

30-09  
17

H A N S   K Ü N G

G R A N D E S  
P E N S A D O R E S  
C R I S T I A N O S

UNA PEQUEÑA INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA

E D I T O R I A L   T R O T T A

Grandes pensadores cristianos.  
Una pequeña introducción a la teología  
Hans Küng

Traducción de Carmen Gauger

E D I T O R I A L   T R O T T A

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
Serie **Religión**

Título original: Grosse Chrstliche Denker

© Hans Kung, 1995

© Carmen Gauger, para la traducción, 1995

© Editorial Trotta, S.A., 1995  
Altamirano, 34. 28008 Madrid  
Teléfono: 549 14 43  
Fax: 549 16 15

Diseño  
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-080-8  
Depósito Legal: VA-485/95

Impresión  
Simancas Ediciones, S.A.  
Pol. Ind. San Cristóbal  
C/ Estaño, parcela 152  
47012 Valladolid

A Eberhard Jüngel y Jürgen Moltmann,  
compañeros de andanzas teológicas en Tübinga,  
con agradecimiento por muchas pequeñas tertulias ecuménicas,  
apasionadas a veces, sugerentes siempre.

## CONTENIDO

<i>Una pequeña introducción a la teología</i> .....	11
Pablo de Tarso: el cristianismo se convierte en religión universal .....	15
Orígenes: la gran síntesis de antigüedad clásica y cristianismo .....	41
Agustín de Hipona: el padre de la teología latino-occidental.	67
Tomás de Aquino: ciencia universitaria y teología curial .....	97
Martín Lutero: retorno al evangelio como ejemplo clásico de cambio de paradigma .....	125
Friedrich Schleiermacher: Teología a la dudosa luz de la modernidad .....	151
Karl Barth: teología en el tránsito a la postmodernidad .....	181
<i>Epílogo: Líneas directrices para una teología adecuada a nuestro tiempo</i> .....	209
<i>Bibliografía y notas</i> .....	213
<i>Índice general</i> .....	229

## UNA PEQUEÑA INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA

Este librito ofrece una algo insólita, pero, en mi opinión, relativamente asequible **introducción a la teología cristiana**: cuáles son sus temas, cómo es su quehacer. Introducciones a la teología hay muchas; la mayoría tienen un enfoque temático aplicándose en ellas principios abstractos metódicos o hermenéuticos. No sin complacencia sigo yo aquí otra vía: teología como realización, teología como proyecto vital, teología a través de figuras paradigmáticas de la historia del cristianismo: grandes pensadores cristianos, representativos de una época.

¿Puede un cristiano calificar de «grandes» a **pensadores cristianos**? ¿Puede un cristiano decir de cristianos que son «grandes» teólogos? ¡Cuidado! Quien tiene a otros teólogos por grandes, y hasta se tiene a sí mismo por el mayor de todos, ése puede que sea el mayor... asno. Ésta es, en cualquier caso, la opinión de uno de esos siete «grandes» de que vamos a hablar: «Si te sientes importante y te imaginas que tienes la verdad y sientes tal complacencia en tus propios libritos, doctrinas o escritos, como si lo hubieses hecho a maravilla y predicado a la perfección, si te agrada también sobremedida que te alaben delante de otros, si quizás hasta deseas que te alaben, pues de lo contrario estarías triste y te dejarías ir, si eres de tal género, amigo, entonces agárrate las orejas y si agarras bien, hallarás un hermoso par de grandes, largas, ásperas orejas de burro. Entonces no te importen los gastos y adórnalas con campanillas de oro para que allí por donde fueres puédante oír, señalarte con el dedo y decir: “Mirad, mirad, allá va ese hermoso animal que sabe escribir libros tan exquisitos y predicar tan a la perfección”. En-

tonces eres bienaventurado y más que bienaventurado en el reino de los cielos. Sí, pues para el diablo con todos sus ángeles está preparado el fuego del infierno». Así escribía Martín Lutero, cuando en años tardíos, en 1539, redactaba un prefacio al primer volumen de sus obras en lengua alemana (*Luthers Werke*, Múnich 1951, vol. 1, p. 18 s.).

Estamos, pues, advertidos: quien piense poder determinar la «grandeza» de un teólogo por la amplitud de su obra, la influencia de sus palabras o la admiración de las gentes, está haciendo obras del diablo. La grandeza, al menos la de un teólogo cristiano, se mide solamente por el hecho de si a través de su obra resplandece el **mensaje cristiano**, la sagrada Escritura, la palabra de Dios. El teólogo ha de ser el primer siervo del logos, de la palabra, y no son sus ideas las que hay que traducir a los hombres de hoy sino la palabra de Dios. A través de su incansable preguntar, de su incansable indagar, el teólogo, la teóloga, han de entender renovadamente la causa de Dios y hacerla inteligible a una época distinta: *opportune, importune*, le agrade o no al espíritu del siglo.

Por eso, en estas siete semblanzas, siempre habrá un doble contenido: **exposición** y **crítica**; esto último teniendo en cuenta sobre todo la influencia que ejercen hasta hoy esos grandes pensadores que, con su obra, no sólo han interpretado el mundo de modo diferente sino que han llegado a transformarlo. No será fácil presentar en pocas páginas, sobre un trasfondo vital, y valorar además críticamente, las ideas fundamentales de unos autores que han escrito todos (a excepción del primero) una pequeña biblioteca y sobre los cuales se han escrito (sin excepción) grandes bibliotecas. Sobre todo los especialistas en historia de la teología (consignados en la bibliografía), a quienes tanto debo, tendrán que hacer acopio de tolerancia. En una empresa de este género no es posible mencionar muchos detalles. La amplitud de la perspectiva debe ir unida a un concentrado interés por lo que fuera esencial para esas grandes figuras. Mi libro no puede ni debe suplir la lectura directa de las obras. Al contrario: su más preciada recompensa sería poder, en ocasiones, inducir a los lectores a adentrarse en el mundo y en la obra de aquellos grandes hombres.

Este librito es como un **preludio** al segundo volumen de mi trilogía «La situación religiosa de nuestro tiempo», que tendrá por objeto el **cristianismo** y hará otra vez referencia a estos teólogos, pero en un contexto histórico más amplio. Como en el libro *Credo*, que ha precedido a este libro sobre los pensadores cristianos, tengo que dar encarecidamente las gracias por su intensa colaboración a

mi equipo, sobre todo al doctor Karl-Josef Kuschel, *Privatdozent* de la facultad de teología católica y subdirector del Instituto para la investigación ecuménica y a mi colaboradora, Sra. Marianne Saur. La configuración tipográfica y la comprobación de las notas ha estado otra vez a cargo del diplomado en teología Stephan Schlenso; las señoras Eleonore Henn y Franziska Heller-Manthey se han ocupado del manuscrito; las galeradas han sido leídas por mi doctorando Matthias Schnell y por Michel Hofmann, estudiante de último curso de teología. Doy nuevamente las gracias a la Robert-Bosch-Jubiläumsstiftung y al Daimler-Benz-Fonds por la generosa ayuda a nuestro proyecto de investigación «Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden» («No hay paz en el mundo sin paz entre las religiones»), en cuyo marco general ha sido escrito este libro.

Invito de corazón a lectoras y lectores a penetrar conmigo en el mundo, tan ajeno al principio, de los siete grandes pensadores cristianos, y no sólo para conocer a éstos, sino también para poder entender mejor la realidad de nuestro tiempo.

Tubinga, en septiembre de 1993

*Hans Küng*

PABLO DE TARSO

EL CRISTIANISMO SE CONVIERTE  
EN RELIGIÓN UNIVERSAL

## Tabla cronológica (según H. Köster)

35	Conversión de Pablo.
35-38	Actividad misionera en Arabia (Gal 1,17 s.).
38	Encuentro con Pedro en Jerusalén (Gal 1,18).
38-48	Actividad en Cilicia y Siria (Gal 1,21).
48	Concilio de los Apóstoles en Jerusalén (Gal 2,1 ss.; Hch 15).
48-49	Incidente en Antioquía (Gal 2,11ss.).
49	Misión en Galacia (contra Hch 16,6).
50	Misión en Filipos, Tesalónica y Berea (Hch 16,11-17,14).
50	Otoño: a Corinto pasando por Atenas (Hch 17,15; 18,1); escribe la primera epístola a los Tesalonicenses.
50	Otoño, hasta primavera del 52: misión en Corinto (Hch 18,11).
52	Verano: viaja a Antioquía, después a Éfeso a través de Asia Menor, y pasa por segunda vez a Galacia (Hch 18, 18-23; cf. Gal 4,13).
52	Otoño hasta primavera del 55: misión en Éfeso (Hch 19,1 ss. 8-10.22); escribe la epístola a los Gálatas, la primera epístola a los Corintios y partes de la segunda epístola a los Corintios.
54	Breve viaje a Corinto (a juzgar por 2 Cor 13,1 etc.).
54-55	Invierno: prisionero en Éfeso; escribe la epístola a los Filipenses y la epístola a Filemón.
55	Verano: viaja a Corinto pasando por Macedonia.
55-56	Invierno: estancia en Corinto; escribe la epístola a los Romanos.
56	Viaje a Jerusalén (Hch 20); preparativos de la entrega de la colecta (Hch 21,15 ss.); Pablo es hecho prisionero.
56-58	Prisión en Cesárea.
58	Cambio de ministerio Felix-Festo; Pablo es enviado en misión a Roma.
58-60	Prisionero en Roma (Hch 28,30).
60	Martirio de Pablo.

## 1. La figura más controvertida entre cristianos y judíos

Digámoslo en seguida: el primer autor y teólogo cristiano, el judío Pablo, originario de la ciudad cilicia (hoy turca) de Tarso, en aquel entonces un importante núcleo comercial en la ruta de Anatolia a Siria, es, hasta el día de hoy, el personaje que ha suscitado más controversias entre cristianos y judíos. Para muchos judíos, este judío de formación rabínica sigue siendo hoy el apóstata por excelencia. Para la mayoría de los cristianos, es «el apóstol» por excelencia, invocado al mismo tiempo que Pedro (ambos son, con frecuencia, santos patronos de una misma Iglesia), debido esto en buena parte al hecho de que el calendario romano celebre cada año la fiesta de los dos oponentes el mismo día, el 29 de junio.

Pablo: un personaje controvertido. ¿Pero llegó a abandonar realmente su fe judía? Esta es la pregunta dirigida a los judíos. ¿Y es cierto que Pablo comprendió bien a Jesús, de Nazaret, o más bien hizo de él algo diferente? Esta es la pregunta dirigida a los cristianos.

Ya la planteó Nietzsche, esa pregunta crucial. Nietzsche, quien en su escrito tardío *El Anticristo*, hace de Pablo el auténtico fundador del cristianismo, y al mismo tiempo su gran falsificador. Fue justamente Nietzsche quien, contraponiendo a Pablo la figura positiva de Jesús, redujo a su esencia la crítica de Pablo por parte de la modernidad. Sobre Jesús, Nietzsche pudo decir: «En el fondo sólo ha habido un cristiano, y ése murió en la cruz»<sup>1</sup>. A Pablo, en cambio, Nietzsche lo trata de «disangelista» y de «monedero falso llevado por el odio»: «El antitipo del “portador de la buena nueva”, el genio del odio, de la visión del odio, de la lógica inexorable del odio»<sup>2</sup>. Pero también ha habido teólogos cristianos, tan superficiales e insensatos como para reclamar, con el eslogan de «¡Volver a Jesús!», el «abandono del cristianismo paulino».

Indudablemente, Pablo fue objeto de controversias desde el primer momento. Su caso excitó los ánimos de la joven comunidad cristiana más que otros casos similares. Pues con él hacía su aparición un hombre que no había sido discípulo directo de Jesús, que conocía a Jesús, todo lo más, de oídas, y que sin embargo —basándose en una vocación totalmente personal y por ello incontrollable— pretendía ser apóstol de Jesucristo. Por si fuera poco, con él aparecía un hombre que, de entrada, se había destacado como **perseguidor de cristianos**. Las dos fuentes que nos informan sobre la vida de Pablo —las epístolas auténticas de san Pablo y los Hechos

de los Apóstoles— coinciden en afirmar que el nombre de Pablo inspiraba temor a los miembros de la recién fundada comunidad: «Pablo, por su parte, hacía estragos en la Iglesia; penetraba en las casas, se llevaba por la fuerza hombres y mujeres, y los metía en la cárcel»; así rezan los Hechos de los Apóstoles<sup>3</sup>. Y ese relato adquiere mayor autenticidad al compararlo con lo que el propio Pablo dice de sí mismo: «Circuncidado el día octavo, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia prescrita por la ley, intachable»<sup>4</sup>. Es precisamente este texto de la epístola a los Filipenses el que nos permite reconocer algunos importantes datos básicos de la biografía. Con él estamos pisando terreno biográfico firme. Pues la imagen de Pablo que ofrecen los Hechos de los Apóstoles está muy influida por las intenciones de su autor, Lucas, y por las ideas de las comunidades de la época postapostólica, y no siempre se ve confirmada por las epístolas paulinas auténticas. Lo adecuado, por eso, es mantener una actitud de reserva y no aceptar sin más las noticias sobre Pablo que nos dan los Hechos. Por otra parte, el lugar de nacimiento, Tarso, no parece ser invención, y el nombre primigenio del judío Pablo fue seguramente, como nos informan los Hechos, Saulo (el nombre del rey Saúl), aunque el propio Pablo sólo utilice en sus epístolas el nombre romano de Paulus. En cambio, parece poco verosímil el proverbial cambio de nombre, a consecuencia de su conversión, de Saulo a Pablo, ya que el nombre latino de «Paulus» fue seguramente desde un principio (cosa frecuente entonces) el nombre paralelo helenístico, acústicamente afín, de «Saulus». Tampoco está claro que Pablo, quien durante sus viajes misioneros se ganaba la vida trabajando como artesano (probablemente, tejiendo telas para tiendas de campaña) hubiese heredado de su padre la ciudadanía romana, ya que, de tenerla, habría podido sustraerse más fácilmente a las múltiples condenas que hubo de sufrir en el curso de su actividad misionera, como cuentan, en efecto, los Hechos de los Apóstoles<sup>5</sup>. Finalmente, tampoco es seguro que Pablo se hubiese criado en Jerusalén y que hubiese estudiado allí con el célebre rabi-no Gamaliel I...

Para la biografía tienen prioridad, pues, las epístolas auténticas de Pablo (cf. tabla cronológica), partiendo de las cuales hay que examinar, y corregir llegado el caso, todas las fuentes posteriores. Basándonos en su propio testimonio<sup>6</sup> podemos dar por seguro lo siguiente: Pablo procedía de una familia judía, de la tribu de Benjamín, fue circuncidado, conforme a la tradición judía, el día octavo,

recibió después una rigurosa educación judía y se adhirió más tarde a la secta de los fariseos. Esto iba unido a una acabada formación en la interpretación de la ley y de la Biblia hebrea, lo cual presuponia el conocimiento de la lengua hebrea (y probablemente también de la aramea). Tenemos, pues, que imaginarnos al joven Pablo como a un fariseo de rigurosa observancia, influido por la literatura apocalíptica contemporánea judía, reflexivo y extraordinariamente responsable, celoso del cumplimiento de la ley y de la conservación de las tradiciones de los antepasados. Aunque nacido seguramente a la par que Jesús, se crió en un entorno helenístico, en el que el griego era el idioma usual y por tanto la lengua materna de Pablo. A este respecto, las epístolas del Apóstol evidencian un grado de dominio del griego y del conocimiento de las ideas generales filosóficas y del arte retórico, que sólo es posible con una formación escolar de impronta griega.

Sin embargo, aquel fariseo celoso de Dios y de la ley se vio provocado por la aparición (seguramente fuera de Jerusalén)<sup>7</sup> del cristianismo libre de ley de los judíos cristianos helenistas. Fanatizado, como estaba, había determinado combatir activamente, «más allá de toda medida», e incluso «aniquilar» a la comunidad cristiana, como él escribe en la epístola a los Gálatas<sup>8</sup>. El escándalo que para todo judío constituía el declarar como Mesías a quien fue crucificado bajo el anatema de la Ley le había confirmado aún más, al parecer, en su desmesurado afán de persecución<sup>9</sup>. Pero he aquí que de pronto se produjo un cambio sorprendente.

## 2. Cambio de vida - Cambio de época

Pablo es como la figura arquetípica de un gran cambio de vida, el cambio de perseguidor de cristianos a predicador de Cristo, por muy difícil que a nosotros nos resulte explicarlo desde un ulterior punto de vista histórico o psicológico. Por su parte, Pablo no atribuye ese cambio radical —que tuvo lugar probablemente en las afueras de Damasco hacia el año 35— a enseñanzas humanas, a una nueva actitud propia ni a un esfuerzo heroico, sino a una experiencia, no descrita por él, del Cristo vivo, una «revelación» (un «ver») del resucitado que había muerto en la cruz. Ese acontecimiento visionario —los Hechos<sup>10</sup> lo convierten en un legendario relato de epifanía—, Pablo lo entiende no tanto como una conversión individual sino como una vocación de apóstol, de enviado plenipotenciario, con el fin de evangelizar a los gentiles<sup>11</sup>. Y si no se pone en duda el

núcleo auténtico de los relatos sobre la vocación de profetas hebreos como Isaías, Jeremías y Ezequiel, tampoco se pondrá en principio en duda el núcleo auténtico del relato sobre la vocación del fariseo Pablo.

En cualquier caso, es ahora el antiguo perseguidor de cristianos quien manifiesta otra actitud frente a la Ley y quien por eso, durante sus viajes misioneros, sufre por parte del *establishment* judío, y seguramente también de agitadores judeocristianos, discriminación, persecución, prisión y castigos. En los Hechos de los Apóstoles hay numerosos ejemplos de ello y también en este punto confirma el propio Pablo la autenticidad de tales informes, sobre todo cuando se defiende: «He soportado más penalidades, he estado más veces en prisión, me han dado más azotes, muchas veces estuve en peligro de muerte. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno; tres veces fui azotado, una vez lapidado, tres veces sufrí naufragio, un día y una noche pasé en alta mar, a la deriva. He hecho muchos viajes: peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi pueblo; peligros de los gentiles; peligros en ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos»<sup>12</sup>. Tanto más asombro produce el hecho de que ese incesante sufrimiento no terminase agotando el optimismo, la esperanza y la alegría, que reaparecen en él una y otra vez.

El cambio interior de Pablo, de perseguidor de cristianos a predicador de Cristo, sigue siendo para nosotros un último e indescifrable misterio. En cambio, las consecuencias de tal cambio son bien patentes: un cambio de época en la joven cristiandad, más aún, en todo el mundo antiguo. Pues, cualesquiera que fueren las cosas discutibles en él, es incuestionable la importancia histórico-universal del apóstol Pablo y de su teología.

Es, sin embargo, totalmente equivocado ver en Pablo al verdadero fundador del cristianismo, como ya hiciera Nietzsche. Ya mucho antes de la conversión personal de Pablo hubo una fe en Cristo, es decir, los seguidores judíos de Jesús habían vivido al Jesús crucificado como al Mesías elevado a Dios (Cristo). Por tanto, no es Pablo el responsable del giro radical de la comunidad, de creer en Jesús a creer en Cristo. «Responsable» de ello es la experiencia pascal del Jesús que fue resucitado a la vida; desde entonces, para un grupo determinado de judíos, ya no fue posible creer en el Dios de Israel sin creer en Jesús, el Mesías<sup>13</sup>.

¿Pero de qué es responsable Pablo? De que, pese a su universal monoteísmo, no fuese el judaísmo helenístico, que ya antes de Pablo misionaba intensamente entre los gentiles, sino el cristianismo

el que se convirtiese en una religión universal de la humanidad. Lo que no lograron ni profetas ni rabinos, lo logró él: difundir por todo el mundo la fe en el Dios de Israel. Con toda razón dijo Pablo, la figura —con mucha diferencia— más conocida e influyente de la joven comunidad cristiana, hablando en defensa propia, que su obra había sido mayor que la de los demás apóstoles. Desde los más importantes núcleos comerciales, industriales y administrativos, como Antioquía, Éfeso, Tesalónica y Corinto, y sirviéndose de una completa red de colaboradores y colaboradoras y de una intensa correspondencia, organizó en pocos años el trabajo misionero en Siria, Asia Menor, Macedonia y Grecia, hasta Iliria<sup>14</sup>.

En eso, pues, estriba la importancia histórico-universal del apóstol Pablo: él, que por doquiera que iba predicaba primero a los judíos, siendo sin embargo rechazado casi siempre por ellos, posibilitó el acceso de los no-judíos a la fe judía en Dios, iniciando así el primer cambio de paradigma en el cristianismo. ¿Cómo sucedió eso? Sucedió al conseguir Pablo, en el concilio Apostólico de Jerusalén del año 48 y contra el parecer de los primeros grupos cristianos de Jerusalén, que se tomase la resolución de permitir el acceso de los gentiles al Dios universal de Israel, y ello sin pasar antes por la circuncisión y sin tener que aceptar los preceptos, tan ajenos a ellos, de la purificación ritual, los preceptos relativos a las comidas y a las «obras de la ley», la Halaká. Pablo reconoce la primacía histórica de la comunidad de Jerusalén y le presta eficaz ayuda organizando una gran colecta entre las nuevas comunidades cristianas de origen pagano, pero eso sólo después que los de Jerusalén, por su parte, hubieran aceptado la misión de Pablo —misión libre de ley— entre los gentiles.

Todo ello significa, en la práctica, que un gentil puede ser cristiano sin tener que ser antes judío. Las consecuencias de esa fundamental resolución para la totalidad del mundo occidental (y no sólo occidental) son inmensas:

— Sólo por obra de Pablo, la misión cristiana entre los gentiles (que ya existía antes de Pablo y al mismo tiempo que él) fue un resonante éxito, al contrario que la misión judeo-helenística.

— Sólo por obra suya encontró esa misión un nuevo lenguaje vigoroso y genuino, de poder inmediato y de apasionada fuerza afectiva.

— Sólo por obra suya, la comunidad de judíos palestinos y helenistas se transformó en una comunidad de judíos y gentiles.

— Sólo por obra suya pasó a ser finalmente la pequeña «secta»

judía una «religión universal», en la que Oriente y Occidente se unieron más íntimamente que incluso bajo Alejandro Magno.

— Es decir: sin Pablo no hay Iglesia católica, sin Pablo no hay una patrística greco-latina, sin Pablo no hay cultura cristiano-helenística, sin Pablo, finalmente, no se hubiera realizado el giro constantiniano. Y hasta posteriores cambios de paradigma en la teología cristiana, vinculados a los nombres de Agustín, Lutero y Karl Barth, son impensables sin Pablo.

Pero —no podemos seguir aplazando la respuesta a nuestra pregunta inicial— ¿entendió realmente Pablo a Jesús o hizo de él algo que Jesús no había querido en absoluto?

### 3. ¿Sin interés por Jesús?

La pregunta no carece de fundamento. Pues ¿no llama la atención que Pablo, que no conoció personalmente a Jesús, apenas mencione en sus epístolas la persona y la doctrina del Jesús histórico? ¿No llama la atención el hecho de que en las epístolas paulinas no figure, al parecer, nada relativo a las parábolas de Jesús ni al Sermón del Monte ni a los milagros y ni siquiera al contenido del mensaje jesuánico? Yo respondo: Sí, llama la atención, pero eso no debe llevar a conclusiones equivocadas. Se podrían comentar extensamente, desde luego, las diferencias que hay entre el «aldeano» Jesús de Nazaret, que hablaba el lenguaje de pescadores, pastores y campesinos, y Pablo, habitante de la ciudad y judío de la diáspora, cuyas imágenes estaban tomadas de la vida urbana, de las carreras y la lucha en la palestra, del servicio militar, del teatro y la navegación. Pero eso no aportaría gran cosa. Tampoco sabemos si Pablo era alto o bajo, guapo o feo, ni tampoco lo que significaba aquel «aguijón» en su cuerpo y en qué consistían sus experiencias místicas. A este respecto hay que tener en cuenta sobre todo dos puntos de vista fundamentales:

1. El centro de la teología paulina no es el hombre en general ni la Iglesia, pero tampoco la historia de la salvación, sino el propio Jesús crucificado y resucitado. O se está ciego para lo que el propio Jesús quiso, vivió y sufrió con toda radicalidad, o, bajo las ideas e imágenes judeo-helenísticas, se es incapaz de distinguir lo que dio a Pablo aquel empuje suyo elemental, si no se es capaz de ver que las epístolas paulinas son un clamor incesante: «¡Vol-

vamos a Jesús, al Cristo de Dios!». Jesucristo, crucificado y resucitado a la vida por Dios, está en el centro de la visión paulina de Dios y del hombre. Por tanto, un cristocentrismo en pro del hombre, que se basa y que culmina en un teocentrismo. «Dios por Jesucristo» - «Por Jesucristo, a Dios»: ésta es una fórmula básica de la teología paulina.

