombre nuevo es lo que, hablando históricamente, puede llamarse la «esencia del cristianismo». Es el secreto de su origen histórico que en todas sus relaciones con el mundo, en todos los estadios de su evolución histórica, se ha dado a conocer como lo que realmente es. Distingue las manifestaciones históricas auténticamente «cristianas» tanto de la desesperación como de las esperanzas del mundo no cristiano, de su indiferencia como de sus apasionamientos,

de sus necesidades como de sus hondas meditaciones, de sus crímenes y debilidades como de sus afanes y creaciones religiosas, filosóficas, morales, políticas, artísticas y científicas. El hombre nuevo — siempre hablando desde el punto de vista histórico — es la contribución del cristianismo a la vida de la humanidad. Pero es también el criterio permanente y eficaz de la autenticidad de cuanto se denomina cristianismo; de lo que ayer, por ejemplo, vi representarse en Notre Dame de París, y también de lo que aquí, en nuestro Congreso de Biévres, se representa. Y no es, como todo eso — y precisamente en cuanto tal criterio de todo cristianismo individual y colectivo— una idea, sino una realidad presente perfectamente definida, enormemente activa, afable al mismo tiempo que terrible.

3. El hombre nuevo es el objeto y contenido del *mensaje* que la *Iglesia* ha de dirigir al mundo. Ella existe en fuerza de este cometido: «¡Id por todo el mundo y anunciad el Evangelio a toda criatura!» El Evangelio es el hombre nuevo; de ahí que éste dé sentido a la existencia de la Iglesia. La Iglesia está allí donde se realiza el esfuerzo de procurar atención, reflexión, respeto, comprensión a la realidad del hombre nuevo, al inmenso consuelo y la inmensa inquietud que fluye de esa realidad.

La recta exposición del mensaje acerca del hombre nuevo (1) será siempre cuestión de *claridad*. El hombre nuevo nunca podrá confundirse con ninguna de las representaciones de la felicidad, la bondad, la belleza, la ciencia, el orden; pero tampoco con ningunas de las representaciones del límite, la caducidad, la nulidad, la transcendencia y demás, que son invenciones del hombre, el cual es ciertamente criatura buena de Dios, aunque también es de este siglo, del pecado y de la muerte. El nuevo Testamento sale al encuentro de ese hombre. Y él sabe perfectamente que en todos sus esfuerzos y renunciaciones necesita la buena noticia del hombre nuevo y que la busca secretamente. La Iglesia no puede en ningún caso hacerse culpable de semejante confusión. De otro modo hasta se haría culpable frente al mundo.

En la recta exposición de este mensaje (2) se trata siempre de una cuestión de valor. El mensaje sobre el hombre nuevo no sólo suena como algo profundamente extraño, nuevo y sorprendente, sino que lo es en efecto; y en primer lugar para el mismo que lo expone. Si no se quiere caer en la llamada «melancolía de los teólogos», que tan bien conocemos todos nosotros, convendrá no hacerse tampoco la menor ilusión sobre los resultados visibles de nuestro mensaje. Tales resultados halagüeños no se nos han prometido en ninguna parte. Si alguna vez los logramos será algo casi más sorprendente aún que el mismo mensaje: un milagro que no tenemos derecho alguno a esperar. No hay que escandalizarse por la pequeñez del «pequeño rebaño», ni avergonzarse, ni asustarse de pertenecer al mismo. Los que ven, oyen y entienden formarán siempre ese pequeño rebaño. A mi regreso de Amsterdam no he podido menos de pensar una y otra vez en esa palabra. ¡Es curioso que por una vez parecíamos ser allí un rebaño bastante grande! Y sin embargo, comparados con el mundo que nos rodeaba ¡también allí éramos en realidad un rebaño muy pequeño! Debemos estar de buen ánimo, dejar aparte todos los sueños y reconocer nuestro «fracaso» en la proclamación del cristianismo. El mensaje del hombre nuevo tiene que ser anunciado por hombres. Mas no serán los hombres quienes le hagan triunfar sino su propia fuerza. El valor que se nos exige es el valor de la confianza en su fuerza intrínseca.

La recta exposición de este mensaje (3) es además una cuestión de decisión en toda la línea. La realidad del hombre nuevo no puede ni debe ser para nosotros, como hemos visto, algo incierto y problemático. Nuestros problemas son una cosa muy seria y siempre tendremos muchos. Así, por ejemplo, la pregunta sobre si la Iglesia de hoy «ha envejecido» ¿por qué no ha de ser un problema para nosotros? Sólo que no en el sentido de que, en razón de ese problema, deba resultarnos discutible la realidad del hombre nuevo. Esa realidad sólo puede reconocerse siempre — tanto si la Iglesia es vieja o joven — con nueva alegría. No existe una alegría mayor

de la que se puede obtener inmediatamente y siempre de la consideración de esa realidad. Y éste debería ser el gran ejercicio al que habría que entregarse siempre en la Iglesia, en las casas parroquiales, en los círculos de estudios y en sus congresos: la repetición — no, no me refiero a ningún método Coué— de esta premisa: Dios nos ha dejado experimentar la gran alegría de la formación del hombre nuevo. Y, realmente, ése es nuestro alimento, nuestro vestido, la luz y el aire en que debemos estar, y estar satisfechos. Eso es «la vida», ¡simplemente eso!, ¡y eso no hay que olvidarlo! ¡No pretender ser un párroco, teólogo o filósofo profundo, serio y piadoso y olvidarse por ello de comer de ese pan! Aquí entra la decisión. ¡Por todo lo del mundo, no la entendamos como un motivo de nueva angustia e inquietud! Se trata de la decisión de la sencillez de corazón que excluye precisamente toda angustia e inquietud, ¡sobre todo entre cristianos! Pero justamente esa decisión debe intervenir, e intervenir siempre; de otro modo ¿cómo se podría exponer el mensaje del hombre nuevo en la forma conveniente?

Y, finalmente, su recta exposición es (4) una cuestión de *humildad*. No nos engañemos: la existencia y predicación de la Iglesia, toda la actividad «cristiana», no puede ser nunca más que un servicio. ¡Cumplamos nosotros el nuestro en la fe, en la caridad, en la esperanza, en la oración! Jamás puede ser tarea nuestra actuar al modo del creador. Nosotros sólo podemos y debemos mostrar lo que la verdad, lo que Dios como creador del hombre nuevo ha obrado, obra y seguirá obrando. A la humildad cristiana también pertenece ciertamente el poder considerarse uno a sí y todo su esfuerzo con un humor llano. Humor no es resignación. El humor auténtico de la humildad cristiana es la fuerza serena con la que siempre y renovadamente nos ponemos al servicio del mensaje de la Iglesia, el mensaje sobre la realidad del hombre nuevo.

II

Un amigo nuestro de Madagascar ha observado y manifestado con cierta extrañeza que en mi primera conferencia hablé del hombre nuevo sin que pronunciase ni una sola vez el nombre de Jesucristo. Ahora bien, sólo faltó su pronunciación material. Y aún la materialidad de ese nombre carece de sentido si no designa una sustancia bien definida. Pues bien, el hombre nuevo, del que hablamos ayer, es la sustancia de ese nombre. Dar testimonio en favor de Jesucristo equivale a dar testimonio en favor del *hombre nuevo*. Una vez más hay que desarrollar el tema en el orden que hemos elegido aquí. Y aquí no debe haber abstracción alguna. Sólo se puede testificar el *hombre nuevo* si se testifica a Jesucristo. Es evidente que, en la práctica, ayer yo no hablé del principio al fin de otra realidad o sustancia que la contenida en ese nombre de Jesucristo.

Se plantea la pregunta a la que es preciso responder ahora: ¿Dónde está ese hombre nuevo?, ¿de quién hablamos?, ¿quién es realmente? De hecho no hay más que una respuesta, que en su peculiaridad es a la vez exclusiva e inclusiva: el hombre nuevo es Jesucristo. La palabra acerca del revestimiento del hombre nuevo, a que ayer nos referimos, recibe su explicación del giro que precede a todo el pasaje: «Como es verdad en Jesús...» (Ef 4,21); «en él Dios ha reconciliado consigo al mundo» (2ª Cor 5,19). Solamente en él: la respuesta es, pues, exclusiva. Por la presencia del hombre nuevo en Jesucristo todas las otras imágenes del hombre en parte se relativizan y en parte hasta quedan impugnadas. Pero la respuesta es también inclusiva. Pues por cuanto el hombre nuevo está presente y es una realidad en Jesucristo, lo es también — a causa de la importancia, poder y acción de esa persona como «cabeza» y Señor — para su «cuerpo», la

Iglesia y, a través del servicio de su Iglesia, para la totalidad del mundo. Su realidad en la identidad de existencia de esa persona única es no sólo un hecho, sino una fuerza, una promesa, un mandato. El hecho consumado una vez en esa única persona es la realidad del hombre nuevo, siempre realmente nuevo. Llegada «en él», ha venido en el presente y volverá en el futuro. Pues que ese único es el Señor del tiempo: el que era, es y será. Oculta con Cristo en Dios (Col 3,3), también la realidad del hombre nuevo es un acontecimiento sobre la tierra y se revelará sobre la tierra en toda su universalidad.

Precisamente porque decimos que el hombre nuevo está en Jesucristo, y sólo en él, afirmamos que está también en la Iglesia y en el mundo — estuvo entonces, está hoy y estará mañana —, que está a la derecha de Dios en el cielo y entre nosotros sobre la tierra, que está enteramente oculto y se revelará por completo. Cuando decimos que el hombre nuevo se identifica con Jesucristo no centramos la atención en un solo punto, sino que seguimos más bien un vasto movimiento que arranca de ese punto.

Antes de seguir adelante, vamos a hacer algunas observaciones bíblico-teológicas para fundamentar esa identidad.

1. Obsérvese cómo en los pasajes de Gal 3,27 y Rom 13,14 aparece manifiesto que el «revestirse» del hombre nuevo consiste concretamente en un «quedar revestidos» de Jesucristo. Según dichos pasajes, el vestido o armadura que el hombre ha de endosar, no son la justicia, la santidad, la misericordia, etc., sino justamente Jesucristo, sin duda como compendio de todo lo demás. Con una prolongación lógica de esta imagen, Pablo ha hablado gustosamente de la vida del cristiano como de un «estar en Cristo». Lo que se ha dicho en otros lugares de la justicia, la santidad, la misericordia, etc., queda incluido en el hecho de que el cristiano «se revista» de Cristo y esté en Cristo. Por eso, puede también exhortar — por ejemplo, en Flp 2,5 — a que piensen, como se debe pensar «en Cristo», aquellos para quienes Cristo es vestido y armadura.

2. Obsérvese cómo todos los predicados que ayer elegimos para el hombre nuevo, si se entienden con propiedad y rigor, son predicados propios de Dios. ¿Cómo se pueden atribuir al sujeto «hombre» la justicia, la santidad, la misericordia, el triunfo sobre el pecado, la inmunidad frente al diablo? Todo resulta claro si ese sujeto se llama Jesucristo. Este hombre verdadero tiene, según el Nuevo Testamento, también las propiedades de Dios. En razón de esta coincidencia se le llama en el Nuevo Testamento «Señor» y se le puede llamar «cabeza» de su comunidad y de todo el cosmos. En el Nuevo Testamento la divinidad es siempre la divinidad de este hombre. Por eso se distinguen la imagen y la doctrina de Dios que tiene la comunidad cristiana de cuantas presentan las otras filosofías y religiones. En éstas, a Dios hay siempre que buscarle y encontrarle en alguna altura, mas no como el Altísimo en la misma bajeza, y concretamente en la bajeza de nuestra propia existencia humana.

En Jesucristo Dios es el verdadero Altísimo en medio de nuestra bajeza. Y, por esa razón, se puede y se debe atribuir a ese hombre-Jesús la excelsitud que, propia y rigurosamente hablando, sólo puede predicarse de Dios. De aquí también se deduce que el concepto de «hombre nuevo» sólo es realizable en la contemplación de Jesucristo y en ningún otro.

3. En esta misma dirección nos orienta el hecho de que el «segundo Adam», de 1ª Cor 15,45s, venga contrapuesto al primero en dicho pasaje, lo mismo que en Rom 5,12s se identifica sin duda alguna con el «hombre nuevo» y con el propio Jesucristo.

4. Finalmente, y antes que todo, el concepto de «hombre nuevo» coincide ciertamente con la expresión «Hijo del hombre» con que Jesucristo se autodesigna y que recurre unas 70 veces en los Evangelios sinópticos y 12 en el Evangelio de Juan. Deriva del Salmo 8 y de Daniel 7 y habla, por una parte, con gran sobriedad del descendiente que participa en la naturaleza humana del «hombre» (Adam) y que, sobre la base de la vocación y elección divina, es también

el hijo de Abraham, de Isaac y de Jacob, el hombre israelita, el hombre del pueblo elegido. ¿Se refiere a ese pueblo de Israel en su conjunto o sólo a su rey prometido, al Mesías? ¿O más bien no hay ni que plantear siquiera esta pregunta en forma de dilema? Nos basta con que se trate del hombre que, como tal, es un ser altamente problemático: pecador, débil, sujeto al dolor, miserable, perdido, destinado a la muerte...; pero que, como hijo predilecto de Dios, cuyo plenipotenciario es sobre la tierra, está sin embargo rodeado de la gloria de Dios. Recordemos su descripción en el Sal 8,6s, y lo que de él se dice en Dan 7,14: «Se le entregó poder, honor e imperio, para que le sirvieran los pueblos de todas las naciones y lenguas. Su poder es un poder eterno que nunca pasa y su empeño jamás será destruido.» Tras los imperios de los animales irrumpe, por fin, este imperio que es el imperio del «Hijo del hombre». En el Evangelio de Juan, Poncio Pilato es precisamente su profeta: «¡Mirad al hombre!» (Jn 19,5) y, unos versículos después: «¡Mirad ahí a vuestro rey!» Aquel reino ha llegado. El hombre, que es su rey, está ahí. Jesús es el «hijo del hombre», el «hombre nuevo».

Nos preguntamos por el fundamento de esta ecuación: Jesús II el hombre nuevo. No hay más que un fundamento que tiene un valor decisivo: en Jesús se ha realizado el gran «cambio» —la *katallage*— que nuestras versiones de 2Cor 5,19 suelen traducir por «reconciliación» (del mundo con Dios, por obra de Dios, mismo). ¿Qué significa ese «cambio»? En Jesús, Dios se ha puesto en lugar del mundo, del hombre, en nuestro propio lugar. Es la intervención decisiva de Dios en favor nuestro. Pero deis agregar inmediatamente que, justo en Jesús, Dios ha puesto al mundo, al hombre, a nosotros en el lugar suyo. Sabemos que Dios continúa siendo Dios en toda su gloria, que no necesita abandonar su lugar para ocupar el nuestro ni situarnos a nosotros en el suyo y darnos un puesto junto a él. Pero en ese cambio —y ésta es la omnipotencia de su misericordia— Dios ocupa también nuestro puesto y nos permite a nosotros ocupar el suyo, participar de su naturaleza (2ª Pe 1,4). Tal es el misterio de ese «cambio», de la reconciliación.

En Jesucristo la reconciliación es un acontecimiento. En él Dios se humilla para exaltarnos a nosotros. En él Dios se carga con toda nuestra naturaleza, con toda la debilidad, vergüenza, injusticia y vulgaridad humanas, y se hace responsable de todo cuanto nosotros nos habíamos hecho culpables frente a él y frente a nuestro prójimo, y de lo cual siempre habríamos de permanecer culpables. Nuestra causa se convierte en su causa; a pesar de toda la condenación y de toda la perdición bajo las cuales existimos. Mas si nuestra causa pasa a ser la suya, no puede por menos de suceder que se convierta en una causa triunfante. Entra Dios donde nosotros estamos, penetra en nuestra condenación y ruina, en nuestra nulidad, en el caos de nuestra existencia; y ello significa la supresión y destrucción de ese caos, el perdón de nuestro pecado y deuda, el triunfo sobre la muerte, que es nuestra vencedora, la negación de la negación a la que estamos sometidos. Y en él, en el hombre Jesús, Dios nos reviste con toda la gloria de su propia naturaleza divina; con su poder, su honor, su justicia y santidad nos eleva, como a hijos suyos, hasta las mismas inmediaciones de su trono. Si Dios llama y coloca al hombre en su propio lugar, entonces no puede por menos de suceder, que al hombre no sólo se le despoje de lo que es suyo —su perversión y malicia, su calamidad y miseria—, sino que, además se le otorgue lo que es de Dios: la pureza con que debe servirle, la vida eterna, que ha de vivir con él y ante él.

En él, en el hombre Jesús, se ha realizado esa historia, ese cambio; él mismo es el acontecimiento como realización de la Alianza entre Dios y el hombre, que es raíz y corona de todas las obras de Dios. Por ello se dice que la verdad, la justicia y santidad del hombre nuevo están en él, «en Jesús». Si preguntamos dónde y cómo es una realidad ese «hombre nuevo», el Nuevo Testamento nos remite unánimemente a esa persona: a su venida en carne, a su camino hacia la muerte, y, a través de la muerte, hacia la vida con Dios. Aquí, en su resurrección se hace patente la ecuación: este hombre es el hombre nuevo, el hombre en el que Dios, habiéndose

humillado hasta lo más profundo, venció a todos sus enemigos y nuestros; y en quien el hombre, elevado hasta lo más alto, fue amigo de Dios y partícipe de todas sus riquezas. El descubrimiento de este hombre nuevo en Jesús es el singular acontecimiento de los cuarenta días después de pascua. Por ser el Hijo de Dios, y como tal verdadero Dios, es el Dios para el hombre: Dios en el hecho acabado del cumplimiento de la alianza y, justamente así —como lo establecíamos ayer— el hombre creado «según Dios», la criatura que existe en conformidad con su creador. Así es la realidad del hombre nuevo, del que hablamos aquí.

Precisemos, pues, nuestra conclusión de ayer.

1. El contenido central y el sentido del Evangelio, la forma concreta de la gracia y del juicio de Dios, es Jesucristo, por ser precisamente el hombre nuevo. Por cuanto, de parte de Dios, se ha hecho para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención (1ª Cor 1,30), es también el objeto de la fe, esperanza y caridad cristianas; se trata de obedecer al Evangelio para reconocerle y seguirle, buscando nuestra salvación no en nosotros, sino fuera de nosotros, y precisamente en él.

2. La historia del cristianismo es la historia de su señorío y de las tentativas humanas, más o menos sinceras o insinceras, logradas o fracasadas, para ponerse en consonancia con su señorío, con el valor y fuerza de aquel «cambio», por reconocer o ignorar la decisión divina cumplida en él, por acomodarse a ella o contradecirla. Pero del principio al fin esa historia no es otra cosa que la historia de su propia reacción, nunca interrumpida y en el fondo siempre superada, a esas tentativas, a todos esos esfuerzos e intentos humanos, positivos y negativos. Es la historia enormemente azarosa, pero continuada del encuentro de Jesús, del hombre nuevo, con el hombre viejo al que se piden cuentas en el mundo y sobre todo en la misma Iglesia.

3. El mensaje de la Iglesia deberá sonar siempre como la exclamación básica: ¡Ecce homo! ¡Ved ahí a ese hombre que es vuestro rey! La cuestión de la claridad, el valor y la decisión — pues sólo con estas cualidades puede exponerse el mensaje — habría que plantearla aquí una vez más, y ahora precisamente ya que el hombre nuevo lleva ese nombre, ¿Se trata de ese nombre, de ese único, de su honor, del espacio para su acción? Ésa es la pregunta con la que se encontrará el mensaje de la Iglesia en todos los tiempos y latitudes. Su mensaje será auténtico y su doctrina pura, cuando Jesucristo sea su origen, objeto y meta. En cada posible desviación de él el mensaje se convertirá necesariamente en una doctrina falsa. Y, puesto que la Sagrada Escritura es el testimonio acerca de Jesucristo, de ahí que pueda y deba ser efectivamente la fuente y norma de toda la doctrina eclesiástica; de ahí que el mensaje de la Iglesia en todos los tiempos y en todas las latitudes geográficas y espirituales sólo pueda ser la repetición, explicación y aplicación de su testimonio.

III

Llegamos ahora a la realidad del hombre nuevo en su significación para la Iglesia, el hombre y el mundo. Si estoy bien informado, algunos de los presentes son de opinión que es ahora cuando entramos en la materia que realmente les interesa. Quiero advertirles que semejante opinión no deja de revestir cierto peligro y que podría conducirles a algunos a desengaños. Quien no haya entendido que con lo que se dijo ayer y anteayer queda dicho en el fondo todo lo necesario y que hoy sólo nos resta desarrollarlo y confirmarlo, ese tal difícilmente habrá entendido lo dicho ayer y anteayer ni comprenderá lo que queda por decir hoy. Pues lo que ahora

diremos acerca del significado de la realidad del hombre nuevo para la Iglesia, la humanidad y el mundo, ciertamente que no puede añadir a lo dicho nada nuevo, distinto o extraño.

La realidad del hombre nuevo en Jesucristo es algo tremendamente significativo»; no se trata, por consiguiente, de una realidad pasada, lejana, aislada e ineficaz. Tendríamos ante los ojos una realidad distinta si, aunque sólo fuese por un momento, la concibiésemos como algo «ocioso». De haberla tratado así, no habríamos hablado de Jesucristo ni tampoco del hombre nuevo según el sentir del Nuevo Testamento. Recuérdense las duras palabras con que Calvino (*Institutio ni*, 1) rechaza la concepción de un *Christus otiosus*, de un Cristo que permaneciese inactivo en una altura lejana. Recuérdese asimismo la conocida frase —mal entendida, y peor empleada en los siglos XVII y XIX— de Melancthon: *Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere* (= conocer a Cristo es conocer sus beneficios).

La realidad del hombre nuevo, que «es verdad en Jesús», comprende la ratificación, la defensa, la salvación y glorificación de todas las criaturas de Dios. Al darle a su Hijo, Dios ha amado al mundo (Jn 3,16); el mundo que, según Jn 1,3; Col 1, 16s y Heb 1,3, ya había sido creado «en él», y que, por consiguiente, ya le debía su ser y su naturaleza a él, al Hijo unigénito de Dios. No vino como un extraño a nosotros, a este mundo; vino a su propiedad. Lo que no cambia en nada el hecho de que los suyos no le recibieran (Jn 1,11), que las tinieblas no acogiesen la luz (Jn 1,5). La gran «recapitulación» — el restablecimiento de la creación de Dios bajo él, como bajo su «cabeza», Ef 1,10— ha tenido lugar.

Aquí debemos añadir, con la claridad de lo evidente con que los hombres del Nuevo Testamento saben que ya no son para sí mismos, en abstracto, sueltos y alejados de la existencia de Jesucristo, ni apoyándose en algún futuro mejor, sino que se saben sostenidos aquí y ahora en la misma raíz de su ser de criaturas por la existencia de Jesucristo y comprometidos de una manera precisa; deberíamos añadir, digo, que en él estamos crucificados, muertos y sepultados, y hemos sido arrebatados al viejo siglo, al poder de las tinieblas, al dominio del caos (Rom 6,2s; Col 1,13). Más aún: en él hemos sido resucitados (Col 3,1), vivificados (Ef 2,5s); hemos sido justificados, santificados y redimidos (1ª Cor 1,30), tenemos paz (Rom 5,8; Ef 2,14), nuestra vida está escondida en Dios (Col 3,3) y tenemos parte en la naturaleza divina (2ª Pe 1,4).

Comprendiendo lo que el Nuevo Testamento dice en perfecto de Jesucristo, se comprenderá también lo que se dice en presente y en futuro de nosotros mismos, del hombre, de la comunidad y del mundo. ¿No sobreviene siempre la duda a causa de la mirada retrospectiva sobre la realidad, tal como nosotros creemos conocerla a partir de nuestra experiencia? ¿Y no consiste siempre en un retroceso medroso ante el presente y el futuro? Pues bien, si nosotros, siguiendo la indicación del Nuevo Testamento, miramos atrás y retrocedemos, tropezamos precisamente —en lugar de nuestra pretendida experiencia de la realidad— con aquel perfecto de la realidad del hombre nuevo en Jesucristo, de la cual queda excluido de un modo radical, todo temor por nuestro presente y futuro, y por el presente y futuro del hombre, de la comunidad y del mundo. Ese perfecto dice: «Se ha cumplido» (Jn 19,30). De aquí en adelante podemos y debemos pensar con ánimo alegre.

Se trata de un punto de partida sorprendente, extraordinario y que siempre se nos antojará incomprensible; esto está claro. Ni hay que enfocarlo como si sólo fuera sorprendente para los otros: ¡lo es para los miembros de nuestra comunidad, para los no cristianos, para el respetabilísimo «hombre moderno» con sus conocidos prejuicios! Mas permanezcamos dentro de nuestro círculo, y reafirmemos que ante todo y sobre todo será siempre absolutamente sorprendente para nosotros mismos. Y, bien entendido ¿quién podría ser cristiano, párroco, teólogo y hasta un honrado domático, si cada mañana no le resultase sorprendente este punto de partida? Es normal que todas las negaciones, todas las ironías, todas las protestas, todos los tedios

que en este aspecto pueden llegarnos del otro lado, primero y siempre las hayamos experimentado nosotros mismos como algo más agrio, más amargo y más peligroso que no hayan experimentado los demás, precisamente porque a nosotros nos es familiar la realidad del hombre nuevo en Jesucristo y porque ahora es nuestra causa más propia.

Ocurre exactamente lo mismo que cuando nosotros — nosotros cristianos, etc. — nos encontramos, y nos sabemos situados, en esa misma extrañeza, en el pleito que nos plantea la misma oposición, profundamente solidarios con todos los demás. Y es algo realmente bueno cuando el párroco, el teólogo, antes de cada predicación, de cada plática, de cada exposición bíblica, de cada diferencia, se enfrenta con la dificultad de que también él, precisamente él, se halla del lado de los otros, del lado de la incredulidad y una vez más tiene que creer, pensar y hablar sobre todo contra sí mismo. ¿Y qué es lo que ha de creer, pensar y hablar? ¡Ojalá que nuestra propia resistencia nos hiciera reflexionar de nuevo sobre el carácter sorprendente, extraordinario y siempre incomprensible del mensaje del Nuevo Testamento, el cual — tanto si los miembros de nuestra comunidad y el hombre moderno y nosotros mismos creemos o no creemos — sigue simplemente en liza, llega hasta nosotros y reclama nuestra escucha y nuestra atención, nuestros pensamientos y nuestros lenguajes! Se trata de nosotros porque, nos guste o no nos guste, el mensaje no nos deja libres, sino que de hecho siempre se ocupa de nosotros y siempre — con carácter de novedad ciertamente — nos absorbe con su contenido.

¿Qué otra cosa es toda nuestra ocupación cristiana, pastoral y teológica, sino el modesto resultado del misterio de que el mensaje del Nuevo Testamento se ocupa, en efecto, de nosotros — y nosotros de él— con la máxima urgencia? ¡Propiamente siempre sin nosotros y, en el fondo siempre contra nosotros! No es nuestra fe la superior y vencedora, sino que es el mensaje del Nuevo Testamento el que tiene la propiedad de ser superior a nosotros en la embestida y de salir victorioso. Y es con esa propiedad con la que siempre consigue nuestra fe, la entrada en nuestros pensamientos, sentimientos y experiencias y el servicio de nuestra palabra. ¡Y ello precisamente con su carácter tan extraordinario e incomprensible que siempre conserva! Y es siempre desde ahí —desde ahí donde tan altamente escandaloso nos resulta a nosotros y a todos los hombres— desde donde se puede y debe ser cristiano, párroco y teólogo.

Vamos ahora a intentar darnos razón de la naturaleza de ese ataque siempre vencedor dirigido contra nosotros — ¡y en favor nuestro! —, por fuerzas superiores. En el Nuevo Testamento presenta una forma muy sencilla. Consiste simplemente en el testimonio de la revelación de Jesucristo, que se ha realizado en su resurrección de entre los muertos. Ese acontecimiento es sin más su revelación como el hombre nuevo, que el Nuevo Testamento testifica ante los hombres todos de todos los tiempos y climas y, por lo mismo, también ante nosotros. Pues todo lo que nos dice sobre su vida y muerte, sobre la vida de la Iglesia y de los cristianos, apunta hacia ese acontecimiento, se remite a ese acontecimiento y significa, para aquel que acepta su testimonio, una participación en ese acontecimiento. El aliento, la fuerza y autoridad que ilumina y persuade de la verdad de ese acontecimiento es el Espíritu, que en el Nuevo Testamento se llama el Espíritu Santo. Él fue quien hizo partícipes de dicho acontecimiento a sus primeros testigos; él, quien puso sobre sus labios el testimonio; él, quien dio fuerza al testimonio que ellos emitían; él quien fundó la Comunidad por medio de su testimonio; él, quien la crea y edifica continuamente por medio de ese testimonio; y él es quien también a nosotros nos hace partícipes de aquel acontecimiento. Ésta es la forma más sencilla y primitiva de la iniciativa con la que Jesucristo, el hombre nuevo, se hace eficaz para nosotros: su revelación ya realizada, en la resurrección de Jesucristo, por el Espíritu Santo, y a través del testimonio apostólico.

Mas ahora hay que pensar, además, que en el Nuevo Testamento la revelación pascual está en relación evidente con la revelación directa y general de Jesucristo, que todavía permanece resucitado, en su segunda venida al final de los tiempos. Su resurrección es el prelude y anticipación de esa su segunda venida. En relación con ésta y aquélla, nuestro conocimiento de la realidad del hombre nuevo es un conocimiento indirecto —condicionado por el testimonio apostólico— y particular, es decir, limitado a la comunidad creada, regida y conservada por el Espíritu Santo. Es un conocimiento de fe: no «ya» —como el de los primeros discípulos durante los cuarenta días después de pascua— y todavía no — como el de toda la creación en el último día — un conocimiento de contemplación o cara a cara. Ahora existimos — y el mundo existe — en el tiempo que media entre esas dos revelaciones, y durante el cual el Espíritu Santo sólo se nos da de una forma provisional, relativa y limitada, como «prenda» y «arras» y no ya o todavía no presente y operante en su plenitud (Rom 8,23 y 2Cor 5,5); tiempo en el que hay que seguir rogando por su presencia y sus dones.

Eso significa también necesariamente una limitación de nuestro conocimiento y experiencia de la realidad de Jesucristo como el hombre nuevo. ¡Bien entendido que no es su realidad la que está limitada! El «se ha cumplido» es una realidad objetiva en toda su verdad y alcance. Pero nuestro conocimiento y experiencia de esa realidad, de su verdad y alcance, está limitado en el hecho hic et nunc de nuestra fe cristiana por el hecho de que no tenemos en medio de nosotros a Jesús resucitado, como los primeros discípulos, ni estamos con toda la creación en la contemplación directa y definitiva de su gloria. La victoria está ganada, pero aún no ha sido proclamada. El jaque mate del enemigo ya es inevitable, pero ha de continuar jugando su partida hasta el final para convencer a todos de que ha sido derrotado. La hora ha sonado ya, pero el péndulo debe seguir girando. Tal es la situación del «tiempo final», de la época de transición que es la nuestra. Y a esta época responden precisamente las formas con las que el hombre nuevo es una realidad para nosotros, para nuestra capacidad de comprensión limitada aún al aquí y al ahora.

1. No hay que infravalorar la forma simple, casi infantil, en la que cada uno — aunque sea con la ingenuidad del crista-no ruso— arriesga la confesión de «¡Cristo ha resucitado!» No porque, esta palabra por sí sola tenga una fuerza mágica. Sino porque, pronunciada con fe sencilla, como la forma más simple del testimonio apostólico, tiene la fuerza de crear unos hechos en cuanto que trae al primer plano ese testimonio y con él su contenido, evoca su recuerdo, lo somete a discusión y la presenta como punto de partida de todo el pensamiento cristiano. Es verdad que para movilizar al hombre hasta la fe, se necesita de ordinario algo más que esa palabra. Para crear un respeto a la fe, incluso en medio de la incredulidad, la herejía y la superstición, para hacer sensible la embestida del mensaje del Nuevo Testamento, sí que puede bastar por sí sola esa palabra. Y, aunque sea de manera implícita, contiene inequívocamente lo que piensa el Nuevo Testamento. Lo abarca todo. No es necesario examinar cómo aquel de quien habla, si es que se expone debidamente, no se la había de manifestar, tanto si el que habla lo advierte o no. En todo caso, yo he hecho una vez la experiencia de que un espíritu muy humanista y complicado, al cual pude explicarle sin ningún artificio el «principio» de la teología, al menos durante una hora dejó de mover la cabeza negativamente después que le hube expuesto esta palabra sin muchos comentarios.

2. La explicación de la profesión de fe en la resurrección de Jesucristo y, en consecuencia, una segunda forma con la que el hombre nuevo se nos hace presente, es la existencia de la comunidad cristiana. Adviértase cómo en el texto de Ef 2,15 el hombre nuevo no aparece identificado, por ejemplo, con el ser individual de los cristianos, sino con su ser como

comunidad. Ésta, como es bien sabido, se llama en el Nuevo Testamento el «cuerpo» de Cristo: el conjunto visible, perceptible y palpable de la vida de sus miembros y, por tanto, de su propia vida. Y se piensa naturalmente en la comunidad que vive justo porque escucha y anuncia su palabra, la comunidad que se congrega bajo su señorío para la predicación, los sacramentos, la oración y la alabanza de Dios. Y, junto con ello, se piensa ciertamente en la vida de sus miembros entre sí y en medio de la sociedad humana, en cuanto que es una vida disciplinada, iluminada y dirigida por la palabra. En la acción de la comunidad tenemos que habérselas — y el mundo tiene que habérselas — con la realidad del hombre nuevo. Las definiciones de esa acción no pueden impedir, ni lo oculto de su repercusión puede desvirtuar, el hecho de que la comunidad — fuerte o débil, poderosa o impotente, fiel o más o menos vacilante — sea un testimonio de la existencia de Jesucristo.

3. La presencia del hombre nuevo es asimismo, sin ningún género de duda, la vida oculta de la fe, de la caridad y de la esperanza, la vida en el Espíritu, en la que el cristiano busca de día en día el testimonio del resucitado y es encontrado por ese testimonio. El hombre nuevo existe en cualquier parte en la que alguien escucha la alegre nueva: ¡Tú estás muerto!; tú, hombre viejo, que aún permaneces en la sombra de este siglo que pasa y corre a su fin, tú, que aún no has conocido la noticia de la victoria, tú necio, que quieres continuar un juego que ya está perdido! ¡Tu hora ha sonado! ¡Nada, absolutamente nada, queda por salvar en ti mientras sigas siendo el que eres! ¡Despójate, pues, del vestido viejo, sucio y andrajoso de tu conducta, que ya no puede haber más que un comportamiento! Para continuar inmediatamente: ¡Sí, tú vives, tú, que eres otro, tú, hombre nuevo, que ya has traspuesto el umbral entre el viejo tiempo y el nuevo, que debes pertenecer a tu Señor, permanecer en él y seguirle; tú, redimido, justificado y santificado en la protección y en la verdad de su nombre! ¡Vístete el vestido nuevo, limpio y hermoso de la vida con él, en la cual podrás y deberás moverte libremente para Dios y para tus hermanos los hombres!

Quien recibe ese aviso (¡Estás muerto! ¡vives!) y esa orden (¡Despójate! ¡Vístete!, Col 3,9; Ef 4,22), ése es un «cristiano». Obsérvese que al «cristiano» no se le puede describir en razón de alguna cualidad inherente al mismo, sino únicamente por el señorío y por la palabra de Jesucristo. El cristiano es un hombre que recibe aquella buena nueva y que se pone bajo aquella doble y sorprendente declaración y bajo aquel doble y no menos sorprendente mandamiento. La vida bajo esa promesa y bajo esa ley es la vida cristiana, la vida en santificación. Así pues, la santificación es siempre don y tarea; bien entendido, sin embargo, que la tarea sólo puede consistir en recibir el don de modo constante y siempre mejor, de tal modo que el imperativo «¡Sed santos!» sólo puede ser la realización del indicativo «yo soy santo» (1ªPe 1,16). La realidad del hombre nuevo se encuentra doquier se escuche este indicativo y, en él y con él, aquel imperativo.