2. Pablo tiene por el Jesús histórico más interés de lo que los teólogos, siguiendo las huellas de Karl Barth y Rudolf Bultmann, han estado dispuestos a admitir. Ciertamente es que Pablo no quería saber nada de un «Cristo según la carne». Pero con ello no quería utilizar al Jesús histórico, menos aún al Jesús crucificado, contra el Cristo resucitado y glorificado, como han hecho en el siglo xx los representantes de la teología dialéctica. Pues cuando Pablo no quiere saber nada de un «Cristo según la carne», se está refiriendo al Jesucristo del que él tenía conocimiento —o, para ser más exacto, desconocimiento— en tiempos pretéritos (en su época de perseguidor) a la manera natural-humana, increyente, o sea, «según la carne». Es decir, contrapuesto al que ahora (después de su conversión) ha conocido, ha reconocido con el espíritu y la fe, o sea, «según el espíritu». Lo que pretende Pablo no es, por tanto, rebajar el valor del Jesús histórico, sino poner de relieve una relación con él básicamente distinta: una relación con Jesucristo según el espíritu.

Pablo no fue un sabio acrisolado, al estilo de Confucio, ni un místico sumido en la meditación como el Buda. Fue una figura radicalmente profética, caracterizada por una espiritualidad de extraordinaria intensidad. Un gran pensador, a su manera. Fue un teólogo, en su conjunto, perfectamente coherente, pero, como los profetas de Israel, no un teólogo sistemático y equilibrado que nos diese un sistema doctrinal concorde y libre de contradicciones. No fue un erudito apartado del mundo, que desarrollara una problemática teológica abstracta de ley y evangelio, de fe y obras; teólogos luteranos hicieron eso más tarde. Pero, en medio de una infatigable actividad de misionero y «sacerdote obrero» reflexionó sobre las consecuencias de su conversión del fariseísmo a la fe en Cristo y sobre lo que ello implicaba para las comunidades cristianas que procedían del judaísmo y, sobre todo, para las que procedían del paganismo.

Sin embargo, ese gran pensador de la joven cristiandad recurre relativamente pocas veces a la tradición evangélica de Jesús. Pero su actitud frente a ella es claramente positiva. De los escritos paulinos auténticos — en su mayoría, escritos accidentales, que en parte

(como la epístola a los Filipenses o la segunda a los Corintios) abarcan varios fragmentos de epístolas ensambladas con posterioridad y que en cualquier caso no se han conservado íntegramente— se pueden citar, de todos modos, por lo menos veinte pasajes de importancia en los que Pablo se apoya claramente en la tradición evangélica de Jesús<sup>15</sup>. De lo que se puede deducir que él, aparte de lo que ha quedado conservado de un modo bastante casual, decía a sus comunidades muchísimo más sobre lo que había oído contar en Jerusalén, Damasco, Antioquía o en otros lugares, sobre el mensaje, el comportamiento y el destino del Jesús terrenal, histórico. ¿O habremos de suponer tal vez que en Corinto, donde Pablo vivió más de año y medio, no hizo sino repetir y variar una y otra vez en su predicación y catequesis, un «kerygma» abstracto del Crucificado y Resucitado? ¿Que no contó nada sobre el propio Jesús? ¿Que no trasmitió nada de lo que tuvo que haber oído, debido a sus contactos con Pedro y otros testigos oculares, en Jerusalén, y más tarde en el concilio de los Apóstoles y en otras partes? Eso sería una manera de pensar ahistórica. Pero ¿en qué consiste entonces la continuidad de Jesús y Pablo?

#### 4. Lo que une a Pablo con Jesús

De todo lo dicho no puede quedar más claro que, debido a Pablo y a su infatigable actividad misionera, se produjeron en la joven cristiandad cambios decisivos. Pero eso no sucedió contra Jesús sino en **conformidad con Jesús**. Pues, mirándolo bien, se echa de ver que los escritos de Pablo, quien, humilde y orgulloso, siempre se dio a sí mismo el nombre de «enviado» con plenos poderes, o sea, de apóstol de Jesucristo entre los gentiles, contienen más doctrina de Jesús de lo que puedan acreditar determinadas «palabras del Señor». Más aún: a través del cambio de paradigma, la «substancia» de la doctrina de Jesús se ve transformada en la predicación de Pablo de un modo perfectamente congenial. Piénsese en los siguientes conceptos:

**Concepto 1: Reino de Dios.** También Pablo vive en intensa espera de la inminente llegada del reino de Dios, esperado por muchos judíos. Si a este respecto Jesús dirigía su mirada al futuro, Pablo mira al mismo tiempo hacia atrás, al reino de Dios que ya ha tenido su inicio con la muerte y resurrección de Jesús. El nombre de Jesús, desde ahora, viene a ser equivalente de reino de Dios.

**Concepto 2: Pecado.** También Pablo parte de la pecaminosi-

dad de hecho (no de un pecado original transmitido por vía sexual, como piensa Agustín) del hombre, incluida la del hombre justo, piadoso, cumplidor de la ley y, sin embargo, perdido. Pero él desarrolla ese punto de vista teológicamente, utilizando para ello material bíblico, rabínico y helenístico y sirviéndose sobre todo de la contraposición Adán-Cristo, como tipos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

**Concepto 3: Cambio interior.** También Pablo ve al hombre en crisis, hace un llamamiento a la fe y exige un cambio interior. Pero el mensaje del reino de Dios está resumido en él en la palabra de la cruz de Cristo, que es piedra de escándalo y lleva a la crisis de la «vanagloria», tanto judía como helenística, ante Dios: crítica, por una parte, de la obediencia legalista a la ley, por parte de los cristianos de origen judío (por ejemplo en la epístola a los Gálatas), crítica, por otra parte, de la orgullosa especulación sobre la sabiduría por parte de los cristianos procedentes de la gentilidad (por ejemplo en la primera epístola a los Corintios).

**Concepto 4: Revelación.** También Pablo recurre a Dios como garante de su actividad. Pero él lo hace a la luz de la cruz y la resurrección de Jesús, en las que para él la acción de Dios, visiblemente un Dios de los vivos y no de los muertos, se ha manifestado definitivamente: la cristología implícita, pero real, de Jesús, se ha convertido, tras la muerte y la resurrección, ya antes de Pablo y después por obra de Pablo, en la cristología explícita, manifiesta, de la comunidad cristiana.

**Concepto 5: Universalismo.** También Pablo escandalizó a muchos de sus compatriotas; traspasando las fronteras de la ley se dirigió de una manera práctica a los pobres, a los extraviados, oprimidos, marginados, a los sin ley, a los transgresores de la ley, manifestando, de palabra y obra, un universalismo. Pero el universalismo básico de Jesús frente a Israel y su universalismo real o virtual frente al mundo pagano, en Pablo se ha convertido —a la luz del Crucificado y Resucitado— en un universalismo directo frente a Israel y al mundo pagano, un universalismo que reclama, por así decir, el anuncio de la buena nueva entre los paganos.

**Concepto 6: Justificación.** También Pablo proclama el perdón de los pecados por pura gratuidad: la absolución, la justificación del pecador no son debidas a las obras de la ley (parábola de Jesús sobre el fariseo del templo), sino a una confianza (fe) incondicional en el Dios indulgente y misericordioso. Pero su mensaje de la justificación del pecador sin las obras de la ley (sin circuncisión y demás actos rituales) presupone la muerte de Jesús en la cruz: el Mesías

fue ajusticiado, como delincuente y como réprobo, por los guardianes de la ley y del orden en nombre de la ley, pero luego, como Resucitado, apareció justificado frente a la ley por el Dios vivificador, de forma que a Pablo se le reveló también así el lado negativo de la ley.

Concepto 7: Amor. También Pablo predicó el amor a Dios y al prójimo como cumplimiento real de la ley, y los puso en práctica, con total radicalidad, obedeciendo absolutamente a Dios y viviendo, exento de todo egoísmo, para el prójimo y también para los enemigos. Pero Pablo reconoció en la muerte de Jesús la más profunda revelación de ese amor por parte de Dios y del propio Jesús, un amor que ahora ha de ser modelo y fundamento del amor del hombre a Dios y al prójimo. Con ello ha quedado claro lo siguiente:

## 5. La misma causa

En Pablo hay, indudablemente, un alto grado de afectividad y de retórica, que también incluyen la ironía y el sarcasmo, se encuentran en él afirmaciones extraordinariamente polémicas y ásperas discusiones con sus adversarios. Pero ese hombre, apasionado cuando defiende su causa, nunca odia ni tiene resentimientos personales. Es, al contrario, un hombre servicial, que ama, que está alegre incluso cuando sufre, un verdadero «anunciador de la buena nueva», que ni quiso fundar ni fundó de hecho una nueva religión.

No, Pablo no creó un nuevo sistema, una nueva «substancia de la fe». En tanto que judío —aunque con una constelación paradigmática totalmente nueva— edificó sobre una base que, según sus propias palabras, fue colocada de una vez para siempre: Jesucristo<sup>16</sup>. Este es el origen, el contenido y la norma crítica de la doctrina de Pablo y eso distingue a éste, por otra parte, de la mayoría de los de su pueblo. Por tanto, en un contexto básicamente distinto tras la muerte y resurrección de Jesús, Pablo no defendió una causa diferente, sino la misma, o sea —para decirlo en una frase— la causa de Jesús, que no es sino la causa de Dios y la causa del hombre, pero sellada ahora por la muerte y la resurrección y resumida por Pablo en la fórmula «la causa de Jesucristo»<sup>17</sup>.

En último término, la predicación de Pablo va enfocada hacia una comprensión radicalizada de Dios a la luz de Jesucristo. Esa es la meta que se esfuerzan por alcanzar desde entonces, de modo diferente, judíos y cristianos, y Ernst Käsemann, el destacado investigador protestante del Nuevo Testamento, lo dijo recientemente en su

respuesta al sabio judío Pinchas Lapide. En efecto: si se observa la historia de Israel desde la travesía del desierto, pasando por la historia de los profetas y de la secta de Qumrán, hasta el momento actual, el pueblo de Israel siempre se vio en la necesidad de apartarse de un culto religioso falso. Los escritos de la Biblia hebrea rebosan de testimonios a este respecto: a Dios no sólo no le conocen los gentiles, sino que tampoco le conoce el pueblo de Dios. Y ese pueblo ha vivido dramáticas tensiones y escisiones, ha luchado una y otra vez con apóstatas y rebeldes por el Dios verdadero y por el culto divino auténtico, perfecto. Y ése exactamente es, en lo último, en lo más íntimo, el tema de Jesús: «¿Dónde y cuándo y cómo se conoce bien en la tierra y se venera adecuadamente al oculto Dios de los cielos? Esta pregunta de Israel es también el punto de partida del judío Pablo, quien contesta a ella dando una orientación cristológica a la fe en Dios... Al rabí de Nazaret quizá lo veneramos hoy en ambos bandos, ora como maestro, ora como profeta o como hermano. La imagen de la voluntad divina, la faz del Dios que busca a los sin Dios, ese Dios que ha escandalizado en todo tiempo a devotos y moralistas, a observadores de la ley y acatadores de normas, que bendice como a su creación al mundo caído, perdido: para Pablo, tal imagen es únicamente el Cristo crucificado. Sólo desde esa perspectiva tenemos que comprender, podemos comprender, la totalidad de la teología del Apóstol»<sup>18</sup>.

Así, pues, Pablo no ha hecho ni más ni menos que trazar de modo consecuente y traducir al lenguaje helenístico las líneas que ya estaban predibujadas en la predicación, el comportamiento y el destino mortal de Jesús. Con ello trató de hacer comprensible el mensaje cristiano, más allá de las fronteras de Israel, a lo que era entonces la totalidad del mundo habitado. Y él, que, siguiendo a su maestro y después del esfuerzo inmenso que fue el conjunto de su vida, sufrió en Roma, bajo el emperador Nerón (probablemente hacia el año 60) la muerte violenta de los testigos de la fe, ha dado a la cristiandad repetidas veces a través de los siglos, como ningún otro después de Jesús y con las pocas cartas y fragmentos de cartas que se han conservado, nuevos impulsos: impulsos para volver a encontrar en el cristianismo —cosa no tan obvia— al verdadero Cristo e ir en su seguimiento. Pues desde entonces está claro: lo distintivo, la «esencia» del cristianismo frente al judaísmo, a las antiguas grandes religiones y también a los humanismos modernos, es ese Cristo Jesús. Precisamente como tal Crucificado se distingue de los numerosos —resucitados, glorificados y vivientes— dioses y fundadores de religiones, césares, genios, señores y héroes de la historia universal.

Todo esto pone de manifiesto por qué el cristianismo no es solamente otro paradigma intrajudío, sino realmente, en definitiva, una religión diferente (con raíces judías irrenunciables, eso sí), después que Jesús fuese rechazado como Mesías de Israel por la mayor parte del pueblo de Israel. Y que el cristianismo llegó a ser una religión universal pero, por otra parte, inconcebible sin sus raíces judías, es un hecho que pone claramente de manifiesto la gran controversia que fue una dura prueba para aquellos primeros cristianos y que Pablo superó, primero en el concilio de los Apóstoles y después en la gran discusión con Pedro: la controversia sobre la ley judía.

## 6. ¿Pablo contra la ley judía?

La problemática paulina de la ley no atañe sólo a los judíos de entonces sino también a los judíos de hoy: eso resulta evidente a todo aquel que se haya visto confrontado alguna vez con la ortodoxia judía; sólo puede comprender bien a Pablo —dice el teólogo judío Schalom Ben-Chorin— quien ha intentado «poner su vida bajo la ley de Israel, acatar y practicar los usos y prescripciones de la tradición rabínica». Y Ben-Chorin añade: «Yo he tratado de acatar la ley en su interpretación ortodoxa, sin hallar en ello el contento, la paz que Pablo llama “justificación ante Dios”»<sup>19</sup>. Se refiere con ello a las experiencias del cumplimiento exacto de la ley y de la transgresión de la ley: «Conocemos hoy en Jerusalén ese tipo de discípulos fanáticos de Jeschiva, procedentes de la diáspora, aunque hoy desde luego no procedan de Tarso sino de Nueva York o de Londres. En las manifestaciones contra pacíficos conductores de coche en día de sábado, entre esos celosos cumplidores de la ley que arrojan piedras contra vehículos y conductores, están muchas veces esos estudiantes extranjeros del Talmud. En Nueva York o en Londres seguramente no reaccionarían así contra la profanación formal del sábado, pero en Jerusalén quieren acreditarse como judíos de la Torá cien por cien. Exactamente igual hemos de imaginarnos al joven Saulo de Tarso, quien insiste, hablando de sí mismo, en que él superó a muchos en su modo de vivir el judaísmo, en que veló celosamente por que se cumpliera la ley y celebró que lapidaran al hereje (¡qué parecido es todo ello, qué actual!). Ahora bien, hay que comprender lo que significa vivir la férrea disciplina de la ley, de la Halaká, del Mizwot, día tras día, sin sentirse verdaderamente, pese a todo, cerca de Dios, sin liberarse, pese a todo, de la opresiva sensación

de haber faltado, de haber cometido el pecado, la avera... Esa multiplicidad de mandamientos y prescripciones ¿no llevará al hombre a la opresión?»<sup>20</sup>.

Después de todo esto, la pregunta es insoslayable: ¿No «abolió» Pablo definitivamente la ley judía, no proclamó su «fin», y con pleno derecho? Durante siglos ha sido una pregunta obvia para la exégesis cristiana. Y si se lee a Pablo sobre todo desde la óptica de la exégesis alemana y más especialmente de la exégesis inspirada en Lutero y sistematizada por Bultmann en su *Teología del Nuevo Testamento*, se convence uno más aún de lo siguiente:

— Con la muerte y la resurrección de Jesucristo, queda definitivamente abolida para Pablo la ley judía: en lugar de la ley, impera ahora el evangelio.

— Para los cristianos, la ley judía carece de importancia, decisiva es solamente la fe en Jesucristo: en lugar de la ley, es válida ahora la fe.

— Finalmente, a la vez que la ley judía, el judaísmo es un factor superado: el lugar del antiguo pueblo de Dios lo ocupa ahora el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia.

¿Pero podemos darnos por satisfechos con tal exégesis y con el esquema, totalmente antagónico, de Lutero: «ley y evangelio»? No podemos dejar de exponer brevemente nuestro punto de vista acerca de esta controversia en torno a la validez de la ley. Una controversia que polariza hoy más que ninguna otra a los exégetas paulinos, tanto judíos como cristianos, pero también a los exégetas cristianos entre sí. Si es muy complicada, ello no es debido a que Pablo sea una personalidad disarmónica y llena de contradicciones, sino al hecho de que en su correspondencia, escrita en griego, él no emplee la palabra hebrea «Torá» (ni siquiera como cita extranjera), sino la palabra griega *nomos/ley*, que, desde la traducción griega de la Biblia hebrea (los Setenta) suele sustituir al término «Torá» («doctrina, precepto»). Pero ello tiene el inconveniente de que cuando Pablo escribe, nunca puede saberse si, en un determinado pasaje de su correspondencia, está utilizando «nomos» en sentido estricto o amplio: en sentido **amplio**, o sea, como la Torá, que comprende la totalidad de los cinco libros del Pentateuco, o en sentido **estricto**, es decir, como Halaká («ley»), la ley religiosa de los rabinos, que hundía sus raíces en la Torá y que, aunque no estuviese codificada en aquel entonces, iba penetrando más y más en todos los terrenos de la vida.

La cuestión que se discute es la siguiente: ¿Se puede afirmar que Pablo sigue considerando válida la ley judía? ¿Tiene aún validez la ley o ha quedado abolida? Concretamente:

— ¿Han pervertido realmente la ley, según Pablo, los judíos celosos de la ley, como piensan ciertos exégetas cristianos?

— ¿No están obligados realmente a acatar la ley judía los judíos que siguen a Cristo? ¿Ha dejado de ser, por tanto, el cristianismo de origen judío una posibilidad legítima al lado del cristianismo procedente del paganismo?

— ¿Está el judaísmo en el error no sólo por rechazar a Jesús como Mesías sino también por seguir aferrado a la ley? En todo esto se hace necesario matizar la respuesta.

## 7. La Torá sigue teniendo validez

No sólo entre teólogos judíos, sino también entre teólogos cristianos, sobre todo de confesión luterana, siguen vigentes los prejuicios sobre Pablo y sobre su actitud frente a la ley judía. Sin embargo, si se leen los numerosos textos paulinos relativos a la ley, y al hacerlo se prescinde lo más posible de los esquemas tradicionales, cristianos («ley y evangelio») o judíos («abolición de la ley»), no se puede negar que para Pablo es condición previa y obvia lo siguiente: en tanto que «ley» quiere decir Torá, esa ley es y sigue siendo ley de Dios, es decir, expresión de la voluntad de Dios. Pablo insiste expresamente en ello: «La ley es santa y el mandamiento es santo y justo y bueno»<sup>21</sup>. La ley ha de «llevar a la vida» al hombre<sup>22</sup>: Es «la encarnación del conocimiento y de la verdad»<sup>23</sup>, es «espiritual»<sup>24</sup>. La «legislación» es uno de los elementos positivos de Israel<sup>25</sup>. En estos pasajes, la «ley» es para Pablo, sin lugar a dudas, la Torá, los cinco libros de Moisés, ley a la que el hombre debe someterse por ser mandamiento divino<sup>26</sup>. De ello resulta: según Pablo, la ley santa de Dios, la Torá mosaica, no ha quedado en absoluto abolida después de la venida de Cristo, sino que conserva su relevancia en cuanto «Torá de la fe»<sup>27</sup>. O sea, esa ley, como Pablo dice expresamente, no queda eliminada («¡lejos de ello!»), sino «mantenida», «afianzada»<sup>28</sup>. Se comprende entonces que Pablo no polemiza contra la ley como tal, contra la Torá mosaica, pero sí contra las obras de la ley, contra una justificación por la ley. Su consigna no es: justificación por la fe «sin ley» (como si fuese la fe un asunto cualquiera, dependiente del propio albedrío, y prácticamente sin consecuencias), sino «sin las

obras de la ley». Para Pablo, no hay oposición entre fe y ley sino entre fe y obras. Lo que tiene validez es lo siguiente: la justificación ante Dios, aquí y ahora, no la alcanza el hombre a través de lo que hace. Dios es quien justifica al hombre, y lo que se espera del hombre es, única y exclusivamente, fe, confianza total. Pues para judíos y gentiles vale lo siguiente: «Por las obras de la ley no quedará justificado nadie ante Dios.»<sup>29</sup> Si se quisiera acudir a la ley para la propia justificación ante Dios, eso sería un «ministerio de la muerte», un «ministerio de la condenación»<sup>30</sup>; pues «la letra mata»<sup>31</sup>. Pero si la Torá sigue siendo válida, ¿que significa entonces esa libertad tan ensalzada por Pablo?

## 8. La más célebre polémica de la Iglesia primitiva

¿«Para la libertad nos liberó Cristo»<sup>32</sup>? Ahora podemos responder: no se trata simplemente de la libertad de las obras y de sus exigencias éticas, sino de la libertad de las obras de la ley. Es la libertad a la que están «llamados»<sup>33</sup> los cristianos, que la «tienen en Cristo Jesús»<sup>34</sup>. Por eso los que creen en Cristo no están ya «bajo la ley sino bajo la gracia»<sup>35</sup>.

¿Qué resulta de todo ello para el problema de la Torá? Según todo lo que ahora sabemos, la respuesta sólo puede rezar: Cuando Pablo habla de la libertad de la «ley», no quiere en modo alguno **hablar en principio contra la Torá**, que, como muestra el ejemplo de Abrahán, contiene ya la justificación por la fe y cuyos mandamientos éticos, en su opinión, son válidos también para los paganos. Pero sí habla de hecho —sin emplear aún esta terminología posterior— **contra la Halaká**, en la medida en que ésta no contiene exigencias éticas generales sino la práctica de las «obras de la ley». Y éstas se refieren —eso también lo admiten hoy sabios judíos— a las obras de la ley ritual judía (circuncisión, preceptos relativos a la purificación, a las comidas y también al sábado y a los días festivos), que constituyen para muchos judíos, hasta el día de hoy, un problema abrumador y que, según Pablo, no pueden ser impuestas a los paganos. Lo que ha perdido su importancia fundamental no es, pues, la Torá en el sentido general de doctrina o mandamiento divino, pero sí la Torá en sentido estricto. Esa Halaká ritualista es rechazada por Pablo para los cristianos procedentes del paganismo y relativizada radicalmente para los cristianos procedentes del judaísmo: pues ahora debe ser comprendida según el espíritu, que vivifica, y no según la letra, que mata<sup>36</sup>.

¿Y qué significa entonces todo esto para la vida práctica de los cristianos? Significa cosas diferentes para los cristianos de origen judío y para los de origen gentil:

— Los cristianos de **origen judío** pueden someterse a la Halaká, pero no están obligados a ello; pues lo que cuenta para la salvación ya no son tales «obras de la ley», sino la fe en Jesucristo; las «obras de la ley» no deben ser entendidas según la letra, sino según el espíritu: **una vida en el espíritu.**

— A los cristianos de **origen gentil** sólo se les puede imponer (esto Pablo no lo precisó terminológicamente ni lo puntualizó teóricamente) los **preceptos éticos de la Torá**, pero no los preceptos culturales-rituales de la Halaká, que recaban tanta importancia para la vida entera del judío, o sea, **no la forma de vida judía**: circuncisión, fiestas de guardar, sábado, preceptos sobre la pureza y las comidas.

Exactamente sobre este punto, en especial sobre la comida kosher (la desde un principio importante cuestión de quién come con quién) versó la más celebre **polémica de la Iglesia primitiva**, que tuvo lugar en **Antioquía**, el segundo gran centro, después de Jerusalén, de la misión cristiana: la polémica entre Pablo, encargado de predicar a los gentiles —como se decidió en el concilio Apostólico de Jerusalén— y Pedro, responsable de la misión entre los judíos<sup>37</sup>:

Pedro estaba en sí muy de acuerdo con la misión entre los gentiles. En Antioquía, había hecho en un principio mesa común, lo mismo que Pablo, con los cristianos procedentes de la gentilidad, pero después dejó de hacerlo —¿por tolerancia o por cobardía?— cuando llegaron de Jerusalén discípulos de Santiago, quienes, fieles a la ley, reclamaban comida kosher e hicieron mesa aparte.

Pablo defiende apasionadamente, sobre todo en el tema de la mesa común, la libertad de los cristianos procedentes del paganismo. La epístola a los Gálatas, que informa de ello, lo describe, seguramente sin intención, de forma unilateral. Pero cierto es lo siguiente: Pablo «se enfrentó con Pedro cara a cara»<sup>38</sup>. Desde su perspectiva era comprensible: él tenía que estar vehementemente en contra de que se dejara de comer en común y de celebrar la eucaristía en común, pues ello habría puesto fin a la reconciliación de judíos y cristianos en la Iglesia de Jesús. ¿Y había algo más fundamental para él? Aunque Pablo nunca renegó de su judaísmo ni prohibió nunca a los cristianos procedentes del judaísmo que vivie-

sen conforme a la Halaká, sino que la aceptó para el ámbito judío, ese modo de vivir no debía separarlos de los cristianos de origen gentil. En aras de la unidad de los cristianos de origen judío y de los que procedían del paganismo, él esperaba de los primeros que rechazaran no la Torá mosaica, no, sino para ese caso preciso (y no de forma general), la Halaká —que prohíbe mediante sus preceptos rituales la comunidad de mesa con los no judíos—, pues quienes creen en Cristo debían interpretar esa ley, no según la letra sino según al espíritu. Tal era, en efecto, la liberación que aportaba la libertad traída por Cristo. La fe en Cristo tiene que ser también primordial para los cristianos procedentes del judaísmo.

En todo ello no pasa inadvertido que, incluso en su crítica de la ley, Pablo está meditando sobre la actitud de Cristo. También Jesús, en casos muy concretos —el sábado, los preceptos relativos a la comida y a la purificación— se había pronunciado a favor del «mandamiento de Dios» y contra la aplicación de la Halaká, la «tradición de los hombres» o la «tradición de los patriarcas»<sup>39</sup> exigiendo, en lugar de la pureza cultural-ritual (lavado de manos), la pureza, basada en la ética, del corazón<sup>40</sup>.

Pero con esta decisión de Pablo ¿estaba realmente echada la suerte, como se ha afirmado tantas veces, en cuanto a la situación de los cristianos de origen judío en la incipiente Iglesia de la diáspora y estaba ya programada la temprana escisión en una Iglesia judeo-cristiana y en otra pagano-cristiana? ¿Un conflicto evitable con trágico final? ¡No! Con el espíritu de Jesús habría sido posible, e incluso necesario, un entendimiento recíproco. Pues la verdadera libertad nunca es desconsiderada: «Pero tened cuidado que esa vuestra libertad no dé escándalo a los débiles»<sup>41</sup>. Uno debe servir al otro<sup>42</sup>, sin renunciar por eso a la propia libertad: «No os hagáis esclavos de hombres»<sup>43</sup>.

Estar abierto a los demás, vivir para los demás, amar sin egoísmo: ésa es para Pablo la más alta realización de la libertad: «Porque, hermanos, habéis sido llamados a la libertad. Sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario servíos por amor los unos a los otros. Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”»<sup>44</sup>.

Tales afirmaciones básicas del apóstol Pablo conservan su validez en el día de hoy. Pese a ello se nos plantea la siguiente cuestión: ¿puede Pablo, si se prescinde de estas afirmaciones fundamentales, seguir siendo hoy un modelo para la vida práctica de los cristianos?

## 9. Vinculado a su época

Al igual que otros textos bíblicos, las palabras de Pablo no se pueden repetir ni aplicar hoy de un modo meramente fundamentalista. Todas ellas deben comprenderse desde la perspectiva de su época y ser traducidas a nuestro tiempo.

Ejemplo: la **mujer**. Un prejuicio muy difundido en el mundo helenístico de entonces es que la mujer no es sino el «reflejo del hombre»<sup>45</sup>. Su afirmación de que es bueno estar casado, pero que más valdría (aunque no sea posible obligar a ello) no estar casado<sup>46</sup>, tiene su origen en la espera inminente, que Pablo comparte con los otros judíos, del fin del mundo. Ambas afirmaciones no pueden ser traspuestas sin más a nuestro tiempo. Que «las mujeres guarden silencio en la Iglesia» y «se sometan»<sup>47</sup> es, con seguridad, según la exégesis actual, un añadido postpaulino, pues ello está en contradicción con la costumbre de Pablo, de la que tenemos numerosos testimonios, de permitir la plena participación de las mujeres en el culto y en los ministerios eclesiásticos. Pablo conoce e incluso alaba a apóstoles femeninos, como a Junia, «ilustre entre los apóstoles»<sup>48</sup>, que una tradición posterior, a la que ya resultaba inconcebible la existencia de apóstoles femeninos, cambiaría en un «Junia» masculino. Y la lista de saludos, al final de la epístola a los Romanos, presenta a una serie de colaboradoras femeninas, entre otras a Febe, de Cencrea, misionera y directora de la comunidad eclesiástica<sup>49</sup>.

Tan condicionadas por la época como las afirmaciones sobre la mujer son las palabras de Pablo relativas al **Estado**: el **poder estatal**, que «procede de Dios» y al que todos deben prestar «la obediencia debida»<sup>50</sup>. Los cristianos, obviamente, aceptan hoy día y ejercitan, en caso de necesidad, el derecho a la resistencia ante un poder estatal tiránico.

También nos parecen hoy obsoletas las afirmaciones sobre la comida de **carne de animales sacrificados a los ídolos**<sup>51</sup>. Sin embargo, justamente ese ejemplo pone de manifiesto qué importantes siguen siendo los principios, que Pablo expone partiendo de ese caso, sobre los fuertes en la fe, que no deben menospreciar a los débiles, y los débiles en la fe, que no deben anatematizar a los fuertes. También en otras cuestiones nos da Pablo impulsos que son válidos hasta el día de hoy: impulsos para el individuo y su posición básica ante la realidad, impulsos para el tema del destino de Israel, impulsos para la estructura de la comunidad cristiana.

## 10. Los impulsos permanentes para el individuo, el pueblo, la comunidad

a) ¿Qué dice Pablo sobre la vida profana diaria de los cristianos? Pablo no es un asceta excéntrico, despreciador de los bienes de este mundo. El hombre ha de examinar en cada situación «cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto»<sup>52</sup>.

Sin embargo, quien cree en Jesucristo no necesita un mundo de perfección personal ni, menos aún, la huida a una comunidad de perfectos. Sino que puede y debe cumplir la voluntad de Dios en medio del mundo profano y no tiene que renunciar en absoluto a todos los bienes del mundo. Lo único que no le está permitido es entregarse él, personalmente, al mundo. El creyente sólo puede abandonarse, entregarse, a Dios. Ya lo había visto Pablo: el cristiano no tiene por qué abandonar el mundo: lo único que no debe es rendirse ante él. Lo que hace falta no es una distancia exterior, espacial, de las cosas de este mundo, sino interior. Para el que está liberado de la ley tiene validez esta gran afirmación: «Todo me es lícito»<sup>53</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo: «Pero no debo dejarme dominar por nada»<sup>54</sup>. En el mundo no hay «nada impuro en sí»<sup>55</sup>. Pero yo puedo perder mi libertad a cambio de alguna cosa de este mundo y dejarme dominar por ella, como por un ídolo. Entonces sigue siendo válida la frase: «Todo me es lícito». Pero también es válido esto otro: «No todo me conviene»<sup>56</sup>.

Y finalmente hay que considerar lo siguiente: lo que para mí es lícito y conveniente ¿no puede ser perjudicial para mi prójimo? ¿Qué pasa entonces? También en este caso vale: «Todo me es lícito». Y al mismo tiempo, sin embargo: «Pero no todo es edificante»; por eso: «Nadie busque lo suyo sino lo del otro»<sup>57</sup>. Por eso la libertad puede convertirse en renuncia, sobre todo en renuncia a la dominación: «Aunque yo soy libre respecto a todos, me he hecho siervo de todos»<sup>58</sup>. Aquí no se niega la libertad del creyente, sino que, al contrario, se hace uso máximo de ella. En última instancia, el creyente no está vinculado a opiniones y juicios, tradiciones y valores de los demás: «¿Pues por qué va a ser juzgada mi libertad por una conciencia ajena?»<sup>59</sup>. Mi propia conciencia, que sabe lo que es bueno y malo, es la que me obliga<sup>60</sup>.

b) ¿Qué piensa el judío Pablo de la mayor parte del pueblo judío, que no aceptó a Jesús como al Mesías de Israel? Esto es, para Pablo, todo lo contrario de una pregunta teórica y tiene su origen en una llaga personal que jamás llegó a cerrársele al antiguo discí-

pulo de los fariseos. Pero, pese a todo el desengaño y tristeza, Pablo permanece firme: la elección del pueblo de Dios, Israel, es permanente, irrevocable, irrevocable. Dios no ha cambiado sus promesas, aunque después de Cristo la validez de éstas tenga que ser vista a una luz diferente. Los judíos son y **siguen siendo el pueblo elegido de Dios, más aún, sus preferidos**<sup>61</sup>. Pues, según Pablo, a los judíos —sus «hermanos» por el común origen<sup>62</sup>— les corresponde, igual que antes:

— La «filiación»: la instauración, llevada a cabo ya en Egipto, del pueblo de Israel como «hijo primogénito» de Dios.

— La «gloria»: la magnificencia de la presencia de Dios (*shekiná*) en su pueblo.

— Los «pactos de alianza»: la alianza, siempre en peligro y siempre renovada, de Dios con su pueblo.

— La «legislación»: la buena reglamentación de la vida dada por Dios a su pueblo como signo de alianza.

— El «culto divino»: el verdadero culto divino del pueblo sacerdotal.

— Las «promesas»: la perenne oferta, por parte de Dios, de su gracia y su salvación.

— Los «patriarcas»: los antiguos patriarcas en la comunidad de la única fe verdadera.

— El «Mesías»: Jesús, el Cristo, de sangre israelita, quien, ante todo, pertenece al pueblo de Israel y no a los gentiles<sup>63</sup>.

¡Cuánto se habrían evitado el pueblo judío y la cristiandad si esa teología del apóstol Pablo, muy en especial la expuesta en los capítulos 9-11 de la epístola a los Romanos, no hubiese sido recordada e incluso totalmente olvidada! La «gran aflicción» y el «dolor incesante»<sup>64</sup> de Pablo por la actitud de «Israel», se vio transformada, en el transcurso de la historia, en inconcebible aflicción y terrible dolor del propio Israel. ¡En nombre del judío Jesús y del judío Pablo, el pueblo judío fue monstruosamente discriminado, perseguido, exterminado!

Y sin embargo no fue Pablo quien separó el cristianismo del judaísmo; fueron otros, después de su muerte y de la destrucción del Segundo Templo. Pablo, el judío que renunció a su condición de fariseo, **no renuncia en absoluto, ya cristiano, a su condición de judío**. Dígase de él lo que se quiera: él, constantemente atacado, incomprendido, difamado, no se ve a sí mismo como transgresor de la ley, apóstata, heresiarca. Él, judío y apóstol cristiano, solamente impregna su judaísmo —y en ello se siente apoyado por la Torá—

de un espíritu nuevo, más libre, más amplio, con la mirada puesta en el Dios que ya en tiempos de los patriarcas actuaba cada vez de modo diferente, de modo inesperadamente diferente, y de su Mesías. Y también cree que los judíos se salvarán, cuando Cristo vuelva desde Sión para el Juicio.

c) ¿Cómo entiende Pablo la comunidad cristiana? Si él regresara y contemplara sobre todo la estructura de la Iglesia católica, ese derecho canónico sofisticado hasta en el menor detalle, esa gigantesca y piramidal jerarquía, especialmente el ministerio papal, que reivindica para sí la infalibilidad y el primado, se lanzaría a la brecha y se enfrentaría «cara a cara» con todo aquél que «se desviare de la verdad del evangelio»<sup>65</sup>. Pues la «dominación sagrada», la *hierarjía*, era algo totalmente ajeno a Pablo. Él no recomendaba a sus comunidades cristianas una estructura jerárquica, ni tampoco la organizaba él mismo, sino que confiaba en el carisma de todos los que querían colaborar en bien de la comunidad<sup>66</sup>. A él le interesaba el funcionamiento «democrático» basado en Dios. Todo miembro de la comunidad tiene, según él, una misión precisa, un ministerio preciso, un carisma preciso, no refiriéndose esto último únicamente a fenómenos extraordinarios, como la glosolalía y la curación de enfermos. Del mismo modo que en Pablo no hay clericalismo, así tampoco hay exaltación religiosa. Antes bien: todo ministerio realizado de hecho (de forma permanente o no, de modo privado o público) para organizar la comunidad, es, según Pablo, carisma, es ministerio eclesiástico; en tanto que ministerio concreto merece reconocimiento y subordinación. Todo ministerio, oficial o no, implica, a su manera, autoridad, cuando se lleva a cabo con amor para provecho de la comunidad.

¿Pero se puede mantener de esa manera la unidad y el orden? ¿Y no fueron precisamente las comunidades paulinas las que se vieron en gran peligro debido a grupos rivales, a formas caóticas de comportamiento, a prácticas moralmente dudosas? La correspondencia de Pablo con sus comunidades es clarísima a este respecto: Pablo no quería establecer unidad y orden allanando las diferencias, uniformando, jerarquizando, centralizando. Antes bien, él consideraba garantizadas la unidad y el orden por la acción del espíritu único, que no da a cada uno todos los carismas, pero sí a cada uno su carisma (regla: a cada uno lo suyo); un carisma que él no debe utilizar egocéntricamente sino en provecho de los demás (regla: los unos con los otros y los unos para los otros), más aún, que él debe ejercer en actitud de sometimiento al Señor único (regla: obedien-

cia al Señor). Quien no profesa la fe en Jesús y quien no emplea su don para provecho de la comunidad —así se pueden discernir los espíritus—, no tiene el espíritu de Dios. No la tutela clerical y la dictadura eclesiástica, sino la consideración hacia los demás, la aceptación de los otros, el comportamiento solidario, el compañerismo, el intervenir con la palabra de igual a igual, la comunicación y el diálogo: todo ello es, en la vida de la comunidad, signos del Espíritu de Dios, que es idéntico al Espíritu de Jesucristo.

d) ¿Pero sigue habiendo hoy —si se ven así la cosas— autoridad en la Iglesia? ¿Podía ejercer Pablo una autoridad? También aquí hay que responder: ¡Sí! Pablo disponía de una autoridad sorprendente, y en determinadas circunstancias no vacilaba en servirse, a manos llenas, de su autoridad de apóstol. Pero en Pablo, el ejercicio de la autoridad nunca se convirtió en autoritarismo. Nunca amplió esas atribuciones suyas, por ejemplo en el sentido de una jurisdicción sacral. Sino que él siempre limitó voluntariamente su poder, convencido de que los apóstoles no son señores de la fe, sino auxiliares en la alegría de los miembros de la comunidad, de que sus Iglesias no les pertenecen a ellos sino al Señor y que así son libres de espíritu: con vocación de libertad y no esclavos de los hombres.

Seguro: cuando se quiere abandonar a Cristo y a su evangelio a cambio de otro evangelio, Pablo, llegado el caso, puede amenazar con el anatema y la expulsión de la comunidad. Pero lo que llevó a cabo con un individuo particular —la pasajera expulsión para conseguir la mejoría—, no lo hizo jamás con una comunidad, ni siquiera en casos de grave desviación. Al contrario: en lugar de prohibición, llamamiento a la opinión propia y a la propia responsabilidad, en lugar de imponer obligaciones, ofrecer alicientes, en lugar del imperativo, la exhortación, en lugar del vosotros, el nosotros, en lugar del castigo, la frase que perdona, en lugar de represión de la libertad, el reto de la libertad: eso, concretamente, es ministerio apostólico para Pablo. También en cuestiones morales, en las que no se trataba del Señor y su palabra, quería dar libertad a sus comunidades y no ponerles una soga al cuello. Y cuántos miembros de nuestras Iglesias, que creen tener a Pablo con ellos, lo tienen en realidad todavía ante ellos, o sea, que no han comprendido hasta hoy cuál es en realidad el núcleo de la libertad que él deseaba para el hombre cristiano.

Para terminar: con todo lo dicho no hemos comprendido totalmente a Pablo sino que solamente nos hemos aproximado a él. Si se

quieren conocer todos sus temas —la predicación de la cruz y la esperanza en la resurrección, el espíritu y la letra, las dos sabidurías, la dialéctica de la debilidad y de la fuerza, el cuerpo de Cristo y el suspiro de toda la creación que desea ser redimida—, hay que leerle directamente. Entonces se sabrá también por qué él, que soportó el dolor y que luchó, que fue débil y fuerte, fue un gran teólogo, un gran pensador cristiano: porque se entregó totalmente en cuerpo y alma, con humildad y orgullo, a la causa, a la causa cristiana, a la causa de Jesucristo. Su teología nos advierte una y otra vez: el Señor no es el apóstol, no es Pedro ni Pablo. Jesús es el Señor; *Jesous Kyrios*<sup>67</sup>: ésa es también su profesión de fe. Y ese Señor establece la norma para sus Iglesias y para los individuos, en cualquiera de sus funciones.

Nadie sabía mejor que el propio Pablo que él no era un superhombre. Nadie tuvo mayor conciencia de la propia humanidad y fragilidad, contrarias a toda pretensión de infalibilidad. Fue un apóstol que siempre vio claramente que él quedaba muy por detrás de la causa de Jesucristo, pero que jamás cayó en la desesperación ni en la resignación, que no renunció jamás a la alegría: «No es que lo tenga ya conseguido» —escribe a los filipenses, su comunidad preferida, y con esto quisiera acabar esta pequeña semblanza—, «ni que yo ya sea perfecto. Sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, porque yo mismo he sido alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante. Corriendo hacia la meta, intento conseguir el premio: la vocación celestial que Dios nos ofrece en Cristo Jesús»<sup>68</sup>.

ORÍGENES

LA GRAN SÍNTESIS DE ANTIGÜEDAD  
CLÁSICA Y CRISTIANISMO

Tabla cronológica (según P. Nautin)

185	Nacimiento de Orígenes, probablemente en Alejandría.
201	Martirio de su padre, bajo Septimio Severo.
203-205	Prosecución de los estudios.
206-210	Años de persecución; instrucción de catecúmenos.
211	Emperador Caracalla: cesa la persecución; Orígenes abre una escuela privada de gramática. «Conversión»: vende su biblioteca de literatura profana y se dedica al estudio de la Biblia. Enseñanza y sistematización de la filosofía cristiana.
Hacia	
215	Viaje de varios meses a Roma.
217-229	Retorno a Alejandría, conversión de Ambrosio, quien procura a Orígenes estenógrafos y copistas. Comienza a trabajar en los <i>Hexapla</i> , primeros comentarios de la Biblia, primeros escritos menores.
Hacia	
229	Viaje a Arabia.
229-230	Alejandría: Obra sistemática principal <i>De los principios</i> . Comienza la polémica contra Orígenes. Predicación en Cesárea y Jerusalén. Retorno a Alejandría.
231-232	Viaje a Antioquía para ver a Mamea, madre del emperador.
232	Breve estancia en Alejandría, viaje a Grecia pasando por Palestina, donde es ordenado sacerdote. Actos de protesta del obispo Demetrio de Alejandría.
233	Atenas. Informado Orígenes de la protesta de Demetrio, responde con una epístola autobiográfica.
234	Retorno a Cesárea.
235-238	Emperador Maximino Tracio: nueva persecución de cristianos. Escrito <i>Sobre el martirio</i> .
239-245	Numerosas homilías y comentarios de la Biblia.
245	Segundo viaje a Atenas.
245-247	Cesárea.
248	Estancia en Nicomedia, con Ambrosio. Epístolas en defensa propia al papa Fabián y al emperador Felipe el Arabe (asesinado en 242).
249	Cesárea: escrito apologético <i>Contra Celso</i> , últimos comentarios bíblicos.
249-251	Emperador Decio: primera persecución general de cristianos. Orígenes apresado y torturado.
Después de junio de 251	Muerte de Orígenes.

## 1. El nuevo reto

Cuando nació Orígenes, hacia el año 185, el cristianismo era todavía una pequeña minoría dentro del Imperio romano. Nadie habría imaginado entonces que, pasados poco más de 150 años, sería ya la Iglesia del Imperio. Pues el gobierno imperial, que en el siglo I, bajo Nerón, había iniciado una persecución, pasajera y de localización limitada, de cristianos (de la que fue víctima Pablo), iba a entablar ahora un combate a vida o muerte con la comunidad cristiana. ¿Quién saldría vencedor? Muy pocos ponían en duda, a finales del siglo II y principios del III, que triunfaría el Imperio.

Pero no nos llamemos a engaño: el ser una minoría no quería decir entonces que el cristianismo careciese de influencia. El inglés Henry Chadwick, historiador de la Iglesia, lo ha señalado con razón: fue precisamente el filósofo alejandrino Kelsos (Celso), que había intentado justificar, desde una perspectiva filosófico-teológica, la religión tradicional politeísta estatal romana, quien, al parecer, también echó de ver antes que nadie la pujanza del joven cristianismo: «que esa comunidad apolítica, quietista y pacifista tenía en su mano la transformación del orden social y político del Imperio romano»<sup>1</sup>.

¿El cristianismo como fuerza subversiva, revolucionaria!? Pero se necesitaba la mente más capaz de la Iglesia para reaccionar adecuadamente al reto de esa nueva filosofía pagana. Con Orígenes, de la ciudad egipcia de Alejandría, gran centro cultural, poseyó entonces la Iglesia esa mente lúcida. Orígenes: un teólogo brillante y muy celebrado, pero también muy cuestionado.

En la historia de la teología, se le ha atribuido durante siglos una importancia secundaria. No en vano fue tachado de hereje, no en vano fue condenado en Oriente y se vio eclipsado en Occidente por Agustín y Tomás de Aquino. En el ámbito católico alemán fue Hans Urs von Balthasar quien insistió enérgicamente en que Orígenes fuese puesto a la altura de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, confiriéndole así el lugar que le corresponde históricamente: con pleno derecho. Otros, como el teólogo protestante Adolf von Harnack, le habían otorgado ese lugar hacía ya mucho tiempo.

¿Mas por qué ejerció Orígenes tal fascinación en un teólogo católico como Balthasar (quien, lamentablemente, promovió en los años setenta y ochenta la política anticonciliar romana)? Porque en los años treinta y cuarenta Balthasar, Henri de Lubac y sus amigos del centro jesuita de La Fourvière, de Lyon, llegaron a socavar, gra-

cias a esa tradición griega, el predominio casi absoluto de la neoescolástica romana en la Iglesia católica de aquellos tiempos. Ninguno de los grandes teólogos, desde los capadocios hasta Agustín, Dionisio, Máximo, Escoto Eriúgena y Eckhart, dice Balthasar, pudo «substraerse a la casi mágica fuerza de atracción del —así le llamaban— “hombre de acero”», y algunos se dejaron seducir totalmente por él: «Si se le quita a Eusebio el brillo origenista, lo que queda es un dudoso teólogo semiarriano y un diligente historiador. Jerónimo le copia, pura y simplemente, cuando comenta la Escritura, e incluso cuando, duro y colérico exteriormente, ya había roto las cadenas y renegado de los vínculos que le mantenían atado al maestro. Basilio y Gregorio Nacianceno recopilan con entusiástica admiración los más seductores pasajes de los innumerables escritos de aquél a quien retornaron a lo largo de toda su vida, siempre que la lucha diaria les daba unos instantes de reposo; Gregorio de Nisa se vio seducido aún más hondamente por él. A través de las obras de los capadocios llega, casi intacto, a Ambrosio, quien, sin embargo, lo conoce también de primera mano y hace extractos de su obra: algunas de sus lecturas del breviario (como también, por supuesto, muchas de Jerónimo y de Beda) son textos, prácticamente sin modificar, de Orígenes»<sup>2</sup>.