4. Y ahora debemos cambiar un poco de perspectiva y afirmar que hay una presencia de Jesucristo, que fácilmente pasa desapercibida, aunque el Nuevo Testamento la señale con bastante urgencia: la presencia de Jesucristo, muy singular, secular y profana, en la persona del prójimo, cristiano o no cristiano, bueno o malo, pero en todo caso necesitado, al que Jesucristo, a causa de su necesidad, ha llamado hermano suyo (Mt 25,40). Y, al revés (según Le 10,29.37), podría ser también el prójimo —el caso del buen samaritano— ¡aquel de quien nosotros tenemos urgente necesidad! ¿Quién no conoce a alguien que tenga necesidad de él y a alguien de quien él mismo necesite? ¿Es que acaso todos los hambrientos, sedientos, desnudos, encarcelados, enfermos están a un lado y todos los consoladores, mentores y valedores al otro? ¿Quién no se debe al prójimo de este o del otro modo, y tal vez en la misma persona por partida doble! Y entonces ¿quién puede decir — aunque le sea extraña la comunidad cristiana, aunque jamás haya

oído el Evangelio — que le resulta extraña la realidad del hombre nuevo? Pasa por todas las calles y casas como un desconocido, siendo bien conocido. ¡Piénsese en el alcance político y social que reviste precisamente esta forma de la realidad del hombre nuevo!

5. Una última prueba. Debemos estar plenamente convencidos de que el curso de la naturaleza y del mundo en todas las épocas, y por consiguiente, también la historia de nuestro tiempo, con todos sus embrollos, contradicciones y enigmas, no está regida según los presupuestos del Nuevo Testamento, ni por el acaso, ni por algún principio inmanente al mismo, ni por algún «dios» indeterminado, sino por el Hijo que está sentado a la diestra del Dios y Padre todopoderoso, nuestro Señor Jesucristo. ¡Qué presencia y qué eficacia la del hombre nuevo! Todos creen fácilmente en alguna sabiduría y poder ocultos de una providencia. Mas nosotros debemos pensar que, por oculta que pueda estar, es una providencia bien caracterizada y cualificada. Esa providencia es idéntica al señorío de aquel que murió en la cruz por los pecados del mundo y que con su resurrección venció a la muerte. De este modo, advirtámoslo nosotros o no, él es el misterio de la historia.

Por todo ello, tanto en los ocasionales puntos luminosos de esa historia como en sus reveses, mucho más visibles, debemos vivir en la confianza de que aquel que ya ha vencido, el hombre nuevo, sigue siempre operando. ¿«Mira, aquí está Cristo; mira, allí está»? No, pues siempre que se nos diga eso, vale aquello de «¡No lo creáis!» (Mc 13,21). Mas, por ello precisamente, tampoco necesitamos que nadie nos diga que no está aquí o allí! ¿Dónde y cuándo no está ante la puerta y llama?

No tenemos necesidad de una filosofía de la historia, ni positiva ni negativa. Nos basta esta palabra: «¡Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra!» (Mt 28,18). Precisamente porque posee todo el poder se revelará alguna vez. Entre tanto leemos el periódico sin encontrarle en ninguna línea, vivimos en y con nuestro tiempo pensando que siempre tenemos que habérnoslas con realidades ajenas y extrañas; cuando deberíamos aferrarnos al hecho de que él está en lo alto y en lo profundo de cuanto existe y se encuentra en medio de nosotros como rey soberano, como juez misericordioso, valedor todopoderoso y consolador invisible pero formidable. ¡Nada de una divinidad abstracta, nada de un destino prepotente y ninguna idea de la historia, sino él, el hombre nuevo!

Aún queda algo por decir acerca del «cómo» de esa presencia del hombre nuevo, sobre cuya realidad queda también algo que agregar.

Adviértase, ante todo, que en todas esas formas de su presencia se trata de su obra personal, libre, soberana. No somos nosotros los cristianos ni la Iglesia ni la humanidad los que introducimos su presencia y le damos eficacia; ni siquiera la condicionamos. Doquier entra el hombre nuevo, allí ciertamente se reza y se trabaja, se lucha, se combate y se sufre, allí la Iglesia se pone en un movimiento singular y, a menudo, también el mundo. Pero ni la oración ni el trabajo humano, ni las luchas y sufrimientos, ni los movimientos históricos de la Iglesia o del mundo le hacen presente. Independientemente de todo el querer y correr humano, su presencia es acción personal suya por la fuerza de su resurrección. Es lo que el Nuevo Testamento llama la acción del Espíritu Santo. ¡Que nadie se imagine esa acción —que, por ejemplo, es decisiva para la inteligencia del bautismo — como una fuerza en parte o totalmente oculta o abiertamente mágica, como algo mecánico o físico! El Espíritu Santo es la fuerza de la palabra, la palabra poderosa de Dios. Su secreto no es el secreto sombrío de una dinámica irracional, sino el misterio luminoso del logos divino. Pero, precisamente en cuanto tal, el Espíritu Santo es libre, sólo él actúa y obra con fuerza y en todos los lugares donde el hombre nuevo está presente y actúa, se trata siempre de la libre fuerza de su obra.

De momento, todavía le conocemos, lo mismo que al hombre nuevo, en esa forma provisional y limitada. Todavía vivimos en la sombra — ¡sólo en la sombra, pero muy sensiblemente en la sombra! — del pecado que ya ha sido perdonado y quitado en Jesucristo, y en la sombra de la muerte, que en él ya ha sido vencida. ¿Y quién puede tener el Espíritu, la gracia y la fe sino en la medida en que Dios quiera dársela a cada uno? (véase Rom 12,3; 2ª Cor 10,13; Ef 4,7). Mas la «medida» del Espíritu nunca es por sí misma una medida escasa (Jn 3,34; Me 11,23). Por su naturaleza es siempre el mismo hasta en la medida y porción más pequeñas: liberador, todopoderoso, vencedor, en medio del mundo de las sombras que se desvanece y pasa, frente a la «carne» que quiere —¡inútilmente!— resistirle. Léase Rom 8,1-11 y Gal 5,16-26, para convencerse de que el Espíritu Santo sólo necesita tener vía libre para conducir al hombre nuevo — no con cierta probabilidad, sino de un modo indefectible; no en parte, sino de un modo total — a un primer plano ¡ al primer plano de la vida humana individual, eclesiástica y mundana! y que, por lo que respecta al combate entre el Espíritu y la carne, al «buen combate de la fe» (1ª Tim 6,12), desde luego que no hemos de permanecer demasiado tiempo en su consideración, ni hemos de profundizar demasiado en su reflexión y meditación —al modo, por ejemplo, de los ejercicios ignacianos y otros parecidos — y que deberíamos preferir combatirlo como un combate realmente bueno. Será decisivo sólo si es combatido, si el hombre, «empujado» por el Espíritu — igual que lo ha recibido y podrá volver a recibirlo — se deja guiar hacia adelante. Ese «adelante» hay que verlo siempre allí donde el hombre puede ver ante sí a Jesús como a su Señor. Gracias al hecho de que aquella acción del Espíritu no cesa y que tampoco el combate de la fe puede cesar, se da ya, ahora y aquí, la vida del pueblo de Dios, que como tal puede alegrarse en la libertad, concretamente de su misión de anunciar el poder de aquel que lo llamó de las tinieblas a su luz admirable (1ª Pe 2,9). Pues la libertad y alegría de la vida cristiana consisten en que los cristianos tienen la primacía de ese compromiso. Tienen la libertad de no conocer enemigo alguno del que deban guardarse. Quien pertenece a ese pueblo propiamente hablando no tiene más que un enemigo declarado y ese tal es... él mismo. Pero, en definitiva ¿no debería incluso dejar de temer a ese enemigo? ¿No valen también para él textos como Romanos 8,1.31.33 y 35? ¿Muchos acusadores, pues, a los que bien podría temer y muchas maldiciones que bien podrían caer sobre él y que tendría bien merecidas? Pero, al final y en definitiva ¡ningún acusador y ninguna maldición! Al final y en definitiva, más bien lo contrario: que todo ha de ayudarlo para el bien (Rom 8,28).

Y es que, en Jesucristo, Dios no está contra él sino a su favor; porque todo lo que pudiera decirse contra él sobre su debilidad, maldad y perfidia, sobre sus extravíos y descarríos ¡Ya ha sido dicho y ya ha sido escuchado por Dios, ya ha sido tomado en serio, y porque en razón de todo eso ya le ha juzgado, condenado y castigado! Y porque Dios precisamente al hacer todo eso — lo hizo ciertamente en la persona de su propio Hijo — no estaba en contra sino en favor de aquel a quien su Hijo llamará «suyo».

Nosotros no sabemos hablar en favor nuestro, no sabemos justificarnos y defendernos, ni siquiera sabemos orar como conviene. Pero él mismo, Dios, sale fiador por nosotros, intercede por nosotros, nos justifica y hace buena nuestra oración mala (Rom 8,15s. 26s). De ahí, de ese «en favor nuestro» divino, la certidumbre libre, imperturbable e incommovible del cristiano, que sin embargo nada tiene que ver con el orgullo y el engrimiento, que pertenece simplemente a su naturaleza, que es el aire en que puede respirar. Y justamente en esa certidumbre los cristianos son la luz del mundo, la Sal de la tierra (Mt 5,13s). Pues no se les ha dicho a los discípulos que deban serlo sino que lo son: «Vosotros sois.» ¿Nosotros? Sí, nosotros, «engendrados por la palabra de la verdad, como un principio de su creación» (Sant 1,18). Por consiguiente, se anuncia un nuevo comienzo de toda creación, del universo, en aquello que los cristianos deben ser y son

de hecho, porque Dios está de su parte. El sentido de su existencia está en que son ese anuncio. Y el que se dé una existencia cristiana con ese sentido es obra del Espíritu Santo, lo mismo que la libre presencia y realidad del hombre nuevo, aquí y ahora, en esta pobre vida.

Y en cuanto a lo que será el futuro del hombre nuevo, baste pensar que ya no estará solo en la forma provisional y limitada de hoy, mañana y pasado mañana ¡sino eternamente presente y operante en su forma gloriosa! Tanto ésta como su venida en esplendor, el día más decisivo, serán una vez más la libre obra de su propia presencia y eficacia, será realmente su segunda venida; no en las nubes, sino sobre las nubes, como Señor, por encima de todas las nubes que ahora nos hacen sombra. Lo antiguo habrá pasado entonces. Todo lo incompleto e imperfecto, todo lo insatisfactorio y problemático, a través de lo cual le vemos ahora, será entonces retirado de nosotros (Ap 21,4). «Ahora vemos en espejo», y por lo mismo, cambiado lo de la derecha a la izquierda, y «a modo de enigma» — pareciendo reconocible lo que está desfigurado —, «pero entonces cara a cara», es decir, todo vuelto del derecho y reconocible sin desfiguración alguna (1ª Cor 13,12).

«Ved qué gran amor nos ha demostrado el Padre: que nos llamemos hijos de Dios y que lo seamos.» Bien entendido que no sólo se nos llama así, sino que además ¡lo somos! «Por eso el mundo no nos conoce, porque no le conoce a él. Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él porque le veremos (entonces) tal como es» (1ª Jn 3,1s). O, una vez más con Pablo: «Estamos muertos, y nuestra vida está oculta con Cristo en Dios. Mas cuando Cristo, nuestra vida, se manifieste, entonces también vosotros os manifestaréis con él en gloria» (Col 3,3s).

Una es la presencia (parusía) actual del hombre nuevo y otra aquella presencia futura. Ahora «sollozamos en espera de (la revelación de) nuestra filiación, de la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,23), y toda la creación solloza con nosotros y «espera la revelación de los hijos de Dios» (Rom 8,19). «En esperanza estamos salvados» (Rom 8,24). Ambas palabras hay que entenderlas en su sentido fuerte. Es cosa dura, difícil y que exige un esfuerzo varonil el que hayamos sido salvados sólo «en esperanza». Pero es también algo bello, luminoso y alegre «estar a la espera con constancia» (Rom 8,25), porque hemos sido salvados en esperanza. Mas, duro o bello, bello o duro, nuestra constancia se fundamenta en que estamos a la espera del que era, es y viene, y se llama Jesucristo: la realidad del hombre nuevo.

LA PALABRA SOBERANA DE DIOS Y LA DECISIÓN DE LA FE¹³

No hablamos del dios de este mundo en sus distintas formas. La Sagrada Escritura le conoce y sería necio negar su realidad y su poder. Hay también una palabra de ese dios; palabra que tiene miles y miles de siervos y heraldos fieles y que en ocasiones parece que quiere y puede imponerse a todo lo demás. Pero nosotros no hablamos de ese dios ni de su palabra. No nos interesa. Ciertamente que no le venceremos; pero tampoco necesitamos vencerle, pues está ya vencido. Podrá tentarnos aún con violencia y hacernos sufrir mucho. Mas no nos devorará. Vivimos en una libertad contra la que nada puede, aunque parezca que conquista medio mundo o el mundo entero. Su sentencia ha sido ya pronunciada y a su violencia se le ha marcado una misión. Por ello, no tenemos que temerle ni que honrarle. Por ello, no tiene nada que decirnos ni que enseñarnos. Seríamos unos insensatos si quisiéramos escuchar su palabra, aunque sólo fuese por un momento, y apoyarnos en ella. Al llegar su tiempo — ¡y ya llega! — nos perderíamos con ella.

Nosotros hablamos de nuestro Dios, del Dios vivo y de su palabra. El dios de este mundo no es más que su mono de imitación y no su competidor. Nuestro Dios es el que existe en sí y por sí, el que es santo, feliz y soberano como Padre, Hijo y Espíritu; que, sin embargo, no quiso permanecer solo, sino 'que en la sobreabundancia de su bondad ha condescendido a llamar al mundo, y con el mundo al hombre, a la existencia y a mantenerlo en el ser, para que pueda recibir y testificar su amor. El Dios que en esa misma sobreabundancia aún quiso ser de un modo más incomprensible indulgente precisamente con los pecadores, misericordioso con los miserables y un Dios paciente justamente con quienes se habían perdido por su propia culpa. Que no amengua su promesa sino que la acrecienta hasta el consuelo cierto de que, si queremos honrarle y poner en él toda nuestra confianza, seremos resucitados del polvo y viviremos con él en la gloria eterna. Hablamos de este nuestro Dios, el Dios vivo, y de su palabra no por nuestra razón y fuerza sino con la razón y fuerza de su propio Espíritu Santo, que nos conduce a toda la verdad, con tal que recordemos nuestro bautismo y respondamos a su llamada y doctrina.

Su palabra es y se llama Jesucristo. Es palabra de Dios por ser la mediación, querida y realizada por Dios mismo, entre él y los hombres. Todo lo que ocurre entre Dios y los hombres desde la creación hasta el cumplimiento ocurre gracias a esa mediación que actúa en todas direcciones y que abarca el cielo y la tierra, el tiempo y la eternidad; es decir, por la fuerza de la palabra de Dios. Ahora bien, esa mediación y palabra de Dios se identifican con el mediador, «el único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (1ª Tim 2,5). Que Dios ha amado así al mundo, al mundo de los hombres, y que en Dios esté su primer origen y su última meta, está patente ante nuestros ojos, por cuanto él mismo se le ha querido dar y se le ha dado en su Hijo y en él seguirá siendo de los hombres por toda la eternidad. Con ello, Dios ha dicho al mundo todo lo que tiene que decirle, todo lo que el mundo tiene que oír de él. Dios no podía hacer más por el mundo una vez que le habló y le dio a entender esto; ni el mundo puede esperar

¹³ Conferencia pronunciada en Holanda (marzo de 1939). Pp. 98 – 116.

ya otra cosa después que Dios ha hecho precisamente lo inesperado. Pues lo que 'Dios le ha dicho y le ha dado a entender es nada más y nada menos que él mismo, con toda la plenitud de su ser, con todas sus perfecciones, con la magnificencia de sus obras. En su Hijo, Dios se nos revela como el secreto de nuestra existencia. En su Hijo, Dios se nos revela como el que realmente es y actúa. En su Hijo despliega su potencia, establece su derecho y ejerce su misericordia. En su Hijo se compendia y esclarece toda su acción santa, sabia y soberana, sin vacíos ni debilidades, sin fallos ni contradicciones. En su Hijo está él mismo personalmente y lo está por completo para nosotros, entre nosotros y con nosotros. Y ésa es, precisamente, la plenitud de la fuerza de la mediación que él ha querido y ha realizado entre él y nosotros, la suficiencia de la fuerza de su palabra: al ser la fuerza de su Hijo Unigénito es la fuerza de su divinidad eterna.

En el hecho de que la palabra de Dios es y se llama Jesucristo, radica y consiste la soberanía de su palabra, de la que vamos a hablar. Nótese que no hablamos simplemente de la soberanía de Dios, sino de la soberanía de la palabra de Dios. Jamás deberíamos olvidar esto: el Dios que está entre nosotros, con nosotros y para nosotros es la palabra de Dios. La soberanía de nuestro Dios es, pues, la soberanía de la palabra divina. A veces se ha olvidado esto, por cuanto se ha separado a Dios de su palabra; se ha pensado que se le podía buscar y encontrar fuera de su palabra, para atribuirle después una soberanía altísima y absoluta; y, en consecuencia, hablar de algo completamente distinto del Dios vivo y de su soberanía.

Al decir esto pienso en las escuelas ortodoxas posteriores a la reforma que definieron a Dios, siguiendo la tradición pagana, como «el ser simple e infinito» revistiendo después a ese ser con todos los atributos de la soberanía. El sol — concretamente el sol de la ilustración de los últimos siglos— ha revelado que aquí se había padecido una distracción por cuanto con ese ser se había definido quizá la esencia del hombre, quizá la esencia del mundo o quizá también la esencia del dios del mundo, que es el simio del Dios vivo. Pero no nuestro Dios, ni el Dios de la bondad desbordada, ni el Dios al que, en recuerdo de nuestro bautismo y en respuesta a su llamada en el Espíritu Santo, debemos reconocer y alabar como al verdadero Dios. Hoy ya no es preciso discutir con muchas personas que en la historia de la teología protestante moderna ha habido un fallo profundo que ha desempeñado un papel funesto y que debemos evitar en el futuro lo antes posible. ¿Dónde está el fallo? A menudo se ha dicho que era debido al hecho de que en el curso de los siglos posteriores a la reforma se había perdido la conciencia de la soberanía de Dios. Pero este diagnóstico sólo es acertado si se interpreta de un modo más preciso: es la soberanía de la palabra de Dios la que se nos ha perdido y la que debemos intentar recuperar.

Ese fallo no aparecería formulando la pregunta de este modo: ¿quién y qué es realmente Dios?; ¿dónde y cómo se le puede buscar y encontrar? Por ello ha servido de poco que vuelva ahora a subrayarse vigorosamente la soberanía de Dios. Entonces deberíamos conceder la razón a la ilustración y Schleiermacher, al idealismo y a las distintas formas del liberalismo teológico moderno, ya que también ellos han tenido conciencia de la soberanía de su Dios, de aquel «Ser simple e infinito» de la vieja ortodoxia.

No puede quedar sin respuesta la pregunta acerca de la esencia de Dios; no se puede responder como respondieron los ortodoxos y la posterior teología heterodoxa, que en eso no hizo sino seguirles fielmente. Muchos nobles intentos por subsanar ese fallo fracasaron precisamente porque, quienes acometieron la empresa, se alinearon con sus adversarios en el terreno de una respuesta falsa y pagana a la pregunta sobre la esencia de Dios. Bajo la soberanía de Dios siempre podía entenderse tanto la soberanía del espíritu como de la naturaleza, la soberanía de un bien o de una verdad fantástica, la soberanía del poder en sí mismo, e incluso, más llanamente, la soberanía del hombre. Y por extraña casualidad habría siempre que trastocar o debilitar el sentido de la Biblia en sus pasajes más importantes que hablan siempre de la soberanía de un Dios

completamente distinto. Y siempre amenazaría de cerca como un misterio esotérico a una teología «creyente» desde su punto de vista, pero entumecida y desconcertante, la imagen de un Dios que, aun siendo soberano, sólo puede serlo como lo es aquel «Ser simple e infinito», y que, por consiguiente, no goza de la soberanía de sacar a luz una nueva criatura, realizar maravillas y escuchar oraciones, perdonar pecados, librar de la muerte y dar la felicidad; un ser que no es soberano como lo es el Dios vivo de la Sagrada Escritura.

El resultado es que, pese a todas las reacciones bien intencionadas y en parte eficaces, en la historia de la teología protestante jamás ha desaparecido del todo un cierto tufillo de ateísmo y no queremos engañarnos, pues todavía hoy no nos hemos liberado por completo de esa tendencia. Sólo nos liberaremos cuando aprendamos de nuevo a buscar a Dios en su palabra y, por consiguiente, a buscar su soberanía en la soberanía de su palabra; lo que equivale a decir en la soberanía de su hijo Jesucristo. Según mi honrado saber y entender, eso es precisamente lo más importante que nos enseñaron los reformadores del siglo XVI y lo que hoy tienen que enseñarnos de nuevo. También según mi honrado saber y entender, de poco nos serviría una vuelta a la vieja teología de los reformadores; es preferible continuar el camino, que ellos trazaron, con la mejor fidelidad a sus indicaciones, yendo incluso más lejos de lo que ellos fueron. Debemos identificar a Dios y su palabra con mayor fuerza, mayor alegría y mayor lógica que lo hicieron los reformadores; debemos dejar que Jesucristo sea el único mediador entre Dios y los hombres con mayor claridad de lo que ellos lo hicieron.

El auténtico acto soberano de la palabra de Dios es precisamente su existencia como el hombre Jesucristo, en quien el Hijo eterno de Dios asumió nuestra naturaleza, hizo propia su condición de criatura; pero también tomó sobre sí la maldición que aquélla había merecido, para compartir a su vez con ella su señorío divino. Precisamente porque él se ha hecho uno de nosotros hasta ese punto, hemos dejado de pertenecer a nosotros mismos y hemos pasado a ser suyos. Por haberse hecho tan débil ha llegado a ser tan fuerte; por haberse entregado sin reservas se ha convertido en nuestro Señor. Porque se ha hecho pecado, actúa como el único santo. Por su condescendencia y humillación se eleva sobre todas las criaturas y sobre todos los dioses. Se ha dejado aprisionar bajo el poder del dios de este mundo y así le ha derrocado y aniquilado de una vez por todas. Que haya sido así es lo que confirma y pone de manifiesto su resurrección de entre los muertos.

Mas lo que se ha realizado y cumplido en Jesucristo, Hijo de Dios encarnado en nuestra naturaleza, se ha realizado en sustitución nuestra y para nosotros, cumpliéndose de una vez para siempre nuestro perdón, nuestra justificación delante de Dios, nuestra santificación para él, y la seguridad de que alcanzaremos la vida eterna. Todo se ha cumplido en el Gólgota. Con este acto de soberanía ha sido anulado todo — ¡literalmente todo! — lo que hablaba contra nosotros. Por él han quedado rotos todos — ¡literalmente todos! — los compromisos que nos ataban al dios de este mundo. Por él ha quedado sin contenido toda — ¡literalmente toda! — la angustia que pudiéramos tener en este mundo. Sobre nuestros pecados de ayer, de hoy y de mañana, sobre el ejército de las tentaciones, sobre el terror de la muerte y del infierno, se alza vencedor Jesucristo. Y con este acto de soberanía se establece el reino, en el que ahora y aquí debemos ser ya, a causa de su Hijo eterno, hijos del Padre. Por haber ocupado él nuestro lugar ya no está nunca sin nosotros: ¡se ha convertido en cabeza del cuerpo cuyos miembros somos nosotros, en nuestro intercesor a la derecha del Padre, en el primogénito entre muchos hermanos!

Y ésta es la realización del acto soberano de la palabra de Dios, la obra del Espíritu Santo —lo que vale y cuenta— y por la que nosotros debemos y queremos vivir, y de hecho vivimos, una vida nueva: ¡Que él ni está sin nosotros! ¡Que él está con nosotros y por ello es Dios con nosotros! Todo lo demás en que nosotros podemos pensar cuando hablamos de la soberanía de la

palabra de Dios, sólo puede ser repetición de este primero, confirmación de este uno, imitación de este modelo original. La soberanía de la palabra de Dios es siempre la soberanía de Jesucristo.

Cuando la Iglesia reconoce en los testimonios de los profetas y los apóstoles su propio fundamento, la fuente de toda sabiduría, la norma de su doctrina y de su vida; cuando ella se arriesga en la obediencia, exposición y utilización de estos testimonios para anunciar la misma Palabra de Dios; cuando bautiza en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; cuando proclama en la cena el nuncio manifiesto de la muerte de Jesucristo y con ella el verdadero alimento espiritual de su cuerpo y su sangre entregados por nosotros; más aún: cuando estos testimonios y anuncios corren y actúan ahora en la misma Iglesia y en el mundo> suscitan la vida y ratifican también unas sentencias, cuando ahora dan respuestas y plantean nuevas preguntas, cuando traen la paz pero causan también inquietudes, luchas y dolores; cuando ahora los hombres son invitados a salir del mundo y al mismo tiempo son enviados a ese mismo mundo como ovejas en medio de lobos; cuando mediante el Evangelio de la libertad se plantea también el problema del Estado legítimo — que ya no podrá orillarse —; entonces todo se mezcla e identifica, en cuanto que no se trata de una apariencia sino de la verdad del acto único soberano de la palabra de Dios en sus despliegues y relaciones, en sus consecuencias inmediatas y remotas, directas e indirectas. Siempre es el mismo: Jesús el Señor que actúa en todo, y en todo puede y debe, a su vez, constituir el criterio de verdad formulado en esta pregunta: ¿Es él, el Señor Jesús, el que actúa aquí y como tal puede ser entendido y venerado?

Pero ¿qué es la soberanía en este acto, único y múltiple a la vez, de la palabra divina? Espero no equivocarme del todo si intento interpretarla y definirla desde un triple punto de vista.

La soberanía de la palabra de Dios consiste en su omnipotencia. Apresurémonos a añadir: en la omnipotencia del amor, por la que Dios es Dios y por la que se ha dado al mundo en su palabra hecha carne. Justamente este poder bien definido, que se distingue real y cualitativamente de todos los otros poderes, buenos y malos, es omnipotencia: el poder sobre todo, el poder creador, conservador y señor de todas las cosas. Nada menos que este poder está a disposición de la palabra. Nada menos que este poder es el poder de Jesucristo; pero, por ser suyo, es también el poder de la Sagrada Escritura, el poder de la predicación y de los sacramentos, el poder de la profesión de fe de su Iglesia, el poder que, oculta o abiertamente, se deja sentir en todas partes en que el Hijo actúa a través del Espíritu. La palabra de Dios es un poder que no está sometido a ningún otro; ni tiene que temer ninguna limitación por parte de otros poderes. Frente a ella ni la naturaleza ni la historia tienen soberanía alguna. Los reinos de la naturaleza y de la historia jamás pueden competir con ella sino que le están sometidos.

Es por ello que se puede confiar en la palabra de Dios. Porque la palabra de Dios es simple y llanamente consoladora y segura, infalible y fidedigna, por ello sus promesas, sus órdenes, veredictos y bendiciones no son palabras vacías, sino acción creadora. Por esto, es la semilla de un hombre nuevo. Por esto guía y conserva a la Iglesia. Por esto es la Sagrada Escritura y la predicación que en ella se fundamenta, y por esto es el sacramento vivo y operante. Y en virtud del hecho de que la palabra de Dios ha sido pronunciada en el mundo — independientemente de como éste la ha recibido —, el mundo es ya otro, un mundo intrínsecamente vencido y puesto ya a los pies de Dios. Por ello, no tenemos nada que temer en este mundo y sí todo que esperar. «En el mundo tendréis angustia, pero consolaos: Yo he vencido al mundo.» *Illicitum non sperandum!* ¡Está prohibido no esperar!

La soberanía de la palabra de Dios está marcada por su exclusividad. Hay un solo mediador entre Dios y los hombres. La luz de este único que lo es de veras desenmascara a los otros que querrían serlo, pero que no lo son. Ciertamente que la palabra de Dios pertenece a todos; cierto que abarca todos los círculos del ser. Pero sólo uno es la palabra de Dios. Y por ello la

palabra de Dios sigue un camino solitario; por ello, aparece también solitaria en el testimonio de la Sagrada Escritura frente a los testimonios de otras revelaciones. Por ello la Iglesia, con su mensaje y su sacramento, aparece sola entre las religiones, las distintas concepciones del mundo y los mitos y las ideologías. Por ello, también los cristianos tenemos que encontrarnos siempre solos. La palabra de Dios no suena conjuntamente con otras palabras porque no hay una segunda ni una tercera, sino una sola palabra de Dios; por ello no se la puede sumar a otras palabras ni se puede pretender escucharla de un modo «comprehensivo» (o ecléctico). O se la escucha de un modo exclusivo o no se la escucha. Otras palabras sólo pueden darle eco y respuesta; una respuesta de resistencia o de aceptación. Como Dios es único, también lo es su palabra. Se puede hacer la prueba: sólo en esta exclusividad se da aquella palabra omnipotente, «la Palabra de la fuerza por la que Dios lleva todas las cosas» (Heb 1,3). Sólo el consuelo exclusivo es el consuelo en la vida y en la muerte. Sólo en cuanto hermanos del Hijo único de Dios llegaremos a ser hombres nuevos. Sólo a él, al único, se le ha dado la fuerza que ya no nos permite hundirnos en la angustia y la tribulación. Basta alinear junto a una palabra otras palabras, para que se convierta en algo sin fuerza, sin consuelo, sin vitalidad. Pero ésa ya no sería en modo alguno la palabra de Dios que podríamos escuchar, si es que pudiéramos alinearla junto a otras palabras. La soberanía de la palabra de Dios se caracteriza porque no tiene ningún competidor.

Y, finalmente, es soberana porque se pronuncia y se deja escuchar en la libertad divina. No en la ciega libertad del destino que gobierna sobre dioses y hombres, según una ley desconocida; sino en la libertad de la misericordia y paciencias divinas. En la libertad, por consiguiente, que da y permite a los otros su libertad y a nosotros la nuestra; que quiere justamente que también nosotros le adoremos y nos pongamos a su disposición en libertad, no forzados, ni empujados ni avasallados. ¡Pero siempre en la prioridad y superioridad de la libertad divina frente a la nuestra! La palabra de Dios es verdadera antes de que nosotros la reconozcamos como tal, y aun después de que no la reconozcamos como verdadera. Su elección y su obra nos salen al encuentro, incluso cuando nosotros abusando de nuestra libertad preferimos la mentira. Entonces quedamos como mentirosos frente a ella, que nos reconoce, declara y arroja como mentirosos. Aun entonces, como sentenciados y perdidos, tenemos que honrar en contra de nuestra voluntad su justicia y hasta su misericordia que hemos rechazado. La propia gracia divina nos demuestra que carecemos de ella.

Y así ocurre sobre todo cuando, gracias a la libertad de su juicio justo y misericordioso, elegimos sumisamente la verdad. Podemos y debemos elegir; pero es decisión suya, de la palabra de Dios, siempre que nuestra elección es una elección sumisa de la verdad. Nuestra elección tiene entonces, ante todo y sobre todo, el carácter y sentido que le atribuye y otorga la decisión misericordiosa de Dios. Es también gracia de la palabra de Dios el que nosotros podamos reconocerla como verdadera y aceptarla como gracia. El propio Jesucristo es libre para ser nuestro juez y nuestro salvador. Y libre es asimismo la única palabra de Dios en el testimonio de los profetas y de los apóstoles, igual que en su proclamación por parte de la Iglesia, para atar y desatar, cegar e iluminar, condenar y bendecir. Y una vez más no sería la palabra de Dios si no le reconociéramos, incondicionalmente también en este sentido, plena soberanía.

Mas no podemos hablar de la soberanía de la palabra de Dios, sin hablar inmediatamente de nosotros mismos, de la decisión de la fe. Pertenece, sin duda, a la esencia de aquel acto de soberanía — ya que consiste en que el Dios verdadero se hizo verdadero hombre — su estar dirigido y orientado hacia nosotros, el que nosotros seamos su objeto y, en consecuencia, tomemos parte en su realización — así como en cuanto criaturas, en cuanto hombres, podemos participar en él ser y en la obra de Dios, es decir, a título de regalo—, participemos en la fuerza de su sabiduría, en los frutos de su obra y, dentro de esta subordinación, participemos también en

su soberanía y en el ejercicio de la misma. Habríamos de retirar todo lo que hemos dicho hasta ahora y blasfemaríamos contra Dios, si nos quedásemos al margen, si pudiéramos olvidar y silenciar que también nosotros estamos insertos y comprendidos dentro y bajo la soberanía de la palabra de Dios, que ella nos lleva, sostiene y mueve y, por eso mismo, nos glorifica y exalta hasta ella. Porque la palabra divina es la mediación que Dios ha querido y realizado entre él y los hombres, por ello con su palabra se ha constituido a sí mismo, nada más y nada menos, que en mediador entre él y nosotros. ¿Cómo podría, pues, su palabra «volver a él de vacío»? (Is 55,11). Si su Hijo se ha apropiado nuestra naturaleza para toda la eternidad, si vive y reina a la derecha del Padre con nuestra carne, es evidente que no está sin nosotros, que nos tiene, que vive nuestra vida en la gloria de Dios. Ésa es nuestra participación en el acto soberano de la palabra de Dios; participación elevada y oculta en quien es la palabra de Dios, pero precisamente por ello es la nuestra una participación real.

Mas ¿quiénes somos de hecho nosotros, los que tenemos esa participación? ¿El hombre? ¿Desde luego que el hombre! Pero «¿qué es el hombre para que te acuerdes de él y, el hijo del hombre para que le acojas?» (Sal 8,5). ¿Qué es el hombre bajo la soberanía de la palabra de Dios? ¡Nada de abstracciones! ¡Nada de interpretaciones absolutistas de cualquier visión personal y arbitraria del hombre! ¡Nada de antropologías liberadas de la cristología! ¿Qué es el hombre que tiene esa participación como consecuencia de que Jesucristo haya querido asumir esa parte, el hombre sin el que Jesucristo no sería Jesucristo, el hombre que, a su vez, no existe sin Jesucristo? Aquí no hay más que una respuesta: ese hombre es el hombre en la decisión de la fe. Todo lo demás que el hombre es — criatura y criatura racional, pecadora y mortal; con una conciencia y un concepto de la verdad y del bien; el que reciba de otro hombre su facultad concreta de vivir; el que esté sometido al orden del Estado y sea personalmente responsable del mismo; que sea un hombre en contradicción, aunque no sin posibilidades y disposiciones religiosas ni sin un Dios en este o en aquel sentido del concepto...—, todo esto es recto y bueno, pero tiene una importancia secundaria frente a lo principal; no es sino predicado de un sujeto. Lo que el hombre es, y todo lo que es, lo es en la decisión de la fe. Porque en la decisión de la fe el hombre, su ser humano, se suma y llega a aquel ser humano que el Hijo de Dios asumió personalmente para restablecer en él la paz entre Dios y el hombre.

En la decisión de la fe aparece, pues, ante Dios como el hombre que Dios ha pensado y tal como le ha querido. En la decisión de la fe el hombre existe y aparece en toda su singularidad. Aunque se dé en todas esas definiciones, donde realmente se da el verdadero hombre con toda su peculiaridad es en la decisión de la fe. La decisión de la fe es la respuesta humana a la palabra de Dios. La Biblia no conoce al hombre en general. Sólo conoce al pueblo de Israel y a la Iglesia, sólo al hombre que forma parte de esa asamblea o que está llamado a ella. Esto quiere decir que sólo conoce al hombre en la decisión de la fe, y todo lo demás, bueno o malo, que el hombre es, sólo desde esa perspectiva. Si la Biblia no nos hubiese testimoniado el acto de soberanía de la palabra de Dios, tampoco habiéramos podido conocer así al hombre y cuanto cabe decir sobre él sino de un modo secundario.

¿Qué es la fe, en cuanto verdad de nuestra existencia, fundada y revelada en Jesucristo? Digámoslo con las palabras más sencillas, con las palabras del catecismo: «que yo, con mi cuerpo y alma, tanto en vida como en muerte, no soy mío, sino de mi fiel Salvador Jesucristo.» Dicho de otro modo: dependo de la palabra de Dios, en ella y no en mí está mi eje y mi centro de gravedad; ella es la fuerza que me alimenta, ilumina y gobierna, y tengo que hacer valer su derecho aun en contra de mí mismo; en contra de mi orgullo y también de mi humildad, en contra de mi seguridad y de mi inseguridad, de mi necedad y de mi sabiduría. Eso quiere decir que la palabra va por delante y yo la sigo, que la palabra es grande y es de arriba y yo soy pequeño y de abajo.

La palabra de Dios está en su soberanía, es decir, en su omnipotencia, en su exclusividad, en su libertad...; yo, por el contrario, en todas aquellas otras definiciones secundarias, en toda la concreción natural e histórica de mi ser de hombre, que sólo y exclusivamente es mi auténtico ser humano en esta relación frente a la palabra soberana de Dios. Creer quiere decir que la palabra de Dios, que Jesucristo, es para mí lo que ni yo mismo soy ni puedo darme: mi verdad, mi bondad, mi justicia, mi felicidad; y dejar que la palabra de Dios sea mi Dios, mi creador y conservador, mi Señor y Salvador. Y eso es también nuestra participación en el acto de soberanía de la palabra de Dios y nuestra auténtica humanidad.

Pero se trata de la decisión de la fe. También podría decirse que se trata de la vida, de la realidad del acontecimiento de la fe. La palabra «decisión» siempre que aquí ocurre quiere, pues, decir ante todo que la fe significa una elección, una crisis, un paso adelante. Creemos en cuanto que hemos sido arrancados del abismo de la incredulidad y aún estamos al borde del mismo; por ello clamamos «¡Creo, Señor mío, ayuda mi incredulidad!» Creemos y en la fe comprendemos la posibilidad de nuestra verdadera existencia, en cuanto que somos preservados de nuestra propia imposibilidad, de nuestra pérdida y reprobación. Confiamos y no desesperamos. Nos abandonamos al uno y no a la muchedumbre. Nos entregamos en lugar de afianzarnos en nosotros mismos. «¡No soy propiedad mía, sino de mi fiel salvador Jesucristo!» En esta conversión, en esta entrega, que automáticamente viene a ser un apartamiento del mal, es como creemos. Creemos realmente cuando salimos de la neutralidad.

Puesto que la fe es nuestra única y auténtica posibilidad, obstinarse en la neutralidad sólo podría significar la elección de nuestra propia imposibilidad. Y esto vale por igual tanto si se piensa en los actos de fe momentáneos como en su continuidad temporal en la vida de la Iglesia o en la de cada cristiano. La fe es siempre una decisión. Y es siempre en la decisión de la fe como tomamos parte en la soberanía de la palabra de Dios y somos realmente lo que somos. Mas ¿quién decide aquí? En modo alguno podemos dejar de reconocer que aquí no somos nosotros mismos los que primero decidimos de un modo radical y completo. En todo caso, si creemos, lo hacemos en la realización y cumplimiento del acto de soberanía de la palabra de Dios. Y, en todo caso, lo que ocurre en nosotros es obra del Espíritu Santo. Ya hemos visto que la palabra de Dios es soberana precisamente porque se da en la libertad divina. De ahí que nosotros no tengamos ningún poder ni autoridad sobre ella, ningún derecho ni mérito a la misma.

Precisamente porque se da así, en la elección sumisa de la verdad, y así creemos, es por lo que se cumplen todas esas aspiraciones de que nosotros podamos llegar a creer; pero también la exigencia de que recemos como pecadores delante de Dios, y como salvados porque se nos han perdonado nuestros pecados. En la fe reconocemos que hemos merecido la ira y condenación, que Jesucristo tomó sobre sí en lugar nuestro, para trasladarnos —a nosotros cuya vida ha sido glorificada en él— a la luz de la gracia divina, que elige y que ya antes nos había elegido. ¿Dónde queda, pues, motivo alguno de orgullo, como si nosotros hubiéramos querido o realizado algo? ¿Y dónde está la ley en virtud de la cual nosotros nos habríamos procurado nuestra salud y nuestra posición en algún sentido?

Justamente porque cuando creemos es Dios mismo el que decide por nosotros en la soberanía de su palabra, por eso la fe, en cuanto obra nuestra, no puede tener otro carácter que el de decisión. Fundada en la palabra de Dios, y viviendo única y exclusivamente de ella, la fe es sin duda también obra nuestra. ¿Cómo podría llegar el acto soberano de la palabra de Dios a su realización si no nos alcanzase por la acción del Espíritu Santo, si no nos excitase y llamase a la propia acción y, por tanto, a la decisión? El que sea decisión por la verdad de la palabra de Dios, decisión por Jesucristo, decisión por la gloria de Dios y por nuestra propia salud, no depende de nosotros, no podemos atribuirlo a nuestra propia fe ni con el mayor celo. Todo ello es obra y don

de Dios en la decisión de nuestra fe. Lo cual no cambia en nada que la fe se nos exija como decisión propia nuestra, como acto de nuestra conciencia, de nuestra inteligencia y voluntad; y que sin esa decisión nuestra, no pueda darse tampoco aquella acción y don de Dios por nosotros y para nosotros. Más bien, porque es eso por su fundamento, contenido y sentido, justamente por deber su existencia a la soberanía de la palabra de Dios, es por lo que debe ser también nuestra propia decisión.

Digamos ahora dos palabras más sobre el tema. Fe equivale a obediencia: obediencia a la palabra de Dios por ser palabra de Dios, en razón de su soberanía, obediencia incondicional porque estamos personalmente comprometidos: comprometidos por la decisión que hemos aceptado para volver a decidirnos en favor de lo que esa soberanía nos exige y en contra de lo que nos prohíbe, en favor de la posibilidad que se nos brinda de ser hijos reconciliados con Dios y en contra de toda imposibilidad que ha quedado excluida; en favor de la libertad de ser hombres auténticos y en contra de la prisión y servidumbre. En este sentido, la obediencia de la fe es siempre la respuesta que hemos de encontrar y dar a la palabra de Dios. En este sentido, en la vida de la Iglesia cristiana como la asamblea de los hombres llamados y comprometidos por la palabra de Dios.

La decisión de la fe se realiza en la responsabilización ante la palabra de Dios a causa de su soberanía y en la sumisión a esa misma soberanía. Cuídese de no poner, consciente o inconscientemente, ninguna otra cosa en su lugar, de que la decisión, y por tanto nuestra obediencia, no sea más que una exposición y uso fieles de la palabra de Dios. De otro modo ¿cómo sería decisión de fe?, ¿cómo sería obediencia? Aquí lo verdaderamente importante es que la soberanía de la palabra de Dios está marcada por su exclusividad. Aún no somos obedientes o hemos dejado de serlo cuando estamos ocupados en la exposición de la voz de nuestro corazón, de nuestra conciencia o de nuestra inteligencia. No lo somos aún o hemos dejado de serlo cuando la instancia, ante la cual respondemos en definitiva, es un sistema, un programa, un estatuto, un método, un «ismo»; tanto da que sea filosófico, político o teológico, que sea un «ismo» estático o dinámico, conservador, liberal o autoritario; aún no obedecemos o dejamos de obedecer cuando lo consideramos un «ismo» cristiano. En el mejor de los casos, un «ismo» como tal puede tener el significado de una profesión de fe con la que otros, o nosotros mismos, han intentado responsabilizarse ante la palabra de Dios. Puede servirnos de recuerdo y advertencia; puede exigirnos atención y respeto, proporcionarnos instrucción y conocimiento. Pero aun entonces está sometido al juicio, a la sentencia y a la decisión de la misma palabra de Dios. Habrá que preguntarse si sirve a la exposición de esa palabra y, en consecuencia, cómo puede resultarnos más sincero y precioso. Si, en el mejor de los casos, no se contenta con su relativa autoridad, es señal de que lo ha descubierto el diablo o de que se ha convertido en un instrumento en manos del diablo, aun cuando tenga todas las características del más alto espíritu, del más profundo sentido natural o del más digno sentido cristiano.

La decisión de la fe no puede ciertamente anticipar por sí misma el juicio, la sentencia, la decisión de la palabra de Dios. ¡Dios está en el cielo y tú estás en la tierra! La decisión de la fe se realiza en la tierra y, por consiguiente en el temor del juicio divino y en la necesidad del perdón de nuestros pecados, pasados y futuros. Esa decisión siempre significa que debemos aceptar el riesgo y la responsabilidad de dar al precepto de la palabra de Dios una explicación y aplicación bien precisa, y siempre corriendo el riesgo y responsabilidad de esa interpretación con gran humildad y alegría. Debemos obedecer. Y sólo podemos hacerlo en forma de esa decisión y de esa exposición y aplicación del precepto, plena de temor, humildad y alegría. Siempre estaremos bajo la impresión de que la decisión de la fe se realiza más allá de nuestra sagacidad y fuerza. Y

muy a menudo, frente a los demás, habremos de aceptar respecto de nosotros mismos la apariencia de arrogantes.

Mas no se nos pregunta por la abundancia de nuestras fuerzas, sino por nuestra obediencia y por lo que hayamos hecho con los talentos que se nos han confiado. Y es menos malo asumir el aspecto de presuntuoso que, bajo la apariencia de humildad, obstinarse en aquella neutralidad que de hecho equivale a la decisión de incredulidad. ¿Cómo podría realizarse la decisión de la fe sin autocrítica y sin franqueza para la crítica de los demás? Pero esa decisión puede y debe realizarse en cualquier circunstancia, aunque no deba darse en toda autocrítica y en toda crítica del medio ambiente con la certeza que espera ansiosamente y con la cabeza levantada al juez, que es también nuestro salvador. De otro modo ¿dónde y cuándo obedeceríamos siendo hombres lábiles y caídos?

Pero el que nos ama desde siempre
endereza nuestros desórdenes
y nos guía desde donde erramos.
Sus entrañas generosas de Padre
y su pura bondad le empujan
a tratarnos como a hijos suyos
a nosotros, pobres pecadores.

Sería apoyarse en una interpretación demasiado alta o demasiado baja de la soberanía de la palabra de Dios —pero en todo caso fundamentalmente equivocada— si, a causa de la misma, quisiéramos desviarnos de la decisión que se nos exige, por un falso temor o una falsa confianza en esa soberanía. Lo es precisamente porque nos incita a la decisión.

En la decisión de la fe debemos — y no podemos dejar de correr el riesgo — tomar la posibilidad que se nos ha dado de ser hijos de Dios. El que nosotros corramos ese riesgo es lo que, bajo la soberanía de la palabra de Dios, se convierte en un acontecimiento. Todo lo demás, que de cualquier modo se nos pueda exigir, está condicionado por el hecho de que su sentido definitivo y propio es este riesgo. Cuando no se trata en modo alguno de ese riesgo, cuando el problema nos resulta tal vez completamente extraño

— en cuanto que precisamente se nos exige ese riesgo — ahí está una vez más la decisión de la fe delante o detrás de nosotros, ahí tal vez hay que cuidar no hayamos vuelto a quedar presos en la decisión de la incredulidad. En nuestra vida privada se nos plantea ese riesgo. Nos lo plantea nuestro prójimo, en el que llega hasta nosotros Jesucristo, como el misericordioso samaritano hasta el hombre que cayó en manos de los salteadores. Se nos plantea en nuestra vocación, cualquiera que pueda ser. Se nos plantea en la Iglesia nuestra profesión de fe y se le plantea a la Iglesia como tal su profesión de fe, que siempre consiste en que los hombres

— reunidos en ella por la palabra y por la acción — acepten la posibilidad que se les brinda de ser hijos de Dios y con ello puedan hacer realidad su condición de miembros del cuerpo de Jesucristo, condición que no es obra suya.

Mas también en la esfera política — en cuanto que también ésta pertenece a aquel a quien se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra — se nos plantea el problema de hasta qué punto nuestros pensamientos, palabras y acciones se realizan, de si la responsabilidad de la fe — de la que tampoco ahí podemos desembarazarnos — se realiza como decisión de fe, como aceptación humilde y resuelta de aquella promesa; de si en temor y temblor, pero también con toda alegría, es la decisión vitalmente necesaria a los hijos de Dios. Y con ello hemos ya señalado aquello a lo que hoy nunca se prestará la debida atención.

Con respecto a su ámbito, no se pueden poner unas fronteras sistemáticas a la decisión de la fe. Su ámbito siempre deberá ser tan amplio como requiere la soberanía de la palabra de Dios bajo la que se realiza. ¿Cómo una decisión de nuestro corazón y de nuestra conciencia, de nuestra inteligencia y de nuestro corazón dejaría jamás de ser un acto de contenido teológico? ¡Pero, ay, si quisiéramos limitar caprichosamente su capacidad de sentido y contenido dentro del marco de una posición espiritual, obstinándonos, por ejemplo, en mantenerla dentro del marco de una teología, tal vez, muy radical, muy dialéctica, muy escatológica! O bien en la esfera de la moral personal y privada o de una profesión de fe religiosa personal. ¡Incluso en «el campo de la Iglesia» donde, como es sabido, se pueden decir, escuchar y aceptar tranquilamente las cosas más extraordinarias sobre Dios, el mundo y el hombre! ¡Ay si en el campo privado o eclesiástico se llega a poner un freno caprichoso a la decisión de la fe! Aquí cada «adentro» sólo puede ser un principio, jamás un fin. Cada «adentro» ha de apuntar aquí hacia un «afuera», hacia un nuevo y, por lo mismo, ambivalente, peligroso y comprometedor «afuera»; y que, como tal, pone de manifiesto cualquier auténtica dialéctica teológica hacia un bien y un objetivo, con un sí o un no altamente adialéctico, en palabras y acciones.

El que cree no es ciertamente un Robinson satisfecho. El que cree no huye. El que cree no teme que su decisión se haga patente. Quien cuida su coartada frente a las tentaciones y peligros, que son de esperar por todas partes, ése no cree. Y el que haya cuidado muy bien de mantenerse allá dentro, exquisitamente limpio, reservándose en lo posible para el supremo triunfo de la fe, no habrá dicho ni hecho nada, mientras allá afuera el demonio daba vueltas como un león rugiente buscando a quién devorar. Se nos requiere que, con sobriedad y vigilancia, resistamos a ese león, no a que huyamos ante él. ¡Bonita soberanía de la palabra de Dios, la que nos permitiría y hasta ordenaría sustituir la decisión de la fe por una piadosa dialéctica, sin compromisos ni peligros, sin meta ni objetivo! Pero no se necesitan nuevas pruebas: esa dialéctica pazguata y sin compromisos nada tiene que ver con la soberanía de la palabra de Dios. Aunque adopte un aire cristiano, pertenece al reino del dios de este mundo. Y constituye tal vez el triunfo mayor, por ser el más importante, del dios de este mundo. ¡Recuerdo a mis oyentes que aquí no hemos hablado de esa dialéctica!

La decisión de la fe es la proclamación y testificación necesaria de la soberanía de la palabra de Dios. Si el testimonio de la Iglesia cristiana resulta impotente, siempre se debe a que no es reconocido. También la proclamación de la soberanía de la palabra de Dios no logrará nada si no se hace viva en la decisión de la fe, si se obstina en la neutralidad que es ya veladamente una decisión de la incredulidad. Mas no puede ser en modo alguno soberanía de la palabra de Dios la que no se anuncia en la decisión de la fe. Y no olvidemos que la decisión de la fe es anuncio de la soberanía de la palabra de Dios precisamente porque es anuncio del auténtico ser del hombre y, digámoslo tranquilamente, de la verdadera humanidad. Esa decisión es, pues, lo único auténticamente humano, lo humanum, lo que agrada a Dios y lo que participa en la promesa de la vida eterna.

Hoy asistimos aterrados al fenómeno de que Europa, la llamada Europa cristiana, amenaza con perderse para la humanidad. El problema no está en quiénes le arrebatan abiertamente la humanidad, en quiénes quieren llevarla al caos. El problema está en que la propia Europa no se decide, no se arriesga a decidirse; más aún, ha elegido ya el mal, que es como decir la inhumanidad. Ahora bien, una elección y decisión auténtica y, por consiguiente, la decisión por la humanidad, sólo se da como decisión de fe; decisión de fe que a su vez sólo se da bajo la soberanía de la palabra de Dios. ¿Cómo es posible que Europa no haya sido mejor adoctrinada por la Iglesia cristiana acerca de la soberanía de la palabra de Dios y, que, por lo mismo parezca saber tan poco sobre la decisión de la fe y, por lo mismo, sobre una decisión resuelta en favor de

la humanidad? ¿Es que acaso la propia Iglesia cristiana sabe demasiado poco sobre la soberanía de la palabra de Dios? ¿Y, por lo mismo, demasiado poco sobre la decisión de la fe?

Por nuestra salvación eterna y nuestra salvación temporal, por la Iglesia de Jesucristo y por el Estado legítimo, hoy más que nunca necesitamos pedir, buscar y llamar:

¡Ven, Espíritu creador!

FUNDAMENTO DE LA ETICA EVANGÉLICA¹⁴

Se me ha invitado a hablar sobre El don de la libertad y esto en relación con el fundamento de la ética evangélica. De momento se puede adelantar la respuesta a la pregunta que el tema plantea, en tres proposiciones sucintas. Las dos primeras desarrollan los conceptos de la libertad propia de Dios y de la libertad que Dios otorga al hombre. La tercera saca las consecuencias relativas a la pregunta acerca del fundamento de la ética evangélica.

La primera proposición suena así: La libertad propia de Dios es la soberanía de la gracia, en la que él elige y se decide en favor del hombre, única y exclusivamente como Dios del hombre y Señor suyo.

La segunda: La libertad otorgada al hombre es el gozo con que éste debe secundar la elección de Dios y, como hombre de Dios, ser su criatura, su colaborador, su hijo.

La tercera: La ética evangélica es la reflexión sobre la conducta impuesta por Dios al hombre, en y con el don de esa libertad.

I

Empecemos por darnos cuenta de lo que podemos saber acerca de la libertad propia de Dios. ¿Deberé justificarme por detenerme en este punto y no en otro cualquiera, como podría ser en la libertad propia del hombre o que le ha sido dada? El rumor de que solo se puede hablar de Dios en cuanto que se habla del hombre también ha llegado a mis oídos. Pero no lo suscribo. Bien entendido, puede significar algo muy cierto: que Dios no está sin el hombre. Desde nuestro punto de vista, eso querría decir que nosotros hemos de reconocer la libertad propia de Dios precisamente como su libertad en favor del hombre; que por consiguiente, no podemos hablar de la libertad propia de Dios sino en relación con la historia entre él y el hombre y, por lo mismo, que a partir de ahí es necesario tratar inmediatamente de la libertad concedida al hombre. Mas, para poder entenderla bien en este sentido, la frase necesitaría una contraproposición: Sólo se puede hablar del hombre cuando se habla de Dios. Con este alcance general ciertamente que la frase debería ser indiscutible para todos los teólogos cristianos. La diversidad de opiniones radica en saber cuál de estas dos frases ha de ir en primer lugar y cuál en el segundo. Personalmente defiendo la opinión de que la frase que acabo de calificar de «contraproposición» es la frase principal y, por consiguiente, debe ir en primer lugar.

¿Sería realmente aconsejable negar a Dios en el orden del conocimiento la prioridad que nadie le discute en el orden del ser, como si no fuese posible en modo alguno que también le correspondiese esa prioridad? Si Dios es para nosotros la primera realidad ¿cómo podría ser el hombre nuestra primera verdad? Explíquese con los defensores de la opinión contraria la frase,

¹⁴ Conferencia pronunciada en la Sociedad para una Teología evangélica, el 21 de septiembre de 1953, en Bielefeld. Pp. 117 – 145.

tal vez demasiado fuerte, en el sentido de que en la libertad otorgada por Dios al hombre se trata, ante todo, de la liberación de sí mismo; en ese caso ¿cómo llega el hombre, precisamente en plan de pensador, a querer empezar en sí mismo y por sí mismo? ¿Justamente en el método de la teología cristiana puede tener el concepto de Dios la simple función de un concepto límite?, o ser sólo la cifra señalizadora¹⁵ de un vacío que, en el mejor de los casos, sería secundario y no podría llenarse con las afirmaciones sobre el otro, y en concreto sobre las clasificaciones ideales o históricas de la existencia humana? ¿Es, pues, tan evidente que el hombre sea para nosotros un ser doméstico y familiar mientras que Dios sería el grande y misterioso desconocido? ¿Existe, pues, alguna ley de medos y persas, según la cual, y en el mejor de los casos, sólo se podría estudiar a Dios sobre la base de esto o aquello que creemos conocer del hombre? ¿No entraría también en esa libertad concedida por Dios al hombre, y ahora al teólogo cristiano en especial — volveré sobre este punto al final de la conferencia —, el que deba liberarse de esa idea fija y pensar justamente al revés, y que ya no pueda pensar en absoluto más que en esa dirección inversa? ¿Acaso no le ha sido prescrita esa dirección por la revelación de Dios, que le ha manifestado y hecho conocer primero y ante todo a Dios, y sólo de ese modo y, como consecuencia, a sí mismo? ¿De dónde si no, querríamos nosotros saber en resumidas cuentas que existe algo como la libertad y lo que pueda ser, si nouviésemos ante los ojos la libertad de Dios como fuente y medida de toda libertad que él mismo nos otorga? Nosotros no especulamos a partir del hombre, no hacemos abstracciones sobre el hombre y su libertad; buscamos y encontramos más bien al hombre concreto, al hombre realmente libre, cuando empezamos a preguntarnos por aquel que es el Dios del hombre, por su propia libertad.

Tal libertad no es, pues, simplemente una posibilidad ilimitada, una majestad y autoridad formal y absoluta, una soberanía vacía y desnuda. Si así fuese, no conseguiríamos entender la libertad concedida al hombre. Y no lo conseguiríamos porque, de entenderla, sí estaría en irreductible contradicción con la libertad propia de Dios; porque, de entenderla así, sería idéntica a la falsa libertad del pecado, en la que el hombre es realmente un prisionero. Dios mismo, concebido como un ser de poderes absolutos, sería un demonio y, por tanto, su propio prisionero. A tenor de su revelación por medio de su obra y de su palabra, Dios es justamente libre y es la fuente y medida de toda libertad, por ser antes que nada el Señor que se elige y define a sí mismo. Su propia libertad, en la que se la otorga también al hombre, es de acuerdo con su revelación lo que antes que nada constituye su ser, elegido y definido por él mismo, como Padre e Hijo en la unidad del Espíritu Santo. De este modo, no se trata de una libertad abstracta. Ni es tampoco la libertad de un solitario.

De igual modo, tampoco habrá que buscar, ni se encontrará, la libertad concedida al hombre en algún tipo de soledad frente a Dios. En la libertad propia de Dios existe encuentro y comunión, existe orden y, por consiguiente, supremacía y obediencia; existe grandeza y humildad, autoridad plena y plena obediencia, don y tarea, por tratarse justamente de la libertad del Padre y del Hijo en la unidad del Espíritu Santo. Del mismo modo, tampoco la libertad concedida al hombre puede tener nada que ver con la afirmación de un solitario o de muchos solitarios, ni en consecuencia con la división y el desorden. En la libertad propia de Dios hay gracia, gratitud y paz. Es la libertad del Dios viviente en ese sentido. En esa libertad, y no en otra, Dios es el soberano, el omnipotente, el Señor de todo.

¹⁵ Traducimos por «cifra señalizadora» la expresión *Chiffre zur Angabe* para que aparezca claro que, con ella, Barth alude a la terminología y a la doctrina de K. Jaspers, a quien en esta época combate implacablemente.

Y justamente en esa libertad, una vez más de acuerdo con su revelación, es el Dios del hombre. O, dicho de otro modo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Y lo es en su libertad; por tanto, no como un Dios ideado, forjado y exaltado por el hombre, no como un Dios elegido por Israel; sino como el Dios que se elige, decide y define en favor de Israel y en favor del hombre. Las conocidas descripciones de la esencia de Dios, y en particular de su libertad, mediante los conceptos del «totalmente otro», del «transcendente» o del «no profano» requieren, por lo menos, una aclaración fundamental si no han de repercutir fatalmente sobre la definición del concepto de libertad humana. Podrían servir sin duda para caracterizar también a un dios muerto. Lo cierto es que tales descripciones con su carácter negativo no dan en el blanco del concepto cristiano de Dios: el fulgurante sí de la gracia libre con el que Dios se ha unido y vinculado al hombre al convertirse por medio de su hijo en un israelita, y, como tal, en hermano de cualquier hombre, asumiendo la naturaleza humana en unidad personal con su propio ser.

Si esto es verdad, y no se trata de un suceso histórico fortuito sino, en su unicidad histórica, de la revelación de la poderosa voluntad de Dios, vigente antes, en y después de toda la historia, entonces la libertad de Dios —volveremos a recordarlo cuando llegemos a tratar de la libertad del hombre— no es en primera línea una «libertad de», sino una «libertad para», y ciertamente que una libertad concreta: su libertad en favor del hombre, para la coexistencia con él, su autoelección y autodecisión de ser el Señor de la alianza con él, el Señor y copartícipe de su historia. El concepto de un Dios sin el hombre viene a ser, pues, de hecho como un hierro de madera.

En la libertad de su gracia Dios está por el hombre en todos lados, es su Señor, que está delante de él, sobre él, después de él y con él en su historia, que es su existencia. Pese a su insignificancia, está con él como un creador, que ha pensado y obrado con su criatura de un modo totalmente amistoso. Pese a su pecado, está con él quien estuvo en Jesucristo y reconcilió al mundo — y también al hombre en y con el mundo— consigo mismo mediante un juicio clemente, de tal modo que hasta el pasado malo del hombre no sólo ha sido cancelado a causa de su improcedencia, sino que ha sido arrebatado con él. Pese al carácter corruptible y transitorio de su ser en la carne, está con él porque, en cuanto que vencedor desde entonces y presente aquí y hoy por su Espíritu, es su fuerza, llamada y consuelo. Pese a su muerte, está con él por cuanto en la frontera de su futuro le sale al encuentro como redentor y perfeccionador, para mostrarle toda su existencia en la luz que desde siempre y a través de todas las peripecias mantiene sus ojos iluminados. En este estar y obrar con el hombre inaugura Dios la historia de su salvación.

Ciertamente que Dios está también de otra manera antes, sobre, después y con todas sus otras criaturas. Sólo que acerca de esa otra manera, acerca de lo que la libertad divina pueda significar para ellas y sobre el modo con que se la pueda otorgar, acerca de la historia entre Dios y esas otras criaturas, podemos barruntar algo, mas no podemos saber nada con precisión. Por su revelación y en consecuencia de un modo claro y cierto, Dios nos es conocido como Dios del hombre, en su filantropía. No estaba ni está obligado a elegir y declararse en favor del hombre ni a mostrarse amistoso con él. La hipótesis de que los seres más insignificantes del cosmos extrahumano fuesen mucho más merecedores de todo eso que nosotros, no resulta ciertamente a causa de su profundo sentido edificante nada fácil de probar. Sea de ello lo que fuere, Dios nos dice, por el hecho de que su Hijo se hizo y es hermano nuestro, que quiso amarnos precisamente a nosotros, que nos ha amado, nos ama y seguirá amándonos, que ha elegido y decidido ser precisamente nuestro Dios.

Esta libertad de Dios en su ser, en su palabra y en su obra, representa el contenido del Evangelio; es lo que la comunidad cristiana en el mundo — en cuanto se le permite decirlo mediante la palabra de sus testigos — debe vislumbrar con su fe, a lo que debe responder con su

caridad, en lo que debe fundar su esperanza y seguridad, lo que debe anunciar al mundo, en cuanto mundo que pertenece a ese Dios libre. Conocer y reconocer eso es su privilegio y su misión. Cuando conoce y reconoce a Jesucristo como la obra y la revelación de la libertad de Dios, la propia comunidad se convierte en una forma de su cuerpo, en una forma de existencia histórico-mundana de Jesucristo, es él en medio de su comunidad. Adviértase, no obstante, que en ella, en su palabra y en su obra, ya nos estamos enfrentando con un acto — y ciertamente que el supremo— de la libertad del hombre, de la libertad que le ha sido otorgada.

¡Mas también aquí hay que tener en cuenta y guardar las distancias! La existencia de la comunidad cristiana, su fe, caridad y esperanza, su predicación, pertenecen ciertamente a la historia de la salvación puesta en marcha por la propia libertad de Dios. Y pertenecen a la misma por ser su conocimiento y reconocimiento una obra peculiar de la libertad otorgada al hombre en el curso de esa historia. Pero sigue siendo una obra humana de la libertad del hombre. Mas ni lo es en el sentido de que la obra de la libertad de Dios empiece con esta obra de la libertad humana, alcance en ella su objetivo y en cierto modo se halle encerrada en ella. Queda más bien por encima y al otro lado de la misma. Esta obra de la libertad humana, frente a la divina, al igual que cuenta con su propio comienzo, tiene también su propia marcha y sus propios objetivos provisionales y relativos, que no se identifican ni coinciden con el objetivo de la historia de la salvación, cuya determinación, lo mismo que la de su origen, será siempre obra de la libertad de Dios.

La libertad de Dios y su obra es y seguirá siendo el origen y contenido del conocimiento y reconocimiento cristiano. Basta que se pueda realizar en esta relación a la libertad de Dios y que pueda ser su testigo. Yahveh se hace y es solidario de Israel, pero no se identifica con su pueblo; de igual modo, tampoco Jesucristo, como palabra y obra de Dios, se identifica con la comunidad, con la obra que ésta ha de realizar en la libertad humana que le ha sido otorgada con su kerigma. La cabeza nunca será cuerpo, ni el cuerpo cabeza. El rey nunca podrá ser su propio embajador, ni éste podrá ser su rey. Basta que la comunidad y su obra sean suscitadas, creadas, protegidas y sostenidas por Jesucristo, y que la comunidad a su vez testifique el hecho y modo de su primera venida, de su presencia actual y de su segunda venida; que fue ayer, es hoy y será mañana; que es la palabra y obra de la libertad de Dios, de su todopoderosa benevolencia para con el hombre.

II

En esta su libertad propia, Dios regala al hombre su libertad, la humana. De este regalo de Dios vamos a hablar ahora. Y por esta vez debemos arriesgarnos a considerar conjuntamente la llamada libertad natural que constituye y caracteriza la existencia del hombre como tal en su condición de criatura; y, por otra parte, la libertad que tiene prometida la vida eterna, la que se llama libertad cristiana, la libertad que Dios ha otorgado al hombre, a pesar de hallarse en pecado, a pesar de estar en la carne, a pesar de estar bajo la amenaza de la muerte. En todo caso, es desde esta su segunda forma intermedia desde la que se deben entender también las formas primera y tercera de la libertad humana. Porque es en esa forma de «libertad del hombre cristiano» como nos la ha dado a conocer la revelación de Dios.

Partimos, pues, del hecho de que la libertad del hombre es regalo de Dios, un don libre de su gracia. Que el hombre sea libre, sólo puede afirmarse dentro de la concepción de que Dios le ha concedido el serlo. La libertad del hombre es un acontecimiento de aquella historia, la historia

de la salvación, que no cesa nunca, por el cual el Dios libre otorga al hombre, y en el cual el hombre recibe de él el ser libre. Dios mismo es libre para el hombre por cuanto le otorga el ser plenamente libre, no de un modo divino sino a su propia manera humana. Acontecimiento que se realiza como ocurre siempre en aquella historia: como consecuencia, dentro del marco y según la medida — ¡también bajo el juicio! — de ese acto de gracia. Vista desde ese don del Dios libre, la concepción de un hombre no-libre es una contradicción en sí misma. El hombre no-libre es la criatura de la nulidad, el aborto de su propio orgullo, de su propia envidia, de su propia mentira.

Desde ese punto de vista también resulta ciertamente imposible el concepto de una libertad a la que el hombre pudiera apelar como a su propiedad y derecho frente a Dios. Imposible la idea de que por sí mismo pudiera darse su libertad, merecerla, ganarla, comprarla mediante algún precio. Más imposible aún la idea de que pudiese conquistarla como competidor de Dios, arrebatándosela con amenazas o por la fuerza. Ese poder efectivo el hombre ni lo tiene ni se lo puede dar a sí mismo: puede en cuanto que recibe y acepta de Dios esa capacidad. Visto desde el lado del hombre, el acontecimiento de su libertad es el acontecimiento de su gratitud por ese don, de su responsabilización como depositario del mismo, de su máxima solicitud en contacto con él; y ante todo y sobre todo, es el acontecimiento de su temor reverencial frente a la libertad de Dios mismo, que con ese don no se le entrega en mano, pero sí le recibe en las suyas. En otro caso, no sería el acontecimiento de su libertad.

Pero el don de la libertad en el acontecimiento, en el que se le hace al hombre, es algo más que una simple oferta, junto a la cual pudieran darse otras. No es sólo una pregunta que se le plantea, ni una simple oportunidad que se le ofrece ni sólo una posibilidad que se le abre. Por el hecho de que se le hace, es un don total, terminante, irrevocable. Continúa siendo lo que es aunque, al pasar a mano del hombre, no sea apreciado, no se le use, se abuse de él y se convierta en motivo de condenación para el mismo hombre. Hablamos de un don del Dios libre. Ese don no coloca al hombre en la situación de Hércules ante la encrucijada. Más bien le arranca de esa falsa situación, pasándole de la apariencia a la realidad.

La libertad otorgada por Dios al hombre es ciertamente una elección, una decisión, una resolución, un hecho; pero todo ello auténtico, y por lo mismo en la debida dirección. ¿Qué tipo de libertad sería aquella en la que el hombre estuviese neutral, en la que su elección, su decisión, su resolución, su acción, pudiera orientarse tanto hacia el mal como hacia el bien? ¿Qué capacidad sería ésa? El hombre será y es libre en cuanto que elige, decide y resuelve en armonía con la libertad de Dios. Aquella libertad, que es la fuente de la suya, es también su norma. Si el hombre se sale de esa armonía, ello solamente puede entenderle como obra de la astucia de la nulidad, de su propia impotencia; pero no como la obra de su libertad. De ser eso, se trataría de la alternativa del pecado en la cual no está previsto ni va implícito que la libertad, otorgada por Dios al hombre, se explique ni se justifique teóricamente ni se disculpe. En la libertad el pecado no cuenta en absoluto con ningún de *iure*. El pecador no es un hombre libre, lino un prisionero, un hombre esclavizado. En el acontecimiento de la auténtica libertad humana se abre la puerta que conduce a la derecha y se cierra la que conduce a la izquierda. Tal es precisamente lo que realiza ese don de Dios de una manera tan gloriosa como terrible.

Por ser don de Dios, la libertad humana no puede de ningún modo estar en contradicción con la libertad divina. De ahí las amplias limitaciones a que ya podemos referirnos al hablar de la libertad de Dios. Subrayamos ahora los puntos siguientes:

- 1) Una apertura indeterminada para la elección de cualesquiera posibilidades, una prepotencia del acaso o del capricho no pueden tener nada que ver con la libertad otorgada por Dios al hombre, con la misma certeza con que el Dios libre, que se la otorga, no es tampoco un

hado ciego, ni un déspota, sino el Señor que se elige y determina a sí mismo en un sentido bien concreto y que es ley de sí mismo.

2) En cualquier soledad del hombre aislado, es decir, sin sus semejantes, el acontecimiento de la libertad humana no puede ni podrá desarrollarse. Dios es a se, pero es también pro nobis. ¡Pro nobis! Es igualmente cierto que quien otorga al hombre la libertad, porque es amigo del hombre, siempre ha estado también *pro me*. Mas yo no soy el, sino sólo un hombre, y aun esto no lo soy tampoco sin mis hermanos de raza. Sólo puedo ser depositario de ese don en el encuentro y en la comunión con él. Dios sólo está pro me en cuanto está *pro nobis*.

3) Así pues, la libertad del hombre sólo puede ser secundaria y adicionalmente la libertad de cualesquiera limitaciones y amenazas; en primer término debe ser una «libertad para».

Y 4) no puede entenderse ciertamente como libertad del hombre para su propia afirmación y conservación, su propia justificación y liberación — aunque fuera suya propia con el más estricto derecho de propiedad.

Ni uno ni otra cosa son posibles por la misma razón: porque Dios es ante todo «libre para»: el Padre para el Hijo, el Hijo para el Padre en la unidad del Espíritu Santo, el único Dios para el hombre como creador suyo, como el Señor de la alianza con él, como el iniciador y perfeccionador de su historia, en cuanto historia de la salvación. Dios dice sí. Sólo que en y con ese sí también niega, y se declara y manifiesta también «libre de» cuanto le es extraño y contrario. Y, una vez más, sólo en y con su sí es también libre para sí mismo, para su propio honor. La libertad, pues, otorgada al hombre es libertad en cuanto espacio amojonado por la libertad propia de Dios, y sólo así.

Y así es también alegría, ¡por ser el gran don, tan absolutamente inesperado, tan totalmente inmerecido, tan maravilloso desde cualquier lado que se le considere, y en cuya aceptación el hombre puede ser hombre y vivir siempre como tal! ¡Porque la libertad en cuanto tal don procede de Dios directamente, de la fuente y origen de todo bien, y es cada mañana una nueva prueba de su fidelidad y misericordia omnipotentes! ¡Porque, como don 'suyo, no ofrece equívoco alguno y no puede agotarse! ¡Porque consiste nada menos en que el hombre, con toda su diferencia y lejanía insuperables respecto de Dios, puede y debe ser imitador suyo! Así las cosas, ¿cómo la libertad no iba a ser motivo de alegría!