Alejandría, ciudad del saber, ciudad de la filosofía: allí, cuando Orígenes se forma y empieza a pensar como cristiano, comienza a desarrollarse la **última gran filosofía griega**: el neoplatonismo de Plotino. Ambos, el cristiano Orígenes y el pagano, unos veinte años más joven, Plotino (aproximadamente 205-270), fueron discípulos del filósofo platónico (o pitagórico) Amonio Sacas. Pero —por lo que sabemos— no llegaron a conocerse personalmente. Cuando Plotino inauguró en Roma, en el año 244, su escuela filosófica neoplatónica, Orígenes lleva viviendo más de diez años en Cesárea, capital de la provincia de Palestina. Cuánto le hubiese gustado enseñar también en Roma, donde está documentada una estancia suya de varios meses hacia el año 215, o también en Atenas, adonde viajó en los años 232 y 245.

¿Qué sabemos de su persona y de su obra? Sobre Orígenes estamos mejor informados que sobre ningún otro teólogo anterior a Agustín. No sólo por fuentes autobiográficas, o sea por testimonios que Orígenes dejó de sí mismo, sino también por teólogos como Pánfilo, por el discurso de acción de gracias de Gregorio (¿Teodoro?) y por el historiador de la Iglesia Eusebio<sup>3</sup>: y aunque en todo ello surjan problemas de cronología, puede tomarse como guía el reciente y sólido trabajo, de fundamental importancia, de Pierre Nautin<sup>4</sup>.

## 2. El mártir frustrado

En Alejandría, un hombre ya había preparado intelectualmente el terreno: Tito Flavio Clemente, quien enseñó en Alejandría seguramente desde el año 180. De formación clásica y siendo, como era, un gran viajero, aquel maestro cristiano, que amaba la libertad, había recorrido antes de Orígenes el camino intermedio entre la herejía gnóstica y la ortodoxia estéril. Clemente estaba convencido de que, aun manteniendo la distancia con el paganismo, aun adoptando una actitud crítica frente a su filosofía y su literatura, se podía aprender muchas cosas verdaderas del pensamiento griego, en especial de Platón y también, pese a su frivolidad, de ciertos poetas<sup>5</sup>. Fe y conocimiento, vida cristiana y cultura griega no tienen por qué ser términos opuestos. Antes bien, el «gnóstico cristiano» reúne ambas cosas en una síntesis racional. No hay que rechazar la filosofía griega, ni tampoco hay que recurrir a ella sólo en caso de necesidad, como hacen los apologistas Ireneo y Tertuliano, con el fin de defender la posición cristiana. Sino que esa filosofía es útil para clarificar intelectualmente la fe cristiana y ahondar en ella. Más aún: lo mismo que la ley para los judíos, la filosofía es para los griegos precursora de Cristo. Fe cristiana, que es siempre el fundamento, y clarificación del mensaje cristiano a la luz de la tradición filosófica de los griegos: ambas cosas van a la par.

Pero Clemente de Alejandría quiere más. Él no quiere ser sólo —como Justino, el filósofo y mártir cristiano de comienzos del siglo II— apologista. Sino que quiere hacer comprender, desde un punto de vista positivo-teológico, el mensaje cristiano, cosa que él lleva a cabo en su libro *El pedagogo*, que pronto se convierte en un manual de ética cristiana, muy apreciado por los seglares, dotado de consejos prácticos sobre cómo comportarse cristianamente en todas las situaciones posibles de la vida. Cristo es el gran pedagogo de todos los redimidos: tal es el pensamiento base de este libro, que no propugna un ideal rigurosamente ascético de vida cristiana, sino que mantiene una posición positiva, en principio, respecto a la creación y sus dones, incluida la sexualidad. En cualquier caso, a la luz del mensaje cristiano todo puede adquirir la medida adecuada. Pero Clemente tiene que abandonar pronto Alejandría. Quizás tuvo que eludir, en los años 202-203, una persecución de cristianos, bajo Septimio Severo, pero tal vez tuviera también dificultades con su obispo. Comoquiera que fuere, Clemente se vio obligado a emigrar a Jerusalén y a Asia Menor, donde muere ya antes del año 205, nadie sabe exactamente dónde.

Ideas básicas de Clemente se hallan, a su vez, en Orígenes, quien, a pesar de su nombre egipcio («hijo de Horo»), proviene de una familia cristiana y acomodada de Alejandría. Y sin embargo, la actitud esencial de fondo de Orígenes es mucho más seria que la de Clemente. ¿Por qué? Porque Orígenes, el mayor de siete hermanos, a los diecisiete años recién cumplidos vive una experiencia traumática que fijará de una vez para siempre el rumbo de su vida: su padre, que le ha dado estudios e inculcado firmes convicciones cristianas, es apresado a causa de su fe. Más aún: su padre es torturado y decapitado públicamente, los bienes de la familia confiscados...

Pero Orígenes tiene suerte en la desgracia. Una mujer rica y cristiana —aunque algunos ponen en duda su ortodoxia— le acoge en su casa y él puede proseguir los estudios. Concluida su formación literaria y teniendo que dar de comer a su madre y a sus hermanos, abre una escuela privada de gramática y sigue estudiando —ahora seguramente con el célebre Amonio Sacas— filosofía. En los años 206-210 hay una nueva persecución, durante la cual el obispo Demetrio y la mayor parte del clero de Alejandría se quitan discretamente de en medio.

El joven Orígenes se comporta de modo diferente: el «hijo de mártir», en lugar de esconderse lleno de miedo, sigue dando intrépidamente sus clases. Sus discípulos —aspirantes al bautismo— acaban de decidirse, animados por el ejemplo de los mártires, a aceptar la fe cristiana. Orígenes mantiene en pie su moral y se ocupa de los encarcelados y de los condenados a muerte, y ello con tal intensidad que acaba por tenerse que esconder él también. Experiencias transcendentales de ese género son las que forman a una persona para toda la vida: ya en edad juvenil, Orígenes es no sólo un extraordinario maestro sino también un líder espiritual.

Después de la persecución, Orígenes reanuda en Alejandría las clases de gramática y la enseñanza de la doctrina cristiana, y a su vuelta, el obispo aprueba sin restricciones su actividad. Sin embargo, después de una especie de «conversión» religiosa, clausura la escuela de gramática y vende su biblioteca de literatura profana. ¿Por qué? Para dedicarse totalmente a la enseñanza y sistematización de la filosofía cristiana y al estudio de la Escritura. En su escuela catequética, pronto famosa, reorganiza las clases dividiéndolas en cursos elementales y avanzados. Todas las ciencias humanas, incluidas la lógica, las matemáticas, la geometría, la astronomía y luego la ética y la metafísica, deberían estar al servicio de la teología y de una comprensión más amplia de la palabra de Dios. Una empresa verdaderamente ecuménica que pone de relieve cuán abierto

era el pensamiento de Orígenes y que incluye a cristianos, no cristianos y gnósticos.

Sin embargo hay que imaginarse a Orígenes, marcado por el martirio de su padre, como a un **mártir frustrado** (H. von Campenhausen<sup>6</sup>). Esa actitud se pone de manifiesto en su riguroso ascetismo: renuncia al matrimonio, ayuno, oración, lecho duro, sueño escaso; en eso era muy distinto de Clemente. Pero también se trasluce esa actitud en su apasionada dedicación a la teología, que él ve, seguramente, como único sustitutivo de ese inalcanzado y ahora sublimado martirio. Hay un hecho que pone de manifiesto hasta qué punto aquel joven de veinticinco años, que llevaba el sobrenombre de «Adamantios» («de acero»), interpretaba radicalmente el seguimiento de Cristo: tomando al pie de la letra el elogio que hace Jesús de los «castrados por el reino de los cielos»<sup>7</sup>, Orígenes se hace castrar (ya entonces una operación sin importancia) secretamente por un médico. Posteriormente, se utilizará tal hecho para atacarle, incluso cuando él ya se había distanciado serenamente de aquella interpretación literal de la Escritura.

¿Quién era aquel Orígenes, en cuyo pecho ardía el oculto fuego de la Escritura? ¿Un extático? Él nunca habló de experiencias extáticas. ¿Un místico? A juzgar por lo que sabemos, no fue un místico en sentido estricto, un hombre con la experiencia de la unión mística. Pero una cosa era, en cualquier caso: un pedagogo de alta espiritualidad que conducía a Cristo, un «caudillo de almas» teológico, como podríamos decir con una expresión un poco anticuada. Pues con su vida y su doctrina del ascenso interior gradual del alma a Dios preparó, indudablemente, el camino de la honda experiencia espiritual. A partir de Orígenes, la continencia ya no es algo que concierne a la etapa postmatrimonial de las personas «maduras», sino el ideal de una juventud que da un giro radical a su forma de pensar. De esa manera, Orígenes se convierte en el **ideal del monacato ascético**, que, como sabemos, no empezó en la primitiva comunidad cristiana de Palestina, sino en el desierto egipcio, en los siglos III/IV, con Antonio y Pacomio. Pero Orígenes no es enemigo de la ciencia, como muchos monjes después de él, sino todo lo contrario.

### 3. El primer modelo de una teología científica

Orígenes se convierte también en el modelo de una teología científica, que él no realiza por mero «academicismo» sino llevado de una actitud pastoral frente al hombre creyente. Lo que a él le interesa ante todo

no es un método o un sistema, sino las actitudes fundamentales del hombre ante Dios, y la vida basada en el espíritu cristiano. Orígenes era insaciable en su anhelo de saber, poseía una cultura universal y una inmensa capacidad de trabajo. El repertorio de sus obras, realizado por Eusebio, contabilizaba, al parecer, dos mil «libros». El conjunto de su trabajo tenía una clara meta; ya desde el primer momento se dedicó apasionadamente a la teología con la intención de conciliar definitivamente cristianismo y helenismo, o mejor: de **incorporar el helenismo al cristianismo**, aunque, evidentemente, la cristianización del helenismo había de tener como consecuencia la helenización del cristianismo. Así, la teología de Orígenes no significa un cambio de paradigma, pero el **paradigma pagano-cristiano-helenista iniciado por Pablo alcanza su consumación teológica**. ¿Que quiere decir consumación?

Orígenes fue un cristiano convencido, pero siguió siendo totalmente heleno, como lo atestigua, con admiración e irritación a un tiempo, Porfirio, el biógrafo de Plotino: heleno y cristiano, cristiano y heleno. Era pacifista y rechazaba para los cristianos el servicio militar, pero guardaba fidelidad (excepto en materia de fe) a la autoridad estatal. Él fue quien creó, quien encarnó incluso, el **primer modelo de una teología científica**, que tendría en todo el mundo antiguo, tanto en Oriente como en Occidente, inmensa repercusión. Se puede incluso decir con plena justificación que Orígenes fue el único auténtico genio entre los Padres de la Iglesia griega. Doctor y confesor a la vez, fue el admirado prototipo del maestro cristiano, de honda formación científica, y del líder espiritual. De un modo crítico-construtivo, aquel genio universal, que encontraba por doquier cosas de valor, intentó elaborar todos los enfoques teológicos habidos hasta entonces, incluidos los de la gnosis. Así, Orígenes resultó ser el mediador cultural por excelencia; sin ser, como sí lo fue al fin y al cabo en gran medida su predecesor Clemente, un ingenioso diletante, sino el primer sabio cristiano rigurosamente científico, más aún, el sabio más grande de la antigüedad cristiana: según el juicio unánime de los patrólogos, el descubridor de la teología como ciencia. Por eso tiene razón el patrólogo francés Charles Kannengiesser cuando afirma: «Orígenes estableció la **práctica** adecuada a ese género de teología, y estableció la **teoría** metodológica, de la que estaba necesitada esa práctica. A uno no le queda sino preguntarse si la creación de un nuevo paradigma tiene que traer siempre consigo tanta renovación como trajo la creatividad de Orígenes»<sup>8</sup>.

Sea como fuere: perteneciendo de corazón a la comunidad cristiana pero en constante diálogo con los sabios paganos y cristianos de su tiempo, Orígenes supo abrir, a base de un lenguaje matizado e

inteligible, nuevas vías; y todo ello ya muy pronto y con gran osadía, para ahondar desde la perspectiva de la teología sistemática en el mensaje bíblico. Probablemente como reacción a una crítica cada vez más manifiesta, deja de trabajar en un monumental comentario del Génesis para resumir sus ideas teológicas en un gran esbozo sistemático, que por su idealismo estaba inspirado en Platón y por su carácter evolutivo, en la Estoa.

*De los principios* (gr. *Peri arjón*, lat. *De principiis*) es el nombre de esa obra, y trata de los principios fundamentales del ser, del conocimiento, de la doctrina cristiana. Pero es esa misma obra la que, debido a algunas tesis peculiares (por ejemplo, sobre la preexistencia de las almas), desencadena abiertamente la polémica en torno a Orígenes y es causa de que se le tache —incluso después de muerto— de hereje y de que, finalmente, se le condene: con consecuencias catastróficas para el conjunto de su obra, de la que sólo nos han llegado fragmentos (el *Peri arjón* a través, sobre todo, de la traducción latina de Rufino). Y, sin embargo, el propio Orígenes había hecho una distinción muy exacta entre los *dogmata* de la tradición cristiana, que había que respetar, y los *problemata*, las cuestiones no resueltas, que se podían discutir; para encontrar una solución a estas últimas, él ya había deseado y practicado, frente a los obispos, libertad de pensamiento para el teólogo<sup>9</sup>. *Peri arjón* es, por otro lado —visto desde una perspectiva histórica— un documento elocuente sobre la consumación del paradigma paganocristiano-helenista, sobre la reconciliación, que Orígenes encarna como ningún otro antes de él, entre cristianismo y helenismo. ¿En qué consiste tal reconciliación?

#### 4. Reconciliación de cristianismo y helenismo: una visión de la totalidad

Fiel al programa de Clemente, su predecesor, Orígenes intentó aunar fe cristiana y cultura helenística, de manera que el cristianismo apareciese como la más perfecta de todas las religiones. ¿Cuál es la base de su sistema doctrinal? La sagrada Escritura, interpretada, ciertamente, conforme a la tradición de los apóstoles y de la Iglesia. Así surge no tanto una «primera dogmática» cuanto una primera «doctrina de la fe cristiana»<sup>10</sup>, en la que para Orígenes constituye un signo de la verdad la coherencia del tratado sobre temas diferentes. ¿De qué trata concretamente el escrito *De los principios*? Mencionemos solamente algunas ideas centrales.

Punto de partida de la teología de Orígenes es el esquema platónico-gnóstico de la caída y el resurgimiento, y la división general en idea eterna y manifestación temporal. Sólo se puede entender a Orígenes si se tiene en cuenta que para él la cuestión del origen (y por ende, del ser) de logos, espíritu, ser espiritual —se la podría denominar «cuestión alfa»— está en el primer plano de su interés teológico, como en los gnósticos, pero sin el simbolismo sexual, las mitologías y las extravagancias gnósticas. Así se explican las cuatro partes («libros») de su obra, en las que Orígenes presenta la totalidad del cristianismo en tres grandes líneas de pensamiento: Dios y sus revelaciones, la caída de los espíritus creados, la redención y restauración de todo (la parte cuarta trata de la interpretación alegórica de la Escritura). A partir de los «Elementos y fundamentos» centrales del cristianismo, Orígenes elabora «un conjunto coherente y orgánico»<sup>11</sup>: una gran síntesis que no se ve desmentida, sino confirmada, por el pensamiento griego. Veamos, también aquí, únicamente los conceptos básicos más importantes:

**Concepto 1: Dios.** Centro evidente de la teología, Dios no viene entendido, a la manera antropomórfica, como superhombre, sino como lo Uno y Vivo por excelencia, el espíritu puro, absolutamente trascendente, incomprensible, que sólo es posible nombrar negativamente o con superlativos. Él es el Único (contra cualquier politeísmo), y es también el buen Dios-Creador que todo lo dirige a través de su providencia (contra la gnosis y contra Marción, que admiten un demiurgo independiente, por debajo o incluso al lado del sumo Dios).

**Concepto 2: Logos.** El logos es el mismo Dios y a la vez una especial *hipo-stasis* (la equivalencia latina es equívoca: *sub-stantia*). Desde toda la eternidad, es constantemente engendrado por Dios Padre (Dios mismo = *autótheos*), como hijo, siendo imagen perfecta de éste y al mismo tiempo la encarnación de las ideas y de toda verdad. Sin embargo, el logos sigue siendo Dios mismo, y, por más que sea «una misma esencia» con él (*homoúsios*), está claramente subordinado en tanto que «segundo Dios» (*deúteros theós*); el logos no es «simplemente bueno», sino «imagen de la bondad»<sup>12</sup>.

**Concepto 3: Espíritu Santo.** El Espíritu Santo procede del Hijo, es menos que él y permanece subordinado a él: un tercer nivel o hipóstasis. Por tanto aquí, en Orígenes, nos encontramos por primera vez con la expresión de «tres hipóstasis» (por la misma época, Tertuliano habla en Occidente de tres «personas») en la deidad misma: es el comienzo de la doctrina de la Trinidad propiamente dicha.

Concepto 4: **Seres espirituales.** Todos los «seres espirituales», llamados *logikoi*, han sido creados por Dios en libertad, pero en una primera caída se apartaron de la luz primigenia, siendo desterrados, en castigo y como correctivo, a cuerpos materiales. Los seres que habían pecado levemente, a un cuerpo etéreo: son los ángeles. Quienes pecaron gravemente, al cuerpo más denso: son los demonios. Los intermedios, a un cuerpo terrenal: son los hombres. Responsable de todo lo malo y maligno que hay en el mundo no es, como en muchas mitologías, un ser divino inferior, sino el mal uso de la libertad por parte de las propias criaturas.

Concepto 5: **Redención.** La redención de esos seres espirituales, todos los cuales desean retornar al mundo superior, puro y eternamente igual, de la luz, sucede a través del logos hecho hombre, del «Dios-hombre», que funciona como intercesor para lograr el retorno de los seres a Dios: ángel para los ángeles, y hombre para los hombres.

Concepto 6: **Alma.** El alma creyente del hombre, si está interiormente unida a Cristo, consigue ascender en libertad, un peldaño tras otro, hasta la perfección. La vida interior se entiende entonces como un proceso espiritual de ascensión y de alejamiento de esta vida terrena y material, hasta que finalmente el alma, en la visión de Dios, se une a la divinidad, más aún, se vuelve divina e inmortal.

Concepto 7: **Apocatástasis.** Al final de todo —pues Orígenes concibe la posibilidad de otros períodos, con otros universos y otras redenciones de universos— tiene lugar la «restauración de todas las cosas» (*apocatástasis ton pánton*). Es decir, entonces, por fin, «Dios será todo en todo»<sup>13</sup>: también habrán sido redimidos los malos espíritus, el mal habrá desaparecido totalmente y todo (*ta pánta*) retornará al estado primigenio espiritual, puro e igual. El gran círculo cósmico entre preexistencia, creación, pecado y caída, encarnación total, movimiento ascendente y reconciliación total, se cierra. ¿Y no queda así magníficamente resuelto para Orígenes el problema de la teodicea? Dios, superando todo lo negativo, queda triunfalmente justificado.

Una poderosa visión de conjunto —sin duda—, que si hoy nos resulta extraña en muchos aspectos, en aquel entonces pareció fascinante a muchos. Así, hasta la historia de la humanidad puede ser entendida —en la misma línea de Clemente— como un grandioso proceso educativo, que a través de las muchas rupturas conduce continuamente hacia arriba: como pedagogía (*paideia*) de Dios con

los hombres. Es decir: la imagen de Dios, que en el hombre había quedado sepultada bajo la culpa y el pecado, resurge, por la providencia y el arte educativa del mismo Dios, en Cristo. Así, según un muy determinado plan de salvación —una *oikonomia*, como los teólogos empleaban esta palabra más de mil años antes que los ecónomos— el hombre es llevado a la perfección. En Cristo «ha empezado la unión de la naturaleza divina con la humana, para que la humana, uniéndose íntimamente a lo divino, se vuelva ella misma divina»<sup>14</sup>. Según tal *oikonomia*, el hecho de que Dios tome carne humana es la condición previa para que el hombre se convierta en Dios.

¿Sería la idea de la reconciliación universal, y por tanto el rechazo de las penas eternas del infierno y la salvación incluso de los demonios, lo que puso a Orígenes en un grave conflicto con su obispo Demetrio? No se sabe. Seguro es que para el obispo de Alejandría, aquel sabio que ya gozaba de fama mundial y que en el año 231 había sido invitado por la madre del emperador, Julia Mamea, a dar conferencias en Antioquía, representaba una carga. En su exégesis bíblica, Orígenes había criticado con excesiva frecuencia aquella Iglesia de ritos y de jerarquías y censurado la forma de vivir, profana en exceso, de los clérigos. El ministerio episcopal había dejado de ser —precisamente en Alejandría, la gran urbe romano-helenística— una función carismática al servicio de los demás, para convertirse en institución de poder y de control, carente muchas veces de espíritu y de amor. El obispo prefiere, por lo visto, a Heraclas, discípulo y colaborador más sumiso, y no al espiritual Orígenes: a Heraclas le ordena de presbítero, a Orígenes le niega —pretendidamente a causa de la autocastración (un impedimento para la ordenación)— las órdenes.

Orígenes no se conforma con tal discriminación. Durante un viaje a Grecia en el año 232 los obispos de Cesárea y Jerusalén, amigos suyos, le ordenan de presbítero en Cesárea de Palestina, prescindiendo del obispo de Alejandría. La reacción de Demetrio no se hace esperar: en dos sínodos presbiteriales, el gran pensador de la Iglesia griega es desterrado por su obispo, despojado de su ministerio y al mismo tiempo denunciado ante el obispo de Roma y otros obispos; Heraclas pasa a ser director de la escuela (y más tarde incluso sucesor de Demetrio). El obispo de Roma —atento siempre a mantener las buenas relaciones con Alejandría— también condena a Orígenes, sin que éste sea llamado a declarar. ¡Un mal presagio! Lo que entonces tiene lugar es el primer gran conflicto de la historia de la Iglesia, entre un obispo que gobierna monárquica-

mente y un maestro cristiano que actúa con libertad, entre poder eclesiástico y poder espiritual, entre dirección institucionalizada de la Iglesia y teología profesional, un conflicto en el que el atacado se expone a la crítica pero no puede defenderse, y sin embargo no se somete. Pues al polifacético Orígenes se le abren, fuera de Alejandría y de Roma, nuevos campos de actividad.

## 5. Cómo leía Orígenes la Escritura

Orígenes sigue trabajando, protegido ahora por los obispos de Jerusalén y Cesárea. A los 48 años, aproximadamente, funda en Cesárea, capital de la provincia de Palestina, una nueva escuela provista de gran biblioteca. Allí vuelve a desarrollar una actividad altamente productiva a lo largo de casi dos decenios. Un trabajo inmenso: amplia correspondencia, diversos viajes y numerosas conferencias y disputas ante obispos y asambleas eclesiásticas; al mismo tiempo, instrucción y formación de destacados discípulos, para hacer de ellos teólogos, hombres de oración, santos, mártires. Un «hombre espiritual» que, en un estilo sencillo, sin pompa retórica, sabe hablar para cultos e incultos. Así, durante los últimos decenios, Orígenes explica incansablemente, una y otra vez, libro tras libro, la sagrada Escritura, que para él constituye el alma de toda teología y de toda espiritualidad. ¿Pero cómo se puede entender —en aquel ambiente helenístico, de alto nivel intelectual— la Escritura, siendo ésta en muchas partes primitiva y afilosófica?

Orígenes abre aquí nuevas vías en la crítica textual y en la exégesis bíblica. Él, que siempre se vio a sí mismo sobre todo como intérprete y teólogo de la Escritura, considera la exégesis de la sagrada Escritura como su tarea primordial. Sus comentarios bíblicos no son inferiores, en amplitud y densidad, a los modernos comentarios bíblicos. Su método, sin embargo, es radicalmente diferente. Empleando la misma interpretación que, antes que él, aplicaran los filósofos griegos a los mitos de Homero, y más tarde, en la transición de una era a otra, el judío Filón de Alejandría a los libros del Pentateuco, ahora también explica Orígenes el Antiguo y el Nuevo Testamento, en lo esencial, no histórica sino «alegóricamente», es decir, de modo simbólico, figurado, espiritual, neumático. Y esa interpretación no venía dada sólo por el hecho de que una exégesis fundamentalista-literal habría tenido muchas veces como resultado algo indigno de Dios, algo inmoral y contradictorio, como ya habían aducido, criticando sobre todo el Antiguo Testamento, los gnós-

ticos y el heresiarca Marción. No, Orígenes pensaba que sólo de esa manera neumática podría sondear en toda su profundidad, en toda su calidad de misterio, la Biblia en cuanto inspirada y neumática palabra de Dios, en cuanto lugar de la presencia del logos. Según él, en la sagrada Escritura todo tiene un sentido «espiritual» pero en modo alguno tiene siempre un sentido histórico. Lo mismo que el cosmos y el hombre constan también de un triple estrato —cuerpo, alma y espíritu— así también la Escritura consta en principio de un triple sentido <sup>15</sup>:

— El sentido somático-literal-histórico: el hombre somático sólo es capaz de ver a Cristo como a hombre;

— El sentido psíquico-moral: el psíquico sólo ve a Jesús como al redentor histórico de su edad cósmica;

— El sentido neumático-alegórico-teológico: el neumático contempla en Cristo al logos eterno, que ya está, desde el inicio, con Dios.