Ciertamente, que el hombre no está a la altura de esta libertad. Más aún: frente a ella, el hombre es un fracasado en toda la línea. Es, desde luego, bastante cierto que el hombre ya no la conoce como la libertad que le ha sido regalada al ser creado, en consecuencia, ya no conoce una libertad natural; pero, por otra parte, sólo conoce la libertad que le espera en la meta de su historia, en la perfección eterna de su existencia. Y es también cierto que sólo puede conocerla y tenerla como libertad que hoy se le otorga por la presencia del Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo, a pesar del pecado, la carne y la muerte, a pesar del mundo, a pesar de su propia angustia en el mundo, a pesar de sí mismo, como un ser combatido por todas partes. Poco importa que, aún conociéndola poco, pueda y deba conocerla y vivirla como una alegría incomparable e inagotable. Y aunque muchos, y en ocasiones todos y cada uno, ni siquiera piensen que conocen y tienen esa libertad, eso tampoco cambia para nada el hecho de que esté ahí como un don que Dios les hace: al principio, al término y en medio de su camino, bajo cualquier circunstancia y también hoy; que esté pronta para ser vivida por él y serlo después con una alegría absoluta ¡aunque sea entre sollozos, pero siempre como una alegría!

La libertad del hombre es la alegría con que él debe ratificar la elección de Dios. Dios ha elegido, en su hijo, ser el Dios Señor, creador, salvador, pastor y perfeccionador del hombre para su criatura, su compañero de alianza, su hijo, su hombre. ¡Dios se ha elegido a sí mismo para Dios del pueblo de los hombres y, por tanto, al pueblo de los hombres para pueblo suyo! La

libertad otorgada a un hombre es la alegría en la que debe reconocer y confirmar esa elección divina con su propia elección y decisión, con su propia resolución y su propia obra, y ser en cierto modo su eco o reflejo. Un hombre: también él en medio de todos los hombres, ciertamente que no el primero sino en comitiva y sobre las huellas visibles o invisibles de muchos otros; no como un hombre único, sino junto con otros muchos, conocidos y desconocidos, tal vez acompañado de muchos o de algunos en son de consuelo y ayuda, tal vez un poco triste a retaguardia de muchos otros, tal vez también por delante de muchos otros, y en ocasiones casi solo, sin compañeros de fila, por caminos completamente nuevos e intransitables.

Pero ciertamente que no sólo él; también él para sí, pero no sólo para sí, sino en alguna relación viva con los otros, él como miembro del pueblo de Dios, él en la realización de su elección, él como obligado a cada uno de sus miembros; pero desde luego ¡obligado precisamente él, como miembro especial del pueblo de Dios, llamado por su propio nombre y con sus peculiares relaciones! En cuanto debe ser ése con su elección y decisión, con su resolución y su obra, es un hombre libre. Su libertad consiste justamente en la alegría que se le otorga para la obediencia. En cada paso que dé para realizar la libertad que le ha sido otorgada, ésta se le convertirá en su propio riesgo. ¿Una aventura con buena suerte? No, sino el riesgo de la propia responsabilización delante de quien es su donante y delante de aquellos a quienes también se les ha dado, se les da y se les dará; el riesgo de la obediencia en el que trata clara y simplemente de aquella ratificación en esas dos dimensiones. La obediencia, para la que el hombre debe ser libre, consiste pues en que se comporte, en cuanto miembro del pueblo de Dios, tal como Dios quiere.

En general, esto quiere decir como criatura suya, en la forma concreta, disposición y limitación de su propia naturaleza, que caracteriza al hombre y le distingue de los otros seres; en la forma concreta de la naturaleza humana. Dios le quiere como a todos los demás hombres y junto con ellos, en la exaltación y en la bajeza, en la riqueza y en la pobreza, en la promesa y en la opresión de su humanidad. Verdad es que el hombre ya no sabe lo que es su humanidad. Es ciertamente un hombre que se ha enajenado de Dios y en consecuencia de sí mismo y de su propia naturaleza. Mas el Dios libre no ha dejado por ello de quererle como a su criatura, como a su criatura humana, ni de ocuparse de él. Y así, tampoco el hombre ha cesado de ser esa criatura y, como tal, de ser requerido por Dios. Por cuanto Dios le otorga la libertad, será también y ante todo libre para ser, justamente, nada más y nada menos que humano.

En cualquier caso, lo que Dios quiere siempre de él es que sea una reafirmación de su condición de criatura. Y lo que el hombre deberá elegir siempre en la libertad que Dios le ha otorgado, lo hará eligiendo entre las posibilidades que le ofrece su naturaleza humana. Si no puede gloriarse de su ser y de su obrar como hombre, porque la libertad para ello es don de Dios, tampoco deberá avergonzarse de sí mismo por idéntico motivo. Por el hecho de que la libertad le haya sido dada, no hay que esperar de él especiales realizaciones y manifestaciones artísticas; pero sí que no se ufane demasiado de nobleza ni que sea demasiado perezoso; que lo que Dios quiere de él, por cuanto debe ser hombre, lo quiera también por su parte de una manera seria y total. En ese querer no puede por menos de alabar a Dios y de amar a su prójimo.

Pero Dios quiere además al hombre como a su compañero de alianza. En el mundo hay una *causa Dei*. Dios quiere la luz, no las tinieblas; el cosmos, no el caos; la paz, no el desorden. Por consiguiente, quiere al hombre que ama el derecho y viene a su justicia, no al que hace la injusticia y la permite; al hombre del Espíritu y no al de la carne; al hombre que se liga y compromete con él, no al que lo hace con cualquier otra ley. Quiere la vida del hombre y no su muerte. En ese querer es su Señor, salvador y pastor fuerte, le sale al encuentro con su salud y misericordia, ejerce el juicio y el perdón, rechaza y acoge, condena y salva. No es éste el momento de describir, aunque sólo sea a grandes rasgos, la acción divina del perdón a que nos

estamos refiriendo. Lo cierto es que tanto el sí como el no que Dios pronuncia en su acción perdonadora, no lo pronuncia solo; que tampoco aquí está sin el hombre; sino que quiere hacerle partícipe de su causa: no como un segundo dios, sino como hombre ¡Pero a imitación suya, y como su colaborador! Quiere que él — y éste es el significado de la alianza para el hombre— copronuncie como hombre su sí y no divinos.

Dios llama al hombre justamente para vinculárselo. Y para eso le regala la libertad. La liberación del hombre de la alienación y perversión de las que se hizo y sigue haciéndose culpable, de la prisión y esclavitud en que ha caído por eso mismo y que aún tiene que padecer, es obra exclusiva del Dios libre. Y la ha realizado plenamente, de una vez para siempre en la muerte de Jesucristo: sin necesidad de ninguna ayuda ni repetición, se pone de manifiesto en su resurrección, mientras dura el tiempo, y sólo en ella, pero de un modo claro e inequívoco. Ni hablar de que para que sea eficaz, poderosa y conocida del hombre, deba convertirse antes en obra del propio hombre, que deba una vez más trocarse en acontecimiento de su propia existencia. Mas esto, a su vez, tampoco quiere decir que el hombre deba asistir como simple espectador que aplaude.

Aquí entra el don de la libertad. También en este aspecto se trata de su libertad humana, que no debe confundirse con la libertad con la que Dios es para él en Jesucristo. Pero sí que se trata, también en este aspecto, de la libertad que Dios libremente le ha otorgado para una obediencia auténticamente humana: en la fe como obediencia del peregrino que desde su lugar debe confirmar y hacer realidad el paso del pecado a la justicia, de la carne al Espíritu, de la ley a la soberanía del Dios vivo, de la muerte a la vida, con la mirada y confianza puestas en la acción del Dios libre, día tras día y hora tras hora, a pasitos cortos y modestos, pero decididos. En la caridad como obediencia del testigo que debe señalar ese paso como la decisión victoriosa que Dios ha tomado en favor de todos, como la luz que también brilla para ellos entre sus hermanos y hermanas próximos y lejanos.

Esa obediencia es la respuesta humana del hombre a la justificación, santificación y vocación que Dios le ofrece en Jesucristo. Su libertad es la libertad para la acción dentro de esa gratitud. En este sentido concreto, es la libertad de aquel a quien Dios quiere como su colaborador y al que, por serlo, no le abandona a sí mismo; la «libertad del hombre cristiano». No hay que esperar de él más que la obra de su gratitud; más que la fe y la caridad; pero en cualquier caso tampoco menos y, sobre todo ¡ninguna otra cosa! Pues se le ha hecho libre para que, en esa obra, realice un servicio a favor de la causa Dei en el mundo. Y, además, Dios quiere al hombre como a su hijo. No sólo quiere al hombre que existe en el temor reverencial de criatura frente a él. Quiere al hombre que, en la seguridad y en la gloria de la pertenencia inmediata a él, es hombre en él y con él. De este modo apuntamos ya hacia el futuro, hacia el hombre de la vida eterna. Como tal, el hombre no puede aún verse y entenderse aquí y ahora —ni siquiera en la fe y en la caridad—. Como tal, el hombre es futuro para sí mismo, primero prometido y por tal razón motivo de esperanza. ¡Mas no como si ese mismo hombre no existiese ya! En la acción del Dios libre, en Jesucristo, es ya hijo de Dios. Al mismo tiempo no es más peregrino y testigo del Dios libre. Aún puede seguir llamándole desde la lejanía y desde lo profundo «¡Padre nuestro, que estás en los cielos!» Todavía no se reconoce como el que está en él y con él, en la seguridad y gloria de los hijos. Todavía se resulta a sí mismo un enigma al igual que sus semejantes, sus hermanos y hermanas en la comunidad de los hijos de Dios; todavía esa meta de la voluntad de Dios sobre el hombre le está oculta, no se le ha revelado.

Mas la libertad que Dios le ha otorgado tiene una dimensión en la que aquélla interviene una vez más de un modo completamente nuevo, decidido y decisivo: ¡es precisamente la libertad que se nos ha dado de invocar ya a Dios, aquí y ahora, como a nuestro Padre, aunque todavía no

podamos en absoluto vernos y entendernos como hijos suyos! Es, por tanto, la libertad que tenemos desde el principio —es decir, desde la acción del Dios libre que ya se nos ha manifestado aquí y ahora—de poder contemplar el fin, la revelación de sus frutos, concretamente nuestra seguridad y gloria como la de quienes le pertenecemos de una manera directa; y contemplarla sollozando sí, pero consolados en medio de todos los sollozos, y, por lo mismo, con firmeza. Es la libertad de vivir, padecer y morir en esa contemplación; y por ella, y mientras dure el día, actuar, volver a levantarse después de cada caída, trabajar y no rendirse al cansancio. Mas todo depende de que hagamos uso de esta libertad de contemplación. «¡Jesús, dame unos ojos sanos que vean lo que es útil; toca .mis ojos!» El hombre tiene la libertad de hacer esta petición. Y en esta petición tiene la libertad de esperar la gran luz, la gran visión, para el mundo, para los otros, para la Iglesia, para sí mismo. El cristiano es el hombre que hace uso de esa libertad y que, por lo mismo, vive en esa súplica y esperanza, frente al último acontecimiento que será la revelación del primero.

III

Volvemos a la pregunta: ¿qué se puede deducir de los presupuestos señalados en orden a la fundamentación de una ética evangélica? Es evidente que no podemos completar aquí esa fundamentación; trataremos de bosquejarla a grandes trazos —quien desee una exposición más detallada puede consultar nuestra Dogmática eclesiástica.

El hombre libre es el que elige, se decide y resuelve de una manera bien determinada, y el hombre que actúa de conformidad con ella en pensamientos, palabras y obras. Esa determinación con que actúa es consecuencia de la naturaleza y carácter de la libertad que le ha sido dada. Por ello, puede perfectamente identificarse su libertad con la ley o mandamiento que se le ha dado. Obra el bien cuando su conducta responde al imperativo de la libertad que se le ha otorgado. Obra el mal cuando su conducta no se ajusta a esa ley, sino a alguna otra ley extraña a su libertad. Mas estas definiciones necesitan una ampliación.

Su libertad, que es o no es la ley de su conducta y que por lo mismo representa el criterio de la misma, es el don de que ya hemos hablado, y del que siempre se le hace partícipe en un acontecimiento de la historia que se desarrolla entre el Dios Libre y el propio hombre. Eso significa que no hay ningún paso atrás del donante después de su don, del legislador después de la ley; que no palidece la libertad de Dios tras la libertad humana. Más bien procede en todo momento de Dios la determinación y forma por la que la libertad es para el hombre ley y criterio de su conducta.

El hombre libre está sometido al mandamiento concreto, mejor dicho, concretísimo, de Dios; pues es siempre en su mandamiento concretísimo como la libertad humana, y también el imperativo que se ordena al hombre y por el que éste se mide, recibe y conserva su correspondiente forma determinante. Dios es siempre creador, perdonador y salvador del hombre, y quiere siempre al hombre como a su criatura, a su compañero de alianza, a su hijo. Mas lo que esto significa para cada hombre, aquí y allí, hoy y mañana, eso se decide por la libre palabra del Dios libre, tal como viene de nuevo pronunciada en la historia entre Dios y el hombre, cada uno de los hombres. En relación con esta su palabra de mando es la conducta del hombre, su ética buena o mala. Con lo cual, tanto desde el lado de la libertad divina como del lado de la libertad humana — tal como una y otra quedan entendidas — quedan solucionados el nexo y las

consecuencias, así como la exclusión de toda arbitrariedad y contingencia en ese imperativo y criterio.

Ahora bien bajo el nombre de ética hay que entender el intento científico, aunque también quizá completamente primitivo, acometido en un horizonte más estrecho o más amplio, para dar una respuesta a la pregunta acerca del bien y del mal en la conducta humana.

Por lo que llevamos expuesto la ética sólo puede ser una ética evangélica. Por consiguiente, la respuesta a esa pregunta bajo ninguna circunstancia puede consistir en que el hombre se proponga a sí mismo o a los otros la palabras ordenadora de Dios en una forma de mandamiento descubierta y organizada por él, cuyo contenido sería un compendio de las conductas que le estarían prescritas o prohibidas, y con ayuda de ese mandamiento descubrir lo que es bueno y lo que es malo. La Sagrada Escritura no es un mandamiento de ese tipo y sólo mediante una exposición abusiva puede utilizarse en ese sentido.

El pensador ético, el moralista, no puede ponerse ciertamente ni en el lugar del Dios libre ni en el del hombre libre, y menos aún en el de ambos a la vez; con su palabra no puede pretender anticipar ni el acontecimiento del mandato divino ni el de su aceptación y obediencia, o su rechazo y desobediencia por parte del hombre. ¿Con qué autoridad podría él — aunque fuese en forma de palabras bíblicas — decir lo que este y aquel hombre, en este y en aquel momento, debe hacer absolutamente? ¿Con semejante arrogancia a cuántos errores le induciría, aun llevado de la mejor intención! Y lo que es más importante: en la búsqueda de lo más concreto, de lo que Dios quiere de este, hombre hoy y aquí y en la búsqueda de algo no menos concretísimo, como es la conducta del hombre que responda a la voluntad de Dios — pues en este punto concretísimo incide la decisión entre el bien y el mal—, no podría por menos de dejarle solo con su ordenamiento, por muy detallado que éste fuese; por consiguiente, no con Dios, sino en última instancia a solas consigo mismo, con su conciencia, con el kairós o con su juicio de valor. Justo por querer prescribirle su comportamiento, vendría a darle una piedra en lugar de un pan.

La ética debe decir al hombre desde el comienzo que en la búsqueda del carácter bueno o malo de su acción no tiene que habérselas precisamente con su conciencia, ni con el kairós, ni con su juicio de valor, ni con ninguna ley evidente u oculta de la naturaleza o de la historia, ni con ningún tipo de ideales individuales o sociales y menos aún con su propio capricho; sino que, hombre libre, ha de habérselas con la voluntad, obra y Palabra del Dios libre!

Ética es una teoría de la conducta humana. Lo cual no contradice su carácter de empresa ni su necesidad. Pero, justamente por eso, no puede tratarse ciertamente en esta teoría de dotar al hombre con un programa en cuyo desarrollo tendría después que enjuiciar la misión de su vida; ni se trata tampoco de equiparle con unos principios, a cuya exposición, aplicación y ejercicio habría de conformar después su conducta. Pero sí que puede y debe indicarle que cada uno de sus pasos ha tenido, tiene y tendrá el carácter de una responsabilidad concreta, siempre nueva, particular y directa, frente al Dios que siempre le sale al encuentro de un modo siempre nuevo, peculiar y directo. Su conducta será, pues, asentimiento o protesta; y por lo mismo, buena o mala, confirmación o negación y pérdida de la libertad que le ha sido dada. La ética puede y debe recordarle que, en cuanto hombre de Dios, se halla confrontado con el Dios del hombre; deberá advertirle que su conducta está bajo esa luz, y de ese modo conducirlo a la recta valoración y a la recta elección de las infinitas posibilidades que en apariencia se le abren, pero entre las cuales sólo una fue, es y será la verdaderamente posible. Puede y debe, pues, enseñarle como ética del Evangelio o, lo que es lo mismo, como ética de la gracia libre.

En tal sentido será la expresión de unos imperativos absolutos y concretos que dejan manifestarse la causa o querer de Dios, pero que miran a su servicio para intimar hasta qué punto permanece siempre la vida del hombre bajo tales imperativos absolutos y concretos pronunciados

por Dios. ¡Y no es que no existan también preceptos concretos y condicionados con los que un hombre puede llamar a otro! Al riesgo de la obediencia en el encuentro y comunión del hombre con el hombre y, por consiguiente, al comportamiento en la libertad otorgada al hombre, pertenece también sin duda el riesgo por el que uno tiene que indicar, evitar, exhortar y amonestar al otro a esta y aquella acción concreta, y exigirle en consecuencia una decisión categórica; todo ello con la mirada puesta en el Dios libre, que es también el Dios del otro, y apelando a la libertad humana, que también a él le ha sido regalada; y, por lo mismo, con el valor que nace precisamente de la humildad frente a Dios y frente al prójimo. Ese llamamiento condicionado de una manera adecuada sólo puede darse en la humildad y en la apertura y buena disposición para conformarse también al mismo. Mas esta mutua exhortación concreta sólo puede ser un acontecimiento; y, por tanto, será sí el objeto de la práctica a que apunta la ética; pero no será —o sólo de una manera indirecta— el objeto de la ética, que es ciertamente teoría y no práctica — ¡aunque sea una teoría de la práctica! —, cuyo problema es precisamente la pregunta acerca de la ética, de la justicia o injusticia de toda obra humana y, por tanto, de ésta en concreto. Debería entrar en la ética del pensador no pretender ser demasiado legislador.

La ética es también reflexión sobre la acción que se le prescribe al hombre en y con el don de su libertad. En el cumplimiento de esa reflexión tampoco el moralista deberá en modo alguno quedarse demasiado corto. ¡También él ha de querer lo que debe y puede! Y en todo caso eso no debería agotarse en la demostración de que la vida del hombre discurre bajo los imperativos pronunciados por Dios. La reflexión ética debe y puede arrancar de la pregunta: ¿Hasta qué punto es así? Así pues, ni la libertad en la que Dios manda, ni la libertad en la que el hombre debe obedecer, es una forma vacía. Ambos campos, en cuya línea de frontera y contacto se desarrolla todo el comportamiento humano, tienen más bien su propio contenido peculiar y preciso, sus matices y perfiles, por los que debe y puede orientarse la reflexión ética.

Esa reflexión debe empezar por el reconocimiento de que el Dios libre, dueño del hombre libre, es en todas circunstancias su creador, su perdonador y liberador; y por el reconocimiento de que el hombre libre — por cuya relación con el mandamiento de Dios se pregunta — es en todas las situaciones criatura de Dios y en todas las situaciones su colaborador y su hijo. Este reconocimiento debe y puede sacarlo la reflexión ética de su fuente — ¡y aquí entra la Sagrada Escritura! —, orientándose siempre por ella para su renovación, precisión y corrección constantes. Debe y puede volverse también a la historia y al presente de la comunidad cristiana, dejándose aconsejar, amonestar, enriquecer, tal vez también inquietar y corregir, por el uso que los padres y hermanos han hecho y siguen haciendo de la libertad del hombre cristiano.

Así pues, en el hecho de remitirse a la palabra orientadora y determinante de Dios, la reflexión ética no se halla realmente sin ciertos puntos de apoyo. Fundada su prueba en ese reconocimiento de Dios y del hombre, su prueba se perfilará claramente, sin oscuridades de ningún género, apuntando al Dios real de ambos. Su pregunta —por cuanto es y seguirá siendo siempre una pregunta— no es una pregunta sin respuesta, sino que, por indirecto que siempre pueda ser, es justamente un testimonio sobre la palabra más concreta de Dios. Puede y debe ser una auténtica investigación y una auténtica doctrina; y auténticas precisamente porque la reflexión ética no usurpa el honor a su objeto, sino que le deja pronunciar por sí mismo su propia y definitiva palabra; sin por ello ahorrarse el esfuerzo acerca de las palabras predefinidas, necesarias para conducir el pensamiento del hombre desde todas las direcciones hasta el punto en que él, persona libre, escuchará la palabra del Dios libre y en ella el mandato que se le da, el juicio conveniente y la promesa a él destinada.

Y basta con lo dicho, pese a su notable brevedad y carácter general, por lo que respecta a la fundamentación de la ética evangélica. Nuestra disquisición debería concentrarse en lo dicho

hasta ahora, sin apartarse del tema propiamente dicho por lo que ahora quisiera agregar, en parte quizás un poco sorprendente. No querría en concreto terminar, sin haber intentado al menos, partiendo de las premisas establecidas, una pequeña excursión hacia la ética propiamente dicha, es decir, la que se denomina «ética especial». Los próximos días se organizarán, bajo otra guía, unas incursiones en serio hacia regiones importantes de ese amplio campo. Yo elijo — realmente sólo a modo de ejemplo — un pequeño sector que incluso en las exposiciones de la ética evangélica se examina muy poco, tal vez por el hecho mismo de quedar demasiado cerca. Ya que estamos aquí reunidos bajo los auspicios de la «sociedad para una teología evangélica», me he decidido por la ética de la teología misma en cuanto tal y, en consecuencia, por la búsqueda del ethos del teólogo libre.

¿No es acaso también él un hombre y, por lo mismo, participe del don de la libertad en sus distintas formas? Y el mandamiento de Dios dado al hombre en y con el regalo de la libertad ¿no habría de referirse también a él, a su pensamiento, palabra y acción específicos? Por lo demás, estando a la concepción evangélica, por «teólogo» no se entiende sólo al profesor de teología, al estudiante de teología, al párroco, sino a cada cristiano que es consciente de la tarea teológica encomendada a toda la Comunidad cristiana, y que quiere y es capaz de tomar parte, dentro de ciertos límites, en el trabajo teológico. Mas, como estamos ya para terminar, y ciertamente que algo cansados, será mejor que trate el problema no ya en forma de disertación sistemática, sino de un modo más libre y mediante algunas observaciones sueltas. Como, además, hoy yo pertenezco ya a la vieja guardia, tal vez no resulte inadecuado si en el tono de mis palabras me permito una pequeña transición desde la ética, no precisamente a ciertos imperativos, sino a una especie de admonitio.

1. Un teólogo libre — en el sentido que acabamos de dar a la palabra «libre» — demostrará que lo es en la buena voluntad, disposición y actitud postuladas al comienzo de esta conferencia, en su pensamiento constante de empezar por el principio, es decir, por la resurrección de Jesucristo, como orientación también de cómo ha de empezar a utilizar su razón para discurrir y hablar, primero de Dios al hombre y sólo después del hombre a Dios. ¡Hay tanta teología emprendida y llevada a cabo con tan profundo fervor, piedad, ciencia y agudeza, a la que sólo falta precisamente la luz superior y con ella la serenidad, sin la cual el teólogo no puede ser más que un triste huésped en una tierra sombría y un fastidioso maestro de sus hermanos, que en el mejor de los casos sólo alcanza a... Beethoven o a Brahms!¹⁶ Quien no quiere empezar por Dios, sólo puede empezar sus reflexiones con su miseria personal y general, con la nada que le amenaza a él y al mundo, con graves preocupaciones y problemas. Y tras brevísimo giro volverá a caer en ese mismo comienzo. No recibe ningún aire puro, y por ello considera también su deber primero y especial el no conceder tampoco a los otros aire alguno. La que le falta, con carencia absoluta y real, sólo podría tenerlo con la realización de aquel cambio.

Nadie lo tiene simplemente en su mano, de modo que sólo podrá cumplirse en la libertad otorgada con ese fin, en el acontecimiento de la obediencia. Debe cumplirse de nuevo cada mañana, cada hora tal vez, frente a cada nueva tarea teológica. Mas no por ello hay que lamentarse en seguida como si el empeño fuera imposible. No es tampoco ningún artificio dialéctico que pueda aprenderse y aplicarse con despreocupada repetición. Sin la invocación de «¡Padre nuestro que estás en los cielos!», ciertamente que no se cumple. Hasta se podría

¹⁶ Es una ironía. Para K. Barth, cuando se habla de músicos, tan sólo Mozart — quizá Bach — son «maestros no fastidiosos», que nunca quieren «avasallar» o «imponerse» a sus oyentes sino que crean un mundo sonoro que eleva y da alegría renovada al oyente (véase K. Barth, Mozart, Labor et Pides, Ginebra 1956). En cambio a Brahms lo considera oscuro, problematizado y problematizador.

reconocer que en su hecho fundamental la teología es oración, agradecimiento y petición, una verdadera acción litúrgica. El antiguo axioma de *lex orandi lex credendi* no es sólo una sentencia piadosa, sino algo de lo más sensato que jamás se haya dicho sobre el método de la teología. En todo caso, no funciona sin aquel cambio. De él y en él vive el pensador teológico Ubre, y por lo mismo auténtico, y justamente en la invocación, acción de gracias y petición —en la que aquél es posible— ha de ejercitarse con pensamiento libre el teólogo, como hijo de Dios que es.

2. Un teólogo libre arranca siempre, con plena tranquilidad y alegría, de la Biblia. Y no lo hace presionado por alguna antigua o nueva ortodoxia. No lo hace porque deba arrancar de allí — «ningún hombre debe deber ¿y debería un derviche?»— sino porque así se le concede y permite. No porque no lea otros libros espirituales y profanos, serios e interesantes — sin olvidar el periódico — o porque no sepa valorarlos; sino porque en la Biblia puede escuchar el testimonio acerca del Dios libre, y del hombre libre, y como discípulo de la Biblia, convertirse él mismo en testigo de la libertad divina y humana. No procede de una doctrina sobre el canon y la inspiración de la Sagrada Escritura; pero sí —y no sin inspiración— de la práctica de un cierto trato con la Escritura canónica. Ella le ha hablado y lo hace ahora. Él la escucha; la estudia, incluso analíticamente, incluso de una forma «histórico-crítica», para así escucharla mejor. Pero a su análisis y a los llamados «resultados seguros» de la investigación histórico-crítica, a los llamados «hallazgos exegéticos», la verdad es que no puede venir a ellos — quedándose materialmente en ellos — si quiere ser un teólogo libre. No porque tales resultados, si bien cambian por lo general de treinta en treinta años y de un exegeta a otro, no constituyan un punto fijo del que se pueda arrancar cuando se procede seriamente; más bien, porque un estudio analítico de los textos bíblicos — como de cualesquiera otros — constituye ciertamente una *conditio sine qua non* para escuchar su mensaje, por sí sólo no garantiza en absoluto esa audición ni la contiene¹⁷.

Se llega a escuchar con la lectura y estudio sintéticos. El teólogo libre lee y estudia analítica y sintéticamente, mas no como dos actos distintos, sino en un único acto. Se trata de la *meditatio*, cuyo secreto será una vez más la *oratio*. El hecho de que el teólogo libre proceda de la Biblia quiere decir que arranca de su testimonio, y del origen, objeto y contenido de ese testimonio. Ese contenido le habla por medio de tal testimonio, y él no escucha y acepta. ¿Podrá hablar el propio teólogo citando y comentando directamente los textos bíblicos y sus contextos? A menudo tal vez sí, quizá no siempre. La libertad que le ha sido otorgada desde el origen, objeto y contenido del testimonio bíblico, puede y debe ponerse también de manifiesto en el hecho de que debe intentar pensar con sus propias palabras, y después decir lo que ha escuchado en la Biblia. Por ilustrarlo con un ejemplo concreto, en esta conferencia yo no he citado expresamente hasta ahora ninguna palabra bíblica, exceptuado el comienzo de la oración dominical.

Bueno sería —cuidando únicamente de saber lo que se dice cuando se cita o comenta— hacer un uso más frecuente, y desde luego con toda seriedad, de esta libertad específica. Teniendo en cuenta la praxis eclesiástico-teológica, habría que meditar detenidamente esta pregunta: ¿No debería ser ésa la regla de la predicación, a diferencia de la lectura bíblica? La libertad de la teología no comprende sólo la libertad de la exégesis, sino también la libertad para lo que se denomina dogmática. Todo lo más tarde, en el intento de compendiar el contenido de un texto bíblico o de la totalidad de los testimonios bíblicos, cada exegeta arriesga de hecho un primer intento de pensamiento dogmático. Una dogmática es la rendición de cuentas, acometida

¹⁷ En todo este pasaje — tampoco exento de ironía — Barth polemiza con una teología empeñada tan sólo en «fijar» estos «resultados seguros», estos «hallazgos exegéticos» sin intentar «escucharlos» en la fe y expresarlos con convicción personal, después que el «libre teólogo» se ha convertido a ellos en la *oratio*. Véanse los párrafos siguientes.

de un modo consciente y a fondo, sobre el contenido de cuanto se ha escuchado en todos los testimonios bíblicos, como afirmación general de los mismos y teniendo presente su diversidad. La contraposición de estas dos funciones de la teología sólo puede apoyarse en un formidable desconocimiento de las mismas.

3. Un teólogo libre no niega ni se avergüenza de que su pensamiento y lenguaje —cosa que pertenece a su condición de criatura— estén siempre comprometidos con una determinada filosofía — quizás adoptada, quizá bastante original, quizás antigua, quizá nueva, quizá coherente, quizá menos coherente —, con una ontología, con unas determinadas formas de pensar y hablar. Nadie piensa y habla única y exclusivamente con pensamientos y palabras de la Biblia. Al menos su encadenamiento, pero incluso el sentido que cobran en su cabeza y en su boca serán simple y llanamente aportación suya. Y esto, aun sin tener en cuenta para nada que los mismos autores bíblicos no hablaron lenguas celestiales sino totalmente terrenas. Por eso, un teólogo libre, que ciertamente no es un profeta ni un apóstol, no pretenderá de fijo — alejándose con ello de cuantos viven en la Iglesia y en el mundo— estar en condiciones de hablar desde el cielo o simplemente «desde el Evangelio», o «desde Lutero», si es que lo considera equivalente. Si en la práctica tal vez lo hace, no debe decirlo. Téngalo en cuenta. Quiere decir esto que, si el teólogo habla una palabra de Dios, ha de dejar que sea ella el acontecimiento, pero no el contenido de su afirmación. Pues, aun entonces, habla desde su concha filosófica y en su propia jerga —para los otros bastante dificultosa—, que ciertamente no es idéntica a la lengua de los ángeles, aunque en alguna ocasión también los ángeles puedan servirse de ella.

El teólogo libre se distinguirá del que no lo es: 1) porque tiene ideas claras sobre este estado de cosas; 2) porque quiere someter su ideología y lenguaje a la coherencia de la revelación y no la revelación a la coherencia de su ideología y lenguaje; y 3) porque —la cita es inevitable ya que hoy se encuentra en la boca y en los oídos de todo el mundo— es un filósofo «como si no lo fuera» y tiene una ontología «como si no la tuviese». En consecuencia, no permitirá, por ejemplo, que ninguna ideología propia le impida pensar y hablar dentro del cambio a que ya nos hemos referido. Someterá su ontología a la crítica y control de su teología, y no al revés. Ni tampoco se sentirá comprometido por el kairós filosóficos, es decir, por la filosofía más actual en cada momento. Con ello no se ganará el reconocimiento de la casa de Austria y quién sabe si en ocasiones no se alegrará de volver a una filosofía más antigua como, por ejemplo, el desacreditado esquema «sujeto-objeto»¹⁸. De querer imaginar por un momento un caso ideal, habría que decir que en la persona del teólogo libre no debería ser la teología la que se reconociese en alguna filosofía, sí en cambio — ¡lo que también podría darse! — el que una libre filosofía se reconociese en una teología libre. Pero el teólogo libre pensará que él es un ladrón en la cruz y que de ningún modo se encuentra en ese caso ideal.

4. Un teólogo libre piensa y habla en la Iglesia, en la *communio sanctorum*, cuyos miembros regulares no son causalmente sólo él y sus amigos teólogos más allegados. En la Iglesia se dan confesiones eclesiológicas ¡hasta en la Iglesia menonita existe la secta Schleithimer! ¿Por qué un teólogo libre no habría- de respetarla y aceptarla gustosamente como la oportunidad que se le da en su propio lugar para leer, exponer y aplicar la Escritura? El teólogo libre no recibe ciertamente de ellas la libertad de su pensamiento y su palabra; la tiene incluso frente a ella. Las escuchará con toda calma. Y, con esa misma libertad, será libre de decir mejor — para ello tiene el instrumento — lo que las confesiones dicen, y libre también para reconocer

¹⁸ Alusión a una imagen exagerada del «círculo hermenéutico» que contemplara la identificación total entre «sujeto» y «objeto».

lo que éstas por su parte hayan podido mejorar lo que él haya dicho, y libre, por consiguiente, para introducir alguna modificación en lo mismo que las confesiones hayan dicho.

En la Iglesia hay también padres, como Lutero, como Calvino y otros. ¿Por qué un teólogo libre no habría de ser también su hijo y discípulo? Mas ¿por qué habría de creer que debe identificarse por completo con ellos y adoptar sus concepciones de un modo tan permanente y habilidoso que Lutero coincida con él hasta el punto de que el teólogo diga lo que él querría decir? ¿Por qué no habría de respetar también la libertad de los padres y, por consiguiente, dejarles decir lo que han dicho, para aprender junto a ellos lo que puede y debe aprender con su libertad personal?

En la Iglesia hay asimismo dirigentes eclesiásticos, incluso en forma de obispos, como en la propia Alemania, con facultades de todo tipo sobre el fundamento de su propia teología —no siempre ni en todas partes igualmente irreprochable— para hablar autoritativamente en sus cartas pastorales; más aún, para examinar, aprobar o rechazar, recomendar o desautorizar. ¿Por qué el teólogo libre no debería al menos tolerarlos como ellos le toleran a él, por lo general, en su cordura indulgente? Ciertamente que no debe convertirse en su fiador ni en su peón teológico. Tampoco ha de temer el odio para reconocer — y tenerlo en cuenta — que en ocasiones también una autoridad de la Iglesia puede pensar y decir algo que teológicamente es atinado. No deberá, pues, crearse una especie de complejo hasta meterse en el callejón sin salida de un resentimiento hasta la categoría de principio que rija su exposición de parte o de todo el Nuevo Testamento.

No se trata de estar en favor o en contra de las confesiones, en favor o en contra de Lutero o de Calvino, en favor o en contra de tan problemáticas autoridades eclesiásticas. Todo eso representa la actitud del sectario, y el teólogo libre no es un sectario de derecha ni de izquierda. Piensa y dice su sí o su no decidido; pero piensa y habla activamente, no a modo de reacción, como si su libertad fuese en primer término una «libertad de»; no actúa, por consiguiente, en una relación de amigo-enemigo. Ama el trabajo positivo. Sabe que se trata de la comunidad, de su convocatoria, edificación y misión en el mundo. Investiga y enseña en ella y para ella, como miembro de la misma que tiene ese encargo y ojalá que también ese don. Un cristianismo privativo no sería cristianismo. Una teología privativa no sería libre, y por lo mismo no sería teología.

5. Un teólogo libre trabaja en comunicación con los otros teólogos, en cuanto que, por principio, les confía su libertad. Tal vez los escucha y los lee con una disposición combativa, pero los escucha y los lee. Tiene en cuenta que los mismos problemas que él ve, se pueden ver y resolver de modo distinto a como él lo hace. Puede tal vez no seguir ni asociarse realmente con éste o con aquél. Tal vez deberá oponerse y contradecir, contradecir enérgicamente a uno, quizás a muchos, quizás a la mayoría. No comparte el temor infantil a la rabies theologorum. Mas no interrumpe el contacto eclesiástico con ellos —y no sólo el contacto personal e intelectual—, como tampoco querría que ellos le abandonasen simplemente a su suerte. Cree que no sólo se le pueden perdonar a él sus pecados teológicos, sino también a ellos, caso de haberse hecho culpables de los mismos. Pero, sobre todo, no adopta la actitud — lo cual vale también respecto de la historia de la teología — de descubridor y juez de sus pecados. En el hecho de no ceder ante ellos el menor paso que no pueda justificar, está pensando la libertad de Dios y la libertad del hombre también con respecto a ellos. Espera, les espera y suplica que le esperen.

En esa mutua espera, tal vez sollozante, pero entre lágrimas de sonrisa, podría llegarse advirtiéndolo o sin advertirlo, a la colaboración teológica, que nos es tan necesaria y que tanto nos sigue faltando. ¡Y todo ello prescindiendo de que en esa actitud no tendríamos necesidad de pensar y hablar unos de otros con tanta dureza, con tanta acritud, con tanto desprecio, ni de dedicarnos esas recensiones tan agrídulces, esos comentarios tan malignos, y que más parecen

obras de las tinieblas! ¿Hemos comprendido claramente que el concepto de «enemigo teológico» es un concepto profundamente profano y espúreo? Según mis impresiones, los teólogos anglosajones —prescindiendo tal vez de sus fundamen-talistas — han comprendido mucho mejor que nosotros, los del continente, lo que aquí llamo libertad para la comunicación. No es que todos se quieran cordialmente; pero se tratan con exquisita cortesía. Cosa que nosotros no siempre hacemos. Y en este aspecto no deberíamos sentirnos justificados por nuestra mayor profundidad.

Esta serie de observaciones podría continuarse y formar un cuerpo sistemático. Otros puntos importantes serían, por ejemplo, la existencia y el pensamiento del teólogo libre en relación con la Iglesia romana que tenemos visa-vis, o con el clima político que domina en cada caso su ambiente. Pero aquí no se pretendía agotar el tema. Lo dicho sólo debería ser una incitación a meditar inmediatamente sobre el don de la libertad y sobre el fundamento de una ética evangélica, con ayuda de un ejemplo concreto. Aquí, pues, termino, aunque poniendo punto final con un imperativo bíblico, sobre el que habría mucho que decir desde un ángulo exegético y desde otros ángulos, pero que no diremos. Ese imperativo, que sin duda muchos de nosotros hemos expuesto y aplicado más de una vez con la mirada puesta en los otros, podría tal vez ahora alcanzar su punto culminante aplicándonoslo precisamente a nosotros los teólogos; ¡ojalá que teólogos Ubres! Helo aquí: «Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo amable, todo lo biensonante, si hay alguna virtud, si hay alguna alabanza... ¡meditad sobre ello... y el Dios de la paz estará con vosotros!» (Ef 4,8s).

EL MENSAJE DE LA LIBRE GRACIA DE DIOS¹⁹

TESIS VI DE LA DECLARACIÓN DE BARMEN²⁰

I

Las palabras «libre gracia» significan en su unión nada más y nada menos que el Ser al que la Sagrada Escritura llama «Dios»: el sujeto de las «grandes hazañas», de las que la misma Sagrada Escritura da un testimonio directo, auténtico y pleno, y en cuya celebración y proclama tiene su existencia la Iglesia cristiana. La expresión «el mensaje de la libre gracia de Dios», empleada en la tesis VI de la declaración de Barmen, no significa sino lo que Romanos 1,1 denomina con una fórmula brevísima «el Evangelio de Dios». Dios mismo, el único Dios verdadero, el que habló a los profetas y a los apóstoles, es libre gracia. Y porque es así, y porque la libre gracia es una alegre realidad, por eso el mensaje comunicado por Dios a los profetas y a los apóstoles, el mensaje de la Iglesia cristiana, es un Evangelio, una alegre nueva.

El Dios que en Jesucristo creó el cielo y la tierra y, como frontera entre el cielo y la tierra, al hombre; el que, de nuevo en Jesucristo, se ha cuidado de los hombres que se habían apartado de él y estaban perdidos — aunque no perdidos para él — y con ellos se ha cuidado del mundo entero creado por él; el Dios cuya voluntad, plan y designio es, una vez más, «recapitular todas las cosas» (Ef 1,10) en Jesucristo, en una suprema realización en la cual todas las cosas, y en su centro el hombre, aparecerán en la gloria de Aquel cuyo objetivo en todos sus juicios y caminos es ser «todo en todos»; ése es el Dios que es libre gracia en toda su actividad. Él en su insondable libertad elige a Abraham y a ningún otro, a Isaac y no a Ismael, a Jacob y no a Esaú, a David y no a Saúl, para ser así en su gracia insondable el Dios de todo el pueblo de Israel y, finalmente, en la descendencia prometida a Abraham, el Dios no sólo de los judíos sino también de los gentiles, ser nuestro Dios y como tal manifestarse. El nombre de Jesucristo es el nombre que designa este su ser divino.

Ése es el Dios que en este su Hijo eterno y, por consiguiente, desde la eternidad era, es y será el Dios del hombre, el Dios que le ha amado, le ama y le amará. Y lo hizo, hace y hará en libertad, pues es soberano, es la majestad, es el Dios omnipotente, es a se, como decían los

¹⁹ Conferencia pronunciada en la Asamblea del Coetus de predicadores reformados, en Barmen, el 30 de julio de 1947. pp. 145 – 162.

²⁰ La tesis VI de la declaración de Barmen suena así: «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo (Mt 28,20). La palabra de Dios no está encadenada (2Tim 2,9). La misión de la Iglesia, en la que se funda su libertad, consiste en brindar a todo el pueblo el mensaje de la libre gracia de Dios, en nombre de Cristo y, por tanto, en servicio de su propia palabra y obra, mediante la predicación y los sacramentos.» Rechazamos la falsa doctrina de que la Iglesia pueda, por una arbitrariedad humana, poner la palabra y obra del Señor al servicio de cualesquiera deseos, objetivos y planes elegidos despóticamente.

antiguos dogmáticos; se basta a sí mismo, no necesita de ningún otro; su amor no es una necesidad. Sino que todo ello es de gracia. Mira, más aún, desciende de la inescrutable altura de su ser divino hasta la profundidad de un ser distinto de él desde la eternidad y por toda la eternidad, hasta la profundidad del ser del cielo y de la tierra, hasta la profundidad del ser humano, para crearlo de la nada y conservarlo sobre el abismo de esa nada «por pura bondad y misericordia de Padre». Más aún: para hacerse hombre en su Hijo y ser así el adecuado reconciliador del hombre, su liberador radical, su poderoso valedor frente a la culpa en la que el propio hombre incurrió y frente a la muerte a la que se había vendido. Más aún: para hacerse fiador del futuro del hombre y de su cosmos, para hacer de su propia vida eterna la promesa y esperanza de esa su creación.

Eso es la libre gracia de Dios. No una simple «propiedad» divina, junto a la cual pudiera tener también otras; ni una actividad cualquiera divina, sobre la que ocasionalmente se podría pasar de largo porque Dios también podría obrar de otro modo, como quien dice con la mano izquierda. No; es Dios en su ser más íntimo y propio; Dios tal como es; el misterio de Dios tal como se ha revelado, ahora y aquí, a quienes escuchan y reciben la palabra de Dios en Jesucristo y tal como se revelará en toda su plenitud, claridad y felicidad, cuando sea removido el velo de todos los ojos, también de los ojos ofuscados, estrábicos o ciegos de todas sus criaturas, también de nuestros ojos cristianos, que en realidad una y otra vez vuelven a ser malos y perversos. Si era justo que la declaración de Barmen empezase con la frase: «Jesucristo, tal como nos han sido testificado en la Sagrada Escritura, es la única Palabra de Dios que tenemos que escuchar, en la que tenemos que confiar y que hemos de obedecer en vida y en muerte»; también sería justo terminarla declarando que la misión de la Iglesia consiste en la difusión del mensaje acerca de la libre gracia de Dios. Si Jesucristo se nos testimonia en la Sagrada Escritura como la única palabra de Dios, no se concibe cómo la palabra nuestra, la que ha sido confiada a la Iglesia, podría ser distinta de ese mensaje, de ese «Evangelio de Dios» en el sentido explicado.

II

Libre gracia de Dios. Porque es gracia libre, no puede el mensaje de la Iglesia surgir de exigencias, deseos, preocupaciones, necesidades y problemas humanos, cualesquiera que sean, ni puede llenarse y dirigirse por ellos; por ello, puede y debe, frente a todo, anunciar la gloria de Dios, su nombre y su alabanza, exaltar su causa, proclamar su derecho, su sabiduría y su reino. ¡Tan cierto como que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre (Flp 2,11), así nosotros, sus amigos, hemos de seguir ante todo y sobre todo sus huellas! Y ahí nos remiten precisamente las tres primeras peticiones de la oración dominical y los cuatro primeros mandamientos del decálogo: ¡al Dios que está en las alturas! Mas para pensarlo así y llevarlo a la práctica, hay antes que ver y explicar lo otro: que se trata de una gracia libre.

El soli Deo gloria no corresponde a ningún ídolo excelso, a ningún egoísta divino, a ningún eterno malhumorado, sino al «Padre de la misericordia y Dios de todo consuelo» (2ª Cor 1,3). Corresponde a quien ha puesto su gloria precisamente en crearnos y conservarnos a nosotros los hombres, en reconciliarnos consigo, en redimirnos y perfeccionarnos; a quien ha hecho suya nuestra causa; a quien en su sacrosanto derecho divino se afana celosamente porque bajo su cielo y sobre nuestra tierra exista un auténtico derecho humano. Corresponde a quien no arroja bajo su mesa las exigencias, deseos, preocupaciones, necesidades y problemas de nosotros los hombres,

sino que los acoge, los hace suyos y les da respuesta y cumplimiento mejor de lo que nosotros pudiéramos pensar y soñar; a aquel para quien ninguna lágrima es demasiado pequeña, «el que exalta y humilla». ¿Para qué quiere tener al hombre libre para sí y libre de sí mismo? ¡Para que sea perfectamente libre! Todo esto y las tres últimas peticiones del padrenuestro y los seis últimos mandamientos apuntan exclusivamente ahí: a mostrar que la gracia es realmente gracia, la obra y la palabra del único Dios verdadero que se nos otorgan a nosotros y a nuestra existencia. Libre grada de Dios, Porque es gracia libre, no puede el mensaje de la Iglesia contar con ninguna aptitud, capacidad, puntos de contacto y cosas parecidas que muestran el lado humano ni con realidades y méritos que tienen importancia para el hombre. Es gracia para las criaturas, a las que Dios no debe nada, absolutamente nada. Es gracia para los pecadores que han merecido la cólera de Dios y nada más. Nosotros no la tenemos nunca; sólo se nos puede comunicar como algo siempre nuevo. Sólo podemos experimentarla humillándonos en todo tiempo y permitiéndole siempre que empiece de nuevo con nosotros, cual si fuéramos nada, cual si nada hubiera sido hecho. Se nos otorga, y ello sin requisitos previos, sin reservas, sin condiciones. Y cuando la «tenemos», cuando tenemos gracia en nuestros caminos, en una comunidad cristiana, por ejemplo, o en nuestra predicación y teología, o en los actos aislados de obediencia y confianza de cada hombre, entonces la tenemos sólo en cuanto que la pedimos, la imploramos, la deseamos; y la pedimos, imploramos y deseamos cual si siempre fuese para nosotros algo completamente nuevo y extraño. Sólo así, sólo en esta libertad, es también la gracia preciosa que excita y santifica.

Mas no olvidemos ni por un momento que es gracia precisamente en esta libertad: ¡Se nos otorga de hecho a nosotros tal como somos y, en consecuencia, como a criaturas impotentes, a nosotros que no somos más que pecadores perdidos, a nosotros que caminamos en la sombra de la muerte! La gracia se llama Emmanuel, «Dios con nosotros», y quiere decir que nosotros los hombres —y ello es así por cuanto la encarnación de la palabra de Dios, con la cruz y resurrección de Jesucristo en el centro de la historia humana, resulta de una importancia universal y decisiva—, ya no nos pertenecemos ni estamos abandonados a nosotros mismos, ni a nuestra miseria, ni tampoco a nuestros apetitos. Tenemos y llevamos con nosotros una gracia que no pregunta absolutamente nada acerca de lo que somos, una gracia que no nos deja ninguna otra esperanza que la de lo inmerecido, la libre gracia de Dios que nos acoge precisamente a nosotros los hombres, como la palabra de Dios ha asumido la carne, nuestra carne; y, en consecuencia, ya nos ha acogido en Jesucristo, mucho antes de que nosotros pudiéramos pensar en aceptarla por nuestra parte; ya nos ha consolado en la vida y en la muerte antes de que nosotros nos hubiésemos percatado de ello y sin tener en cuenta para nada de cuándo y cómo pudiésemos percatarnos de ello.

La gracia de Dios nos solicita a nosotros los hombres, y ser hombre quiere decir ser alguien que es solicitado por la gracia de Dios. Jesucristo no sería la palabra por la que han sido creadas todas las cosas, si nosotros pudiéramos escapar a ese estado de cosas objetivo y óptico, al que desde el comienzo pueden referirse todas nuestras decisiones.

Libre gracia de Dios. Porque es libre, tiene y conserva su trono y puesto únicos en el propio Jesucristo; por ello el mensaje de la Iglesia puede y debe ser el mensaje de Jesucristo y nada más. Él es el justo, el santo, el eterno viviente; él es el profeta y la palabra, el sacerdote y el sacrificio, el rey y el reino; sólo él, sin nadie ni nada a su lado. Es, y lo será siempre, una negación de su obra y una maldita idolatría querer repetir su sacrificio en un sacrificio ofrecido por manos humanas; adorarle y suplicarle a él, verdadero Dios y verdadero hombre, en una forma distinta de la suya propia; ponerle al lado a María como mediadora de todas las gracias y a todo un coro de tales medianeros; a él, Señor de su Iglesia, asociarle un vicario humano; lo mismo que

asignar al hombre un estado tal de gracia en virtud del cual pueda obtener para sí mismo y para los demás nuevas gracias. El hombre no es-ni será nunca un corrededor, un co-centro, una fuente secundaria de gracia. Precisamente el hombre que por la gracia cree en la gracia con su amor y esperanza, con su acción y sufrimientos obedientes, rechazará con horror una cosa semejante. De otro modo la gracia ya no podría ser evidentemente libre gracia.

Después de lo dicho, agreguemos que es libre gracia el que Jesucristo, en quien únicamente habita la gracia de Dios de un modo permanente, no estuvo ni está ni estará solo. Ha llamado a sus apóstoles, después que los profetas ya habían recibido su promesa. Y, a través de la palabra apostólica, ha llamado a muchos otros, lo hace ahora y lo seguirá haciendo. ¿Para qué? ¿Para que todos ellos pongan su esperanza únicamente en él! ¿Para que testifiquen ante todas las criaturas que él es su única esperanza! ¿Para que esos pocos den a conocer a muchos, y esos muchos a todos, que la «gracia por gracia» es la ley suprema de toda la creación! Y para que así pueda darse su comunidad, la que él ha congregado y guardado, y el bautismo en su muerte y la cena como participación en su vida, la fe en él, y con ella, desde luego, una participación en su unción, un servicio en su servicio como profeta, sacerdote y rey, un anuncio modesto de su soberanía sobre el mundo entero, su promesa para todos los hombres y hasta para todas las criaturas del cielo y de la tierra. La gracia en toda su libertad lo es porque equivale a esta donación general, primero de Jesucristo, el único, a sus testigos; después, por medio de éstos, a su Iglesia; y, finalmente, de un modo efectivo y real, por medio de la Iglesia «a todo pueblo».

Libre gracia de Dios. Porque es libre es poderosa para impulsar su obra hasta nosotros y entre nosotros, miserables pecadores; para poner su palabra en nuestros corazones, necios y malvados, y sobre nuestros labios, tan impuros. David, adúltero y asesino, no fue obstáculo para la gracia; ni lo fueron Pedro el renegado, ni Saulo el perseguidor. Tampoco la Iglesia le es un obstáculo, aunque a veces se podría pensar que de todos los lugares tenebrosos el más tenebroso es la Iglesia. Y si confiamos en que es más poderosa que nosotros los cristianos, más que el mar de absurdos de los que nos hemos hecho culpables cada uno en particular y todos en general, ¿cómo no íbamos a confiar asimismo en que sea más poderosa, y pueda demostrarlo con creces, que todo cuanto los hijos de este mundo sean capaces de oponerle con su insensatez y desobediencia?

¡No olvidemos, sin embargo, que el Señor siempre les ha llamado más astutos que los hijos de la luz! ¿Quién sabe si al final no podrían ser una vez más los primeros! El mensaje de la Iglesia ha de tener en cuenta esta libertad de la gracia. Apokástasis panton? No, porque la gracia que al final abrazase y alcanzase a todos y cada uno, no sería ciertamente gracia libre y divina. ¿Pero lo sería, si nosotros pudiésemos impedirle que lo hiciera? ¿Acaso Cristo se ha ofrecido en sacrificio sólo por nuestros pecados, y no también por los de todo el mundo, según 1ª Jn 2,2? ¿Curioso cristianismo aquel cuya preocupación dominante parece consistir en que la gracia de Dios sea demasiado libre, por este lado, en que quizá alguna vez el infierno pudiera aparecer vacío, en lugar de poblarse abundantemente con muchas otras personas!

Mas si la libertad de la gracia se conserva por ambos lados tampoco hay que silenciar el otro aspecto: que, como tal gracia, no sólo alcanza y hace feliz al hombre, quienquiera que sea y cualquiera sea su estado, sino que también le toma a su servicio de este o del otro modo. La gracia no nos permite ninguna neutralidad, ningún permanecer al margen. La gracia no nos consiente excusa alguna por motivo de nuestra impotencia, de nuestra indignidad, de nuestro pecado; y, menos aún, por motivo de nuestros supuestos desengaños con los otros hombres, de nuestras posibles experiencias de la vida, de nuestra tan justificada amargura contra nuestro entorno eclesiástico y mundano. Todo eso lo ha pensado ya la gracia desde hace mucho tiempo: nuestra propia insuficiencia y nuestros fracasos, toda la inseguridad de la naturaleza e impulsos

de nuestro prójimo, así como — según la expresión de una antigua liturgia de Basilea— «la situación, en parte preocupante y en parte lastimosa, de nuestra querida Iglesia evangélica», la necesidad y malicia del mundo con su indiferencia y frivolidad, con su ateísmo e idealismo, con sus transgresores de los diez mandamientos, con sus especuladores y depredadores, con sus antiguos y nuevos nazis y cuanto aún pueda darse en ese sentido.

La gracia no nos pregunta nuestro juicio sobre nosotros mismos y sobre los demás; simplemente quiere tenernos: tenernos para que, tal como somos, seamos sus testigos en la Iglesia y en el mundo, tal como son. No se nos pide más, pues toda la ley está compendiada en esa única cosa, que es la que se nos exige. Ahí precisamente, y de un modo efectivo, es donde la gracia se muestra incontenible, aun frente a nosotros mismos; en que debemos alabarla, exaltarla y, así, comunicarla a los demás, en todas las circunstancias — por pésimas que sean interna o externamente —. Tenemos que advertir a los hombres que son de Dios con la misma certeza con que nosotros debemos saber que también lo somos. Aun en medio del infierno la gracia seguiría siendo gracia, y aun en medio del infierno debería ser alabada, exaltada y comunicada a los demás habitantes infernales. De otro modo no sería libre; ni tampoco gracia. Ciertamente que no la conoceríamos si pensásemos que podíamos detener su circulación.

Libre gracia de Dios. Por ser libre no está ligada a ningún medio o camino humano. Y el mensaje de la Iglesia debe expresarlo con toda claridad. Justamente porque el «marco de la Iglesia» no es la prisión sino la tribuna, abierta a todos los vientos, de la palabra acerca de la gracia de Dios. Tampoco el lenguaje de la Iglesia, el lenguaje teológico, el lenguaje edificante de Canaán, han de ser cadenas para la palabra. Ni ha de serlo ciertamente la historia y tradición con sus peculiares «acontecimientos y poderes, formas y verdades», con sus dogmas y confesiones, sus formas de culto y sus ordenamientos. Que en otro tiempo, dentro de la Iglesia evangélica, se discutiese sobre el est y el significat en la cena del Señor, sobre la omnipotencia o la ausencia celeste del verdadero cuerpo y sangre de Cristo, sin que se llegase a una plena solución, como era de esperar, no significa necesariamente que nosotros, por ejemplo, hayamos de adoptar hoy de nuevo esas posiciones para reavivar aquella polémica y llevarla hasta el fin. Más bien hemos de contar con que la gracia de Dios haya podido continuar dirigiendo a la Iglesia y situándola ante problemas y tareas completamente distintos de los del siglo XVI. Debemos contar con que siempre puede seguir operando, aún más allá de los muros de la Iglesia y hablando en lenguas completamente distintas de aquellas con que se nos anunció a nosotros.

Es tan libre que trae un aire siempre nuevo a la Iglesia: el aire fresco que ésta necesita y al que nosotros no deberíamos intentar cerrar el paso con las representaciones teatrales sacras de nuestro lenguaje, y actuación eclesiásticas y menos aún con antiguallas, ¡de otro modo, podríamos evocar de nuevo los viejos demonios! El buen Dios podría ser más liberal de lo que nosotros pensamos y preferimos. Pero hablamos del liberalismo de Dios y, por consiguiente, de la libertad de la gracia.

Porque es gracia, permite y abre muchos medios y caminos humanos; ¡sólo los suyos, bien entendido! y, por tanto, no sin estrechas limitaciones y prohibiciones. Muchos caminos: antiguos y nuevos, transitados y sin transitar. Porque es gracia, los antiguos caminos, el «marco de la Iglesia», el lenguaje de Canaán, la tradición eclesiástica tienen también, en su propio lugar, perfecto derecho y hasta necesidad precisa de ser escuchados y respetados en todas las circunstancias. Porque es gracia, pueden darse bajo el brillante humor de Dios, en adelante al igual que en tiempos pasados, «unas Iglesias marcadamente confesionales», que Dios pudiera ordenar durante algunos años o décadas de acuerdo con lo más conducente a su futuro, concretamente lo que en 1934 todos acabarían reconociendo como libre gracia.

La gracia es paciente, pero es también impetuosa. Porque es gracia, señalará y abrirá nuevos caminos a la Iglesia, contra cuya señalización tampoco ella debe cerrarse: nuevos caminos que enjuicien sensatamente toda la realidad humana — también la política y la social — y en su conjunto la llamen audazmente por su nombre; nuevos caminos, en los que se pueda rezar en alemán y no en latín traducido — aunque esto fuese cien veces «más digno» —; nuevos caminos en los que cantar al Señor el cántico nuevo, tal como se le ha ordenado siempre con la suficiente seriedad. ¡Jesucristo ayer! Ciertamente que la gracia de Dios nos mantiene y afianza en todo lo que es necesario conservar del ayer haciéndolo revivir. ¡Pero Jesucristo es también de hoy, precisamente de hoy!

¡Que la gracia de Dios no nos niegue las nuevas órdenes y concesiones que evidentemente son necesarias en la situación actual de Europa y del mundo!

Libre gracia de Dios. Aún quiero mencionar una última cosa. Porque es libre, avanza sobre la situación presente del hombre y de su mundo; y, por eso, el mensaje de la Iglesia debe ser siempre un anuncio del nuevo cielo y de la nueva tierra en los que habite la justicia, anuncio del misterio futuro de Jesucristo. Dios no se nos oculta; se nos revela. Pero lo que nosotros seremos en Cristo y cómo lo seremos, lo que el mundo será en Cristo y cómo lo será al final de los caminos de Dios, al irrumpir la redención y consumación, eso no se nos ha revelado sino que permanece oculto. Seamos sinceros: no sabemos lo que decimos cuando hablamos del regreso de Jesucristo para el juicio, cuando hablamos de la resurrección de los muertos, de la vida eterna, de la muerte eterna. Que con el todo vaya unida una divulgación exhaustiva — un ver en la perspectiva de conjunto que nuestra visión actual no es más que ceguera —, es algo que la Escritura certifica a menudo para que nosotros no vayamos a quedarnos tranquilos frente al todo. Pero, justamente por eso, no sabemos lo que veremos cuando, contemplando a Dios cara a cara, nos veamos tal como somos, y a todos los hombres y cosas tal como son. No sabemos lo que se nos revelará cuando el último velo sea removido de nuestros ojos y de los ojos de todos; cómo nos veremos entonces unos a otros y cómo apareceremos entonces: los hombres de hoy y los hombres de los siglos y milenios pasados, los antepasados y los nietos, los hombres y las mujeres, los sabios y los necios, los opresores y los oprimidos, los engañadores y los engañados, los asesinos y los asesinados, los de Oriente y los de Occidente, los alemanes y los no ' alemanes, los cristianos, los judíos y los paganos, los ortodoxos y los herejes, los católicos y los protestantes, los luteranos y los reformados; sobre tales separaciones y fusiones, sobre tales encuentros y tropiezos, cuando los sellos de todos los libros hayan sido abiertos, lograremos comprender cómo muchas cosas, que antes nos parecían pequeñas y sin importancia, por primera vez y con sorpresas de todo tipo, eran cosas grandes e importantes.

Tampoco sabemos lo que será entonces para nosotros la naturaleza del cosmos en el que, ahora y aquí, vivimos y seguiremos viviendo, lo que entonces nos dirán y darán a entender las estrellas, el mar, los valles y montañas, como los vemos y conocemos ahora. ¿Qué sabemos nosotros? A veces pensamos saberlo cuando contemplamos los altos montes al amanecer o al escuchar ciertos acordes y melodías. Mas tampoco entonces lo sabemos. No deberíamos actuar como si aquí supiésemos esto o aquello, aunque sólo fuese en sus elementos, y no simplemente que lo imaginamos. Que la gracia de Dios es una gracia libre es lo que no deberíamos perder de vista ni por un imposible en esa situación, si es que de algún modo pudiésemos pasarlo por alto. Pero afirmémoslo decididamente: también aquí y precisamente aquí es gracia.

Lo que sí sabemos es esto: que Jesucristo es el mismo por toda la eternidad, y que su gracia se prolonga total y plenamente, por encima del tiempo y hasta la eternidad, en el nuevo mundo de Dios que existirá y será conocido totaliter aliter, y una gracia absoluta, es decir, no ligada en modo alguno a purgatorios, períodos de ayuda y lugares de purificación al otro lado.

Cualquier cosa que sobrevenga cuando todo pase y sea hecho de nuevo, llegará la gracia de Dios, y con ella el reino de Dios y el Juez, «que antes se ha presentado por mí ante el juicio de Dios y ha alejado de mí toda maldición» (Hipólito Rom., fr. 52). Llega precisamente aquel a quien los suyos conocen y reconocen como ya venido y que incluso hoy — «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» — se ha revelado plenamente como el que era, es y será para siempre. Y precisamente por ello, como el realizador de la obra llevada a cabo por él; como el cumplidor de la palabra de Dios pronunciada en él; como el liberador del mundo que él reconcilió; como el revelador de la buena voluntad, el designio y decreto de Aquel que creó el cielo y la tierra y cuanto hay en ellos; como quien es la respuesta a los grandes y pequeños problemas — los que realmente nos atormentan y los inútiles, pero que están ahí — de nuestra vida y de nuestra común historia humana; como la justicia, ahora oculta pero entonces patente de la acción divina en y sobre todos nosotros, en y sobre todas las criaturas.

Esto no es que simplemente lo imaginemos, es que lo sabemos con certeza acerca de aquel que hoy como ayer sigue siendo el mismo. Evidentemente la gracia no sería gracia si, de cara al final de todas las cosas y de su nuevo principio — final o principio cuya señal es para todos nosotros nuestra muerte —, no lo supiésemos. Mas también debemos saber esto y, en consecuencia, salir al encuentro del que viene «con la cabeza levantada». Él es nuestra esperanza.

III

En consecuencia, ahora se trata de realizar ese mensaje — el mensaje de la libre gracia de Dios — que constituye la misión de la Iglesia, según la declaración de Barmen. Y se trata de que la libertad de la Iglesia se fundamente precisamente en esa misión. Cuando ese mensaje se realiza, hay que tener plena conciencia de que se trata de una misión. Aun visto desde fuera, el mensaje es demasiado alto, demasiado audaz, demasiado precioso y extraordinario, como para pensar que se puede tomar en la boca al igual que se podría tomar una declaración sobre la existencia humana: sobre la base de la observación, la experiencia, la reflexión, como legítimo convencimiento de la propia responsabilidad. Contra esta manera de pensar nos avisa tajantemente su contenido. Pues no se trata de ninguna declaración sobre la existencia humana — esto sólo será algo secundario —, sino que versa directamente sobre Dios: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios y Padre de Jesucristo, el Dios que habló a los profetas y a los apóstoles. El mensaje habla del ser y de la acción de ese Dios. Habla, pues, de algo que no se inventa, de algo que únicamente — como lo hicieron los profetas y los apóstoles — se puede escuchar, aprender y repetir en la escuela de la palabra que es ese mismo Dios.

La tesis VI de Barmen dice, acerca de la realización del mensaje sobre la libre gracia de Dios, que tiene lugar «en nombre de Cristo y, por tanto, en servicio de su propia palabra y obra». Este mensaje sigue estando objetivamente vinculado a aquel de quien procede objetivamente y del que habla. Jesucristo no sólo es su contenido sino también su fuente; no sólo su fundamento real, también la base de su conocimiento y profesión. Esto no quiere decir que cada vez que el mensaje se realiza deba entenderse como recibido de él y como tal aceptable. Quienes lo realizan no pueden incluirlo en un sistema cualquiera de una filosofía, de una concepción del mundo o de una interpretación vitalista. No pueden contar con ningún hombre que tenga a Jesucristo a su disposición — si eso fuese tolerable y posible — para subordinarle a sus propias concepciones, por más buenas, profundas y piadosas que puedan ser. No pueden manejar la libre gracia de Dios,

como se maneja un principio. Ni pueden hacerse pasar y comportarse como difusores de un principio. Deben precisamente negarse a la «arbitrariedad humana» que quiera «poner la palabra y obra del Señor al servicio de cualesquiera deseos, objetivos y planes elegidos despóticamente». El mensaje sobre la libre gracia de Dios nunca se mantuvo puro, tergiversándose continuamente siempre que estuvo al servicio y dentro de tales marcos extraños, mundanos y hasta eclesiásticos, filosóficos y aun teológicos, realizándose así en esa «arbitrariedad humana». Sólo puede realizarse «en nombre de Cristo» (2ª Cor 5,20: «en favor de Cristo»), sólo en su servicio; es decir, sólo en el servicio de su propia palabra y obra, sólo en la aceptación, repetición y confirmación del testimonio dado por sus profetas y sus apóstoles.

«La palabra de Dios no está encadenada»: no lo está a ningún «pre-conocimiento» de nuestra existencia, de nuestra situación, de nuestra postura histórica eclesiástica, espiritual y mundana. Es ella el conocimiento preliminar a todo. De otro modo no es la palabra de Dios; de otro modo no es la palabra de Dios en su libre gracia. A este su contenido responde el que, por el contrario, sea ella la que encuentra sus embajadores humanos, los protege con su responsabilidad, su veracidad, su sabiduría, su autoridad, el que le esté encomendada la organización de la Iglesia, mientras que ésta, por su parte, no le aporta nada propio, absolutamente nada.

Así se le ha confiado ese mensaje a la Iglesia. No le proporciona, pues, ningún motivo de orgullo; para ella resulta tan nuevo, tan extraño y tan superior como para todo el pueblo, al que tiene que transmitirlo; sólo tiene que entregarlo como un cartero entrega sus encargos. No se le pregunta, por consiguiente, lo que pueda hacer con él ni qué es lo que le interesa. Cuanto menos lo manipule, cuantas menos huellas dactilares deje en él, cuanto más sencillamente lo trasmita, tal como ella lo ha recibido, tanto mejor. Tampoco se le pregunta a la Iglesia si sus fuerzas, su fe, su arte, su ciencia podrían bastarle y capacitarla para la transmisión de ese mensaje. Ella tiene que afrontar simplemente todo lo que es, exactamente tal como es y tal como puede hacerlo; pero poniéndose por completo y sin reserva alguna a su servicio. Ni se le pregunta tampoco sobre las consecuencias visibles o invisibles, grandes o pequeñas de su acción. Debe arrojar su semilla — ¡cuidando únicamente de que sea tal semilla! — como el sembrador del Evangelio y con la santa imprevisión que Goethe reprochó alguna vez a ese sembrador. Se le ha señalado el camino y no tiene más que seguirlo. Su responsabilidad la lleva aquel que la ha fundado y enviado, el que la funda y envía continuamente. ¡Oh, si lo siguiera sin más, si viviera simplemente su cometido! Realmente la Iglesia no necesita preocuparse para nada del día de mañana.

La Iglesia existe en cuanto que vive esa misión. No existe, por consiguiente, como un fin en sí misma. Ni cuenta con una línea de retirada en una intimidad eclesiástica. No huye retirándose a la predicación, a los sacramentos, a la exégesis, a la dogmática; no huye sino que ataca. Ataca en cuanto que predica, bautiza y celebra la cena del Señor. Ataque es su exégesis y ataque su dogmática; de lo contrario, no valen ni el tiempo ni el esfuerzo que le exigen, ni siquiera el alto costo del papel en el que se escriben e imprimen. Tampoco se refugia en la oración, sino que ora para poder trabajar. Pero, precisamente por eso, tampoco ha de abandonar la oración para refugiarse en las obras asistenciales o en la política. Y no se refugia ahí, porque nunca ni bajo ningún aspecto está allí para su propia ventaja, sino al servicio del mensaje de la libre gracia de Dios. Con él se dirige a todo el mundo. Con él y por él, con vistas a su mayor concreción y aclaración ¡incluso en forma de obras asistenciales y de decisiones políticas! ¡Y ojalá que audaces y valientes!

Dirige su mensaje como mensaje de Dios «a todo el pueblo». ¡Ella misma está ahí para todo el pueblo! Y una vez más tampoco se le pregunta si le agrada o no le agrada ese pueblo, si merece o no su confianza. No se le pregunta por la piedad o la impiedad de ese pueblo, por su ortodoxia o sus apostasías, ni siquiera por cuál pueda ser la postura de ese pueblo frente a ella

misma. No se le pregunta si tal vez puede perderse a sí misma por estar ahí, en favor de ese pueblo. Frente a él no ha de ejercer diplomacia ni estrategia alguna. «Cuando Jesús vio al pueblo, se conmovió, pues estaban cansados y agotados como ovejas sin pastor» (Mt 9,36). Eso es lo único que cuenta, lo que interesa y apremia. El pueblo es «la gente», como ha sido siempre y como es en todas partes. Por eso está cansado y agotado, porque en su piedad y en su impiedad, en su ortodoxia y en sus apostasías, no tiene pastor; y por eso, se extravía en el error.

Pero el pastor que le falta es el propio Jesús y, por tanto, el mensaje de la libre gracia de Dios. Cuando Jesús vio a aquella gente se conmovió. Y eso es lo que corresponde a la Iglesia, a imitación suya. Decididamente ella está ahí para esa gente. De otro modo, tampoco puede existir para Dios, tampoco puede ser Iglesia. Sólo en cuanto que repite la gran donación de Dios a los transgresores y perdidos, a los que también los cristianos deben su existencia, haciendo así visible la libre gracia de Dios. En este sentido, sólo como Iglesia del pueblo, para el pueblo y en medio del pueblo, puede ser reconocida como la Iglesia.

La Iglesia existe en cuanto que vive esa misión. Esa misión debe ser el mensaje sobre la libre gracia de Dios. Y su destinatario debe ser todo el pueblo, la gente, como era, es y será. Pues lo que la gente necesita, lo que Dios — que ama a esa gente — le ha reservado, es precisamente ese mensaje, y lo es en toda su plenitud, profundidad y audacia. A la Iglesia no se le ha confiado de hecho nada que no sea eso. Y aquellos a quienes este mensaje se dirige son la gente, simple y llanamente la gente, con sus inquietudes y necesidades tanto serias como infantiles, con su estupidez y sus ilusiones; ni de hecho se le ha confiado a la Iglesia absolutamente nada que no sea para esa gente. Cuando la Iglesia no siente simpatía hacia el mensaje de la libre gracia de Dios — ¡cuando tal vez lo considera demasiado antipedagógico y quién sabe si hasta demasiado peligroso! —, y cuando no ama a la gente, ¡cuando se presenta ante la misma con excesiva precaución y sale a su encuentro con demasiadas recriminaciones!, cuando siente temor ante ese mensaje y se hace para la gente demasiado piadosa y moralizante, ¿qué es entonces la Iglesia? ¡Nada, absolutamente nada!

Y ahora podemos tocar el último punto que ya la tesis VI de Barmen se atrevió a formular con hermosa obstinación contra los inminentes, y ya realizados, ataques e intromisiones del Estado totalitario: que en su misión y, por consiguiente, en el mensaje de la libre gracia de Dios, se funda la libertad de la Iglesia. Pero el recuerdo de aquella situación no puede realmente inducirnos a pensar que la libertad de la Iglesia sea la libertad de los rincones de juego y de los saloncitos que consistiría precisamente en que la Iglesia, como una especie de sensitiva, no podría pronunciarse frente al Estado, frente a la sociedad, frente a la ciencia del mundo que la rodea, ni necesitaría intervenir para nada. El Señor podría hacer que de cuando en cuando el mundo dijera algo a la Iglesia, y entonces la Iglesia tendría la obligación de escucharla. La libertad de la Iglesia es su derecho y su deber a existir en ese entorno en pieria, alegre y decidida apertura hacia afuera; pero siempre como Iglesia, la Iglesia que perdura y que perdurará.