Ya en aquel entonces, y naturalmente también hoy, se tachó a Orígenes, a causa de su virtuosa exégesis alegórica, de arbitrario y fantasioso, porque en muchos pasajes solamente admite el sentido neumático y rechaza el literal. Esa crítica no carece, en efecto, de justificación. Pero no se olvide que Orígenes es también el **mayor filólogo de la Antigüedad cristiana**. Había aprendido hebreo con un judío, y sus exégesis contienen innumerables aclaraciones del sentido literal, referencias gramaticales e incipientes concordancias. Y como quería disponer del texto griego auténtico, precisamente para poder discutir con los rabinos, escribe en más de veinte años de abnegado trabajo, los monumentales *Hexapla* en cincuenta volúmenes: la Biblia «séxtuple» (a seis columnas). En seis columnas son presentados paralelamente el texto hebreo 1) en caracteres hebreos así como también 2) en transcripción griega, después 3) las traducciones de Aquila, 4) de Símaco, 5) de los Setenta (con los importantes signos crítico-textuales en toda ella) y 6) de Teodoreto (a veces se añadieron otras tres traducciones de origen judío). ¡Una obra sin precedentes! Teniendo un interés existencial por la forma y el sentido de las palabras de los textos bíblicos, Orígenes investiga incluso las etimologías hebreas, y hasta trata de hallar las localizaciones geográficas, llegando a hacer excavaciones en las grutas fluviales del Jordán. Orígenes fue, pues, un teólogo sistemático y un investigador de la Biblia en sentido amplio. Pero fue más aún:

## 6. Universalismo cristiano

Más importante aún que todo el esfuerzo científico fueron para Orígenes, que predicó tantas veces, sus comentarios y homilias (sermones). Por otra parte, él apenas escribía nada personalmente sino que — financiado por su rico discípulo Ambrosio, un convertido— dictaba todo a seis estenógrafos, quienes, a su vez, contaban con la ayuda de calígrafos y escribanos. Con la palabra hablada, Orígenes, quien siendo un teólogo de formación filosófica, fue siempre también misionero y predicador, intentó explicar a sus oyentes, con agudeza y buen juicio, el sentido espiritual de la Escritura ofreciendo así, al mismo tiempo, una espiritualidad cristiana: y eso, para hacer frente a la crítica pagana, tan generalizada, del cristianismo. El teólogo sistemático y el exégeta que fue Orígenes resultó ser también un inteligente apologista.

Sí, Orígenes abre también nuevas vías a la apologética cristiana. Él, que intentaba integrar los valores helénicos en su cristianismo y que al mismo tiempo conocía exactamente las deficiencias del paganismo, estaba abierto al diálogo. Interlocutor lúcido e intrépido, disputa, con modestia y superioridad a la vez, con rabinos, filósofos paganos y teólogos cristianos ortodoxos y heréticos. Precisamente con su teoría del logos divino, que está presente en todas partes, representa un **universalismo cristiano**, que por otra parte no excluye el discernimiento de los espíritus, y ello debido al mensaje cristiano, que para él fue siempre el criterio definitivo.

Así no puede extrañar que Orígenes —probablemente pocos años antes de su muerte— escribiese la **obra apologética** más inteligente y erudita de la antigüedad cristiana: *Contra Celso*, es decir, contra aquel filósofo Celso, de quien ya se habló al principio. Orígenes lo cita frase por frase (sólo así conocemos el escrito de Celso *La verdadera doctrina*), para irle refutando después, sosegadamente, frase por frase. Jesús y los apóstoles se ven defendidos de la acusación de haber cometido engaño intencionadamente; el cristianismo, en su conjunto, de la acusación racionalista de que exige obediencia ciega y es ajeno a toda investigación racionalista. Y Orígenes no olvida pasar revista general a las enseñanzas cristianas, empezando con la persona y la divinidad de Cristo, pasando por la creación y la naturaleza del bien y del mal, y terminando con el fin del mundo. Al final del tratado hay comparaciones entre frases de Platón y palabras evangélicas, explicaciones relativas a Satán, al Espíritu Santo, a las profecías, la resurrección y al conocimiento de Dios.

Fue una vida de constantes y renovados esfuerzos: sermones, coloquios, cartas, viajes, producción literaria... Y ese hombre, íntegro a carta cabal, siempre intenta justificar su ortodoxia ante los obispos, mas sólo para constatar resignadamente al final de su vida que... no se debe confiar en los obispos. Precisamente en las grandes urbes, como Alejandría, éstos se conducían muchas veces de manera autocrática. Y como las persecuciones de cristianos se habían vuelto más bien escasas hacia mediado el siglo III, el episcopado, lo mismo que las comunidades cristianas, pudo desarrollarse bien en período de paz. Aquello, sin embargo, fue un período de calma antes de la gran tormenta.

## 7. Nuevas persecuciones y éxito del cristianismo

A mediados del siglo III —en una época de decadencia político-económica— hay un revés inesperado. Sobre todo la celebración, en el año 248, del milenario de la ciudad de Roma, se convierte en renovada ocasión de descargar odio y frustración sobre los cristianos y de atacar a una Iglesia que se había ido convirtiendo cada vez más, eso hay que concederlo, en un Estado dentro del Estado. Para colmo, un año después (249) el emperador Felipe el Árabe, favorable a los cristianos, es asesinado. Bajo su sucesor Decio (249-251), en sí un buen emperador, tiene lugar la **primera persecución general de cristianos**, continuada después por su sucesor Valeriano (253-260). Y ello significaba concretamente lo siguiente: en todas las provincias del Imperio se ordena por decreto-ley que todos los cristianos, incluidos mujeres y niños, se presenten ante las autoridades para llevar a cabo el sacrificio oficial y recibir el certificado correspondiente. Lo que se pretendía con tales medidas coercitivas no era ejecutar al mayor número posible de cristianos, pero sí inducir al mayor número posible de ellos a la apostasía y, de esa manera, disolver las comunidades.

En el año 250 tampoco escapa Orígenes a su destino. Detenido y encarcelado con una argolla al cuello, es sometido a tormento, durante días le tensan los pies «hasta el cuarto agujero». Sin embargo, su celebridad le libra de la inminente muerte en la hoguera. Orígenes: inquebrantable confesor, pero, otra vez, mártir frustrado. Si hubiese sufrido entonces el martirio, esa muerte honrosa seguramente le habría ahorrado, en los siglos siguientes, mucha censura por falta de ortodoxia. Pero el hijo de mártir, que ya anhela pronto el martirio y que había escrito una *Exhortación al*

*martirio*, sobrevive y muere —ni siquiera se sabe dónde, exactamente— entre 251 y 254. Probablemente, poco antes de cumplir setenta años...

Cuando murió Orígenes, los cristianos —que hasta entonces estaban presentes sobre todo en la parte oriental del Imperio y hablaban griego, incluso en Roma— seguían constituyendo una minoría relativamente escasa. En el siglo III, el culto más difundido era el de Mitras; procedía del ámbito indoiraní, un culto solar que llegó a vincularse al culto al emperador, pero no al helenismo. En este punto, el cristianismo disponía de una capacidad de adaptación totalmente distinta, que contribuyó a su éxito final: saber integrar las posibilidades y métodos especulativos de la filosofía helenística. Así, adoptó muchos impulsos de la religiosidad sincretista-helenística, por ejemplo, en cuanto a la concepción del bautismo (cada vez más difundido como bautismo infantil) y de la eucaristía (entendida como sacrificio). ¿Y no había ido desarrollando la Iglesia cada vez más, siguiendo el ejemplo del Imperio, una rígida disciplina y una densa organización?

Orígenes no aspiraba en la práctica, como se ha afirmado en el siglo actual, a una teocracia cristiana en la que la Iglesia tomase a su cargo las tareas políticas del Estado. Por ejemplo, su alegoría de Cristo como el sol y de la Iglesia como la luna no se refiere a la Iglesia existente sino a la Iglesia futura, del final de los tiempos. Pero en una época del culto al sol y al emperador, tal alegoría podía ser entendida fácilmente por las masas cristianas como base de una nueva teocracia, la teocracia cristiana<sup>16</sup>. Era una cuestión que se planteaba, en efecto, cada vez más gente: ¿no debería ser tal vez el cristianismo la religión del futuro, difundida por todo el Imperio, y su vínculo de unión? No cabe duda de que Orígenes, al unir fe y ciencia, teología y filosofía, realizó el giro teológico que hizo posible el giro cultural (unión de cristianismo y cultura), el cual, por su parte, preparó el giro político (unión de Iglesia y Estado). Resulta, en efecto, sorprendente que este último giro ya tuviese lugar, pese a todas las reacciones del Estado pagano, a los cincuenta años largos de la muerte de Orígenes.

Pero, por lo pronto, las persecuciones de los emperadores Decio y Valeriano habían aportado a los cristianos una década de terror. Valeriano también había visto el peligro que corría el Estado pagano e intentado aniquilar el cristianismo con medidas válidas para todo el Imperio. Más aún, su edicto del año 258 intensificó decretos anteriores: pena de muerte inmediata para obispos, presbíteros y diáconos; pena de muerte para senadores y caballeros cristianos.

caso de que la pérdida de rango y la confiscación de bienes no les hiciesen entrar en razón; para las mujeres de la nobleza, pérdida de bienes y, en su caso, destierro; para funcionarios de la corte imperial, pérdida de bienes y trabajos forzados en las propiedades del emperador; confiscación de todos los edificios de la Iglesia y de los lugares de enterramiento. Innumerables fueron las víctimas de aquellos años, entre ellas figuras como Cipriano, obispo de Cartago, el gran defensor de los derechos episcopales frente al obispo de Roma y sus reivindicaciones de poder cada vez mayores...

Sin embargo, pese a todas las medidas coercitivas, las persecuciones fueron un fracaso para el Estado, y ya el hijo de Valeriano, Galieno, se vio obligado a abolir, en el año 260-261, los decretos contra los cristianos. Siguió una época de paz, que duró unos 40 años, de manera que el cristianismo, tolerado de hecho, si no de derecho, se pudo extender más y más por Mesopotamia, Persia y Armenia, por África del Norte y Galia, y hasta por Germania y Bretaña. Por ser una forma de adorar a Dios más bien filosófica y espiritual —sin sacrificios de sangre, sin estatuas de dioses, sin templos ni incienso— halló creciente acogida entre personas cultas y bien situadas (incluso en la corte imperial y en el ejército).

Y esa época de relativa paz fue uno de los condicionamientos que hicieron posible el subsiguiente apogeo de la teología cristiana; sin ese período de paz, apenas habría habido ni una amplia discusión ni una sólida teología. Precisamente en el centro de ésta, en la cristología, habría de realizarse el cambio de paradigma que había ido preparándose desde hacía tiempo y que comportaría graves consecuencias. Aquí, Orígenes tiene un papel decisivo. Pero hasta el día de hoy se sigue discutiendo la cuestión de cómo hay que valorar su teología, es decir, la siguiente cuestión:

## 8. ¿Despliegue o alejamiento del evangelio?

Examinemos, con mirada retrospectiva, la obra de Orígenes: qué diferente es de todo lo que ofrece originariamente el cristianismo de origen judío, muy vivo aún en aquella época. No cabe duda: se trata de una nueva y gran «constelación general de convicciones, valores y modos de actuación», de portada helenística, totalmente distinta de la constelación judeo-apocalíptica; de un —diríamos hoy— paradigma «moderno» en aquella época del helenismo: «Al representar él como individuo, de manera emblemática, el libre acceso de la fe cristiana al ámbito cultural de que él formaba parte», dice

otra vez Kannengiesser, «Orígenes, con la extraordinaria capacidad de su talento, vivió lo que habría de convertirse en el paradigma de la Iglesia de la generación siguiente: la inserción de la "modernidad" en la teología cristiana»<sup>17</sup>.

Características de esa nueva constelación son:

- El concluido canon de la Biblia.
- La tradición, en materia de fe, de la Iglesia.
- El ministerio episcopal monárquico.
- El pensamiento filosófico del platonismo medio y nuevo aplicado a la interpretación de la Escritura.

Todo esto también constituye el marco hermenéutico para la interpretación alegórica que hace Orígenes de la Escritura, una interpretación que trasciende el texto bíblico y que transforma también muchas veces —qué duda cabe— su significado. Y esa interpretación espiritual-neumática es la que, en gran medida —frente a la escuela antioquena, con una interpretación histórico-literal más sobria—, triunfará a la larga en la teología, tanto de Oriente como de Occidente. Y en lugar de aquel modelo de la inminente espera apocalíptica, tomada del judaísmo, que ve en Jesucristo el «final de los tiempos», ahora aparece por primera vez en toda su plenitud aquella otra concepción, anunciada ya en la doble obra de Lucas —el Evangelio y los Hechos—, que tiene a Jesucristo, desde el punto de vista de la historia salvífica interpretada helenísticamente, por el «punto medio de los tiempos»: la **encarnación de Dios en Cristo como punto de inflexión de la historia universal**, entendida como drama de Dios y del mundo. No podemos menos de exponer aquí nuestro punto de vista crítico.

Cierto: el nuevo paradigma helenístico era históricamente inevitable, puesto que era necesario si la joven cristiandad no quería renunciar ya de entrada a la inculturación (cuya ausencia lamentamos hoy tantas veces) del cristianismo en el mundo, evidentemente tan distinto, del helenismo. Sin una amplia y nueva autoconciencia espiritual y eclesial por parte de la joven cristiandad, tal y como la encarnaba Orígenes, tampoco habría sido posible el futuro cambio cultural y político. Y los teólogos que pensaban y sentían en griego, teólogos como Justino e Ireneo, como Clemente y después Orígenes, ¿cómo habrían podido reflexionar sobre el mensaje cristiano, cómo habrían podido asumir esa autoconciencia sino en categorías y representaciones griegas, y más concretamente, mesopláticas y neopláticas? Ese proceso de transformación no es

decadencia, sino testimonio de la dinámica extraordinariamente viva del cristianismo. Una categoría como «alejamiento del evangelio», obviamente no hace justicia a esa consumación del cambio de paradigma.

Pero sigue siendo decisiva la cuestión —que ya planteó Harnack— de si, al realizarse ese definitivo cambio de paradigma, el espíritu del helenismo no penetró demasiado en el centro del cristianismo y si no quedaron atrofados elementos centrales del primitivo mensaje cristiano que, por su origen, son elementos irrenunciables. Tal cuestión decisiva consiste en si esa modificación de los puntos esenciales de la teología cristiana no implica también una modificación de sentido del primitivo mensaje cristiano, del evangelio.

## 9. Un problemático desplazamiento del centro

Por tanto, quien observe de modo imparcial la evolución de la teología del siglo III, no tachará ese primer cambio de paradigma de «apartamiento del evangelio», pero tampoco lo glorificará como orgánico «despliegue del evangelio». ¿Qué fue entonces? Lo que sucedió, de hecho, fue una transposición extraordinariamente problemática, de los puntos centrales y del sentido del pensamiento cristiano bajo la influencia de un helenismo de impronta neoplatónica. Esa transposición ya se insinuaba desde los primeros apologistas y su concepción metafísica del logos, pero ahora se ha vuelto totalmente evidente. Aunque no se quiera ir tan lejos como Harnack, quien quiso ver en la «inserción de la cristología del logos en la fe de la Iglesia —y ello, como *articulus fundamentalis*—» ni más ni menos que «la transformación de la fe en una doctrina de la fe con un sello greco-filosófico»<sup>18</sup>, Orígenes no podrá librarse de varias preguntas críticas:

— ¿Cuál es para Orígenes el problema fundamental que se le plantea al hombre? Es el **dualismo radical** de cosmos espiritual y material, de Dios y hombre, cosa desconocida en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

— ¿Y cuál es, entonces, para el pensamiento sistemático de Orígenes, el hecho central de la Revelación en esta historia salvífica? La **superación** de esa infinita diferencia entre Dios y hombre, espíritu y materia, logos y carne, a través del Dios-hombre Cristo, de un modo ajeno al Nuevo Testamento.

Porque ¿cuál es el precio? Centro de la teología crítica bajo la influencia del helenismo, ya no son inequívocamente, como lo es en Pablo, en el evangelista Marcos, incluso en Mateo y en Lucas (con sus evangelios de la infancia, e incluso en Juan), la cruz y la resurrección de Jesús. No, el centro es ahora más bien la «encarnación», más exactamente, el problema especulativo de preexistencia eterna y de encarnación del logos divino, y con ello, de la superación del abismo platónico entre arriba y abajo, entre el mundo verdadero, ideal, celestial y el mundo no-verdadero material, terrenal. ¿A través de quién? A través del «Dios-hombre» (*theánthropos*) Jesucristo. Su imagen tiene que verse ahora cada vez más desensualizada, descorporeizada, divinizada. Pues un Dios-hombre, hijo de la virgen María —que más tarde será llamada no sólo «madre de Cristo» sino «madre de Dios» (*theotókos*)—, si bien todavía come y bebe, no hace sus necesidades ni siente deseos sexuales. Una grotesca deformación, si se compara con el mensaje original. Más exactamente: un cambio de paradigma en la cristología que tendrá graves consecuencias.

¿Qué es exactamente lo que caracteriza ese cambio de paradigma que ha alcanzado con Orígenes su primer apogeo? Los historiadores del dogma han puesto de relieve de múltiples maneras lo que los dogmáticos, por su parte, han tomado en general muy poco en serio. Tres puntos de vista:

— En lugar de pensar en un esquema salvífico orientado, **apocalíptica y temporalmente**, hacia delante (vida terrenal de Jesús-pasión, muerte, resurrección - retorno), ahora se piensa sobre todo de arriba abajo en un **esquema cósmico-espacial**: preexistencia - descendimiento - ascensión del Redentor e Hijo de Dios.

— En lugar de explicar la relación de Jesús con Dios mediante las **formas concretas de expresión propias del lenguaje bíblico** (palabras de Jesús, relatos, himnos, profesión bautismal de fe), ahora se explica esa relación con **conceptos ontológicos** de la metafísica contemporánea helenística. Dominan el centro de la discusión conceptos griegos como *hipóstasis*, *usía*, *fisis*, *prósopon*, o latinos como *substantia*, *essentia*, *persona*.

— En lugar de seguir reflexionando sobre el **hecho** dinámico de la revelación de Dios en la historia de este mundo a través de su Hijo y en el Espíritu, se traslada el centro de gravedad de la reflexión a una **contemplación estática de Dios en sí mismo, en su eternidad** y en su más íntima —supuestamente revelada a nosotros— naturaleza «inmanente» y con ello a los problemas de la preexisten-

cia de tres figuras, personas, hipóstasis divinas. El problema capital teológico no es, como en el Nuevo Testamento: ¿cuál es la relación de ese Jesús, el Mesías, con Dios?, sino que va siendo, cada vez más: ¿cuál es la relación recíproca, ya antes de todos los tiempos, entre Padre, Hijo y Espíritu?

Sólo un ejemplo de este cambio de perspectiva: la diferencia entre la antigua profesión de fe, que se halla en la epístola a los Romanos, y la antigua fórmula cristológica de Ignacio de Antioquía, aproximadamente dos generaciones después. Ambos hablan de Cristo como Hijo de Dios, pero de manera claramente distinta:

— De modo semejante al conocido pasaje del discurso de Pedro, en los Hechos de los Apóstoles<sup>19</sup>, la profesión de fe paulina presenta un esquema de la historia de Jesús empezando por abajo, por el hombre Jesús, del linaje de David, el cual fue constituido desde la resurrección Hijo de Dios: «El evangelio de su Hijo, que nació según la carne del linaje de David, constituido Hijo de Dios con poder según el espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, el evangelio de Jesucristo, nuestro Señor»<sup>20</sup>.

— Ignacio, por el contrario, habla ya con toda naturalidad de que Jesucristo «estuvo con el Padre desde la eternidad y apareció al final de los tiempos»<sup>21</sup>. Es más, él no tiene reparos en poner a un mismo nivel a Dios y a Jesús y habla de Jesús como de un «Dios venido a la carne», lo cual comporta afirmaciones paradójicas, como la siguiente: «Sólo uno es médico, en la carne como en el espíritu, nacido y no nacido, Dios venido a la carne, verdadera vida en la muerte, tanto de María como de Dios, primero capaz de sufrir, luego incapaz de sufrir, Jesucristo, nuestro Señor»<sup>22</sup>.

Es imposible dejar de ver que, ulteriormente, la cristología de la exaltación (la elevación del Mesías humano a Hijo de Dios, cristología a dos niveles), que en un principio llevaba el sello del cristianismo de origen judío y, arrancando desde abajo, se centraba en la muerte y la resurrección, va siendo eliminada más y más: a través de una cristología de la encarnación, que, arrancando desde arriba (cristología del logos), refuerza ontológicamente las líneas del evangelio de Juan o también de diversas afirmaciones sobre la preexistencia y la mediación en la Creación que se encuentran en los himnos de las epístolas a los Filipenses, Colosenses y Hebreos: preexistencia y encarnación del Hijo de Dios, su enajenación y humillación como condición previa a la posterior elevación a Dios.

También se puede decir lo siguiente: para la cristología «ascendente», la filiación divina significa, conforme al Antiguo Testamento, una elección y aceptación como hijo (en la exaltación, el bautismo y el nacimiento). Esa cristología se ve ahora completada o incluso sustituida por una **cristología descendente**. Para ella, la filiación divina significa, no tanto una dignidad y un poder en el sentido de la Biblia hebrea sino una **procreación ontológica** de un género superior —que va siendo descrita cada vez más exactamente con conceptos e imágenes helenísticas—, su origen y procedencia divinas. Conceptos como esencia, naturaleza, sustancia, hipóstasis, persona, unión, adquieren una importancia creciente. Con ellos se quería ahora describir la relación de Padre e Hijo (y, finalmente, también del Espíritu). ¿Pero cómo? Sobre ello empezó ahora una larga discusión.

## 10. La lucha por la ortodoxia

En efecto: lo que en un principio estuvo al margen de la fe y de la profesión de fe, pasa ahora a ser su centro y es objeto de controversia. La cristiandad se ve ahora arrastrada cada vez más, a causa de diversos sistemas filosóficos especulativos, a una **crisis de la ortodoxia** que tendrá consecuencias catastróficas. Pues en modo alguno era sólo Orígenes quien dominaba la escena teológica.

Por otra parte, la segunda mitad del siglo III, posterior a Orígenes, es extraordinariamente pobre en fuentes, siendo para los historiadores una época más bien oscura. Y eso no sólo porque muchas veces tengamos testimonios muy fragmentarios y no sepamos hasta qué punto hubo comunidades (más o menos grandes) en torno a determinados nombres sino porque:

1. Muchos teólogos independientes (como por ejemplo Pablo de Samosata) fueron condenados por herejes, aunque, como lo demuestra la rehabilitación de que han sido objeto por parte de historiadores de nuestro siglo, fueran a su manera perfectamente ortodoxos.

2. La mayoría de los libros de los «heresiarcas» (entre ellos, algunos de Orígenes después de su anatematización) fueron destruidos, de forma que sólo disponemos de las citas, muchas veces tendenciosas y selectivas, que hicieron sus adversarios.

3. Los términos helenísticos entonces en uso eran empleados con múltiples sentidos y muchas veces de modo contrapuesto: *hypo-*

*stasis*, por ejemplo (idéntico a la *sub-stantia* latina sólo en su significado etimológico) podía aplicarse a Dios solamente (es decir, una hipóstasis divina), o a Dios Padre e Hijo (dos hipóstasis) e incluso al Espíritu Santo (tres hipóstasis divinas).

¿Y quién podría enumerar los nombres que se vieron implicados en el decurso de los combates por la correcta «fe verdadera», por la «ortodoxia», una palabra no bíblica y que ahora aparece cada vez más con más frecuencia en el lenguaje eclesiástico? El triste saldo es el siguiente: al mismo tiempo que la teología se intelectualiza más y más, y va adquiriendo calidad científica —Orígenes y sus secuelas—, surgen también de manera creciente problemas de ortodoxia, disputas de herejes, excomuniones, y todo ello en nombre de Jesús...

Y sólo cuando se ha comprendido ese cambio de paradigma en la cristología, se comprende:

— por qué se han distanciado tanto una de otra la fe cristiana y la fe judía en el Mesías, pero también la fe de los cristianos de origen pagano y la de los cristianos de origen judío en el Mesías;

— por qué también la fe en Cristo de las Iglesias helenísticas orientales, de procedencia pagana, ha abocado en cismas que duran hasta hoy, y

— por qué, finalmente, ya en el primer milenio, se formó un profundo abismo entre la Iglesia oriental y occidental, que posteriormente, en el segundo milenio, llevó al cisma definitivo. ¿Qué se impone en vista de esta situación?

## 11. Autocrítica cristiana de cara al futuro

Resumo: ya en los primeros Padres de la Iglesia griega, el centro de interés de la teología se había desplazado de la concreta historia sagrada del pueblo de Israel y del rabí de Nazaret al gran sistema soteriológico. Y en Orígenes se había desplazado del Viernes Santo (y de la Pascua de Resurrección) —por otra parte nunca silenciados, evidentemente— a la Natividad (Epifanía), e incluso a la preexistencia del Hijo de Dios, a su vida divina antes de todos los tiempos. Los fieles sencillos (*pistikoi*) pueden atenerse, según Orígenes, al terrenal crucificado, los avanzados, los neumáticos (*gnósticos*) deben, por el contrario, ascender hasta el logos trascendental y maestro divino, cuya relación con Dios se ve ahora descrita —a través de

categorías filosóficas de la ontología helenística— como relación entre dos o tres hipóstasis.

Pero la pregunta de Harnack acerca del primitivo evangelio está justificada, y hoy tiene que plantearse más urgentemente **ante el horizonte, mucho más amplio, de las religiones comparadas**; pues la teología cristiana tiene más responsabilidad que nunca en cuanto a la coexistencia ecuménica con otras religiones. ¿Qué preguntas se plantean?

— En primer lugar, sobre el propio **cristianismo**: ¿no se deformará el primitivo mensaje de Jesús y la predicación del Nuevo Testamento de Jesús, el Cristo de Dios, crucificado, resucitado y presente en el Espíritu, si en la teología cristiana, en la literatura y en la vida religiosa el centro de interés se desplaza de la cruz y la resurrección a la concepción, el nacimiento y la «aparición» (epifanía), o incluso a la preexistencia del Hijo de Dios y a su vida divina antes de todos los tiempos? ¿No se ha convertido así el primitivo evangelio, la «palabra de la cruz» paulina, en una doctrina metafísica, triunfalista *a priori*, en una «teología de la gloria»?

— Después, de cara al **judaísmo**: ¿está en consonancia con la Biblia hebrea el hecho de que teólogos cristianos, llevando al extremo la inspiración divina de la Biblia, la vean como un libro de profundos misterios cristianos que ellos intentan dilucidar con ayuda del método alegórico, metafórico, de manera que hasta creen descubrir en la Biblia hebrea, en el «Antiguo Testamento», una trinidad formada por Padre, Hijo y Espíritu?

Finalmente, con la mirada puesta en el **islam**: ¿está en conformidad con la Biblia hebrea, con el Antiguo Testamento, ese acoplamiento, cada vez más riguroso, de la historia de la salvación que narran los libros bíblicos, a un sistema dogmático de creciente complicación, un sistema que ya en el siglo posterior a Orígenes divide a la Iglesia y la involucra en discusiones cada vez más complejas, de tal modo que posteriormente el islam, con su sencillo mensaje —cercano al cristianismo de origen judío— del Dios único, del profeta y Mesías Jesús, y del «sello» de los profetas, Mahoma, tendría tan rotundo éxito?

Orígenes estaba firmemente convencido de que él, con toda su teología —exégesis, apologética y teología sistemática— no había hecho otra cosa que descifrar y desentrañar su amadísima sagrada Escritura. Pero no fue consciente de hasta qué punto quedó él mismo prisionero de una muy determinada cosmovisión filosófica. Y he

aquí la razón de por qué hemos tenido que hablar tan detalladamente de estas cuestiones teológicas: hasta el día de hoy los ortodoxos orientales siguen teniendo la segura y excesiva convicción de que la doctrina ortodoxa de los Padres de la Iglesia es absolutamente idéntica al mensaje del Nuevo Testamento, más aún, de que las Iglesias orientales, y sólo ellas, son una prolongación, sin solución de continuidad, de la Iglesia primitiva: como si no hubiese existido el cambio del paradigma judeocristiano al paradigma helenístico.

Pero si se examina más detenidamente el desarrollo de la cristología helenística y la formación de una especulación trinitaria, tal y como ya se va configurando claramente en Orígenes y se puede seguir viendo poco después en Agustín, se impone, de cara a la predicación actual y a la fe actual, la necesidad de reflexionar sobre si podemos hoy tomar y repetir sin más las fórmulas y las ideas cristológicas de entonces, si en aquella constelación helenística, para constituir el centro permanente de la fe cristiana, sólo se interpretó el mensaje bíblico —como afirman los teólogos tradicionalistas— o si no quedó desdibujado el mensaje del Nuevo Testamento con aquellos conceptos e ideas helenísticas.

¿Cuál es ese centro permanente? Lo que creyó desde el principio la comunidad cristiana; lo que da unidad a Pablo y a Juan, Marcos, Mateo y Lucas y a todos los otros testigos del Nuevo Testamento:

— El hombre **Jesús** de Nazaret, el crucificado, fue resucitado por Dios a nueva vida y, constituido como Mesías e Hijo, reina como Señor glorificado.

— Dios, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, es también el mismo Dios al que Jesús llamó su Padre y vuestro Padre.

— El poder del **Espíritu**, que alcanzó ese poder en Jesús y por Jesús, es el Espíritu de Dios mismo, que no sólo está presente en toda la creación, sino que también da fuerza, consuelo y alegría a todos los que creen en Jesús, el Cristo.

El cristiano puede atenerse a esos irrenunciables elementos fundamentales, el cristiano puede hablar de Padre, Hijo y Espíritu sin tener por eso que identificarse, como Orígenes, con la doctrina hipostática neoplatónica. El gran mérito de Orígenes es haber intentado exactamente eso en su época. Nosotros, en cambio, seríamos muy limitados de espíritu si, en nuestra época, no hiciésemos un intento adecuado a nosotros. Orígenes sería el primero en comprenderlo.

AGUSTÍN DE HIPONA

EL PADRE DE LA TEOLOGÍA  
LATINO-OCCIDENTAL

## Tabla cronológica (según P. Brown)

- 354 Nace en Tagaste.
- 371-373 Viaja por primera vez a Cartago.  
Muere su padre, Patricio. Comienza su vida en común con una mujer. Nace el hijo, Adeodato.  
Lectura del *Hortensio* de Cicerón.
- 383 Viaja a Roma con mujer e hijo.
- 384 Es nombrado profesor de retórica en Milán (otoño).
- 385 Llega a Milán Mónica, su madre (a finales de la primavera).  
Se separa de la mujer.
- 386 Conversión al cristianismo (finales de agosto).  
Marcha a Casiciacum (septiembre).
- 387 Retorno a Milán (principios de marzo). Bautismo.  
Visión de Ostia. Muerte de Mónica.
- 388 Se traslada de Ostia a Roma.
- 388-390 Retorno a Cartago, después a Tagaste.
- 391 Se traslada a Hipona para fundar un monasterio. Es ordenado sacerdote.
- 392 Debate en Hipona con el maniqueo Fortunato.
- 394 Primer sínodo de Cartago.  
Explica en Cartago la epístola a los Romanos.
- 395 Sucesor del obispo Valerio.
- 397-401 *Confesiones*. Polémicas con el obispo donatista Fortunio.
- 399-419 Los libros *Sobre la Trinidad*.
- 410 Alarico entra en Roma. Fugitivos romanos llegan a Africa.  
Pelagio pasa por Hipona. Cesa la tolerancia frente a los donatistas.
- 411 Última gran disputa con los donatistas. Medidas coercitivas.
- 413-425 Los libros *La ciudad de Dios*.
- 416 Concilio provincial de Mileva: condenación de Pelagio y Celestio.
- 417 Inocencio I condena a Pelagio y a Celestio.
- 421 Decimoctavo sínodo de Cartago.
- 429 Los vándalos, procedentes de España, se acercan por la costa de Mauritania.
- 430 Numidia es saqueada por los vándalos.  
Muerte y entierro de Agustín el 28 de agosto.

## 1. El padre de un nuevo paradigma

«Agustín es el único Padre de la Iglesia que continúa siendo hoy una autoridad espiritual. Atrae a paganos y cristianos, a filósofos y teólogos, sin diferencia de tendencia ni de confesión, y los induce a estudiar sus escritos y a reflexionar sobre sus ideas y su persona. Su influencia se hace sentir también de manera mediata, como tradición consciente o inconsciente, en las Iglesias occidentales y, a través de ellas, con más o menos cambios o restricciones, en la conciencia cultural general... Agustín es un genio: el único Padre de la Iglesia que puede reclamar sin miedo ese pretencioso título con que se valora modernamente la personalidad»<sup>1</sup>: hasta aquí el historiador protestante Hans von Campenhausen, en la tradición de Occidente, para el que siempre fuera pequeña toda alabanza de Agustín.

Pero entre los genios de la patrística, ¿habrá pasado por alto Campenhausen —demasiado unilateral en su perspectiva occidental— intencionadamente, o sólo por falta de conocimientos, a Orígenes? En cualquier caso, hay un hecho evidente: el Occidente cristiano ha sido más indulgente con los errores de Aurelio Agustín que el Oriente cristiano con los de Orígenes. Hay dos cosas sobre las que se debería estar de acuerdo desde un principio:

— Agustín ha dado su sello, como ningún otro teólogo, a la **teología** y a la **religiosidad occidental**, convirtiéndose así en el Padre del paradigma medieval.

— Agustín es rechazado, como seguramente ningún otro Padre de la Iglesia, **por el Oriente**: otro indicio del cambio, que comienza de hecho con Agustín, del paradigma paleocristiano-helenístico al paradigma latino-medieval dentro del ámbito cristiano.

De ello hablaremos, pues, en lo que sigue: no de la plétora, inagotable, de sus enunciados teológicos, sino de la **importancia paradigmática** de Agustín para un nuevo paradigma, el católico, distinto del greco-helenístico. Agustín no puede seguir siendo un personaje casi ignorado, como lo es para la teología oriental, pero tampoco debe quedar prácticamente libre de toda crítica, como en muchas interpretaciones occidentales. En su calidad de **iniciador de un nuevo paradigma**, debería ser juzgado muy sopesadamente. Pues cada cambio de paradigma no constituye únicamente un progreso, sino

que supone ganancia y pérdida. Fue, en efecto, un nuevo paradigma teológico lo que surgió cuando aquel hombre, tan entregado al mundo en un principio, aquel consumado dialéctico, psicólogo de talento, brillante estilista y, finalmente, cristiano entusiasta, se dedicó a elaborar teológicamente, en vigorosa síntesis, sus tan diversas experiencias: tal como hiciera, un siglo largo antes que él, Orígenes.

## 2. Lo que une y lo que separa a Orígenes y a Agustín

Como Orígenes, Aurelio Agustín fue un hombre de inmensas dotes, de apasionada entrega a una causa, de coincidencia entre doctrina y vida; Agustín intentó conciliar la fe cristiana y el pensamiento neoplatónico, la idea de Dios según la Biblia y según el neoplatonismo; entendió la teología como reflexión metódica sobre la fe cristiana, una reflexión que no permite la contradicción entre fe y razón: teología como discurso o información especulativa sobre Dios.

Como Orígenes, Aurelio Agustín reelaboró, de un modo conservador e innovador a la vez, todas las tendencias y todos los materiales filosóficos; se consagró a la apologética cristiana y a la exégesis bíblica, a la profundización sistemática y a la predicación práctica del mensaje cristiano; practicó la interpretación alegórica de la Escritura, que en muchos pasajes prefiere el sentido espiritual al literal.

Como para Orígenes, también para Aurelio Agustín estuvo Dios, tal y como se reveló en su Logos e Hijo, en el centro de la teología; el alma espiritual, que está en poder del cuerpo, ha de encontrar a través de Cristo el camino de ascenso a Dios; la religión debe ser, en lugar de un fenómeno comunitario y cultural, asunto del corazón. Una de las muchas frases célebres de Agustín reza así: «Nos has creado para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»<sup>2</sup>.

Pero aquí ya se vislumbran las diferencias entre Orígenes y Agustín. Hay que tener en cuenta: que Agustín nació casi exactamente cien años después que muriera Orígenes, en lo que ya era Imperio cristiano; que Orígenes fue desde un principio exégeta y experto en filosofía griega, Agustín por su parte profesor de retórica y filósofo por afición; que si Orígenes escribía con un estilo preciso y sugestivo a la vez, Agustín lo hacía con un estilo personalísimo, de extraordinario compromiso existencial y de gran brillantez literaria; que Orígenes fue siempre un teólogo con una actitud crítica

frente a la jerarquía, que Agustín, sin embargo, llegó a ser obispo católico.

Pero Agustín podía haber sido todo eso, no en Roma, Cartago, Milán, Hipona, sino también, por qué no, en el Oriente griego. Sin embargo, estas observaciones más bien exteriores, abocan en una diferencia interior: Orígenes fue plena y absolutamente griego (con excelentes conocimientos del hebreo), mientras que Agustín fue, de nacimiento y de corazón, latino:

— Agustín era ciudadano romano e hijo de un funcionario municipal de la provincia de Numidia, la Argelia actual.

— Su lengua, que manejaba con maestría, era el latín; detestó aprender el griego; es el único filósofo latino importante que prácticamente no sabía griego.

— Los héroes de su juventud no fueron el africano Aníbal ni el griego Pericles, sino romanos como Régulo o como los Escipiones.

— Estudió a los clásicos latinos, a Virgilio sobre todo, y luego, como retor, naturalmente a Cicerón, el orador y filósofo; el pensamiento griego, tanto pagano como cristiano, lo conoció a través de traducciones o de refundiciones.

— Por su educación, no se sintió solidario con Cartago, y menos aún con Atenas o Bizancio, sino con Roma, que para él seguía siendo la capital del mundo y ahora, además, centro de la Iglesia.

— Agustín apenas buscó contacto con los grandes Padres de la Iglesia griega, con las escuelas de Capadocia, Antioquía o Alejandría. En resumen: «La formación cultural de Agustín está basada esencialmente, si no totalmente, en la lengua latina» (H.-I. Marrou) <sup>3</sup>.

A ello se añade otra cosa: Mientras Orígenes, que vivió en un entorno todavía pagano y hostil, siguió desde su juventud el camino de un cristiano convencido y dispuesto a sufrir el martirio, Agustín, que vivió en un mundo ya ampliamente cristianizado, rechazó al principio, en sus años jóvenes, el cristianismo. Sólo después de muchas vueltas y revueltas encontró el camino que le conduciría de la existencia mundana a la vida cristiana. Por tanto, si Agustín pudo iniciar un nuevo paradigma teológico, ello fue debido a sus raíces, a su formación y cultura latinas. Pero hay que ver, al mismo tiempo, otra cosa: cada nuevo paradigma, incluido este nuevo paradigma latino, surge de una crisis que lleva a una nueva constelación. Y Agustín, aunque vivía en «la edad de oro de la patrística», tuvo que superar una triple crisis: primero la crisis de su vida, luego la crisis de la Iglesia, finalmente la crisis del Imperio.

### 3. Una vida en crisis

Aurelio Agustino se había criado en el África del Norte romana. El emperador Constantino había muerto casi dos décadas atrás cuando él nació en la pequeña ciudad de Tagaste, en la meseta numídica, en el año 354, de un padre pagano, Patricio, y de una piadosa madre cristiana, Mónica. Ésta instruye a su hijo en los principios de la fe cristiana y le inicia en los ritos del catecumenado. No llega a celebrarse el bautismo; en cambio, Agustín recibe una intensa formación intelectual, facilitada por su padre, quien desgraciadamente murió pronto.

La retórica, técnicamente muy desarrollada en Cartago, la capital norteafricana —un buen punto de arranque para abogados o funcionarios estatales—, es el objetivo profesional del ambicioso estudiante; y la meta de su vida: éxito, lustre social, riqueza y un matrimonio de alcurnia. Ya a los diecisiete años, cuando era estudiante y se movía en un ambiente de jóvenes ansiosos de éxito, vive con una mujer cuyo nombre, por supuesto, silencia en sus ulteriores *Confesiones* autobiográficas, pero que llegaría a ser su destino personal por cuanto al cabo de un año y antes de que él fuese profesor de retórica, trae al mundo un hijo (a quien él llamó «Adeodato», «Dado por Dios»). En círculos intelectuales aquello no era raro entonces: una relación sexual, sin casamiento legítimo romano pero estrictamente monógama, en la que indudablemente se practicaba alguna forma de control de la natalidad. La vida en común con aquella mujer dura trece años: hasta que, bruscamente, la relación se disuelve.

No es éste el lugar adecuado para describir con detalle la odisea espiritual de aquel hombre, con sus diferentes «conversiones»: por sus escritos y cartas, por sus *Confesiones* y por la biografía coetánea de Posidio, Agustín es, de todos modos, el personaje mejor conocido de la Antigüedad. Digamos sólo lo siguiente: fue un itinerario que le llevó, al principio por influencia de Cicerón (*Hortensio*), de la retórica política a una seria búsqueda de la sabiduría; luego, en calidad de «oyente», de la filosofía ciceroniana, que le parecía poco religiosa, a aquel maniqueísmo dualista que explica el mal (y la sexualidad) con ayuda de un principio malo (eterno como el Dios bueno) y cuyos «elegidos» viven en continencia; luego, del maniqueísmo, que al cabo de nueve años se le reveló como una mitología fantástica y poco filosófica, al escepticismo de los «académicos»... ¿Cuál iba a ser la continuación?

Agustín tiene casi treinta años cuando, en el año 383, parte para

«ultramar» y, tras una breve actividad docente en Roma, acepta un puesto de profesor de retórica forense en Milán. Milán era residencia imperial, posteriormente también residencia del emperador oriental Teodosio, quien poco antes había declarado al cristianismo religión oficial y prohibido todos los cultos paganos. La madre de Agustín, que había viajado en su seguimiento, le fuerza a un matrimonio acorde con su posición social, un matrimonio que no era posible realizar, ni siquiera desde el punto de vista legal, con una concubina de baja extracción. Mónica encuentra una joven heredera, de sólo doce años de edad, pero de una de las mejores familias de Milán, que parecía ofrecer a su hijo la perspectiva de una magnífica carrera. La compañera de Agustín, y madre de su hijo, pronuncia entonces un «voto de continencia» y regresa a África, seguramente para ponerse allí, como viuda, bajo la protección de la comunidad cristiana. Mas Agustín, ofendido, se consuela por lo pronto con una amante de repuesto, sin que nada de ello pueda tampoco satisfacerle interiormente. Un matrimonio de conveniencia, un porvenir convencional como marido y funcionario estatal: ¿iba a ser eso la vida? Sus dudas interiores alcanzan el punto culminante.

Mas en Milán, Agustín conoce a un excelente defensor de la causa cristiana: al obispo Ambrosio. Sus sermones, brillantes retórica y teológicamente, así como la exégesis alegórica de la Escritura, inspirada en Orígenes (quien en aquel entonces aún no había caído en desgracia en la Iglesia oriental), hacen que Agustín pierda sus reservas intelectuales frente al cristianismo. Ahora veía un camino para superar, no sólo la imagen ingenuamente antropomorfa de Dios, sino también las cosas escandalosas y contradictorias de la Biblia. Una forma distinta, aceptable, del cristianismo aparece ante él, un cristianismo en el que fe y cultura antigua pueden llegar a unirse.

#### 4. La conversión al cristianismo

A través de Ambrosio y de su intenso estudio del neoplatonismo, Aurelio Agustín supera la duda académica, accede al mundo verdadero de lo espiritual y experimenta de manera inmediata sus intensas alegrías. Ve claramente la vinculación del logos de los griegos al logos del prólogo de Juan. Y sólo le falta abordar intensamente las epístolas de Pablo y, en agosto del año 386, leer un relato sobre la conversión de Antonio y sobre las comunidades de monjes eremitas para que se produzca una nueva, dramática y ahora defini-

**tiva conversión:** de la vida mundana y de los hábitos hedonistas a una vida cristiana con espíritu ascético y de renuncia. Las palabras que dijo un niño en el jardín, «Toma y lee» —así describe Agustín diez años más tarde en las *Confesiones*<sup>4</sup> la experiencia de su conversión— las entiende él, hondísimamente conmovido, como una llamada personal de Dios. Abre al azar las epístolas de Pablo y, en efecto, lee lo siguiente: «Como en pleno día, vivamos con decoro; nada de comilonas y borracheras, nada de lujurias y desenfrenos, nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias»<sup>5</sup>.

Agustín, ayudado por sus amigos, está ahora decidido a convertirse, hecho que él entiende, influido por el neoplatonismo y por el ejemplo de Antonio, el padre del monacato, como una **ruptura radical**: una decisión contra el placer sexual y por la continencia perpetua, contra la carrera profana y por la vida retirada en compañía de amigos, contra la riqueza y por la pobreza, contra los placeres sensuales de todo tipo y por la ascesis. En la vigilia de Pascua del año 387 Aurelio Agustín, junto con su hijo —un joven de grandes dotes que moriría pronto—, recibe el bautismo de manos del obispo Ambrosio; pero a la madre de su hijo no vuelve a aludir una sola vez en las *Confesiones*.

Agustín, sin embargo, no se ha hecho monje. Vive en comunidad, eso sí, primero en Milán y luego, un año después —su madre, después de un memorable diálogo de despedida, había muerto en Ostia, en el viaje de regreso a la patria—, en su ciudad de origen, Tagaste, donde vende las propiedades de su padre. Es decir: a partir de entonces, Agustín vive, junto con algunos amigos que piensan como él y que han renunciado a la propiedad privada, una vida de estudio común de la Biblia y de la filosofía, conversando y orando, de hecho una «síntesis entre el *bios* filosófico de los griegos, el *otium liberale* de Cicerón y la vida eremítica cristiana» (H.-I. Marrou)<sup>6</sup>.

Pero ya al cabo de tres años, durante los cuales redacta los escritos contra los escépticos y contra los maniqueos, tiene lugar un nuevo cambio en la vida de aquel ascético seglar. Cuando visitaba la ciudad marítima de Hippo Regius (hoy: Bône-Annaba en Argelia), el emporio más importante después de Cartago, unos fieles le reconocen —era ya famoso entonces— en la iglesia y le fuerzan literalmente a ir al coro de la iglesia donde estaba el anciano obispo Valerio, un griego de nacimiento. La gente pide al obispo que haga presbítero y predicador latino, en lugar de a otro candidato, a Agus-

tín. El obispo está de acuerdo. Agustín, que primero opone gran resistencia, acaba por renunciar a sus planes personales y da su conformidad. Así es ordenado sacerdote, y cinco años después, en el 395, a los 41 de edad, se convierte en obispo auxiliar y después en el sucesor del obispo de Hipona, quien muere poco después. Un hecho de enorme trascendencia con grandes consecuencias político-eclesiásticas y político-teológicas.

Agustín continuaría siendo obispo durante treinta y cinco años, viviendo hasta su muerte de modo diferente a los demás obispos, casados en su mayoría: en una «vida en común», rigurosamente organizada, junto con sus sacerdotes, diáconos y otros clérigos, separado del pueblo por los votos de celibato y pobreza y por el hábito negro (varios de ellos fueron después obispos); la Edad Media, con sus comunidades de canónigos, tuvo como modelo la comunidad sacerdotal de Agustín. Y, en su calidad de obispo, se convertiría Agustín en la figura central de las dos crisis que hicieron tambalearse no solamente a la Iglesia norteafricana, que le obligaron también a él a nuevos cambios personales y que, finalmente, repercutieron en toda la Iglesia latino-occidental. Allá, en África, se decidió la configuración de la Iglesia europea.