Esta libertad suya se funda en algo que el mundo no tiene, que el mundo no le puede dar ni quitar: en su misión y, por tanto, en el mensaje de la libre gracia de Dios, en su Señor Jesucristo y en la palabra revelada y viva de Dios. Esa libertad la conserva, incluso cuando la Iglesia vive su misión sólo de una manera muy imperfecta. Su misión se mantiene como tal, en cuanto que con todos sus fallos y debilidades no puede cambiar objetivamente nada del mensaje sobre la libre gracia de Dios. Sólo que debe aceptarlo, incluso cuando ese mensaje se convierte ante todo en su propio juicio. Persiste también en todo tiempo la libertad de la Iglesia, su libertad para la reforma frente a todas las deformaciones, de las que una y otra vez se ha hecho culpable y lo sigue siendo ahora. La libre gracia de Dios, que ella debe anunciar a todo el pueblo y al mundo entero, es también la parte más suya, su más peculiar esperanza.

Este mensaje, que le ha sido confiado a la Iglesia — y que le sigue estando encomendado también a la Iglesia perezosa y desobediente — comporta el que siempre tenga que decir a la gente, aunque sea en la forma más desdibujada y caricaturesca, algo original, que de otro modo la gente no podría oír ciertamente ni en conferencias ni en cursos de formación, ni en el cine ni en las reuniones de grupo, ni en sus conversaciones y monólogos. La propiedad esencial, lo auténticamente extraordinario de este mensaje, es indestructible; y eso es lo que siempre hará libre a la Iglesia y lo que siempre constituirá el fundamento de su derecho y su deber a la existencia.

El mensaje de la libre gracia de Dios comporta el no dejar dormir por largo tiempo a la Iglesia adormilada. Es una trompeta singular que, aun en manos de un mal trompetista, conserva algo al menos de su despertador potencial, que en todo tiempo puede sacar a la Iglesia de su oscuridad, hacerla libre de nuevo y de nuevo procurarle el lugar que le corresponde al sol. Y comporta, ante todo, el que aun expuesto de una forma idiota, de hecho siempre suele crear repentinamente, aquí y allá, hombres libres; es decir, hombres inquietos, humildes, que preguntan, buscan, piden y llaman, y en este sentido, cristianos libres. Cristianos que en cualquier lugar se atreven a resistir a todos los lazos y trabas mundanos y eclesiásticos, como les ordena «la ley del espíritu de vida» (Rom 8,2); a empezar por el principio, como si nunca hubiese sucedido nada, en la doctrina, vida y ordenación de la Iglesia y en sus relaciones con el mundo — resistiendo al clero, a los fariseos y a los escribas, y luego a los tiranos, y al espíritu de la época en política, sociedad y ciencia... —, a ir por delante roturando con el arado de lo nuevo y sin volver nunca la vista atrás. Mientras surjan esos cristianos libres también la Iglesia será siempre libre e incesantemente podrá acreditar su derecho a la existencia. Ahora bien, esos cristianos libres surgirán mientras el mensaje de la libre gracia de Dios siga siendo la misión de la Iglesia, que ni ella puede rechazar ni nadie puede arrebatarse. El mensaje de la libre gracia de Dios comporta todo esto.

Mas la Iglesia no ha de confiar en lo que ella lleva consigo: ni en la originalidad, ni en la vitalidad latente de su ser y obrar eclesiásticos, ni tampoco en la aparición de esos cristianos libres; cuando se trata de su libertad, jamás ha de confiar sino en ese su mensaje. De él deriva el derecho, de él el deber, de él la libertad de la Iglesia para existir en el mundo como Iglesia, como ecclesia semper reformando; sin pretensiones, pero también sin temor alguno frente a todos los demonios cristianos y no cristianos.

De ahí que haya que preguntar por ese mensaje y orientarse por él; porque es el don que la comunidad y sus servidores, los ministri Verbi divini, tienen que suscitar renovadamente en sí mismos siempre que esté en litigio la libertad de la Iglesia, siempre que la acucie la inquietud de seguir siendo Iglesia, o mejor aún, siempre que quiera volver a ser Iglesia. A su lado todo lo demás es secundario; las cuestiones rituales, confesionales, constitucionales o como quieran llamarse, sólo pueden solucionarse legítimamente desde aquí, o no tienen solución. ¡Dios nos libre de caprichos y cabezonerías! ¿Sólo una cosa es necesaria! Parece como si hubiéramos comprendido esto en 1934, cuando terminamos la declaración de Barmen con esta VI tesis sobre el mensaje de la libre gracia de Dios, en consonancia con la primera. Antes hay que demostrar si hoy, en 1947, lo seguimos entendiendo como entonces o —lo que sería de desear— mejor aún: entenderlo de nuevo, porque este asunto siempre se puede entender de un modo nuevo.

ÉTICA CRISTIANA²¹

El tema del que hoy voy a hablar me lo sugirió la dirección del Deutsches Hochstift, y versa sobre la ética cristiana.

Se entiende por ética el intento de dar una respuesta humana a la pregunta sobre la dignidad, rectitud y bondad de la conducta humana. Ética cristiana será, pues, de momento el intento de una respuesta parecida en el sentido de quienes se profesan cristianos y quieren serlo más o menos seriamente. Como ese intento se ha hecho siempre y en todas partes donde existen cristianos, tenemos que entender bajo la expresión «ética cristiana» ante todo, como una manifestación de vida religiosa y cultural, de la historia de los pueblos y del mundo. Ahora bien, dado que en este campo todos los intentos por dar una respuesta humana a la pregunta sobre la bondad de la conducta del hombre —incluso en el marco cristiano— son y no pueden por menos de ser problemáticos, de ahí que se entienda también bajo ética cristiana una determinada disciplina de la ciencia crítico-teológica, en la cual se somete a examen la exactitud de las respuestas que en el curso de la historia se han dado a esa pregunta.

Intentaré mostrar de un modo muy breve de qué se trata en este caso; cómo la pregunta acerca de la bondad en su núcleo siempre ha obtenido una respuesta del lado cristiano y qué respuesta esencial se le ha de dar, cualesquiera sean las circunstancias.

También una ética cristiana es un intento de respuesta humana a esa pregunta. Sólo que esa respuesta no pertenece a la serie de cuantas el hombre puede darse y procura darse a sí mismo sobre la base de su razón y su conciencia, sobre la base de su conocimiento de la naturaleza y de la historia. Una ética cristiana es una respuesta en el sentido singular y exacto del concepto. Una ética cristiana responde a la llamada que de parte de Dios le ha llegado, le llega y le llegará al hombre. «Se te ha dicho, hombre, lo que es bueno». Una ética cristiana es el intento de repetir lo que al hombre se le ha dicho; de repetir en palabras y conceptos humanos el mandamiento divino. Una ética cristiana descansa en la atención y permeabilidad del hombre frente al mandamiento divino, frente a la respuesta misma de Dios a la pregunta acerca del bien; y, por consiguiente, frente a la ética divina.

Así pues, la ética cristiana no descansa sobre una filosofía o una concepción determinada del mundo, ni consiste en el desarrollo de una idea, un principio o un programa. Con todo eso el hombre sólo responde a la pregunta acerca del bien mientras aún se encuentra anclado en un monólogo. La ética cristiana no es un fragmento de ese monólogo. La ética cristiana no empieza, pues, con lo que podría llamarse una reflexión, sino que empieza por un escuchar. La ética cristiana repiensa lo que Dios ha pensado antes para el hombre respecto de la conducta humana; la ética cristiana repite lo que antes se le ha dicho al hombre respecto de su conducta. Por ello, el comienzo de la ética cristiana no puede por menos de resultar enigmático para aquel que aún no, o tal vez ya no, está en situación de escuchar a Dios. Quien se encuentre así tendrá que preguntarse una y otra vez de dónde toma la ética cristiana sus conceptos, cómo los maneja y cómo aquí esos conceptos revisten un significado y eficacia totalmente distintos que en cualquier

²¹ Conferencia pronunciada en el Freies Dutsches Hochstift de Francfort del Meno, el 15 de junio de 1946. pp. 163 – 171.

otro sitio. El que quiera entender la ética cristiana no deberá rehusar trasladarse, al menos hipotéticamente al lugar maravilloso desde el que esa ética piensa y habla, en que el hombre siempre ha de empezar por escuchar, por escuchar la palabra de Dios para, sólo después, pensar y hablar.

La ética cristiana se remite a una historia ocurrida, que ocurre aún y que seguirá ocurriendo en el futuro entre Dios y el hombre; y, más en concreto, a la participación activa del hombre en esa historia. Dios hace algo y algo especial por lo que el hombre es llamado para hacer algo también por su parte. Esta llamada de Dios al hombre, que se produce en esa historia, es un mandamiento de Dios, es la ética divina que la ética cristiana ha de entender y presentar como una empresa humana. A propósito de la relación que media entre esa historia y esa llamada al hombre, tal vez se comprenda formalmente en seguida por medio de una comparación con el sistema del socialismo moderno o comunismo, cuyo sistema consiste en el informe sobre una línea de desarrollo que atraviesa la historia de la humanidad: la historia del desarrollo de la economía, de la propiedad y del trabajo, de la cual, según la doctrina social comunista, brota un llamamiento bien preciso, una consigna, un imperativo para el hombre de hoy. Pero, por importante que realmente sea la historia de la propiedad y del trabajo, no deja de ser una historia marginal frente a la historia a que se remite la ética cristiana. Y, por poderoso que resuene el llamamiento que la ética cristiana ha de repetir, entender y presentar.

Mas ¿qué es esa historia? ¿Qué es ese drama del que la escritora inglesa Dorothy Sayers pudo decir que era el drama más grande que jamás se había representado?

Permítaseme intentar decirlo con las palabras más sencillas. Sucedió que Dios se hizo hombre, era y es hombre. Y sucedió que Dios, en cuanto tal hombre, no consiguió nada parecido al éxito, sino que hubo de padecer y murió en el patíbulo como un criminal condenado. Y sucedió que ese hombre, que era Dios, resucitó de entre los muertos. Y ocurrió con ello que cada hombre en él, y todos los hombres por él, son exaltados a la gloria de Dios. Anticipo que la conclusión de esta historia consiste en que ha de suceder, en que a todos y en todos se revelará que nuestra deuda y necesidad han sido quitadas por la persona de ese hombre y que en la persona de ese mismo hombre estamos llamados a la gloria de Dios. Por haber sucedido así, ocurrió que Dios ha sido clemente con nosotros, lo es y lo será. Ésta es la historia entre Dios y el hombre, la historia de Jesucristo, de la alianza y la misericordia de Dios. Y a esta historia se remite la ética cristiana.

La ética cristiana es el fruto que crece en ese árbol. No se puede entender la ética cristiana si se pretende dejar de lado o tergiversar esa historia. Pues es precisamente esa historia la que reclama continuación en la conducta del hombre. Esa historia solicita al hombre y precisamente al hombre que vive en la acción. Esa historia es la palabra, que reclama la respuesta del hombre, y que éste ha de dar con su acción. Jesucristo reclama la imitación, es decir, una vida humana por el camino que él ha abierto, una vida humana en la libertad que él ha otorgado.

Y ahora estamos ya preparados como para poder dar una respuesta amplísima y sumamente sencilla a la pregunta acerca de la buena conducta del hombre en el sentido cristiano. ¿Qué es el bien en sentido cristiano? Bien es el comportamiento, la acción del hombre que corresponde al comportamiento, a la acción de Dios en esa historia. Por tanto: es buena la obra humana en la que el hombre acepta, y no sólo acepta, sino que afirma que Dios se ha humillado por él y para que él, el hombre, pueda vivir y alegrarse. Buena, en el sentido cristiano, es la conducta del hombre con la que éste acepta plenamente que está necesitado de esa misericordia divina, y no sólo que está necesitado sino que además ha de tomar parte en ella. O dicho en dos palabras: buena es aquella acción del hombre con la que éste se muestra agradecido a la gracia de Dios. ¿Nada más? ¡No, nada más! Porque todo lo bueno que pudiera imaginarse, la fe, el amor, la esperanza, cualquier virtud y deber, están contenidos en esa única realidad: que el hombre sea

agradecido a la gracia de Dios. Ya conocemos la palabra contenida en el Evangelio: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto.» Ahora bien, la perfección del Padre es la que muestra en esa historia, la perfección de su gracia. Por consiguiente, será bueno el comportamiento y acción del hombre que responde a la gracia de Dios.

¿Y qué es malo en sentido cristiano? Malo es el comportamiento y acción del hombre con que contradice el contenido y acción de la historia de Dios, pasa de largo o no llega a la pasión y alegría de Jesucristo. Mala es la acción del hombre con la que éste abierta o secretamente, por encogimiento o por orgullo, se muestra desagradecido. Eso es lo malo. ¿Y nada más? No, nada más; porque todo el mal, desde Adam hasta las enormes monstruosidades de la historia actual del mundo, hasta las pequeñas mentiras y groserías, con que nos envenenamos mutuamente la vida, responde al odio del hombre contra la gracia de Dios.

Permítaseme responder aquí a algunas preguntas relacionadas con nuestro tema.

1) ¿A qué se llama conciencia en la ética cristiana? Simplemente a que debemos saber lo que Dios ha hecho por nosotros. Y que debemos también saber acerca de nosotros mismos, y como Dios lo sabe, para elegir y determinar nuestra acción sobre la base de ese conocimiento, al modo como Dios nos ha elegido y determinado. La obediencia o desobediencia a ese conocimiento acerca de Dios y de nosotros mismos es lo que se llama una acción buena o mala.

2) ¿Qué significa la Biblia para la ética cristiana? Digamos ante todo que la Biblia no es algo así como el código de la ética cristiana. Cada palabra, cada frase, cada página de la Biblia es ciertamente importante para esa ética, por cuanto es el documento, y el documento indispensable, con el que podemos evocar siempre la historia de la alianza y de la misericordia de Dios, la historia de Jesucristo. Y por ello es el documento de las condiciones de vida que la gracia de Dios ha creado entre los hombres; así, en los diez mandamientos, en el sermón de la montaña, en las exhortaciones de los apóstoles. La Biblia enseña a sujetarse a esas condiciones de vida.

3) ¿En qué actitud se coloca la ética cristiana frente al mundo de la moral humana; es decir, frente a los usos y costumbres, frente a las reglas de la vida antiguas y nuevas, tradicionales o tal vez revolucionarias, en las que el hombre, independientemente al parecer de aquella historia, cree reconocer y obrar «el bien»? Hay que responder que la ética cristiana atraviesa todo ese mundo de la moral, lo prueba todo y conserva lo mejor, sólo lo mejor, que es precisamente aquello que en cada caso mejor permite ensalzar la gracia de Dios. La ética cristiana, no puede por menos de preparar sorpresas al hombre que tiene una moral estándar.

Permítaseme intentar ahora mostrar a grandes rasgos cómo la historia entre Dios y el hombre reclama una continuación en su conducta; cómo la palabra de Dios nos habla en esa historia pide respuesta, y cómo Jesucristo invita al hombre a su imitación. Y permítaseme mostrar asimismo cómo la ética cristiana intenta repetir ese llamamiento divino.

1) Hemos oído cómo ocurrió en esa historia que Dios se hizo hombre, se cuidó del hombre, mostrándole que, por amor a él, debía darse a su prójimo, ser su buen samaritano y tener misericordia con él como su verdadero prójimo. ¿Qué nos dice esa historia? Nos dice: «¡Ve y haz tú lo mismo!»

La ética cristiana repite ese llamamiento a la humanidad. Según la ética cristiana, el hombre como tal, cada hombre, tiene derecho a ser visto, respetado y cuidado. La ética cristiana no es neutral, la ética cristiana no está interesada en nada, por excelso que sea, sino única y exclusivamente en el yo y el tú. Para la ética cristiana el hombre nunca puede ser medio para un fin — ¡aquí Immanuel Kant habló como un cristiano! —, sino que es él mismo el fin, la meta suprema. Para ella el hombre más miserable, simplemente por ser hombre, es más importante que

el objeto más precioso. ¿Por qué? ¿Porque el hombre como tal es un ser tan soberano y bueno? ¡No, sino porque Dios le ha honrado y distinguido de tal modo que él mismo se hizo su igual!

2) En aquella historia el hombre sólo se salvaba por la gracia, por la intervención de Dios en favor suyo. ¿Qué nos dice esa historia? Nos dice: «No aspiréis a cosas altas, sino contentaos con las humildes.» La ética cristiana repite ese llamamiento a la templanza frente a sí mismo y frente a los demás. La ética cristiana no es optimista. Ve al hombre tal como es: equivocado, condenado y perdido. Le ve como un ser que, con sus ilusiones y reflexiones de todo tipo, sólo puede hundirse cada vez más en la corrupción. La ética cristiana sabe que el hombre vive exclusivamente de la espera de Dios, de la paciencia, del perdón de Dios. Sabe que el hombre no puede vivir de otro modo que no sea ejercitándose continuamente por su parte en esperar, en tener paciencia, en recibir el perdón y en perdonar a los demás.

3) En aquella historia ocurría que el hombre se salvaba por la intervención de Dios en favor suyo. ¿Qué nos dice? Nos dice: «¡No pierdas a aquel por quien Cristo ha muerto!» La ética cristiana repite esa orden a la confianza en el hombre (¡protegido por Dios!). La ética cristiana no es pesimista. No brinda ocasión alguna para que desconfiemos de nosotros mismos o de los demás; ninguna ocasión para que nos odiamos o nos despreciemos mutuamente, ni para que debamos mostrarnos indiferentes unos con otros. No hay duda de que todos vivimos del hecho de que Dios se pone en movimiento en favor nuestro. Y esto significa una esperanza para todos y cada uno de nosotros lo mismo que para los demás. «¡Puedes, luego debes!», dice Immanuel Kant. «¡Puedes, luego has de hacerlo!», dice la ética cristiana.

4) En aquella historia ocurría que el único Señor del hombre — que en modo alguno podría sustituirse por otro — se hizo su ayuda: «Yo soy el Dios todopoderoso. ¡Camina en mi presencia y sé piadoso!» La ética cristiana repite esta invitación a la responsabilización sobre la base de la elección y llamamiento personal. La ética cristiana no es colectiva; es decir, que en el sentir de la ética cristiana todo auténtico ser del hombre se realiza en la propia y libre decisión y actitud, que no permite al individuo agarrarse a ninguna decisión previa de una autoridad superior ni a la voluntad de una masa, a la que pertenece. La obediencia, en el sentir de la ética cristiana, siempre tiene lugar en la soledad del hombre delante de Dios.

5) En aquella historia ocurría la intervención de la misericordia del Dios único en favor de todos los hombres. ¿Qué nos dice esa historia? Nos dice: «¡Vosotros sois todos hermanos!» La ética cristiana repite ese llamamiento a la comunión sobre la base de la necesidad y ayuda comunes. La ética cristiana no es individualista, es comunitaria; es decir, constituye primariamente comunidades de cristianos, de hombres que han escuchado ese llamamiento. Pero, aun fuera de la comunidad de los cristianos, la ética cristiana no puede permitir al hombre que se aíse o que forme un partido, por ejemplo; aun fuera, sólo puede formar una comunidad, una comunidad de ciudadanos. Cualesquiera sean las circunstancias, la ética cristiana invita el hombre, tanto cristiano como ciudadano, a entrar en la empresa común, en la que no puede haber ningún enemigo, sino sólo distintos y legítimos colaboradores.

6) En aquella historia se demuestra la soberanía de Dios en el hecho de que el propio Dios se hace siervo del hombre. ¿Qué nos dice esa historia? «¡El que de entre vosotros quiera ser el mayor, hágase siervo de todos vosotros!» Y la ética cristiana repite esta invitación al servicio en toda su grandeza. La ética cristiana no es aristocrática, no conoce ningún dominio, soberanía o superioridad que no sea la de que el hombre se sitúe frente a los demás como un eslabón en la cadena, como un cristiano entre cristianos, como un hermano a disposición de sus hermanos. ¡La suprema dignidad del hombre, que consiste en que siempre está llamado a intervenir en favor de los demás delante de Dios, y en servicio de Dios delante de los demás, y en ocultar esa suprema dignidad en la más profunda modestia!

7) La acción de Dios en favor del hombre es completa y terminante. «¿Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu ánimo y con toda tu fuerza!-» Eso nos dice aquella historia. Y la ética cristiana repite este llamamiento a la totalidad. El imperativo cristiano suena así: ¡Esperarlo todo exclusivamente de Dios!

La ética cristiana no es dualista en ningún sentido. No permite división ni separación alguna, ninguna mirada hacia el más acá sin tener también en cuenta el más allá, ni tampoco hacia el más allá sin proyectar su luz sobre el más acá. No consiente hablar de una oración que no se oriente directamente hacia el trabajo, ni de un trabajo que no esté fundamentado en la oración. No conoce un alma sin cuerpo, ni un cuerpo sin alma, ninguna esfera privada sin responsabilidad pública y ninguna responsabilidad pública sin el polo aquietante de la esfera privada. En la época cristiana se trata del hombre enteramente perdido y enteramente salvado y que, en consecuencia, es requerido como hombre total.

Tal es a grandes rasgos la continuación de aquella historia, la imitación de Jesucristo; y ése es el modo con que la ética cristiana tiene que repetir el llamamiento divino.

Resumiendo: la ética cristiana es clara, razonable y realista por mantenerse en esa continuidad, es decir, por cuanto evoca esa historia. La ética cristiana sólo puede entenderse desde ahí. También lo contrario vale acerca de la dogmática cristiana; también ella es real y razonable sólo en cuanto que tiene ante los ojos al hombre, que por aquella historia está llamado a la acción. ¿Cómo podría entenderse la dogmática cristiana, cómo podrían entenderse el catecismo y el credo, de no ser en conexión con ese llamamiento?

He intentado exponer la ética cristiana en este contexto: la acción cristiana como *fruto* de la *fe* cristiana, la ley cristiana como forma del Evangelio cristiano, la ética cristiana como *imperativo* derivado del *indicativo* de la dogmática cristiana.

Una vez llegados aquí para entender el sentido de la ética cristiana, pido una vez más encarecidamente que se medite sobre esto: ¡toda separación es aquí mortal!

Concluyo con una palabra del apóstol Pablo en su n carta a los Corintios (5,19-20): «Pues Dios estaba en Cristo y reconciliaba al mundo consigo mismo y no les tomaba en cuenta sus pecados, y ha erigido entre nosotros la palabra de reconciliación. Así que somos embajadores en nombre de Cristo, pues Dios exhorta por medio de nosotros; así que os rogamos en nombre de Cristo: ¡*Reconciliaos con Dios!*»

En esta sola frase se compendia toda la ética cristiana.

LA SAGRADA ESCRITURA Y LA IGLESIA²² AUTORIDAD E IMPORTANCIA DE LA BIBLIA

I

Una frase, como «la autoridad e importancia de la Biblia», tiene sentido porque se trata de una frase analítica, describe un estado de cosas fuera de cualquier problemática y presupone el conocimiento de ese estado de cosas

Pregúntese a un niño por qué entre tantas mujeres llama madre* suya justamente a ésa y nada más que a ésa. Lo único que respondería, repitiendo y ratificando la frase en que se le preguntaba por la razón, sería esto: Pues porque sólo ésa es mi madre. Que así sea es para el niño un estado de cosas 'fuera de toda problemática. Así es precisamente cómo las frases con sentido —es decir, aquellas que apuntan a la realidad de un modo eficaz y no sólo en apariencia — describen un estado de cosas acerca de la autoridad e importancia de la Biblia, cuyo contenido está fuera de toda discusión, porque al fundarse en sí mismo y hablar por sí solo, sólo puede aclararse a modo de repetición y ratificación. Ese estado de cosas consiste en que la Biblia tiene una autoridad e importancia bien definidas en la comunidad de Jesucristo. Quien quiera hablar del tema con sentido debe conocer esta relación esencial entre Biblia y comunidad. Tanto si está dentro o fuera de la comunidad, tanto si reconoce o rechaza esa autoridad e importancia precisas de la Biblia por lo que a su persona se refiere, si quiere tratar el tema sin divagaciones, no tiene más remedio que contemplar y tener en cuenta esta relación dada entre Biblia y comunidad; pues, en este asunto, el punto decisivo sólo puede expresarse con frases analíticas, es decir, con frases que describen esa relación, sin querer asignarles otro fundamento.

Lo mismo ocurre con la predicación cristiana, con la profesión de fe, con el mensaje de la comunidad al mundo: sus portadores son conscientes de que sólo pueden referirse a la autoridad e importancia de la Biblia — a la que han de referirse en cada palabra cristiana — con frases analíticas, porque con ellas se les manifiesta un estado de cosas que se apoya en sí mismo. La apologética de la comunidad no puede consistir en otra cosa que en no retroceder ante esas frases analíticas; ha de consistir en declararse abiertamente en su favor y afianzar así la fe y obediencia, que debe esperar y reclamar del mundo.

Anticipo esta observación formal para advertir desde ahora mismo que, en la exposición que se me ha confiado sobre la autoridad e importancia de la Biblia, no voy a intentar forzar ni desde dentro ni desde fuera el círculo de la verdad en el que aquí nos movemos. Yo sólo podría tratar este tema, precisamente en su punto más decisivo, con frases analíticas; y así lo haré. Honradamente no sabría cómo hablar del asunto en otros términos.

²² Conferencia pronunciada el 5 de enero de 1947 en un congreso ecuménico de teología, en el castillo de Bossey, de Ginebra. Pp. 172 – 190.

II

La presencia y señorío de Jesucristo en su comunidad, y por consiguiente en el mundo, durante el tiempo que va desde su resurrección hasta su segunda venida, tiene su expresión visible en el testimonio de los profetas y los apóstoles que él ha elegido y llamado

El tiempo de la comunidad, nuestro tiempo, es el tiempo que transcurre entre la resurrección de Jesucristo y su segunda venida, entre la irrupción del nuevo eón o siglo y la desaparición del antiguo, entre el «¡se ha cumplido!» de la reconciliación del mundo con Dios, realizada en Jesucristo, y el «¡he aquí que todo lo hago nuevo!» con que se cierra la revelación de ese acontecimiento. Hay una presencia y señorío de Jesucristo también en este nuestro tiempo intermedio, que reviste no una sino múltiples formas. «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra.» El reino de Cristo no tiene fronteras. Toda misión, y también toda política de la comunidad en el mundo, no es sino la proclama consiguiente del triunfo que ya ha sido logrado, del rey que ya ha ocupado su trono.

Pero hay un lugar en que todo esto se reconoce y acepta. Es la comunidad fundada en el testimonio bíblico; es decir, en el testimonio de los profetas del Antiguo Testamento y de los apóstoles del Nuevo. Ese testimonio bíblico es la expresión visible de la presencia y señorío de Jesucristo, que de otro modo permanecería oculta. «Vosotros seréis mis testigos», «Quien a vosotros oye a mí me oye». Y aquello otro de: «Mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo.» Todo esto se refiere particularmente a los portadores del testimonio que serviría de fundamento a la comunidad. «Así que somos embajadores en nombre de Cristo, pues Dios exhorta por medio de nosotros.» Es la elección y vocación a que se refiere Pablo. Pero a los apóstoles del Nuevo Testamento también pertenecen los profetas del Antiguo, como el propio Jesucristo pertenece a Israel. En este testimonio antiguo y nuevo de Cristo se revela y manifiesta su presencia y señorío dentro de su comunidad.

El Espíritu Santo es la presencia y señorío de la persona de Jesucristo en la forma visible de ese testimonio. El testimonio es la palabra, a la que atiende la comunidad «como a la luz que brilla en un lugar oscuro hasta que rompa el día y la estrella de la mañana se alce sobre vuestros corazones». La comunidad, por cuanto nacida de la palabra, sale al encuentro de esa palabra. De haber tenido otro origen, tal vez podría orientarse a otro objetivo. Mas, por cuanto caminan a la luz de esa palabra, los cristianos son «hijos de la luz». Esa palabra los consuela y amonesta. Esa palabra los mantiene unidos entre sí hacia atrás en una fe, hacia adelante en una esperanza, y, sobre el camino del ayer al hoy, en una caridad. Es esa palabra, el testimonio profético-apostólico, como manifestación visible de la presencia y señorío de Jesucristo, la que hace de la comunidad las primicias (aparje) de toda la humanidad, la señal alzada entre el cielo y la tierra, que ya se ha cumplido; más aún: la recapitulación (anakephalaiosis) que ha de revelarse en Cristo, su cabeza.

III

La verdad, fuerza y dignidad del testimonio de esos hombres es la de su contenido: testifican en favor de Jesucristo y de la obra del Dios clemente como medio, principio y fin de todas las cosas

¿Qué es lo que así caracteriza al testimonio de los profetas y de los apóstoles para que pueda tener esa importancia respecto a la existencia de la comunidad y de su mensaje al mundo? Eran hombres capaces de caer y de equivocarse como nosotros, hijos de su tiempo como nosotros lo somos del nuestro; su horizonte espiritual era tan estrecho, y en algunos aspectos importantes más estrechos aún que el nuestro. Quien guste de ello puede comprobar una y otra vez que su conocimiento de la naturaleza, su imagen del mundo y, lo que es más, su misma moral, no podrían servirnos de norma. Han contado fábulas y leyendas y, por lo menos, han hecho libre uso de elementos míticos de todo tipo. En muchas afirmaciones, y a veces en cuestiones importantes, se contradicen entre sí. Con pocas excepciones, no fueron teólogos de relieve. Sólo cuentan con su elección y vocación. ¡Pero eso sí que cuenta!

A su modo y en su lugar, sus testimonios tienen todos el mismo y único centro, objeto y contenido: el señalado y prefigurado en las cláusulas de la alianza de Dios con su pueblo, Jesús de Nazaret, con el nuevo pueblo de sus discípulos y hermanos, nacido en la culminación de los juicios divinos sobre las infidelidades de Israel, el Cristo de los judíos que, como tal, es también el salvador de los paganos. El testimonio del Antiguo Testamento (sobre Yahveh y su pueblo de Israel) y el Nuevo Testamento (sobre Jesucristo y los suyos) concuerdan en esto: en ese encuentro del Dios clemente con el hombre pecador, la historia, la obra, que constituye el centro de todas las cosas creadas, que es el secreto de su principio y su fin, de su origen en el acto creador de Dios y de su neta en una nueva creación, esa historia se ha convertido en un acontecimiento. Ese encuentro es el designio y voluntad de Dios obre su creación, el sentido de todos los seres en el tiempo.

La Biblia lo expresa al hablar de Jesucristo. Que Dios y los hombres se encuentran —concretamente por la fuerza de la libre gracia de Dios que se vuelve hacia los pecadores—, como Yahveh e Israel, como Jesús y los suyos, es el consuelo y exhortación con que los testigos bíblicos se dirigen a los otros hombres. Porque ¡su testimonio tiene ese centro, objeto y contenido, es por lo que tiene una verdad, una fuerza y una dignidad peculiares frente a las otras palabras humanas, en otros aspectos tal vez más importantes. La comunidad es el lugar en que lo peculiar de ese testimonio, en que la elección y vocación de esos hombres, se entiende y valora.

IV

Por ser peculiares tanto este objeto como la relación que con él mantienen esos hombres, su testimonio es en este tiempo intermedio la única forma válida de la palabra de Dios

El testimonio profético-apostólico, en que está fundada la comunidad de Jesucristo, es para ésta la única forma válida de la palabra de Dios. Hay muchas cosas en el cielo y en la tierra, pero no hay más que un solo Dios; y hay muchas ideas sobre Dios, pero sólo hay una verdadera, porque sobre su autotestimonio descansa el conocimiento del único Dios. Pues si bien es cierto que para nosotros los hombres hay muchos acontecimientos y poderes, formas y verdades, importantes, valiosos y hasta indispensables, no hay más que una palabra de Dios, un solo Jesucristo, en quien el encuentro del Dios clemente con el hombre pecador se ha convertido en un acontecimiento de perpetua vigencia. Y así ocurre que, al no ser elegidos y llamados todos los hombres, sino únicamente los testigos proféticos y apostólicos de Jesucristo, puede haber muchas

formas ocultas, pero sólo esta forma reveladora de la única palabra del Dios único. Sólo en esta forma es la palabra de Dios final y definitiva, normativa, obligatoria y autorizada. La comunidad de Jesucristo reconoce la única palabra del Dios único en su única forma reveladora y con valor normativo.

Por este reconocimiento la comunidad fija el canon bíblico. La formación del canon no es sino la profesión de fe en la elección y vocación de sus testigos por parte de Dios. Como su reconocimiento, aquí como siempre, es un reconocimiento humano, y por tanto limitado, provisional y tal vez sujeto a aumentos y correcciones, tampoco su profesión de fe puede tener, aquí como siempre, un carácter definitivo, ni pretende darle más valor que el de conclusión provisional. De hecho, tanto en los tiempos antiguos como en los modernos, las fronteras concretas del canon se han considerado y tratado como unas fronteras fundamentalmente abiertas. Mas esa actitud fundamentalmente abierta a la posibilidad de un futuro y mejor conocimiento sobre el ámbito preciso del canon, no hace que la comunidad, en espera de ese mejor conocimiento de los límites del canon bíblico — que ella reconoce como la única forma válida de la palabra de Dios—, cambie hasta el punto de que prácticamente reconozca como válidas otras manifestaciones de la palabra divina.

La razón humana y sus logros históricos, los movimientos y soluciones de la historia material y espiritual, el espíritu y las tendencias de las distintas épocas, y también la historia de la propia comunidad — sus tradiciones y disposiciones escritas y orales, las voces de sus padres antiguos y modernos, sus convicciones generales y particulares que en el pasado fueron elevadas a dogmas y los conocimientos y tendencias hoy predominantes —, todo esto tiene, sin duda, su propia verdad, dignidad y fuerza. Mas para la comunidad no puede tener la verdad, dignidad y fuerza de la palabra normativa de Dios.

La comunidad no puede aceptar todo ello con el mismo afecto de piedad y reverencia (*parí pietatis affectu ac reverentia*)²³ que el testimonio bíblico. No se encuentra bajo ninguna presión ni se hace culpable de ninguna elección caprichosa, sino que actúa en uso de la libertad que le proporciona su reconocimiento, cuando en definitiva se deja gobernar únicamente por el testimonio de los profetas y de los apóstoles, y, en consecuencia, por su Señor Jesucristo. Su tarea y misión es decir al mundo que tampoco para él puede haber otra palabra de Dios revelada, otra palabra autorizada en sentido estricto, otra palabra de Dios revelada, otra forma de gobierno divino con obligatoriedad absoluta que la Sagrada Escritura.

V

El testimonio de esos hombres se presenta como palabra de Dios porque de hecho invita, consuela y exhorta a la comunidad en nombre de Jesucristo resucitado y que ha de volver, y porque su anuncio al mundo le da libertad, dirección y plenitud, características de una palabra que es la primera y la última

²³ Barth alude aquí a la fórmula del concilio de Trento. La tradición protestante podría aquí retrotraer su mirada hasta contemplar la palabra de la predicación oral de los apóstoles, de la que surge la Sagrada Escritura. Por otra parte toca al pensamiento católico tener la cautela de no llamar tradición apostólica a lo que pueden ser meras tradiciones.

El reconocimiento de que los profetas y los apóstoles son los testigos — ¡los únicos testigos! — de la palabra de Dios revelada y, por tanto, normativa, puede ciertamente probarse. Pero con ello sólo se probará que profetas y apóstoles con su palabra humana pueden manifestar de hecho la palabra de Dios, que esta palabra divina se percibe de hecho en la palabra humana de su testimonio, La teología antigua llamó justamente a esta autoprueba efectiva de la autoridad bíblica «testimonio del Espíritu Santo». Pero se hablaba equivocadamente de un testimonio «interno», como si no fuese también un testimonio externo.