## 5. La polémica sobre la verdadera Iglesia: Donato y sus secuelas

Durante su episcopado, Agustín realizó una inmensa labor: predicación y culto divino, catequesis a convertidos y aspirantes al bautismo, administración y obras de caridad, administración de justicia y peticiones a las autoridades, asambleas, sínodos, una gigantesca correspondencia (hasta con Galia y Dalmacia) e interminables viajes a caballo. En el derecho a administrar justicia en procesos civiles, concedido por el emperador a los obispos, ya se anunciaba la amalgama, propia de la Edad Media, de las competencias estatal y eclesiástica. Una vida activa, y no, como antes, contemplativa. Pero también una vida dedicada a la interpretación de la Escritura, como lo muestran, entre otros, los extensos comentarios de Agustín al Génesis y a los salmos, al Sermón del Monte y al evangelio de Juan.

Sin embargo aún sacaba tiempo —tenía a su servicio varios estenógrafos y escribanos— para, en el transcurso de los años, escribir la mayor parte, y al mismo tiempo la parte más seria y profunda, de sus obras teológicas, que ahora en sus años de madurez, eran sobre

todo las *Confesiones* relativas a su evolución espiritual hasta la conversión y el bautismo: obra singular, escrita en forma de oración, a la vez análisis psicológico y comentario teológico, de un hombre a quien todavía le faltaba mucho para hallar el reposo, una obra que escribió con fines terapéuticos y apologéticos para sí mismo y para una nueva élite intelectual-espiritual. A las *Confesiones* vinieron a añadirse después *Sobre la Trinidad* y *La ciudad de Dios*, una, en su conjunto, asombrosa síntesis teológica que recurre constantemente a la Biblia (se han contabilizado más de 40.000 citas bíblicas en sus obras). Agustín era capaz de rumiar y reelaborar hasta en el menor detalle, con paciencia y firmeza, una gran idea que él había visto con claridad.

Esa teología se vio marcada por dos crisis eclesiales y teológicas surgidas durante su actividad episcopal, crisis relevantes para el conjunto de la teología y la Iglesia occidentales. Primero fue la crisis donatista, que había de tener consecuencias para el concepto de Iglesia, marcadamente institucionalista-jerárquico, de Agustín y más tarde de todo el Occidente. He aquí el trasfondo: en el siglo IV, la Iglesia católica se había convertido en una Iglesia de masas y ya bastante secularizada. Pero, precisamente en el norte de África, se recordaba muy bien en muchos ambientes los tiempos de los mártires y la severa disciplina eclesiástica así como el concepto más espiritual de Iglesia y sacramentos que tenían un Tertuliano y un Cipriano. Según éstos, el bautismo y la ordenación, dispensados por obispos o presbíteros indignos, que hubiesen «apostatado» durante las persecuciones (parece que en Cartago también hubo un caso así), habían sido administrados sin el Espíritu Santo y carecían por tanto de validez; tenían, pues, que ser administrados de nuevo. Tal fue el origen de un cisma que ya duraba un centenar de años: los rigoristas acusaban a la Iglesia oficial de laxismo, y eso ya antes del giro constantiniano. En efecto, la mayoría de los obispos norteafricanos habían pertenecido, antes de Constantino, a los rigoristas, que recibieron el nombre, tomado de su líder, el obispo Donato (muerto en el 355), de donatistas.

Todas las negociaciones, resoluciones sinodales y persecuciones, a lo largo de varias décadas, fueron inútiles: los donatistas se consideraban a sí mismos, por contraposición a la Iglesia oficial, como la Iglesia no mancillada por ninguna persona indigna, la Iglesia pura, santa, cuyos obispos y sacerdotes eran los únicos que poseían el Espíritu Santo y que eran por eso también los únicos que podían administrar válidamente los sacramentos. Y cuando el hijo y sucesor de Constantino, Constante, intentó reprimir violentamente

el donatismo, se unieron las diferencias internas eclesiásticas con el descontento social y el resentimiento antirromano de la población rural, púnica-berebere, norteafricana, que a consecuencia de la economía latifundista de los grandes hacendados romanos se había ido viendo reducida cada vez más a la miseria. Por otra parte, aquella rebelión social-revolucionaria ya se había calmado casi totalmente cuando, 85 años después de estallar el cisma, Agustín fue nombrado obispo de los católicos de Hipona.

Pero lo que no había disminuido eran las tensiones internas de la Iglesia: Y la **Iglesia perseguida** iba a convertirse ahora en una **Iglesia perseguidora**. ¿Cuáles fueron las causas? Después que la Iglesia católica fuese declarada religión estatal, bajo el emperador Teodosio, y una vez establecida la ortodoxia, su sucesor en Occidente, Honorio, dispuso que los donatistas fuesen obligados a reintegrarse en la Iglesia católica, prohibiendo su culto y amenazándoles con confiscar sus bienes y enviarlos al destierro. El Estado sólo reconocía a la Iglesia católica, cuya autoridad tanto admiraba Agustín desde su conversión; él no creería en el evangelio, había declarado, si la autoridad de la Iglesia católica no le indujera a ello<sup>7</sup>. La subordinación del individuo a la Iglesia como institución, como entidad que administra la salvación, los medios de la gracia: éste sería un elemento característico del cristianismo latino.

La demostración práctica llegó pronto, pues en Hipona, casi toda ella donatista, Agustín se había puesto desde un principio decididamente a favor de la **unidad de la Iglesia**. Como cristiano, le atormentaba la deteriorada unidad de la Iglesia africana, y como neoplatónico, veía, más que otros, en la idea de unidad un signo de lo verdadero y de lo bueno. Para él, la Iglesia única y verdadera no podía en absoluto estar representada por una Iglesia particular que se aísla a sí misma, sino solamente —en comunión con Jerusalén, Roma y las grandes comunidades orientales— por la Iglesia universal: una Iglesia grande, que se difunde y absorbe cada vez más al mundo, provista de sacramentos y dirigida por obispos ortodoxos: la *Ecclesia catholica*, que Agustín llama «la madre de todos los fieles». El elemento de catolicidad, tal y como aquí lo subraya tanto Agustín, será de la mayor importancia para el paradigma medieval.

Y sin embargo, él lo sabía: esa Iglesia una, santa, católica, en este mundo nunca será perfecta. Algunos pertenecen a la Iglesia sólo según el cuerpo (*corpore*), pero no según el corazón (*corde*). La Iglesia real es una **Iglesia peregrina** y tendrá que confiar al juez supremo el separar la paja del trigo. Por tanto, la verdadera Iglesia es

la Iglesia de los santos, predestinados, salvados, una Iglesia que está contenida en la Iglesia visible, pero que permanece escondida para los hombres. Y por lo que toca a los sacramentos de la Iglesia, hay que distinguir entre validez de una parte y legitimidad y eficacia de otra. Lo que cuenta no es lo que hace el obispo o sacerdote (tal vez indignos), sino Dios en Cristo. Los sacramentos son objetivamente válidos (si bien no siempre legítimos y eficaces), con independencia de la dignidad subjetiva de los ministros, siempre que sean administrados debidamente según lo dispuesto por la Iglesia. «Ex opere operato», se dirá en la Edad Media: un sacramento es válido por el hecho puro y simple de haber sido administrado.

## 6. La justificación de la violencia en asuntos religiosos

Esa gran polémica contribuyó, indudablemente, a aclarar cuestiones fundamentales, y con ella Agustín aportó a toda la teología occidental gran parte de las categorías, soluciones y fórmulas de fácil comprensión para una más detallada eclesiología y doctrina de los sacramentos: que la Iglesia puede ser entendida como fenómeno visible e invisible, sin ser ambos idénticos; cómo hay que concebir, partiendo de esa distinción, la unidad, catolicidad, santidad y apostolicidad de la Iglesia; cuál es la relación entre palabra y sacramento; la palabra como *sacramento audible*, el sacramento como *palabra visible*; cómo se puede hacer la distinción, en la teología de los sacramentos, entre el ministro principal (Cristo) y el ministro instrumental (obispo, sacerdote) y cómo, partiendo de ella, se puede decidir la cuestión de la validez.

¿Y los donatistas? Todos los argumentos, conversaciones, sermones y más de veinte escritos propagandísticos de Agustín, todas las prohibiciones de matrimonios mixtos y de donaciones, fueron inútiles. La situación se agravó: por ambos bandos hubo actos de violencia. En el 414 tuvo lugar en Cartago, por orden del gobierno imperial, una última y gran disputa, donde participaron 286 católicos y 279 donatistas. La atinada argumentación de Agustín se impuso; en cualquier caso, sirvió de justificación para la determinación (tomada de antemano) del comisario imperial de imponer las disposiciones del gobierno con medidas policiales. Lo cual no era posible sin violencia ni derramamiento de sangre.

Ni Agustín, ni otros obispos, como Ambrosio y Gregorio Nacianceno, ven en ello nada opuesto al espíritu cristiano. Estaban

convencidos de antemano del derecho del Estado a tomar medidas contra los heresiarcas. Pero Agustín lo formularía con creciente rigor en el transcurso de los años, pues no quería que la Iglesia estuviese poblada de hipócritas. Para él, las medidas estatales tuvieron al principio carácter disuasivo, y en un primer momento protestó contra la aplicación de la pena de muerte. Pero finalmente —bajo el impacto del éxito de las brutales medidas policiales— justificó también teológicamente el empleo de la fuerza contra heréticos y cismáticos. Y ello basándose incluso en las palabras que pronuncia Jesús en la parábola del gran banquete: «Coge intrare», en la unilateral traducción latina: «Obliga (en lugar de “insta”) a entrar» a los que están fuera en calles y cercados<sup>8</sup>.

¿Y el éxito? Cierto: el donatismo estaba hundido. Había perdido sus obispos, los edificios eclesiásticos y la protección de las clases superiores. La mayoría se rindió a la violencia. Visto así, los católicos habían «ganado». Pero el precio de esa «victoria» sería, a largo plazo, elevado, demasiado elevado. Los historiadores opinan hoy que la conversión forzosa de los donatistas fue el inicio de la decadencia de la tan orgullosa Iglesia africana: que los antiguos donatistas, cuyos descendientes, a finales del siglo vi, aún causaban preocupación al papa Gregorio Magno, no tuvieron interés en defender la fe católica. Por eso las Iglesias africanas, incluidas las de Cartago e Hipona, fueron arrolladas por el islam en el siglo vii y desaparecieron de la historia sin dejar huella...

La Iglesia oficial y el Estado (que siempre, por supuesto, tenía interés en conservar la «unidad») no consiguieron, sin embargo, eliminar totalmente todas las Iglesias secundarias cismáticas y heréticas que surgían una y otra vez. Pero Agustín, obispo, varón religioso, que tan convincentemente sabía hablar del amor divino y humano, se ha visto convertido, con su fatal argumentación en la crisis donatista, en el principal testigo de descargo al que se ha recurrido a lo largo de los siglos: testigo en pro de la **justificación teológica de conversiones forzosas, inquisiciones y guerras santas** contra disidentes de todo tipo, una justificación que se convertiría en un rasgo característico del paradigma medieval y que jamás tuvo el apoyo de los Padres de la Iglesia griega. Peter Brown, que ha escrito la biografía más documentada y más sugestiva de Agustín, observa: «Agustín, al responder a sus más obstinados críticos, escribió el único alegato de amplio alcance habido en la historia de la Iglesia antigua en pro del derecho del Estado a oprimir a los no católicos»<sup>9</sup>. Indudablemente, Agustín no pudo ni quiso exterminar (como más tarde haría la Inquisición con las pequeñas sectas) a los no católicos, numero-

sos en exceso, que había en Hipona. Por eso, puede decirse (otra vez con Peter Brown) lo siguiente: «Puede que Agustín haya sido el primer teórico de la Inquisición, pero no estaba en situación de ser un Gran Inquisidor»<sup>10</sup>.

## 7. La polémica sobre la gracia: Pelagio y sus secuelas

Que Agustín, incansable predicador y exégeta, sufrió, al ser obispo, un cambio profundo —como tantos otros después de él—, que desde entonces propendía más que antes al pensamiento institucional, al rigorismo, a la intolerancia y al pesimismo, todo eso se vio aún más claramente en la segunda gran crisis que atravesó su Iglesia y en la que a él le correspondió otra vez el papel principal. Y esa segunda gran crisis, que recibe el nombre de **crisis pelagiana**, **endureció y restringió la teología agustiniana del pecado y la gracia**, pero halló resueltos defensores no sólo en la Edad Media sino también en la Reforma protestante y en el jansenismo católico.

Pelagio, un monje seglar inglés, ascético y de alta reputación, erudito moralista, de ideología antiarriana, vivió y predicó en Roma, entre los años 400 y 401, sobre todo en círculos seculares. Atacaba apasionadamente el maniqueísmo y el paganismo, inmoral y aún tan extendido, y asimismo el cristianismo laxo, puramente nominal, de la opulenta sociedad romana. Pero para combatir el mal, Pelagio, que estaba inspirado por Orígenes y por su intelectualismo y optimismo y que había escrito un comentario a Pablo, daba extraordinaria importancia a la **voluntad y libertad del hombre**. También insistía en la responsabilidad personal y en la actividad práctica.

Pelagio, indudablemente, también admitía que todos y cada uno de los hombres estaban necesitados de la gracia de Dios. Pero él entendía la gracia más bien como algo exterior, en cualquier caso no a la manera de Agustín, como una fuerza que obra en el interior del hombre, casi como una energía. La gracia consistía para Pelagio en el perdón de los pecados, que también para él era un inmerecido regalo de Dios. La gracia era también la exhortación moral y el ejemplo de Cristo. Y pensaba asimismo, sin duda, que en el bautismo tenía lugar, mediante la fe y sin obras ni merecimientos, la justificación del hombre. Sin embargo, desde el momento que el hombre es cristiano —y éste era el mensaje de Pelagio—, él tiene que abrirse el camino de la salvación, con la espada del libre albedrío y con las propias obras: todo ello conforme a los mandamientos del Antiguo Testamento y según el ejemplo de Cristo.

La lógica consecuencia de todo ello fue que Pelagio, al contrario que Agustín, rechazó la idea de un «pecado original», transmitido por Adán a todos los hombres, idea que ya había sido expuesta en un comentario a Pablo atribuido erróneamente a Ambrosio (hoy «Ambrosiastro»). Según Pelagio, todos los hombres nacen sin pecado y caen en él por propia culpa. Y con su libre albedrío el hombre puede también convertirse e iniciar una nueva vida. Lo único que Pelagio admitía era un hábito de pecado en el hombre, en voluntaria imitación del pecado de Adán. Cuando le ponen como objeción la frase de Agustín «Da lo que ordenas y luego ordena lo que quieras»<sup>11</sup>, él la rechaza considerándola un pretexto excesivamente cómodo. Y entre los romanos, que no se interesaban tanto por elevados dogmas sino por la ley y la moral, su cristianismo pragmático fue más objeto de admiración que de censura. Pelagio, en efecto, seguía representando, hasta cierto punto, los viejos ideales del pasado, de la ética clásica, estoica. Agustín, en cambio, defendía ideas que ganarían terreno en el futuro.

Cuando Pelagio, huyendo de los visigodos, dejó Roma y se refugió en el norte de África, no tuvo ningún encuentro directo con Agustín y partió pronto para Jerusalén. Sin embargo dejó en Cartago a su discípulo y correligionario Celestio. Y cuando éste empezó a declarar públicamente que el bautismo infantil no se administraba para perdonar los pecados, fue excomulgado en el año 411 en un sínodo celebrado en Cartago. A continuación, Agustín envió un mensajero personal a Jerónimo, en Palestina, para conseguir que Pelagio también fuese condenado en Oriente. Pero Pelagio, que no quería polémicas, pudo justificarse: la gracia, dijo, era necesaria para las buenas obras, pero también debía haber un acto libre de la voluntad, del cual era verdaderamente responsable el hombre. Un sínodo de obispos orientales, para quienes el libre arbitrio no constituía un problema y que veían en la polémica en torno a la gracia más bien un producto de la escrupulosidad occidental, absolvió a Pelagio en el año 415. Eso, a su vez, produjo indignación en África y puso otra vez en movimiento a Agustín, quien entendía por «gracia» algo distinto, algo interior, y veía, incluso, en la afirmación «inocencia del recién nacido», una falsificación de la relación Dios-hombre así como, prácticamente, una declaración del carácter superfluo de la redención. Para él, por tanto, la respuesta de Pelagio no podía ser otra cosa que dolo o falta de sinceridad.

En el año 416 Agustín convoca en Mileve un gran sínodo de obispos nómadas, quienes junto con el sínodo de Cartago, denuncian a Pelagio y a Celestio ante el papa Inocencio I. Éste excomulga inme-

diatamente a ambos. Y Agustín —aun no siendo, por su formación, un teólogo obsesionado con el papado (papalista), sino más bien, como antes Cipriano, un defensor de la autoridad episcopal (episcopalista)— reaccionó, al parecer con la frase (que no está, como cita literal, en su obra)<sup>12</sup>: «Roma locuta, causa finita», «Ha hablado Roma, está zanjado el asunto». Pero, por supuesto, la «causa» no quedó zanjada con la decisión papal. Pelagio fue rehabilitado en dos sínodos romanos, mas en Cartago, otro sínodo lo condena de nuevo. Y fue otra vez la intervención de Agustín y de sus amigos, esta vez en la corte imperial, la que consiguió que el papa Zósimo, a regañadientes —a causa de un edicto imperial—, condenase a los dos principales representantes de esa teología: Pelagio y Celestio.

Pero tampoco acabó aquí el «asunto». Pues Agustín tuvo que habérselas hasta el fin de sus días con un inteligente defensor de la causa de Pelagio, con Julián, obispo de Eclano. Pues Julián, de familia aristocrática y una generación más joven que Agustín, hijo de obispo y casado con la hija de un obispo —aunque vivía en continencia ya largo tiempo—, era un brillante dialéctico, que podía competir con Agustín y que sabía aducir buenos argumentos a favor de Pelagio. Más aún, Julián se lanzó al contraataque y tachó a Agustín de maniqueo por considerar malo el acto sexual, que es bueno en sí, y por pensar que el pecado está vinculado al principio maligno de la tenebrosa materia, de la que el hombre sólo puede librarse renunciando al matrimonio y al placer de la carne. A ello venía a añadirse lo siguiente: Julián, quien había sido desterrado del sur de Italia en el 419 por su apoyo a Pelagio, sabía bien el griego y, frente al «Africano» (*poenus*) —como él llamaba siempre a Agustín— invocaba la tradición griega, mucho más liberal en el tema del matrimonio, ya que veía la sexualidad como imprescindible para la mayoría de los cristianos y no tenía ningún problema moral con el comercio carnal entre cónyuges. Ni tampoco con la frase de la Escritura: «Dios quiere que todos los hombres se salven». Agustín, por el contrario, todavía en su último escrito, que no llegó a terminar, defendía como doctrina católica su rigurosa actitud: «ésta es la posición católica: una posición capaz de mostrar a un Dios justo incluso en las penas y tormentos, por grandes y numerosos que sean, de los niños pequeños»<sup>13</sup>.

¿Pero es ésta realmente la posición católica? En este punto surgió una gran diferencia entre el Occidente latino y el Oriente griego. Agustín rechazó toda sombra de maniqueísmo. Pero, lo que era más importante: para Agustín, la doctrina de Pelagio ponía el dedo en la llaga de su más íntima experiencia vital y le tocaba en el centro más personal de su propia fe. Él, que estaba capacitado, como

ningún otro hombre de la Antigüedad, para la autorreflexión y el autoanálisis, ¿no había vivido por propia experiencia, durante todos aquellos largos años anteriores a su conversión al cristianismo, habiéndolo descrito así en sus *Confesiones*, de cuán poco es capaz el hombre por sí solo? ¿Cuán débil es su voluntad? ¿Hasta qué punto la concupiscencia carnal, que culmina en el placer sexual, aparta al hombre del cumplimiento de la voluntad divina? ¿Cuánto necesita el hombre, por tanto, la gracia, desde un principio y de modo constante: no sólo *a posteriori*, como sostén de la voluntad, sino ya para el propio acto volitivo, que de por sí puede ser malo y erróneo? Por ello, he aquí el contrapunto agustiniano:

## 8. Teología del pecado original y predestinación

En la Baja Antigüedad existía la convicción —también en ambientes paganos— de que las miserias de este mundo tienen su origen en un gran pecado que repercute en todos los hombres. Pero Agustín intensifica esa idea mediante la historización, psicologización y sobre todo sexualización del pecado de origen. El hombre, según Agustín, está desde el inicio sumido en el mal. «En él pecaron todos» (Rom 5,12). *In quo*: eso es lo que Agustín halló en la traducción latina de la Biblia que existía entonces, y él identificó ese «en él» con Adán. Pero en el texto griego originario no se lee sino simplemente: *eph'ho* = «porque» (o «en seguimiento del cual») todos pecaron. Así, en esa frase de la epístola a los Romanos, Agustín leyó que había no sólo un pecado de origen de Adán, sino incluso un **pecado de origen**, que todo hombre trae ya al nacer, un pecado, por así decir, heredado: lo cual es la razón de que todo hombre, envenenado en cuerpo y alma, esté también destinado a morir.

Pero lo que es peor aún: debido a su experiencia personal con el poder de la sexualidad y a su pasado maniqueo, Agustín vincula ese «pecado original» al acto sexual y al deseo «carnal» = egoísta, a la concupiscencia, que surge con él, llegando a poner la sexualidad en el centro de la naturaleza humana. ¿Y qué teólogo entendía de ello, en efecto, más que él, y quién podía describir mejor que él lo que pasaba en el interior del hombre? Todo eso influyó en su exégesis bíblica. Pues, a diferencia de casi todos los autores griegos y sirios, Agustín entiende aquella vergüenza instantánea posterior a la primera caída de modo psicológico, como un claro sentimiento de vergüenza sexual: castigo por haber pecado. Por tanto, la perversidad de la naturaleza humana, transmitida por herencia desde la caída de

Adán, se pone especialmente de manifiesto en el constante trastorno del instinto sexual, que, sobre todo al principio y en el momento culminante del acto sexual, pero también en el sueño y en los sueños, escapa al control de la voluntad <sup>14</sup>. El mal no es la sexualidad en sí misma (dicen los maniqueos), pero sí la pérdida del control (dice Agustín). Ni siquiera el niño recién nacido es inocente: es, por el contrario, un niño nacido en el pecado que, para no recibir el castigo eterno, necesita forzosamente ser liberado del pecado original. Y ese acto liberatorio no es otra cosa que el bautismo, el cual, por tanto, ha de ser administrado siempre al recién nacido. Por otra parte, no se trata sólo de los jóvenes: también los casados, de edad más madura, tienen que esforzarse, en su lucha contra la concupiscencia, por ser «castos», combatiendo las fantasías sexuales que se abren paso una y otra vez. Que quede bien claro: hasta entonces, ningún autor de la Antigüedad había sacado de tal manera la sexualidad a la luz del frío análisis psicológico...

Sin embargo, esta solución daba paso a una nueva pregunta: si es Dios la causa de todo lo bueno del hombre (en sí mismo tan totalmente hundido en el mal), se plantea el problema de la gracia y la libertad. ¿Dónde está la libertad del hombre si todo sucede por gracia de Dios y hasta la buena voluntad tiene que ser un regalo de la gracia divina? He aquí la convicción de Agustín: no es la voluntad del hombre la que motiva la gracia de Dios sino justamente al revés: la gracia de Dios es la que impulsa la voluntad humana a la libertad. La gracia no se adquiere, la gracia se recibe como regalo. No es sino un don de Dios, causa de todo en el hombre y única razón de su salvación. Ese don, regalo gratuito, el hombre lo necesita constantemente, hasta su muerte, pero por otra parte ese don está necesitado de la constante colaboración del hombre.

¿Por qué hay entonces tantos hombres que no se salvan? Cuanto más de lleno va entrando Agustín en la controversia, tanto más va endureciéndose su posición, como se ve con toda claridad en su doctrina de la doble predestinación: a la bienaventuranza y a la condenación <sup>15</sup>. Para llenar otra vez con otros seres racionales el hueco surgido por la caída de los ángeles —Agustín sigue aquí, por lo que parece, una idea más maniquea que origenista—, Dios predestinó a la bienaventuranza —frente a la «gran masa de la condenación»— a un número, fijo desde el principio y relativamente pequeño, de personas:

— En la salvación de los hombres se revela la misericordia de Dios, que regala, sin que se tenga derecho (aunque teniendo en cuenta los merecimientos humanos), la salvación eterna.