Con ello se ha descuidado a menudo distinguir con la suficiente claridad esta autoprueba de la autoridad bíblica de un encantamiento mágico. Dicho muy llanamente, se trata de que el testimonio bíblico de la gracia de Dios frente al hombre pecador, en nombre de Jesucristo resucitado y que ha de venir, se promulga de hecho como una invitación a los hombres y en los hombres encuentra de hecho acogida y obediencia, consuela efectivamente a los hombres con su mensaje de paz y los exhorta mediante su mandamiento. Y, dicho también muy llanamente, se trata de que esos hombres a su vez, al haber sido constituidos mensajeros de esa palabra que los ha suscitado, con sus propias palabras de libertad, hondura, plenitud, vida — que revisten una precisa orientación bíblica hacia la gloria y reino de Dios y hacia el sentimiento de gratitud del hombre— quedan de hecho en situación de presentarse al mundo como los portadores cualificados de una palabra original y definitivamente válida. El testimonio del Espíritu Santo es el acontecimiento en el que todo se cumple. Aunque todo se cumple dentro de la comunidad cristiana. Precisamente porque todo se cumple, es por lo que nace, existe y se mantiene la comunidad cristiana. Y éste es el testimonio del Espíritu Santo, la autoprueba de la autoridad bíblica: que todo se cumple realmente, que la comunidad existe y como tal debe vivir.

A la pregunta de si la Biblia es real y verdaderamente palabra de Dios, sólo puede responder de un modo competente la comunidad; y sólo puede responder a esa pregunta en cuanto que ella misma presta acogida y obediencia a la Biblia, y, mediante su acción, invita al mundo a la misma actitud de sumisión y obediencia. Ello sólo puede aportar la prueba del Espíritu y de la fuerza. Permanecerá siempre en su propia infidelidad — en cuanto que aún no se ha constituido en comunidad bajo la palabra de la Biblia, o ha dejado de serlo — si esta prueba suya no ilumina y persuade como podría y debería hacerlo. En este asunto, pues, la cuestión del reconocimiento se decide por los hechos y nada más que por los hechos. Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad; y donde hay libertad, allí se alza la ciudad sobre el monte, que como tal no puede ocultarse, la luz que ilumina a cuantos están en la casa.

VI

El testimonio bíblico como palabra de Dios se explica por sí mismo. Pero responde a su carácter humano que, al explicarse por sí mismo, recurra a los servicios de una exposición humana

Cuando sucede que el testimonio bíblico demuestra su autoridad por cuanto consigue de hecho acogida y obediencia, entonces es evidente que ha hablado de una manera inteligible, entonces es evidente que ha sido entendido y que ha habido de hecho una explicación de la Biblia. Ha surgido así una imagen de lo que hablan los testigos bíblicos. Se medita entonces en lo que los testigos bíblicos han entendido a través de sus palabras y así se llega a una repetición espontánea de la imagen y de los conceptos expresados en sus palabras. La palabra de Dios en su

lenguaje humano se hace entonces transparente para quienes escuchan esa palabra humana, que les resulta coetánea, a pesar de pertenecer a otro tiempo. De otro modo ¿cómo podría suceder que las palabras con que estos testigos llamaron, consolaron y exhortaron a los hombres de otros tiempos hubieran convertido a otros hombres de otros tiempos en mensajeros de la palabra de Dios que aquellos testigos escucharon y proclamaron? Si ha ocurrido así, es que las palabras de los testigos bíblicos han resultado perfectamente claras para estos otros hombres. Quien dice «testimonio del Espíritu Santo» dice «explicación de la Biblia».

Mas ¿quién explica la Biblia? Respondemos con el viejo aforismo, que debería ser el fundamento de toda hermenéutica: *scriptura scripturae interpres* (= la escritura se interpreta por sí misma). Que aplicado aquí a la Sagrada Escritura, quiere decir: como palabra de Dios en lenguaje humano la Sagrada Escritura es su propio intérprete, y es ella por sí misma la que resulta perfectamente clara y transparente, gracias a la cohesión de la diferenciada y compleja realidad que le da su objeto. Pero esta transparencia (*perspicuitas*) de la Biblia, que se funda en su autoridad, no es una propiedad esencial suya, sino un elemento, una determinación especial de aquel acontecimiento en el cual, y en virtud de la proclamación y aceptación afectivas del testimonio bíblico, nace y persiste la comunidad cristiana.

La Biblia no se explica, pues, de manera que aquellos a quienes se les explica puedan convertirse en oyentes ociosos. Se explica en el sentido de que esos hombres —de acuerdo con su capacidad general e individual, de acuerdo con su situación histórica y, en definitiva, «según la medida de su fe» — son llamados al servicio de esa explicación. La palabra de Dios, que se les da mediante el lenguaje humano de los profetas y de los apóstoles, no está ciertamente a su disposición, sino que la transparencia de ese lenguaje humano es libre gracia de Dios. Pero aun esta gracia se les entrega a los hombres y pueden hacerla suya, en cuanto que ellos mismos han de hacer uso de ella.

De este modo, la explicación del testimonio profético-apostólico se convierte en tarea y actividad humana. Lo mismo sucede con el esfuerzo en torno a los textos bíblicos, en torno a la reproducción de las imágenes que esos textos permiten ver y en torno a los conceptos utilizados en dichos textos; y, finalmente, lo mismo ocurre con el esfuerzo por hacerlos presentes en un servicio, mediante la repetición espontánea. Sin ese cumplimiento la comunidad sólo podría honrar con los labios la autoridad del testimonio bíblico, pero no aceptarlo realmente. Sin ese cumplimiento la comunidad no podría formarse ni persistir en modo alguno. Donde la comunidad se forma y persiste, allí responde positivamente a la humanidad del testimonio bíblico incluyendo este servicio el servicio de su exposición humana.

VII

La recta exposición del testimonio bíblico tiene lugar cuando el examen, la meditación y aprobación de su manifestación humana (histórico-literaria) están determinadas por el recuerdo agradecido a la palabra de Dios ya escuchada y por la jubilosa espera de la palabra que ha de escucharse de nuevo

Ante todo, el cometido de la exposición bíblica es el mismo que el de cualquier otra exégesis: tiene que examinar, estudiar y determinar una forma histórico-literaria como tal. En otras palabras: tiene que precisar el tenor y el sentido literales de sus textos, aclarar mediante el contexto próximo y remoto las imágenes y conceptos patentes en el texto; tiene que confirmar la

explicación del mismo intentando traducir su significación e intención, es decir, reproducirlos mediante las imágenes y conceptos que son coetáneos al exegeta.

Explicar equivale a comentar. Es evidente que un comentario honesto de la Biblia no puede tener otro objetivo que el de hacer que los textos bíblicos hablen de nuevo. Y es asimismo evidente que el comentario ha de dar al texto, en su conjunto y palabra por palabra, su derecho; en este sentido toda exégesis bíblica que sea honrada ha de ser «biblizante».

Mas ahora no queremos entender los textos bíblicos como «fuente» histórico-literaria de una serie de conocimientos, sino como testimonios de la palabra de Dios que son fundamento y forma de la comunidad. A la recta exposición de esos textos (cuyo conocimiento quieren dar a una comunidad que va a surgir o que ya existe y, mediante ella, al mundo) pertenece también el respeto a la palabra de Dios. A la recta exposición de esos textos pertenece también que el expositor esté en condiciones de situarse, al menos hipotéticamente, en el lugar de la comunidad que ha de escuchar esos textos. Desde ese lugar viene dada la postura precisa y única con que han de entenderse y explicarse los textos bíblicos. Es probable que quien ocupa ese lugar, aunque sólo sea de un modo hipotético, en la práctica no pueda adoptar semejante postura y, en consecuencia, no sea capaz de una inteligencia y explicación auténticas.

Mas, sea como fuere, la postura que ha de adoptarse desde ese lugar no es algo así como la de un conocimiento previo de una palabra divina «existente» (vorhanden) en la palabra humana del texto. Ése fue el error naturalista sobre la doctrina de la inspiración que prevaleció a finales del siglo XVII y en sus precursores de la Iglesia antigua. La palabra de Dios no es nunca ni de ningún modo algo «existente» y disponible; es el Espíritu de Dios que sopla donde quiere. La palabra de Dios se realiza cuando Dios la pronuncia «dónde y cuándo le place» (ubi et quando visum til Deo). Que Dios la ha pronunciado ya en el ámbito del testimonio canónico y que ha prometido volver a pronunciarla dentro da ese mismo campo, lo sabe la comunidad que vive bajo ese termino

Por ello, la postura exigida al expositor que ocupa el lugar de la comunidad ha de ser el recuerdo, y justamente el recuerdo agradecido, de la palabra de Dios ya escuchada, y la espera, jubilosa espera, de la que ha de escucharse de nuevo. Ese recuerdo y esa espera son el respeto a la palabra de Dios. En este sentido, decir que el expositor —quien por lo demás no hace sino lo que hace y debe hacer cualquier otra exégesis— respete la palabra de Dios, es enunciar la única regla de una exégesis «teológica» o «pneumática». Exégesis cuya peculiaridad sólo puede consistir en que el expositor, cuando ha de habérselas con los testimonios bíblicos, se mueva en el marco que le prescriben esos textos.

VIII

La existencia «autoritativa» del testimonio bíblico es la eficaz de que en la vida de la comunidad y en su anuncio al siempre puede llegar a un nuevo y efectivo encuentro entre Dios misericordioso y el hombre pecador

Cuando la autoridad de la Biblia está en vigor, queda por ello resuelto el que tanto en la vida de la comunidad, como en las relaciones de la comunidad con el mundo, se llegue a un encuentro y diálogo siempre nuevo y vital, en el que la Biblia siempre tiene algo que decir a la comunidad y, por la comunidad, al mundo, formulando preguntas y proporcionando respuestas;

en ese diálogo la Biblia puede enseñar, dirigir y gobernar a la comunidad y, a través de la comunidad, al mundo «en lugar de Cristo». Mas esto también significa que tanto en la comunidad propiamente dicha como en sus relaciones con el mundo puede llegarse a un encuentro efectivo entre el Dios clemente y el hombre pecador y repetirse la situación del Antiguo Testamento entre Yahveh e Israel, y del Nuevo Testamento entre Jesús y los suyos; y en esa repetición se llega a «la comunión del Espíritu Santo».

La garantía, sin embargo, de este encuentro, de esta repetición — y, por lo mismo, la garantía de la «comunión del Espíritu Santo» — siempre cesa allí donde ha desaparecido la peculiar y suprema autoridad del testimonio bíblico por su equiparación a la tradición eclesiástica y, en consecuencia, por su subordinación a la fuerza opresora de la autoridad eclesiástica docente, tanto si se trata de sus portadores organizados en una jerarquía, de los teólogos que dicen la última palabra o de la multitud de los fieles. El camino de la Iglesia romana que culmina en el Vaticano y el camino del neoprottestantismo que culmina en la proclamación de la soberanía de la conciencia piadosa general, son en este punto importante, como en otros varios, dos caminos paralelos. Quien es hoy un protestante modernista puede hacerse mañana católico, y al revés, pues no hay ninguna diferencia esencial en que Cristo desaparezca aquí en la figura del sucesor infalible de Pedro o, allí, en la general filiación divina del hombre. En uno y otro caso nos encontramos con un rebaño sin pastor, con una comunidad que no tiene a nadie enfrente, ningún maestro, ningún juez, ningún rey; que no sabe nada y que tampoco puede decir nada; con una comunidad que todo lo sabe mejor y que tampoco tiene a nadie que pueda convencerla de lo único mejor; con una comunidad abandonada a sí misma y a sus propias fantasías; y, por consiguiente, con un mundo al que esa comunidad no tiene nada que decir; un mundo que tampoco tiene que recibir de ella ningún mensaje preciso y que, por tanto, tiene perfecto derecho a negarse a las exigencias de esa comunidad.

Allí donde no está en vigor la peculiar y suprema autoridad del testimonio bíblico, sólo puede llegarse al encuentro entre el Dios clemente y el hombre pecador rompiendo con las reglas vigentes. Precisamente para que la comunidad, en su propia vida y en sus relaciones con el mundo, no se encontrase así, ha establecido Jesucristo a sus apóstoles y confirmado a los profetas: «Vosotros seréis mis testigos.» La comunión entre Dios y el hombre equivale a un encuentro entre ambos: el encuentro característico en el que Dios se muestra benigno con el hombre, aunque éste aparece como un pecador delante de Dios. Cuando la Escritura está por encima de la comunidad, cuando la comunidad está sometida a la Escritura, ese encuentro está garantizado. Por ello, no debe cesar jamás ese ordenamiento y ha de mantenerse en plena actualidad.

IX

La importancia práctica de la autoridad del testimonio bíblico consiste en que la comunidad acceda a justificar ante él en última instancia su vida toda, su organización y su servicio divino, su profesión de fe y su doctrina, su predicación y su catequesis, así como sus tomas de posición en la vida de los pueblos y de los Estados; en que siempre se abra a este testimonio como a la fuente y norma de todo mantenimiento y renovación

Donde hay autoridad, hay obediencia. La autoridad del testimonio bíblico es la autoridad de Jesucristo, del Señor de la comunidad y del cosmos, del que constituye el objeto de ese testi-

monio. La Biblia no es, pues, «un papa de papel» y no es la suya una autoridad legal sino espiritual. Pero precisamente es Jesucristo a quien la Biblia llama así y quien en la Biblia aparece como el Señor. Es Jesucristo el que ejerce su autoridad y exige obediencia a la comunidad y, por medio de ella, al mundo. Que el testimonio bíblico tenga autoridad se deduce por el simple hecho de que la comunidad esté dispuesta y decidida a poner su propia vida al servicio de ese testimonio.

En la comunidad no hay formas de administración, ordenamiento y cargo, de servicio divino y vida comunitaria, de profesión de fe y dogma, de teología y enseñanza, que por su antigüedad, por su tradición particularmente sacra, por el recuerdo de determinadas personas, por estas o aquellas experiencias vividas, por peculiaridades y costumbres locales o nacionales, por el espíritu predominante de una época o por su aptitud política y social, hayan conseguido justificarse ante el testimonio de la Biblia hasta poder medirse con él o entrar en discusión con él. La comunidad puede tener muchas y buenas razones para mantenerlo en esas cosas de este o del otro modo; pero nunca y en ninguna parte podrá evitar preguntarse acerca del testimonio de la Biblia, de por qué lo mantiene de este modo o si no sería mejor mantenerlo de aquel otro.

Bajo esta regla se encuentran también, y sin duda en primer lugar, sus decisiones y actitudes de cara al exterior: en su predicación al mundo, en sus relaciones con la sociedad humana en general y con su cultura, con la vida de los pueblos y de los Estados. Considera con razón que, en definitiva, ante nadie es responsable sino ante su Señor Jesucristo, tal como aparece en la Sagrada Escritura, aunque frente a él lo sea de un modo preciso y absoluto. ¡Con ello defiende la libertad que se le ha dado! Y lo que es aún más importante: ¡le entrega su libertad para que la instruya, dirija y gobierne como a él le plazca! ¡No le perturba con ningún conservadurismo caprichoso, con ninguna revolución arbitraria! En ambos sentidos le deja campo abierto. Es Jesucristo, y no el mundo que le rodea y ni siquiera ella misma, quien señala lo que en su propia vida y en sus relaciones con el mundo ha de desaparecer y ser sustituido por algo nuevo, o lo que ha de mantenerse y conservarse.

Pero Jesucristo hace eso a través de la voz del testimonio profético-apostólico que resonará siempre nuevo cada siglo y cada nueva mañana. También por ambos lados puede haber muchas otras razones que tengan importancia para la comunidad/ La razón decisiva, no obstante, la fuente original y la norma suprema de todo lo que mantiene y renueva, es única y exclusivamente aquel que de una vez para siempre dijo: «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha.» La importancia práctica de la autoridad bíblica consiste en que, dentro de la comunidad, nunca se deja de escuchar a quienes Jesús dirigió esas palabras; en que siempre se les presta atención.

X

La comunidad, y con ella su misión para el mundo, depende
única y exclusivamente de la presencia y señorío de Jesucristo
bajo la forma de esa autoridad tan categórica de la Biblia

Las tres últimas tesis quieren llamar la atención sobre el hecho de que el asunto de que estamos tratando no tiene un carácter neutro, no puede lo mismo negarse que afirmarse, sino que más bien está en juego la totalidad, el ser o no ser. Con la presencia y señorío de Jesucristo bajo

la forma de una autoridad categórica del testimonio bíblico persiste, vive y existe la comunidad, en la humildad y exaltación que le corresponde, y en la que únicamente puede darse la comunidad. Después de todo lo dicho no puede quedar duda alguna de que, si la presencia y señorío de Jesucristo llegase a desaparecer en la forma de la autoridad del testimonio bíblico, la comunidad por su parte no podría persistir. Más claro: si la autoridad del testimonio bíblico llegase a faltarle, la comunidad, y con ella su mensaje al mundo, sólo podría resolverse en un incienso piadoso, y en perfumes exclusivamente religiosos y morales. Lo único que de ella quedaría sería un fastidioso e inútil fenómeno psico-sociológico, sin interés para Dios, para el mundo y para cuantos seriamente quieren ser de Cristo; un fenómeno sin ningún derecho profundo a la existencia.

Nadie puede impedir a nadie que se sitúe en cualquier lugar fuera de la comunidad cristiana, y pensar y hablar de ese lugar como si se tratase de la comunidad. Quien cree estar dentro de la comunidad cristiana y no fuera de ella asume la corresponsabilidad de que la comunidad persista y no caiga, y también la corresponsabilidad de que no se olvide ni se niegue que el fundamento de la comunidad es la autoridad bíblica en el sentido ya determinado.

XI

La teología cristiana, y con ella su servicio a la comunidad, así como su derecho a una existencia peculiar entre las otras ciencias, dependen única y exclusivamente de que, teóricamente, reivindique el honor de la autoridad de la Biblia tal como queda definida y, prácticamente, la haga fecunda

También la teología se mueve en la misma alternativa de persistir o desaparecer. En determinados casos la teología puede abdicar de su función para convertirse en ciencia de la religión. Como tal también puede y debe empezar por la autoridad de la Biblia. Pero lo que no le está permitido es ser una teología cristiana y como tal servir a la comunidad de Jesucristo y pretender el derecho de existencia entre las otras ciencias, para no recurrir ni teórica ni prácticamente a la autoridad de la Escritura en el sentido indicado. La teología será teología — ¡y no una pseudoteología! — en la medida en que rinda cuentas a sí misma, a la comunidad y al mundo, de la autoridad de la Biblia en la orientación ya señalada, y en la medida en que sepa hacer práctico y fructífero ese conocimiento en sus demás disciplinas.

Cuando no está en condiciones de hacerlo, su servicio en la Iglesia se convierte de hecho en un estorbo, y su presencia en la universidad no pasa de ser una existencia umbrátil. Ni cambia las cosas el hecho de que quizá el público no lo advierta. Nadie debe ser expresamente teólogo; pero quien quiera serlo lo será del modo adecuado. Ese modo adecuado consiste en que el teólogo no pretenda escapar al escándalo y necesidad del «principio escriturístico» — o digamos mejor, a la gracia y distinción que también la teología encuentra en la autoridad de la Escritura—, sino que más bien haga realidad concreta el temor del Señor como principio de la sabiduría, conformándose, agradecido e intrépido, a esa gracia y distinción.

XII

La unidad ecuménica de la Iglesia cristiana y de sus teólogos será verdad o simple ilusión, en la medida en que tenga o no valor para ella la autoridad de la Biblia, tal como queda definida

Esta última frase roza directamente el problema de nuestra reunión de estudio. En este congreso nos estamos preguntando por la «autoridad y significado del mensaje social y político de la Biblia para la hora presente». Y este congreso es un congreso «ecuménico». Pero ¿qué es la unidad ecuménica en la que nosotros deberíamos estar, unos y otros, para desenvolvernos con sentido dentro de ese objetivo? En esta nuestra reunión de estudio, la unidad ecuménica debería consistir evidentemente en que, al menos nosotros, los asistentes, pudiéramos dar una respuesta unánime a la pregunta fundamental sobre la autoridad y significado de la Biblia como tal. ¿Y desde dónde podríamos preguntarnos con un sentido unánime por la autoridad y significado del mensaje social y político de la Biblia para la hora presente? Mi ponencia se refería a esa pregunta básica. Después de lo dicho en las tesis X y XI sobre la comunidad y la teología, yo no podría seguir sin más para terminar con la confirmación confortante de que la unidad ecuménica de las Iglesias cristianas y de sus teólogos, y por tanto la nuestra, se dé por supuesta con la convocatoria de este congreso, o de que en el proceso para lograrla, esa unidad ecuménica sea independiente del valor o no valor de la autoridad de la Biblia; de que podríamos preguntarnos en buena armonía por el mensaje social y político de la Biblia, aun con opiniones totalmente distintas sobre el sentido de la autoridad bíblica. No tendría ningún sentido el que pretendiera acabar facilitándome así a mí y a nosotros el problema allí donde se nos plantea directamente. Y no necesito decir que, además, a mí no me es posible hacerla. La tesis XII debe, pues, prolongar las tesis X y XI: la unidad ecuménica — como nuestra reunión de estudio — puede ser verdad o simple ilusión.

Si es una ilusión, entonces podemos estar tranquilos y en la serena tolerancia —contra la cual tampoco entonces nos hacemos culpables— de que en la cuestión sobre la autoridad de la Biblia somos de distinta opinión: yo de la mía, ése y aquél de la suya totalmente contraria. Sólo que, en ese caso yo no sabría ciertamente cómo podríamos llegar aquí a formular una pregunta común acerca del mensaje social y político de la Biblia. Si la unidad ecuménica es verdadera para nosotros, entonces sólo se me ocurre una recomendación: en la cuestión de la autoridad de la Biblia debemos permanecer dentro del reconocimiento unánime de la única fe cristiana. Y sólo desde aquí podemos y debemos llegar a una pregunta comunitariamente fructífera acerca del mensaje social y político de la Biblia.

He intentado exponer lo que entiendo por «reconocimiento unánime de la única fe cristiana». Cuento, por supuesto, con que en este asunto hay otros «puntos de vista». Pero ello no me impide invitaros a que con toda seriedad, intentéis acercaros a este «punto de vista». Si rechazáis esta invitación, entonces deberé rogaros con la misma seriedad que en el curso de este congreso que me indiquéis lo que ha de entenderse por unidad ecuménica.

LA IGLESIA COMUNIDAD VIVA DE JESUCRISTO, EL SEÑOR QUE VIVE²⁴

Si se quiere hablar de la Iglesia cristiana, si se quiere entender y exponer lo que es, no hay más remedio que tener ante los ojos esta verdad exclusiva: la Iglesia es la comunidad de Jesucristo, el Señor que vive. Quien tenga aquí el corazón dividido y se quede a medio camino, quien aparte su vista, aunque sea sólo momentáneamente, de esta realidad, no comprenderá las palabras plenas de contenido a las que hay que recurrir en este tema, pronto le resultarán ambiguas y sosas y, finalmente, vacías. Más aún, todos los encendidos elogios de la Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo, como ciudad y plantación, como pueblo y rebaño de Dios, se le antojarán falsos e indignos de ser creídos, porque todas estas imágenes y palabras del Nuevo Testamento se refieren a la comunidad viva de Jesucristo el Señor que vive, y sólo a ella. Todas las graves discusiones sobre la esencia y unidad de la Iglesia, sobre su ordenamiento y misión, sobre su vida interna y sobre sus relaciones con el mundo, llevan entonces a otros tantos callejones sin salida y sin interés alguno. Y es de temer asimismo que todos los esfuerzos, tan sinceros y tan fervorosos, en pro de la Iglesia, si no se emprenden con la vista puesta en esa realidad, acaben por resultar inútiles. No hay más que una sola bandera bajo la cual se puede combatir con la promesa de victoria.

Vamos a tratar: 1) del ser de la Iglesia, es decir, de su esencia y existencia; 2) de la amenaza que la acecha, o sea, del peligro en que se encuentra de perder su ser de Iglesia, y 3) de lo único que puede lograr en esa amenaza: su renovación o reforma, a partir de su origen.

La realidad, en que pensamos al emplear la palabra «Iglesia», es la comunidad viva de Jesucristo, el Señor que vive.

1. El ser de la Iglesia²⁵

El concepto de Iglesia es el concepto de una realidad dinámica. Habla del Señor Jesucristo, resucitado de entre los muertos, y de su comunidad que desde entonces camina al encuentro de su futura revelación. Habla de la historia singular entre Dios y el hombre que se desarrolla en el tiempo y que se distingue y caracteriza por esas dos fechas, la de su origen y la de su meta. En esa historia ocurre que Dios permite vivir a determinados hombres como amigos suyos, como testigos de la reconciliación del mundo consigo, que ya se ha realizado en Jesucristo, como pregoneros de la victoria que ya ha logrado sobre el pecado, el dolor y la muerte, como precursores de su futura revelación, redondeamiento del encendido amor del creador hacia todo lo que ha creado. La Iglesia es la comunidad de los hombres a quienes Dios permite vivir dentro de esa determinación y con ese carácter. En este sentido el tiempo de la Iglesia es el tiempo que va desde la resurrección de Jesucristo hasta su segunda venida. Es el tiempo de esa

²⁴ Este artículo pertenece a los trabajos preparatorios (comisión de estudios I) para el World Council of Churches que se celebró en Amsterdam, en septiembre de 1948. pp. 191 – 214.

²⁵ Pp. 192 – 197.

historia. Ocurre que en ese tiempo esta comunidad se congrega bajando del cielo a la tierra, del trono eterno de Dios hasta la historia del mundo que corre hacia su fin, del misterio del Dios trino y uno al mundo creado. La Iglesia existe porque ocurre todo eso. La Iglesia es el acontecimiento de esta reunión. Éste es el dato que vamos a desarrollar inmediatamente.

El ser de la Iglesia es el acontecimiento en que los hombres, unos y otros, vienen situados ante el hecho de la reconciliación del mundo realizada en Jesucristo, y unos y otros son puestos bajo la gracia justiciera y el juicio misericordioso de Dios, para ser invitados unos y otros al agradecimiento y a su alabanza en el amor del prójimo. Por cumplirse este singular «unos y otros» en medio de la historia general del mundo, es por lo que nace y se mantiene la comunidad de Jesucristo, por lo que existe la Iglesia. Así y solamente así; pues quienes viven unos con otros en esa sociedad, como beneficiarios de ese don y portadores de esa misión, forman la comunidad de «los santos», fuera de la cual no puede darse ninguna otra Iglesia en el sentido del Nuevo Testamento. O la palabra «Iglesia» apunta a la dinámica de ese acontecimiento humano, que se realiza en medio de la historia universal, o es una palabra huera que sólo puede conducir al vacío.

El ser de la Iglesia es el acontecimiento en el que este singular «unos y otros» humano es posible y se convierte en realidad. Ocurre que Jesucristo se da a conocer a cada uno de esos hombres — a cada uno en particular, a cada uno a su manera, pero a cada uno del mismo modo efectivo — como su Señor y como Señor también del mundo. Ocurre que su soberanía no necesita que esos hombres se sometan unos a otros, sino incitarles simplemente a su Ubre obediencia. Y ocurre que su común obediencia no descansa en el hecho de que unos sean sojuzgados y sometidos por los otros, sino en que todos se encuentren libremente unidos en la libertad de su sumisión al que es el Señor de todos. La palabra «Iglesia» debe apuntar a esa soberanía de Jesucristo y, por ello justamente, a esa comunidad libre; libre tanto por lo que respecta al Señor y como en las relaciones de todos sus miembros entre sí. De otro modo, apuntaría hacia donde no se encuentra la Iglesia.

El ser de la Iglesia es el acontecimiento en que la obra y revelación de Dios en Jesucristo, y en que la misión de Jesucristo, constituido por Dios como profeta, sacerdote y rey, se cumple con tal plenitud que se convierte en una palabra. Esa palabra se dirige a ciertos hombres elegidos, alcanzándolos y atrapándolos, de tal modo que con toda su existencia humana le dan la respuesta adecuada y reciben la libertad de la verdad revelada en Jesucristo, de su entrega por los pecados de ellos por los de todo el mundo, de su señorío como resucitado, que habrán de tener en cuenta en su propia existencia humana para seguirle y, en este sentido, ser «cristianos». La comunidad se distingue del mundo en que la obra de Dios no sólo se le manifiesta objetivamente en su desarrollo, sino como palabra de Dios que provoca una respuesta humana. Y la comunidad se distingue de todo aquello que sólo es comunidad en apariencia, porque en ella no sólo se conoce y reconoce la obra de Dios como una verdad de fe depositada y entregada, sino también como el acontecimiento que se realiza en la conexión histórica entre la llamada de Cristo y la obediencia de los cristianos. En cualquier caso, la palabra «Iglesia», en su sentido más auténtico, ha de connotar esta conexión histórica.

Dicho de un modo más concreto: el ser de la Iglesia es el acontecimiento en el que la Sagrada Escritura, como testimonio profético-apostólico acerca de Jesucristo, de tal modo aporta la «prueba del espíritu y de la fuerza» y, por lo mismo, de su propia prueba, de cara a unos hombres elegidos, que éstos reciben la libertad de confesarse iluminados y vencidos por ese testimonio, es decir, por aquel a quien se refiere ese testimonio. Pero no todo se reduce a que la Sagrada Escritura constituya una autoridad respetable para ellos, que ilustra su predicación, su enseñanza y su cura de almas y se hace realidad práctica en su vida. Sucede, además, que entre esos hombres la Sagrada Escritura habla y es escuchada como palabra de Dios; sucede que aquí

descarga realmente «el aguacero de paso», del que hablaba Lulero; que aquí se hace realidad el «quien a vosotros (los apóstoles) escucha, a mí me escucha», y que aquí, con ello y por ello, la Sagrada Escritura cimenta a la Iglesia. Fundada ahí y sólo ahí, la Iglesia se encuentra únicamente en ese lugar, como la ciudad situada sobre el monte del testimonio apostólico, que no puede ocultarse sino que está a la vista de todos. Hay un intercambio fructífero de la Biblia con los hombres y de los hombres con la Biblia. La palabra «Iglesia» debe apuntar a ese intercambio, y en ningún caso a otro lugar — ¡ni a otro lugar a la vez! —.

El ser de la Iglesia — visto desde dentro — es el acontecimiento que en el Nuevo Testamento se llama «la comunión del Espíritu Santo». La comunión del Espíritu Santo es justamente el despliegue efectivo de la fuerza y energía de la obra del Señor Jesucristo, hecha palabra para los hombres elegidos y provocando su respuesta. La comunión del Espíritu Santo crea la comunidad viva. No hay ningún pasaje del Nuevo Testamento sobre cuya base pudiera interpretarse y entenderse la Iglesia propiamente dicha como algo distinto de la comunión del Espíritu Santo que los hombres elegidos brindan y realizan en común. Ni hay tampoco texto alguno del Nuevo Testamento que pueda inducirnos o nos permita entender esa comunión del Espíritu Santo de otro modo que como el acontecimiento entre Jesucristo, el Señor que vive, y determinados hombres; acontecimiento en el que la vida y pasión de Jesús, su muerte y resurrección, se les convierte en palabra divina, a la que ellos sólo pueden, quieren y deben dar una respuesta humana. La comunión del Espíritu Santo es el acto que brota de lo más hondo del corazón de Dios, en cuya realización se hace verdad que determinados hombres en medio del acontecer mundano confiesan que pueden reconocer en su palabra y en su obra, en su acción y en su pasión, lo que es una realidad para todo el mundo — aunque el resto del mundo aún no lo reconozca así, porque son ellos precisamente quienes se lo han de comunicar—, a saber: que Jesucristo es el Señor. En cualquier caso, la palabra «Iglesia» tiene que tener como contenido la comunión del Espíritu Santo según queda explicada.

Lo mismo puede decirse con otras palabras. El ser de la Iglesia es el acontecimiento en el cual el bautismo que muchos reciben en distintas épocas y en nombre del Dios trino y uno, debe recordarles de hecho que han sido recibidos en la amistad de Dios y que se les ha responsabilizado de su causa frente al mundo entero. También podría decirse que la Iglesia es el acontecimiento en el cual esos muchos, por cuanto todos reciben realmente el pan y el cáliz de la cena del Señor, participando por adelantado en la fuerza y alegría de la revelación futura, ya aquí toman parte en «las bodas del cordero», y también aquí deben mantenerse unidos y unidos edificarse para la vida eterna. La palabra «Iglesia» designa la historia, la acción y el don divino y la recepción humana del bautismo y de la cena del Señor. Entonces, y sólo entonces, es una palabra de contenido pleno.

Y el ser de la Iglesia es el acontecimiento en el que también se presenta la Iglesia vista desde fuera, como luz que brilla en el mundo. En cuanto que es la palabra de Dios, que ha de oírse en el mundo— ¡tanto si éste la entiende como si no la entiende! — y ha de recibir una respuesta, la Iglesia es y se hace visible como la comunidad viva en la cual existe y se da la comunión del Espíritu Santo. Comunidad que nace del bautismo y camina hacia la última cena. Se trata del acontecimiento en el cual, y por cuanto se halla en medio del mundo, la Iglesia se distingue del mundo e inevitablemente le resulta molesta en una determinada línea. Se trata del cumplimiento de su misión frente a ese mismo-mundo. Por ello abre sus puertas y ventanas de par en par, no a la impostura ni a las ilusiones religiosas y morales de su entorno, pero sí para participar sinceramente de sus auténticas preocupaciones, necesidades y tareas, para presentar a su agitación y a su ociosidad un centro sereno de auténtico recogimiento y reflexión, y para ser también en medio del mundo el foco de inquietud, amonestación e incitación profética, sin las

cuales aquél no podría tener consistencia en cuanto mundo transitorio. Y sobre todo, para hacer visible, mediante el anuncio del reino de Dios, el luminoso pero duro horizonte de todos los movimientos y aspiraciones del hombre, de sus avances y retrocesos, de sus ascensiones y caídas. Por estas sus relaciones con el mundo, que no examina, estudia, discute ni prepara, sino que a su debido tiempo cumple con la correspondiente seguridad, objetividad y necesidad, la Iglesia se produce también en este aspecto como la adecuada respuesta humana a la palabra de Dios que le ha sido dirigida. La palabra «Iglesia» debe apuntar a esta actividad eclesiástica en el mundo. De otro modo, sería una palabra vacía y apuntaría a cualquier lugar oscuro en el que la Iglesia no puede encontrarse.

Parece ser que Lutero pensó por algún tiempo abandonar para siempre la palabra «iglesia» sustituyéndola por la palabra «comunidad». De haberlo hecho en serio, habría podido tener una importancia incalculable. ¡Y no sólo para la Iglesia luterana! La propuesta tiene muchas razones a su favor. El objeto, que en la profesión de fe se designa como «Iglesia», es tan concreto que la palabra que lo designa ha de aplicarse en todas las circunstancias, de tal modo que proporcione a oyentes y lectores la correspondiente imagen concreta. La voz griega *ecclesia* lo hacía originariamente. La francesa *église* (o castellana *iglesia*) ciertamente que ya no lo hacen. Y la palabra nórdica *kirche/kerk/church* —sobre cuyo significado todavía no están de acuerdo los especialistas — tampoco indica hoy ese matiz concreto. Por el contrario la palabra *comunidad* (congregado, alemán *Gemeinde*) ciertamente que aún conserva un aspecto bien concreto.

Esa respuesta, sin embargo, no satisface por completo. La palabra greco-latina *ecclesia* significa originariamente no sólo el ser y la permanencia de una comunidad, sino también el hecho de su reunión o convocatoria. Por lo cual, no aportaría ninguna utilidad la simple sustitución de «Iglesia» por «comunidad». Lo importante es que volvamos a aprender a no pensar simplemente en una institución cuando pronunciamos la palabra «Iglesia», ni a pensar sólo en el ser y permanencia de una sociedad cuando empleamos la palabra más adecuada de «comunidad», sino a pensar en el hecho de una reunión, latente en ambas palabras. Pertenece como parte integrante a la esencia de la Iglesia, y no puede entenderse por separado en cuanto se refiere objetivamente a la misma, el que la Iglesia es «un hecho de reunión» y, en este sentido, una comunidad viva. Hemos intentado describir ese hecho o acontecimiento como tal y así decir lo que es la Iglesia. Se comprende evidentemente que también el adjetivo «eclesiástico», tan mal empleado, necesitaría una crítica y revisión a fondo.

2. La amenaza de la Iglesia²⁶

Jesucristo, el Señor, vive «sentado a la derecha de Dios, Padre omnipotente, de donde ha de venir a juzgar a los Vivos y a los muertos». De un modo completamente distinto — aunque por él y con él — vive en este tiempo intermedio su comunidad sobre la tierra, metida de lleno en la historia del mundo. Por su cabeza, la Iglesia es divina; su cuerpo es única y exclusivamente de naturaleza e índole humanas. En sí y por sí es un elemento de la realidad creada y, por tanto, amenazada. Su ser es sólo desde arriba, desde Dios, un ser seguro, sin peligros e inatacable; pero no lo es desde abajo, desde los hombres que en ella toman parte. En cuanto que viene de arriba, desde Dios, y está en el acontecimiento de su palabra y de su espíritu, escapa a la amenaza, es

²⁶ Pp. 197 – 204.

justificada del maligno ¡pero así y solamente así! En su Señor Jesucristo — y solamente en él! — tiene la seguridad; de él — ¡y sólo de él! — recibe la promesa; con la mirada puesta en él — ¡pero sólo así! — obtiene la garantía de su duración y permanencia. Su duración en el tiempo se cumple en la continuación de su establecimiento a través de nuevas pruebas de la generosidad de Dios, en la continuación de la historia en la cual la Sagrada Escritura actúa como un sujeto activo (regina ac magistra), en nuevas revelaciones y pruebas de la palabra y del espíritu divinos. Perpetuo mansura est, permanecerá para siempre (Confessio Aug. VII), ¡es la fidelidad de Dios la que promete y garantiza su pervivencia! Únicamente esa fidelidad; pues, del lado de los hombres que forman parte de ella, no existe una garantía semejante. La fe, que en ellos suscita la palabra y el Espíritu de Dios, no les es tan propia que no puede cesar; ni lo son tampoco su conocimiento, su obediencia, su caridad, su esperanza, su oración. La posibilidad de la incredulidad, de la herejía, de la superstición, la posibilidad de la ignorancia, de la indiferencia, del odio, de la desesperación, la posibilidad de la ineficacia de su oración, permanece junto a la Iglesia y permanecerá mientras dure el tiempo, mientras la revelación final de Jesucristo no haya borrado esas sombras.

Por todo ello, el ser humano de la Iglesia desde su lado humano es un ser amenazado. Ni puede ser de otro modo mientras Dios no sea «todo en todos». No debería ciertamente agudizarse la amenaza de la Iglesia hasta hacerse un ataque real. En toda situación de amenaza debería verse protegida, por su Señor que vive, de ser combatida de hecho. Pero ocurre precisamente que en la práctica nunca ni en ninguna parte vive así la Iglesia de su Señor viviente, que la amenaza en la cual permanece no podría hacerle nada, no se convertiría en un ataque real. Por desgracia, ocurre que, en la práctica, su amenaza siempre es aguda y en todas partes, que no sólo es una Iglesia amenazada sino de algún modo una Iglesia combatida. La comunidad «sin mancha ni arruga» (Ef 5,27) es la comunidad que «se revelará en la gloria» (Col 3,4) con Jesucristo; nunca ni en ninguna parte la comunidad inmersa en la historia del mundo que corre hacia su fin.

La amenaza y ataque de la Iglesia puede tener muchas razones y formas. Puede suceder que la luz de la palabra de Dios haya iluminado de hecho a los hombres y los haya convencido, que les siga iluminando pero ya sin convencerlos porque sus ojos están soñolientos. Sabemos lo que el Evangelio dice de los siervos vigilantes. Frente a ellos están los siervos que pestañean súbitamente con los ojos abiertos, pero internamente aún dormidos y, por lo mismo, sin ver todavía. Conocen la Biblia y los antiguos símbolos, confesiones y catecismos. Reconocen su autoridad. Inclinan la cabeza con la mayor confianza y repiten obedientes ¡Sí, sí! Pero ya se les ha escapado que las viejas palabras son testimonios de la alocución que Dios les dirigiera, alocución a la que ellos debían responder, hoy y aquí, con sus propias palabras, con su propia vida, de acuerdo con las necesidades y tareas del mundo de hoy, como si las hubiesen escuchado por primera vez, ¡como si, hoy y aquí, en su situación concreta, las hubiesen escuchado por vez primera!

La gran rueda objetiva sigue moviéndose, pero desgraciadamente se mueve ya en el vacío, pues la rueda pequeña, la subjetiva, que debería ser movida por aquélla, ya ha quedado desconectada; un par de vueltas cansinas y se parará. Todavía los cristianos confiesan solemne y sinceramente su fe o la fe de sus padres, y ya la revelación de Dios se ha convertido para ellos en un mundo fantástico de nobles verdades y de elevadas leyes morales, con el que en el fondo ya no saben empezar, con el que por lo mismo aún se arriesgan a importunar al mundo, apenas convencidos y ahogando su propio y aburrido bostezo. Jesucristo, resucitado de entre los muertos, se ha trocado para ellos en una idea piadosa, en un mito — como podría decirse justamente con la filosofía existencialista de Marburgo —, del que sólo queda la espera y la

prisa de la comunidad hacia su futuro: ¡el ajetreo de unos auténticos servidores de museo, el ir y venir de algunos visitantes casualmente interesados!

También puede suceder — y ésta es otra forma de ataque a la Iglesia — que los ojos de los cristianos se hagan *estrábicos*. Sabemos lo que dice el Evangelio (Mt 6,22) acerca del «ojo simple»; del ojo contrario dice que es «perverso» y que, en consecuencia, todo el cuerpo es tinieblas. La luz de la palabra de Dios brilla para los cristianos y ellos también la ven; pero la ven también en otro sitio. No piensan por ello renegar de Dios ni pretender negarle su obediencia. Tal vez incluso quieren servirle con un celo poderoso.

Pero, al lado de lo que es del agrado de Dios, buscan lo que les agrada a ellos mismos y a los hombres. Y no quieren saber nada de que esto es algo distinto. De paso se enamoran y enredan, tal vez en los intereses y en la moral correspondiente de la sociedad que les rodea, tal vez en un determinado estadio de la cultura y de la concepción del mundo, tal vez en el carácter natural y meramente humano de este o aquel país, tal vez en un optimismo o pesimismo exagerados; o, lo que aún sería peor y más peligroso, en su propia forma del cristianismo — que es precisamente la que les han transmitido—, en ciertas formas gloriosas de la fe y del servicio divino, en una determinada forma de experiencia y vida cristianas, en una determinada combinación de las relaciones entre Iglesia y Estado, de una existencia cristiana y política. Dicen «palabra de Dios», y no advierten que están pensando en una de estas combinaciones con la «fe cristiana» —la fe en la eternidad de esa combinación—, con la «fidelidad cristiana», que es la fidelidad a esa combinación. Sobre ella se edifica ahora la Iglesia ¡y se piensa que es posible y obligatorio presentársela al mundo como «el cristianismo».

La forma más perniciosa de ataque a la Iglesia es la que se describe en el Evangelio con las acerbas palabras de «guías ciegos de ciegos» (Mt 15,14). Los ojos de los cristianos pueden cegarse. La luz de la palabra divina los rodea, pero ¿de qué les sirve? Ya no los alcanza porque están en otra parte: en un mundo propio que se han forjado ellos mismos con sus ensoñaciones religiosas. Que Jesucristo era, es y será el Señor, en la práctica no es para ellos más que un recuerdo. La Biblia se ha convertido para ellos en fuente de material lingüístico para sus propios pensamientos. Y sus propios pensamientos corren de modo que el hombre piadoso es su propio señor: la ley de Dios, el ideal que él mismo se propone; el Evangelio, el consuelo con que se ayuda a sí mismo; la santidad no es sino la disciplina a que quiere someterse el reino de Dios en el «nuevo mundo mejor», que él mismo quiere y espera construir.

La Iglesia se identifica así con el mundo, en cierto modo se ha convertido en la profetisa del mundo y su mensaje es el hombre trocado en Dios, la carne hecha palabra. Y ni siquiera advierte que con ello no ha hecho sino convertirse en una nulidad y sin valor alguno para su entorno.

Éstas son sólo algunas formas de la Iglesia amenazada, de la Iglesia realmente combatida, de la Iglesia que ha sucumbido realmente a la tentación. Ocurre evidentemente —y en cada una de esas formas de una manera peculiar— que el acontecimiento, que tiene su origen en Jesucristo, el Señor que vive, en la comunidad se paraliza, sin encontrar continuación en una vida adecuada de la comunidad. Esa continuación no es ya natural, la comunidad está en peligro, la comunidad está constituida por hombres que pueden pecar contra la gracia de Dios. Es, desde luego, un milagro que esto no ocurra. Puede ocurrir, pero no es necesario que ocurra. La Iglesia no es infalible. La libertad humana, que debería responder a la soberanía de Jesucristo, puede fallar. La natural reserva del hombre ante Dios puede manifestarse de nuevo, y en la peor de sus formas que es la «cristiana». Puede no llegar la respuesta que los cristianos deben a la palabra de Dios. Los oídos, que escucharon el testimonio de la Escritura, pueden quedarse sordos; la comunión del Espíritu Santo puede disiparse; el bautismo y la cena del Señor pueden convertirse en signos

vacíos; el mensaje de la Iglesia al mundo, en un problema de penosa solución. La historia que se abrió con un sujeto divino puede estancarse con un sujeto humano. Todo eso puede suceder. Y la historia de la Iglesia pasada, de las noticias eclesiológicas del presente, son una buena prueba de que todo eso sucede y de cómo sucede.

Cuando ese acontecimiento se estanca, deja de ser acontecimiento, entonces la Iglesia deja de ser Iglesia. Es una seña de la paciencia de Dios que eso no suceda necesaria e inmediatamente en toda la línea, que la corriente vital entre el Señor y su comunidad quizá sólo se interrumpa en parte, en determinados aspectos y campos de la existencia comunitaria. Mas no nos engañemos: allí y en tanto que la corriente se interrumpe, allí y en tanto que aquel acontecimiento cesa, allí y mientras tanto deja de existir la Iglesia en cuanto tal, alguna otra cosa ocupa su lugar y que sólo de un modo abusivo puede llamarse Iglesia. «Tienes el nombre de viviente y estás muerto» (Ap 3,1). Y esto es peligroso, pues cuando la Iglesia muere, aunque sólo sea en parte, ya no es Iglesia. Esa parte es una gangrena que fácilmente lo devora todo y puede provocar la muerte del organismo. Entonces amenaza el caso extremo en el que la Iglesia como organismo completo podría dejar de ser Iglesia. Si no se presenta es sólo porque Jesucristo, el Señor que vive, no puede morir, y porque de él procede la facultad de resucitar. En sí y por sí la Iglesia podría corromperse por completo.

El campo visual no quedará ciertamente barrido; donde la Iglesia sucumbe, no aparece el simple vacío. Corresponde más bien a las tinieblas de la amenaza y del ataque que suceden a la Iglesia — desde otro punto de vista es también sin duda, un signo de la paciencia de Dios — el que aparezca en escena algo similar a la Iglesia, algo que tiene su apariencia, aunque ya no merezca el nombre de Iglesia. Una forma «eclesiológica», una vida «eclesiológica» suelen presentarse también como características de la comunidad muerta o de los elementos muertos de la comunidad viva. Así como todo esto no puede impedir la amenaza y ataque de la Iglesia, así tampoco el peor ataque suele, por lo general, extinguirlo todo. Puede incluso suceder que la Iglesia deje de ser Iglesia y que aquello que sigue llamándose aún Iglesia reviva entonces precisamente consiguiendo fuerza, esplendor e importancia en la historia del mundo. Puede suceder que precisamente la pseudoiglesia o la Iglesia aparente, la Iglesia de ojos soñolientos, estrábicos y ciegos, la Iglesia en la que el encuentro de Dios con el hombre, del hombre con Dios, sigue siendo aún institución, dogma, programa y problema, pero ya no acontecimiento, esa Iglesia pasa días singularmente gratos en este eón y puede gozar de un singular respeto de la sociedad y del Estado.

Cuando la Iglesia disfruta de esos días gratos tiene una buena ocasión de preguntarse si no podría deberse al reconocimiento y gratitud del diablo, el que desde largo tiempo atrás se haya convertido en una pseudoiglesia. Tampoco puede rechazarse la otra pregunta: si cuando llegan los días malos no podría ser que el merecido juicio de Dios la encontrase ya en este eón, más pronto o más tarde, por haberse convertido en una falsa Iglesia.

El hecho de que la amenaza de la Iglesia se agudice, que bajo el nombre de Iglesia haya mucha muerte, mucha apariencia de Iglesia, prueba de un modo decisivo que su unidad es problemática. De un Señor viviente, Jesucristo, sólo puede proceder una comunidad cristiana viva: cada una de las comunidades cristianas y todos los grupos de las mismas en su diversidad no son, pues, sino distintas formas de esa comunidad única, cada una de las cuales se reconocerá en las otras y a éstas en sí misma. El ser de la Iglesia en el acontecimiento de la palabra divina y de la respuesta humana es un ser único, no separado ni dividido, no en contradicción consigo mismo. Pero justamente el ser de la Iglesia en ese acontecimiento, en la corriente ininterrumpida de su vinculación con el Señor viviente es la única garantía de su unidad. Cuando ese acontecimiento se paraliza, quiere decir que la Iglesia puede darse en algo distinto de la realización de ese

acontecimiento, que sus ojos pueden ponerse soñolientos, estrábicos o ciegos, que puede convertirse en una pseudoiglesia, y que lo mismo puede ocurrir con su unidad.

El que la reúne es el Señor viviente. Un mundo fantástico de verdades objetivas y de elevadas leyes morales nunca la reuniría; una de aquellas combinaciones entre lo que agrada a Dios y lo que agrada a los hombres tampoco podría lograrlo, y menos aún una de aquellas ensoñaciones en las que el hombre, bajo el nombre de Dios, se venera a sí mismo. Comunidades muertas pueden no sólo estar separadas entre sí y no estar unidas de un modo auténtico, sino que además pueden enfrentarse como enemigas en todos los aspectos. Pero hay algo todavía más grave, y es precisamente que una comunidad viva y una muerta no vayan, por ejemplo, a convivir en paz, a construir una sola comunidad. Si hay algo que deba separarse como el fuego y el agua, es la comunidad viva y la comunidad muerta, la Iglesia y la pseudoiglesia. El servicio de la predicación y de la cura de almas — ¡pero sobre el terreno del reconocimiento de la verdad y dando beligerancia a la protesta! — , será ciertamente no sólo posible, sino necesario y urgente; la unidad, sin embargo, será sencillamente imposible, por cuanto de la apariencia no puede nacer un nuevo ser, ni de la muerte una nueva vida. La caridad que no prenda en esa relación, la caridad que busque una unidad distinta y más cómoda que la perdida — fundada en el propio Jesucristo — , no será una caridad cristiana, no podrá crear una auténtica unidad y hasta podría hacer de la comunidad viva una comunidad muerta. Pero persiste el hecho de que la Iglesia se desgarrar por la existencia de una pseudoiglesia.

Y ahora, como conclusión, conviene meditar que precisamente la comunidad viva no sólo ha de llorar subjetivamente ese hecho, sino que también lo ha de sufrir objetivamente en cuanto que — ¡sobre el camino recto! — hace lo que le corresponde por superarlo. Tampoco ella es infalible ni deja de estar en peligro. Y su amenaza aumenta, sin duda, por el hecho de tener junto a sí a la comunidad muerta, a la pseudoiglesia, y no puede existir si no es en contradicción con ésta. Cosa que para ella significa la tentación de acomodarse a la misma donde no debería hacerlo. Pero también significa la tentación de envanecerse y endurecerse donde no debería hacerlo; la tentación de vivir de su antagonismo eclesiástico cual si éste fuese la fuente de la revelación que la nutre; la tentación de una autojusticia eclesiástica, en cuya realización se convertiría sin más ni más en la comunidad muerta, en la pseudoiglesia. Jamás ha existido una comunidad viva que, frente a la comunidad muerta, no haya tenido que combatir inmediatamente contra esa doble tentación. De este modo, la problematización de la unidad eclesiástica por la amenaza en que la Iglesia se encuentra, es realmente algo más que una falta de belleza. De este modo, la pregunta acerca de la conservación y renovación de la Iglesia tiene que identificarse decididamente con la pregunta acerca de su unidad.

3. La renovación de la Iglesia²⁷

La Iglesia está amenazada. Por ello, necesita conservarse; ahora bien, la conservación de la Iglesia tiene que ser evidentemente una renovación de su ser como acontecimiento, renovación de su establecimiento, de su reunión como comunidad. Como se trata, de hecho, de una amenaza aguda de la Iglesia en particular, y en general sobre su ser o no ser, no puede bastar para su conservación nada que no sea renovarse, como podrían ser un simple afianzamiento, una ayuda,

²⁷ Pp. 204 – 214.

una mejora y cosas parecidas. Si se conserva y, pese a todo, perdura en el tiempo, quiere decir que cuanto le ocurrió en su origen tiene que seguir ocurriéndole siempre de nuevo, siempre una nueva reforma que responda a su formación. Si no está inmersa en la reforma, quiere decir que con el combate y el derrocamiento ha caído en la no-iglesia, y ha caído irremediabilmente.

La conservación de la Iglesia — y, por lo mismo, su renovación y reforma — sólo puede llegarle de su Señor que vive. La comunidad amenazada por la muerte sólo puede liberarse de ella gracias únicamente a quien despierta a nueva vida a la comunidad ya muerta y la salva. Que él pronuncie su palabra y que ésta vuelva a encontrar entre los cristianos la respuesta adecuada, que él respalde nuevo el testimonio de sus apóstoles, que él responda de su enseñanza y servicio dándoles profundidad y haciéndolos agresivamente modernos para los propios cristianos y para el mundo, que él actúe como Señor de la alianza bautismal, que sea nuestro huésped en la celebración de la cena para que bendiga lo que él mismo nos ha regalado; ésa, y nada más que ésa, es la esperanza de la Iglesia. La Iglesia no puede poner una esperanza cierta en la buena voluntad, en la piedad o en los ideales de los cristianos. Todo eso está expuesto a la amenaza y ha dejado de tener validez. Todo eso y todo el campo humano de la Iglesia, necesita de renovación y, por lo mismo, no puede ser fuente de renovación. Es Jesucristo, el que no está expuesto a la amenaza ni necesita de renovación, el Señor, la esperanza de la Iglesia.

Que él y solamente él sea su esperanza, eso es lo que la Iglesia en su orden — del que aún tenemos que hablar en esta relación — tiene que expresar. El orden de la Iglesia debe, en todo caso, estar dispuesto de tal modo que ofrezca la menor resistencia imaginable a la renovación de la comunidad por obra de su Señor viviente; que, de cara a la reforma que el Señor ha de realizar, asegure un máximo de apertura, de buena disposición y de libertad desde el lado humano. El criterio para la valoración de un orden eclesiástico se identifica, pues, con la pregunta de si logra o no todo eso. De otro modo ¿qué es lo que puede lograr? La renovación, la misma reforma, no se consiguen mediante ningún ordenamiento eclesiástico. Pero sí puede y debe conseguir —y eso es también lo que deben tener ante los ojos como meta los cristianos comprometidos cuando se trata de buscar el orden y constitución de la Iglesia— una reforma de la Iglesia en la que se ponga de manifiesto su convicción de que solo Jesucristo es su esperanza.

La Iglesia una, santa, universal y apostólica existe en la comunidad visible congregada por la palabra de Dios, consolada y exhortada por la palabra de Dios, y que sirve a la palabra de Dios en el mundo. Eso es lo que, ante todo, ha de expresar el orden de la Iglesia. En consecuencia, la Iglesia no existe como la suma invisible y amorfa de todos los «creyentes» que viven en sus respectivas circunstancias. Y precisamente no, porque esa civitas platónica frente al Señor viviente nunca puede ser sujeto moldeable de una comunidad viva.

La Iglesia tampoco está ciertamente — según un concepto falso de la «democracia» — en los individuos, que por su propio arbitrio se reúnen para formar una comunidad, ni en su mayoría. Y no lo está porque es la llamada de Jesucristo a todos la que funda la fe de muchos, y con ella la Iglesia, no al revés. Mas tampoco existe la Iglesia como una representación aparte de Jesucristo frente a la comunidad o de la comunidad frente a Jesucristo en las, así dichas, funciones oficiales, tanto si se entiende bajo las mismas el cargo de pastor o el de presbítero. Y menos aún en alguna dignidad por encima de las comunidades, en el cargo de obispo o en una jerarquía de obispos o en la cima de esa jerarquía, ni tampoco en un sínodo formado por las representaciones comunitarias, ni en una jerarquía de tales sínodos, ni en sus comisiones ejecutivas —y menos aún en un «consistorio», un «consejo supremo de las Iglesias», etc., impuesto desde fuera a las comunidades, con el apoyo de una mala praxis política—, ni aunque se llame «consejo de hermanos».

Todo esto no es posible porque esas interpolaciones de dignidad y autoridad humanas sólo pueden estorbar, y en modo alguno favorecer, el libre curso de la palabra y del Espíritu de Dios. Jesucristo, el Señor viviente, tiene que actuar directamente sobre su comunidad viva, no de un modo indirecto ni mediante un sistema de representación ordenado de esta o aquella manera, ni por el camino de una serie de instancias ideadas por el hombre. «Sabéis que los príncipes de las naciones las dominan y los grandes ejercen la tiranía sobre ellas (¡Iqs malos, naturalmente!). No ha de ser así entre vosotros» (Mt 20,25).

El temor, que se oculta tras cualquier idea de autoridad incardinada a la imagen de la Iglesia, no es buen consejero. Ese temor suele darse frente a todo tipo de arbitrariedad humana. ¿No es en realidad el temor de que sin esas interpolaciones el Señor viviente represente en la comunidad viva muy poco, o tal vez demasiado? ¿Podría recibir autoridad? Prohíbese este temor y no quedará motivo alguno para eludir la simple averiguación de que la Iglesia está allí, y solamente allí, «donde dos o tres están reunidos en mi nombre» (Mt 18,20) y, por consiguiente, en la comunidad visible; visible para sí misma y para los demás. Aquí se la creerá o no se la creerá en modo alguno. Aquí es donde vive o no vive en absoluto. Un orden eclesiástico que no esté proyectado desde la imagen y concepto de comunidad no merece ese nombre. Sólo puede originar desorden y, por lo mismo, desgracias; y es una prueba tanto más evidente de que está proyectado desde otro campo.

No es necesario ni exclusivo entender bajo el concepto de «comunidad» la comunidad local como asamblea de los cristianos de una determinada región geográfica. Pues no se ve por qué esos «dos o tres» no podrían también reunirse con otros, diferentes desde un punto de vista local. Esta afirmación será después importante para nosotros. Pero la forma más sencilla, más directa y por lo mismo la que puede considerarse como la forma general y regular de tal asamblea, es en la práctica la comunidad local, cuyos límites suelen coincidir con los de un núcleo de viviendas. Se constituye a través de la posibilidad de un servicio divino regular y común. ¿Qué es el servicio divino? Equivale a «liturgia», y ésta suele definirse como: La proclama de las grandes gestas divinas sobre las que está fundada la comunidad y con cuya celebración se reafirma continuamente.

En la participación de ese servicio divino — al que también pertenecen, en un sentido amplio, la educación de la juventud, la disciplina fraterna, la cura de almas y otras obras asistenciales —, a partir de él y sobre él, se forma y afianza la comunidad cristiana; en ese servicio divino se asisten mutuamente sus miembros, sirven juntos al Señor y sirven también al mundo mediante su testimonio. Comunidad quiere decir oración y profesión de fe en común, unión en la acción del bautismo y de la cena del Señor, recepción común y común organización del mensaje evangélico. La Iglesia vive en este acontecimiento concreto, en sus presupuestos y consecuencias. Eso quiere decir que, de ordinario, aunque no necesariamente, la Iglesia vive como una comunidad local. Y por cuanto vive como tal comunidad, ya ha hecho lo que era imprescindible desde el lado humano: no poner en el camino ningún tropiezo a su renovación que, en cualquier caso, le llega desde su Señor.

En cuanto que vive como tal comunidad, se pone de manifiesto que la única gracia y misión recibida de su Señor reviste diversas formas en los distintos miembros, que a partir de éstos y para éstos en el servicio divino pueden y deben darse distintos servicios. ¡Hay, que hablar de servicios y no de dignidades! Cuando esos distintos servicios se cumplen, se llega al servicio divino en común, nace y persiste la comunidad como conjunto. Por principio, en la comunidad viva no debería haber ningún miembro sin semejante servicio. ¡Menos aún puede tratarse en tales servicios de una «autoridad» impuesta desde arriba o elegida desde abajo! En la comunidad no existe por definición ninguna «autoridad» eclesiástica fuera de la palabra de Dios en su

testimonio bíblico. A ella sirve la comunidad entera en sus distintos servicios. En las «elecciones eclesiásticas» no puede tratarse más que de investigaciones comunes sobre la aptitud de este o aquel miembro de la comunidad para este o aquel servicio de la palabra. Y es un especial «servidor de la palabra» el que, en el marco de su forma especial, hace posible y real desde el lado humano que la gracia y misión otorgada a todos contribuya al servicio divino de la comunidad entera y, en consecuencia, al ser mismo de la comunidad y de la Iglesia.

No se puede, pues, hablar de una posición superior o inferior de cada uno de los miembros; se da sí diversidad de funciones; pero el párroco no puede estar realmente por encima de los otros presbíteros ni el campanero por debajo del profesor de teología! No puede haber «eclesiásticos» ni «seglares», no puede haber una Iglesia simplemente «docente» y otra «discente», porque no se da ningún miembro de la Iglesia que no sea todo eso en su propio puesto. ¡Dígame una vez más a las comunidades que ellas y sólo ellas, sin tener en cuenta a la totalidad de sus miembros, son la Iglesia en el sentido pleno del concepto y que como tales están llamadas a actuar! La conservación, y por lo mismo, la renovación de la Iglesia depende de que las llamadas comunidades sean verdaderas comunidades. Esto hablando de tejas abajo. No olvidemos que la renovación de la Iglesia sólo su Señor y cabeza puede trocarse en acontecimiento. Pero, precisamente cuando se convierte en acontecimiento entre nosotros los hombres, ocurre que se pone la base decisiva de todo lo demás; no es, concretamente, que se reúnan conferencias episcopales y de otros «hombres de Iglesia», ni que se celebren asambleas de párrocos ni que los consejos y consistorios promulguen sus decretos, sino que se hace comunidad, primero y de ordinario como comunidad local.

Mas estas comunidades locales no pueden ser la única forma de la Iglesia una, santa, universal y apostólica, porque la pregunta acerca de su unidad — que desde dentro halla respuesta en el servicio divino comunitario y en los servicios particulares que lo integran—, desde fuera se resume en las relaciones de las distintas comunidades locales entre sí. Si cada una es para sí la Iglesia en la plena aceptación del concepto, no puede por menos de suceder que en su identidad indirecta se conozcan y reconozcan mutuamente, en su ser y, por consiguiente, en la renovación y reforma de su ser, se asistan, aconsejen, ayuden y hasta se dirijan mutuamente. Dirección, .en este sentido, no quiere decir dominio sino servicio. Si la comunidad de Roma no hubiese querido dominar sino servir, en lugar de subrayar su dominio hasta la exageración, de alzar un trono en su centro y exaltar a su ocupante hasta juez infalible de la fe y de la vida de todas las comunidades, todas sin excepción habrían podido ser romanas.

Es verdad que existen órganos de dirección de muchas comunidades, órganos que, por lo demás, podrían resumirse en un único órgano ecuménico de dirección de todas las comunidades cristianas, respondiendo a la unidad del Señor Jesucristo en la unidad de su testificación bíblica. Pero no existe ninguna comunidad que pueda presentarse como una «autoridad» frente a las demás comunidades, y menos aún obispos o gremios de obispos, sínodos o comisiones sinodales rectores, para no hablar de consistorios «reguladores» y demás.

Órgano de dirección de muchas o de todas las comunidades sólo puede serlo, a su vez, una comunidad: la comunidad sinodal formada ad hoc por miembros escogidos de cada una de las comunidades, que intervienen en la misma. Se constituye de acuerdo con su objetivo específico; tal vez se la podría llamar comunidad matriz. También su acción en medio de las demás comunidades deberá presentar el carácter de un servicio divino peculiar. En modo alguno habrá de dominar o disponer de las comunidades particulares ni atentar a su libertad en Jesucristo, sino más bien robustecerlas en esa libertad. Sólo deberá hablar a esas otras como una comunidad y estar a su lado para servirles; pero tendrá también la misión de anunciarles aquí y

allí la palabra de Dios desde el punto de vista específico de su mutua unidad y de la comunión de los santos. Ella habrá de garantizar su carácter «católico» y «ecuménico».

En este sentido particular — ¡y con la autoridad espiritual de la palabra de Dios! — habrá de aconsejarlas, alentarlas, amonestarlas y hasta castigarlas; aquí estimular la iniciativa, allí llamar a la moderación, aquí recordar la tradición sana, allí, el necesario progreso. Habrá de servir a su coordinación. Pero en todo dirigiéndose a las comunidades como una comunidad. Deberá ayudarlas a establecer de modo efectivo un derecho espiritual y a hacerlo respetar.

¿Un «estado mayor de las Iglesias»? ¡No! ¿Una dirección de las Iglesias mediante especiales comunidades de régimen sinodal formadas por las comunidades y para las comunidades? ¡Sí! ¿Comunidades especialmente ejercitadas en este servicio eclesiástico específico y general, es decir, a todas las otras comunidades? ¡Sí! ¿Comunidades que en la fe soliciten a las otras comunidades a la obediencia de la fe? ¡Sí! El Espíritu Santo tiene una fuerza de gobierno totalmente especial. Sólo hay que abrirle cauce en lugar de entorpecerlo. Precisamente para que en todas las comunidades tenga su cauce, la entidad dirigente y sinodal debe ser por lo mismo una comunidad libre y que actúa en la libertad, como las demás comunidades, estando a su lado para salir fiadora de las mismas.

Pero, además de la comunidad sinodal existen otras conexiones horizontales organizadas entre las distintas comunidades locales y otras representaciones y órganos de la unidad que mantienen entre sí. Pensamos en las comunidades de acción libres, como son las distintas comunidades juveniles, las comunidades misioneras, las diaconisas y otras especiales comunidades de instituciones internas y domésticas. Pensamos también en las comunidades militares, ¿y por qué no habían de darse con toda libertad y todo honor —no en contradicción con su unidad sino como confirmación de la misma —, también de vez en cuando comunidades especiales de orientación y sentimientos cristianos? Desde ahora nombramos la realidad con ese nombre. Esas especiales sociedades de trabajo, que son una realidad y que se han formado por necesidad de y en muchas comunidades, de jacto se han sentido y comportado desde siempre algo así como comunidades al servicio divino. Con toda seriedad y de iure pueden y deben hacerlo. A su modo, y en su círculo más o menos amplio, no debían escapar a la exigencia y responsabilidad de ser comunidades efectivas, de celebrar el servicio divino, de pensar y actuar en función de ese servicio y, en todo caso, de ser en su propia forma la Iglesia una, santa, universal y apostólica. No son simples asociaciones, grupos, fracciones o círculos, como tampoco los directores eclesiásticos son simples autoridades. También ellas, en cada uno de sus lugares, están al servicio de la gracia y misión otorgada a toda la comunidad viva de Jesucristo el Señor viviente, y en unión con las comunidades locales y la comunidad sinodal al servicio de la tarea que se les ha confiado a todas ellas. Existen por cuanto lo saben y lo quieren, y existen en el cumplimiento de ese servicio; por ello, son también Iglesia en el pleno sentido del concepto.

Nos bastan estas indicaciones fundamentales y volvemos al comienzo de esta última reflexión. El ordenamiento de la Iglesia no es un fin en sí mismo. Tampoco la Iglesia no es un fin en sí misma ni nada de cuanto con ella se relaciona. Esto no quiere decir que la pregunta sobre el ordenamiento eclesiástico tenga que responderse de acuerdo con un capricho nacional, regional o local, de acuerdo con determinados gustos políticos o sociales, ni con una adhesión ciega a cualquier «etapa confesional» de los padres de siglos remotos. El ordenamiento de la Iglesia debe conformarse única y exclusivamente a la palabra de Dios. ¡En realidad ni más ni menos que la predicación y la confesión de fe de la Iglesia!

Ello no significa el absurdo de que haya que transcribirlo de la Biblia. Significa sí la necesidad de pensar que se trata de la disposición, la sinceridad y la libertad de la comunidad hacia la palabra de Dios y hacia la renovación de la Iglesia por medio de esa palabra divina. Se

trata, frente a la aguda amenaza de la Iglesia, de hacer lo más importante, lo más sensato y lo más audaz: que el encuentro y comunión directos de Jesucristo, el Señor viviente, con su comunidad vuelva a convertirse en un acontecimiento, que vuelva a fluir la corriente interrumpida, que la historia estancada de los amigos de Dios que esperaban anhelantes, de los testigos, predicadores y precursores de Jesucristo, pueda encontrar su continuación. El que esa continuación sea una realidad no está en la mano del hombre; pero sí está en la mano del hombre apartar del camino cuanto pudiera serle impedimento. Y aquí entra la pregunta acerca del ordenamiento de la Iglesia. Contra las organizaciones papales, episcopales y sinodales de presbíteros se alza una objeción fundamental: la de que no sólo no ayudan sino que impiden la disposición, sinceridad y libertad de la comunidad frente a la palabra de Dios y, en consecuencia, impiden la reforma de la Iglesia. Todas ellas descansan en la singular contradicción de que, por una parte, desconfían demasiado en los hombres — concretamente en los hombres que se reúnen como cristianos para formar la comunidad viva del Señor Jesucristo — y, por otra confían demasiado en los hombres — a saber, en determinados jefes y representantes elegidos por los hombres y constituidos dentro y por encima de la comunidad —; en la contradicción de no poder prestar allí la debida cautela para preservarse de la arbitrariedad humana, para confiarse aquí incautamente haciendo de la carne su brazo protector. Donde imperan aquella inquietud y esta despreocupación no puede haber lugar para la renovación de la Iglesia. Donde el ordenamiento de la Iglesia se apoya en aquella inquietud y en esta despreocupación, sólo puede producirse un nuevo desorden.

¿Por qué la organización de la Iglesia no ha de fundarse en definitiva sobre el reconocimiento de que todo, absolutamente todo, ha de esperarlo de Dios? Todas las otras organizaciones de la Iglesia tienen en su contra el presentar un cierto tufillo de incredulidad. ¿Cómo puede aquella historia, en la que consiste el ser de la Iglesia cristiana, encontrar su continuación? Todos aquellos caminos han llegado hoy a su fin. Las discusiones entre sus defensores hace tiempo que se han perdido en la esterilidad. En su marco ya sólo son posibles las restauraciones, no las reformas. Y en cuanto a la curación política, que el mundo necesita hoy en todos los países, nada esencial puede aportar una Iglesia edificada según esos planos. Una Iglesia que en todas sus formas fuese una comunidad viva tendría también un mensaje dentro del marco político, ella misma lo sería con su existencia ejemplar en medio de las manifestaciones estatales. Pero ¿cómo podría tener y ser ese mensaje mientras la idea directriz de su «ordenamiento» fuese precisamente el desprecio de la comunidad y el miedo a su libertad?

El otro camino, al que hemos echado un vistazo hace un momento, tampoco es un camino completamente nuevo. En los siglos XVI y XVII fue entrevisto ya bastante claramente en sus líneas fundamentales, y en Inglaterra, por una cierta orientación eclesiástica, que no ha merecido la debida atención o que ha sido rechazada demasiado aprisa. Las comunidades que allí se arriesgaron a edificarse en esa dirección pusieron en todo caso bien de manifiesto, en el agudo criticismo del XVIII, que podían hacer frente a la ilustración de un modo notablemente mejor que aquellas otras Iglesias inglesas mucho más fuertemente pertrechadas en apariencia con tanta autoridad episcopal y presbítero-sinodal. De aquellas comunidades salieron un día los «padres peregrinos». Del espíritu libre, con que fundaron la Iglesia en América, no podría decirse con justicia que careciese de una fuerza ordenadora. Y difícilmente puede calificarse de interpretación caprichosa el hecho de relacionar la, tan justamente famosa, salud y madurez política del hombre inglés con esas comunidades cristianas que allí se dan desde hace siglos. La íntima necesidad de su camino debería ahondarse aún más, su valor y alcance ecuménico perfilarse aún más netamente y habría que recorrerlo con mayor lógica y al propio tiempo con mayor cautela que hasta ahora.

Sus problemas, no obstante, son auténticos problemas; auténticos, porque obligan a reflexionar sobre el núcleo cristiano. No se dirá que sea casualidad el que en nuestros días un grupo de jóvenes teólogos ingleses haya vuelto a adoptar esa orientación desde puntos de vista completamente nuevos, no sin relación con el desarrollo de la teología protestante del continente, y no sin relación con el movimiento ecuménico, ni es tampoco una casualidad que las llamadas «Iglesias jóvenes» de los hasta ahora «países de misión» se hayan visto sin duda impulsadas, por sí mismas y por conexiones con esa tradición, a entrar precisamente en ese camino. «¿Quién sabe —escribía ya en 1901 Friedrich Loofs, con la vista puesta sobre todo en la situación alemana— si cuando las Iglesias regionales del viejo mundo se derrumben, no se abrirá camino también entre nosotros la forma congregacionista de Iglesia?» Ahora la frase bien podría convertirse en un «quién sabe» profético.

**SE TERMINO DE DIGITALIZAR POR ANDRES SAN MARTIN ARRIZAGA, EN
SANTIAGO, 26 DE OCTUBRE DE 2006.**