— En la reprobación de la mayoría de los hombres se revela, por otra parte, la justicia de Dios, que no quiere el mal, pero que (por el libre albedrío del hombre) lo permite, dejando así que el hombre marche por el camino de la eterna condenación. ¡Que diferencia con Orígenes! Una doctrina aterradora que Calvino llevará a sus últimas consecuencias. Se imponen varias preguntas apremiantes.

## 9. Preguntas críticas a Agustín

Es indiscutible que Agustín tiene el gran mérito de haber vuelto a mostrar enérgicamente a la teología occidental, que tendía a la justificación por las obras, el mensaje paulino de la justificación —un mensaje que, una vez desaparecido el cristianismo de origen judío, había perdido completamente actualidad en el ámbito helenístico—, llamando así la atención sobre la importancia de la gracia. Mientras la teología oriental mantuvo un sello fuertemente joaneó, descurriendo en gran medida, con sus antítesis en pro del discurso de la divinización del hombre, la problemática paulina de la justificación, Agustín, debido a sus experiencias vitales y a su más profundo estudio de Pablo, hizo de la gracia, por así decir, el tema central de la teología occidental, acuñando también en ese campo numerosas y sencillas fórmulas latinas. Contra el moralismo, tan extendido en la antigua Iglesia latina, que tiene excesivamente en cuenta las obras del hombre, él muestra que todo está basado en la gracia de Dios: «¿Qué tienes tú que no hayas recibido?»<sup>16</sup>. Según Agustín, por tanto, el cristianismo tenía que presentarse, no como una religión de las obras y de la ley sino como una religión de la gracia.

Este gran mérito de Agustín ha sido puesto de relieve muchas veces y no hace falta insistir en él. Esa obra memorable y todo lo ingenioso y profundo, todo lo brillante y conmovedor que escribió Agustín sobre el anhelo de felicidad del hombre y sobre su situación en el mundo —bajo el poder del pecado y bajo el poder de la gracia—, todos sus profundos pensamientos sobre el tiempo y la eternidad, la espiritualidad y la religiosidad, la entrega a Dios y el alma humana: todo esto no puede ser reseñado aquí ni siquiera de modo aproximativo. En el marco de nuestro análisis de los paradigmas, de lo que se trata ante todo es de poner de relieve la diferencia, que se va configurando poco a poco en el cristianismo, entre la espiritualidad de cuño helenístico y la de cuño latino y que genera el paso

del paradigma paleocristiano-helenístico al paradigma latino-medieval. Lo que aquí nos ocupa no pueden ser, por tanto, los contenidos teológicos de Agustín, en toda su extensión y profundidad, sino las posiciones paradigmáticas que marcó aquel gran teólogo y que se han hecho sentir durante toda la Edad Media, incluida su gran crisis, la Reforma, y durante la época moderna. Y entonces no puede ponerse en duda que ese mismo Agustín que defendía con razón, contra el primado griego del intelecto, el primado de la voluntad y del amor, que escribió una frase tan grandiosa como «dilige et quod vis fac» («ama y haz lo que quieras») <sup>17</sup>, que sabía hablar tan maravillosamente de la gracia de Dios, fue también responsable de trayectorias enormemente problemáticas, dentro de la Iglesia latina, y ello en tres puntos determinantes:

1. **La represión de la sexualidad** en la teología y la Iglesia occidental. En mayor medida que otros teólogos latinos (Jerónimo, por ejemplo), Agustín ha insistido en la igualdad de hombre y mujer, al menos en el plano intelectual (en lo relativo a la inteligencia racional), a causa de la imagen y semejanza de Dios en ambos. Pero al mismo tiempo mantuvo la subordinación, habitual en aquella época, de la mujer en el plano corporal (según Génesis 2, la mujer fue creada del hombre y para el hombre) <sup>18</sup>. En toda la teoría de Agustín sobre el sexo y el pecado, teoría a la que él atribuía tanta importancia, sigue siendo problemático hoy que a los setenta años todavía escribiera al patriarca Ático de Constantinopla, sucesor de Juan Crisóstomo (la carta es un hallazgo reciente), y que resumiera su posición del modo siguiente:

«Un instinto (se refiere a la maligna “concupiscencia carnal”), que ansía, indistintamente, objetos permitidos y no permitidos; y que se ve refrenado por la concupiscencia matrimonial (*concupiscentia nuptiarum*), la cual tiene que estar subordinada a él, pero le hace abstenerse de lo no permitido... Contra ese instinto, que tiene una relación conflictiva con la ley del sentimiento, tiene que luchar toda castidad: la del matrimonio, de manera que la concupiscencia carnal encuentre el uso adecuado, y la de los hombres y doncellas que viven en continencia, de manera que, de un modo mejor y con una lucha más gloriosa, no debería ser usado en absoluto. Si ese instinto hubiese existido en el paraíso, nunca hubiese ido más allá, en una maravillosa altura de la paz, de lo que ordena la voluntad... Jamás se hubiese entrometido en el espíritu, con pensamientos de placeres inadecuados e ilícitos. Jamás hubiese tenido que ser refrenado por la moderación matrimonial ni combatido, con éxito cam-

biente, mediante esfuerzo ascético. Si se le hubiera pedido, hubiera obedecido a la voluntad de la persona con toda la facilidad de un sincero acto de obediencia»<sup>19</sup>.

Visto desde la perspectiva del propio Agustín, estaba claro: el ideal es que el acto sexual sólo se realice para procrear. El placer sexual, en sí mismo, es pecaminoso y debe ser reprimido; que el placer sexual pudiese incluso enriquecer e intensificar la relación entre marido y mujer, era algo impensable para él. ¡Qué inmensa carga esa herencia agustiniana de la estigmatización de la libido sexual, para los hombres y mujeres de la Edad Media, de la Reforma y de mucho después! Pues en nuestros días, un papa ha afirmado con toda seriedad que incluso en el matrimonio un hombre puede mirar a su mujer «impúdicamente», si lo hace llevado solamente del deseo...

2. La **cosificación de la gracia** en la teología y en la religiosidad occidentales: mientras que el Oriente no desarrolla ninguna concepción que se corresponda con la doctrina latino-occidental de la «gracia creada» (*gratia creata*) y su interés sigue puesto en la esperanza de una «divinización» del hombre y de su «inmortalidad» y «perennidad», ya Tertuliano entiende la gracia, no tanto en el sentido bíblico de una actitud de Dios, de un perdón de los pecados por parte de Dios, sino —enlazando con conceptos estoicos— como *vis* en el hombre, como una «fuerza», más poderosa que la naturaleza (*natura*; en Tertuliano hallamos por primera vez la contraposición naturaleza-gracia).

Y así, para Agustín, la «gracia del perdón» es sólo la preparación para la «gracia de la inspiración», infundida en el hombre como una substancia de gracia, dinámica, curativa y transformadora: la *gratia infusa*, una especie de energía sobrenatural que da impulso a la voluntad, inerte de por sí. Agustín entiende aquí por gracia, no ya al Dios vivo, que nos perdona con su gracia, sino una *gratia creata*, diferente de Dios, autónoma, vinculada por lo general al sacramento, una gracia de la que no dice nada el Nuevo Testamento, pero en la que, sin embargo, se centrarán —al contrario que la teología griega— la teología y la Iglesia latinas de la Edad Media: una Iglesia de la gracia y de los sacramentos.

3. El miedo a la **predestinación** en la religiosidad occidental: mientras que los Padres de la Iglesia griega siguen convencidos de que el hombre tiene una capacidad de decisión antes y después de la caída y no saben nada de una forzosa predestinación divina a la salvación o la condenación, y en parte tienden incluso, como Orígenes y los origenistas, a la reconciliación universal al final de los

tiempos, Agustín adoptó en su vejez, reaccionando exageradamente contra el pelagianismo, una concepción mitológica maniquea, neutralizó, además, la significación universal de Cristo y redujo a un plano individual, de modo totalmente antipaulino, las afirmaciones de la epístola a los Romanos relativas a Israel y a la Iglesia<sup>20</sup>. ¿Qué clase de Dios es ése, que, desde un principio y llevado de su «justicia», destinó a la eterna condenación (aunque quizás un poco suavizada) a innumerables personas, entre ellas incluso a innumerables niños de pecho muertos sin bautismo?

Juan Crisóstomo, coetáneo de Agustín, había insistido expresamente en que los niños pequeños eran inocentes, pues en su comunidad algunos creían que podían morir embrujados y que sus almas estaban en poder de los demonios. Pero Agustín, por su parte, no ha contribuido poco al miedo de la Iglesia occidental a los demonios. Su doctrina de la predestinación, aunque, por su carácter innovativo (contrario al principio católico «lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos») ya hubiese sido rechazada por Vicente de Lerín y de ningún modo hallase plena aceptación en la Iglesia medieval, infundió a muchas personas, incluido Martín Lutero, una angustia en torno a la salvación de sus almas que no se ve confirmada por el mensaje de Jesús y es contraria a la voluntad de salvación general de Dios. Incluso el patrólogo francés Henri Marrou, que interpreta a Agustín, en todos sus aspectos, con tanta benevolencia, no puede menos que afirmar: «Si muchas veces serios errores desfiguraron su verdadero pensamiento, como lo muestra la historia de su influencia ulterior, el responsable de ello es, en gran parte, el propio Agustín»<sup>21</sup>.

4. La nueva concepción de la doctrina de la Trinidad: mientras que de Agustín han partido pocos impulsos para la vida cristiana del «seglar» en el mundo, y pocos también para una religiosidad cósmica, tantas más especulaciones sobre Dios contiene su teología. Pues él dio una orientación totalmente nueva no sólo a la moral sexual y a la teología de la gracia y de los sacramentos, sino también a la doctrina de Dios, sobre todo con su nueva reflexión sobre la tradición cristiana de la Trinidad, en la que va mucho más allá de todos los enunciados de Orígenes relativos al Dios trino y uno. Haciendo un brevísimo resumen puede decirse lo siguiente:

— Los griegos piensan a partir del Dios uno y padre; el Padre es, «el Dios», es el principio único (la *arjé*) de la divinidad, que él también trasmite al Hijo («Dios de Dios y luz de luz») y también, finalmente, al Espíritu Santo. Con una imagen: tres estrellas una, des-

pués de otra, dando una la luz a las otras, pero viendo nosotros solamente una.

— Agustín toma como punto de partida la **naturaleza o substancia divina**, la esencia-gloria-majestad, divina y única, común a las tres personas. Punto de partida y fundamento de su doctrina trinitaria es esa naturaleza divina, que constituye para él el principio de la unidad de Padre, Hijo y Espíritu, y dentro de la cual sólo se distinguen los tres en cuanto relaciones eternas (fundamento de la vida intradivina): el Padre se reconoce en el Hijo y el Hijo en el Padre, y de ahí sale, como amor personificado, el Espíritu. Agustín postula, pues, para el Espíritu, un doble principio: el célebre posterior aditamento latino al símbolo de Nicea: «el Espíritu, que procede del Padre y del Hijo» (*filioque*): lo cual rechazan los griegos, por absurdo, hasta el día de hoy.

De las primitivas y simples afirmaciones triádicas de fe, que contiene el Nuevo Testamento en relación con Padre, Hijo y Espíritu, se fue formando una **especulación trinitaria, de un formato intelectual cada vez mayor**, sobre « $3 = 1$ ». Casi una especie de matemáticas trinitarias avanzadas, que indudablemente, pese a todo los esfuerzos por aclarar conceptos, no ha logrado hallar soluciones duraderas. Cabe preguntarse: esa especulación greco-latina, que se alejó tanto de sus raíces bíblicas e intentó osadamente, elevándose a alturas vertiginosas, vislumbrar el misterio de Dios ¿no habrá hecho como Ícaro, el hijo de Dédalo, padre de la artesanía ateniense, y, con alas de plumas y cera, se habrá acercado demasiado al sol?

Desde la perspectiva del Nuevo Testamento no hace falta otra cosa que interpretar para la actualidad, de modo crítico y equilibrado, la relación de Padre, Hijo y Espíritu. El «núcleo» de la fe cristiana no es ninguna teoría teológica, sino la fe en el hecho de que Dios Padre, revelándose a través del Hijo Jesucristo en su Espíritu, actúa en nosotros redimiéndonos y liberándonos. Las especulaciones teológicas no tienen derecho a complicar esta afirmación básica sino que deberían ser sólo un instrumento para hacer comprender esa afirmación fundamental, dentro del correspondiente —y cambiante— horizonte espiritual.

Por lo demás, Agustín, a diferencia de Orígenes, no ha elaborado un sistema universal, pero sí propugnado una concepción unitaria. Y aún no había llevado a término su obra sobre la Trinidad, cuando se vio confrontado, como obispo, con un acontecimiento que marcaba ya claramente una crisis del Imperio y un brusco giro en la historia del mundo. ¿Cómo continuó su historia?

## 10. Un gran peligro amenaza al Imperio

Una noticia, horrible como ninguna, recorrió el Imperio: el 28 de agosto del año 410, Roma, que se tenía a sí misma por «eterna» —la «Roma aeterna», decían también los cristianos—, había sido tomada y saqueada durante días por el ejército de los visigodos, que luchaban en busca de nuevas sedes, al mando del rey Alarico. En el Norte de África, los fugitivos contaban atrocidades monstruosas: incendios sin fin, mujeres deshonradas, senadores asesinados, ricos perseguidos, familias completas exterminadas, casas saqueadas, carretas enteras que sacaban de la ciudad objetos de valor de todo género, el antiguo centro gubernativo y administrativo del mundo occidental destruido... Inseguridad y derrotismo se abrían camino por doquier: si puede caer Roma, la **antigua capital**, ¿qué podía estar ya seguro? ¿cuál había podido ser la causa? Las respuestas a la catástrofe fueron muy diversas:

**Respuesta 1:** La respuesta de la **antigua Roma pagana**, de la aristocracia culta pagana (junto con los habitantes del campo = *pagani*, los últimos no-cristianos) que huía a Cartago, era obvia: se trataba de la **venganza de los dioses de Roma**. Los cristianos tienen la culpa del derrumbamiento del Estado romano. Ellos habían socavado la idea político-religiosa del Imperio romano, habían rechazado el culto al emperador, minando de esa manera la autoridad del Estado, del derecho, del ejército. Ellos habían desterrado a los dioses e intronizado en su lugar al dios de los cristianos, habían puesto a la ciudad bajo la protección de Pedro, Pablo y de tantos otros mártires. Los cuales, sin embargo, no habían podido ofrecer protección ninguna contra el asesinato, el pillaje, la violación, la deportación y el exterminio.

**Respuesta 2:** La respuesta de la **nueva Roma cristiana**: aquella catástrofe era el **castigo de Dios**. La antigua Roma, según el testimonio de los bizantinos, había crucificado, a través de su prefecto en Jerusalén, al Mesías e Hijo de Dios, había perseguido cruelmente durante siglos a sus discípulos, y, siendo ya cristiana, había seguido tolerando dentro de sus muros, hasta el final, el paganismo. Por eso la segunda y nueva Roma, la cristiana Bizancio, ya había tomado el relevo hacía tiempo a la vieja Roma, que al final recibe su merecido por una política errada y una fe falsa.

**Respuesta 3:** La respuesta de **Agustín**. Él, africano y latino, rechazaba por completo la existencia y el mito de la Segunda Roma y por eso nunca se hizo eco de un Imperio cristiano como unidad global. Su respuesta, extraordinariamente matizada, la da en su úl-

tima y dilatada obra, *La ciudad de Dios*. Pues, como sus cartas abiertas y sus sermones hacían poco efecto en Cartago, su amigo Marcelo, tribuno y notario de Cartago, ante tanta crítica pagana y ante tanta desorientación y derrotismo de los cristianos, le había pedido que saliera otra vez a la palestra con una publicación de más envergadura. Agustín acepta el reto, elabora un cuidadoso plan y publica en varias etapas una nueva y vasta obra: los 22 libros de *La ciudad de Dios*, a los que dedicó una gran parte de sus dos últimas décadas (413-426/27), durante las cuales también escribió la mayoría de sus escritos antipelagianos.

Los primeros diez libros, publicados apresuradamente, están consagrados a la apología y a la polémica: los paganos, afirma, deberían ver en realidad que también los antiguos dioses romanos fueron incapaces de mantener alejados de Roma el hambre, las plagas y las guerras: piénsese tan sólo en las Guerras Púnicas o en las guerras civiles romanas. Comparado con la dura manera de proceder de los romanos paganos, el comportamiento de los germanos cristianos casi puede ser calificado de moderado. Es más: se puede considerar toda la historia de Roma como una larga cadena de violencias y desgracias, que comienza con el fratricidio cometido por Rómulo en la persona de Remo y que no se corresponde en modo alguno, porque carece de justicia, con el Estado ideal que Cicerón describe en *De re publica*. El objetivo del Estado es el mantenimiento de la paz en un orden basado en la justicia. No se puede negar que lo que Agustín ofrece aquí es una atrevida —aunque respaldada por innumerables citas de autores romanos— e inaudita desmitologización de la historia de Roma.

Pero no sólo eso: al mismo tiempo presenta una desmitologización de los antiguos dioses, un resumen de toda la apologética existente hasta entonces. No solamente no son culpables los cristianos de la caída de Roma, sino que tampoco los dioses son los responsables del auge de Roma. Lo fueron, en lugar de ellos, las virtudes —ambivalentes, por otra parte— de los antiguos romanos. Los dioses no sólo carecen de poder, sino que ni siquiera existen; sus atribuciones están repartidas de modo arbitrario y se contradicen unas a otras. Dicho de otro modo: partiendo de la distinción que hace Varrón entre una religión poética (*religio fabulosa*), política (*religio civilis*) y natural (*religio naturalis*), Agustín —cien años después del giro constantiniano— lleva a cabo una tan completa y razonada destrucción de toda la fe greco-romana en los dioses que ya no fue necesaria ninguna otra apología posterior.

Pero Agustín se dirige también a los cristianos, quienes, de cara a los paganos y con fines propagandísticos, aducían siempre como argumento, erróneamente, la protección del Dios de los cristianos. El Dios en que creen los cristianos, dice Agustín, no ha prometido en ningún momento que garantizaba bienes y dicha en este mundo, para salvaguardar a los hombres de toda desgracia exterior. Quien cree tal cosa no cree realmente en Dios ni comprende tampoco el sentido de su propia vida. Ese sentido lo descubre sólo quien es humilde de corazón ante Dios y quien, en la peregrinación de esta vida, si no puede mantener alejado siempre el dolor, puede, por lo menos, asumirlo. Sólo el final traerá la liberación de todo mal y la paz eterna. Hasta entonces, los sufrimientos pueden acrisolar y contribuir a buscar a Dios, no sólo por las ventajas terrenales sino por lo que Dios es en sí mismo. No hay argumento al que Agustín no haya acudido en el curso de su obra para presentar una **teodicea de gran alcance**, una justificación de Dios a la vista de tantos enigmas insolubles como hay en este mundo. Y todo ello con la meta de ayudar a fortalecer la confianza ilimitada, la fe en Dios.

### 11. ¿Cuál es el sentido de la historia?

El destino del hombre, más aún, el destino de la humanidad: ésa es para Agustín la cuestión capital. Por eso, su apología aboca, en los últimos doce libros, en una **interpretación**, a gran escala, de la **historia: el combate entre la «ciudad terrena»**, el Estado laico, la comunidad civil, y la **«ciudad de Dios»**, el Estado de Dios, la comunidad de Dios. Esa gran confrontación entre Estado civil y Estado religioso es el misterioso **fundamento y sentido de la historia**, que es al mismo tiempo historia de la salvación y de la reprobación. Agustín describe su origen y comienzo, luego su continuación a través de siete épocas, finalmente su final y su meta.

El origen de las dos comunidades civiles se remonta a tiempos remotos, cuando la caída de ángeles soberbios e híbridos hizo nacer, junto al Estado de Dios, un segundo reino, el reino del demonio. Pero así se hizo necesario volver a llenar el hueco abierto por la caída de los ángeles: cosa que llevarían a cabo los predestinados del género humano, hasta que se volviese a alcanzar el número completo de los ciudadanos de Dios. Ahora bien, con el pecado de Adán, que abarca así el Estado de Dios y el Estado del mundo, se repitió el pecado de los ángeles, la soberbia, de tal modo que entonces se empezó a formar entre los hombres un Estado terrenal, como polo

opuesto al Estado de Dios. Sus primeros representantes son, por un lado Abel, el justo, y por otro Caín, el constructor de ciudades, el fratricida, más tarde Israel y los pueblos paganos, luego la ciudad de Dios, Jerusalén, y la ciudad terrenal, Babilonia, y finalmente, al final de los tiempos, Roma, la nueva Babilonia, y la Iglesia católica. Por eso, desde el inicio, son radicalmente distintos el Estado de Dios y el Estado del mundo:

— Son distintos su señor y guía: por un lado, Dios; por otro lado, los dioses y demonios.

— Son diferentes sus ciudadanos: los elegidos, que adoran al Dios único y verdadero, y los réprobos, que adoran a los dioses, los egoístas.

— Distinta es su actitud de fondo: el amor a Dios, que tiene sus raíces en la humildad y que llega al desprecio de sí mismo, por una parte, y, por otra, el amor propio, que tiene sus raíces en la soberbia y que llega al desprecio de Dios.

Así la historia del mundo, como la historia individual, transcurre en seis períodos configurados según el esquema de la semana de la creación, la cual se convierte, en la historia del mundo, en semana cósmica. Desde su creación, el mundo ha recorrido seis grandes épocas. Para Agustín era una evidencia, desde la perspectiva de la Biblia, el carácter perecedero de las culturas, la realidad de los cambios bruscos de época y de los «cambios de paradigma». Ahora bien, con Jesucristo vino al mundo en persona el señor del Estado de Dios: el Hombre-Dios como punto culminante de la historia del mundo. Desde entonces, la humanidad vive en el sexto día de la semana universal, en el tiempo final, al término del cual estará el Juicio final. Ello se anuncia en la caída del último Estado terrenal, el Imperio romano, que en la persecución de los cristianos se reveló como Estado del diablo, pero que tiene el mérito de haber asegurado la paz que también aprovecha al Estado de Dios. No obstante, Agustín tiene una actitud desconfiada incluso frente al Imperio cristiano, puesto que en él siguen actuando poderes paganos. Sobre el futuro del Imperio romano (de Oriente o de Occidente), no dice casi nada. En cambio, para él es incontestable que el reino de Dios posee, en este mundo terrenal, una figura empírica: la Iglesia católica. Ella es la encarnación concreta, la forma visible del reino de Dios en la tierra, sin ser idéntica, por otra parte, al reino de Dios, puesto que también en ella actúa el Estado terrenal. Agustín está convencido de que solamente Dios conoce a los elegidos.

Agustín, evidentemente, no es un historiador en el sentido moderno, sino un teólogo que interpreta la historia y que no se interesa preferentemente por la evolución de la humanidad sino por el plan de Dios. Y, sin embargo, a diferencia de Homero y Virgilio, su objetivo no es la mitología de la historia, sino la verdadera historia y su causa última. Sirviéndose de la Biblia y de los historiadores antiguos, Agustín quiere alcanzar un doble fin: presentar innumerables detalles históricos con toda clase de paralelismos y analogías, alegorías y tipologías, y, de ese modo, ofrecer una **sinopsis razonada de la historia universal**, vista como la gran confrontación entre fe y no-fe, humildad y soberbia, amor y ansia de poder, salvación y reprobación: todo ello desde el inicio de los tiempos hasta la actualidad. Por eso es Agustín quien ha creado en el cristianismo la primera y monumental **teología de la historia** cuya influencia se hará sentir en la totalidad de la teología medieval de Occidente e incluso en la teología de la Reforma, y hasta en los umbrales de la secularización de la historia con la Modernidad. Antes de Agustín no hubo en la Antigüedad ni filosofía de la historia ni teología de la historia. Fue él quien dio forma concreta a la idea judeo-cristiana —muy distinta de la imagen circular indo-helenística— de que la historia es un movimiento que Dios dirige de modo lineal hacia un final: la ciudad eterna de Dios, el reino de la paz, el reino de Dios.

Así pues, aquel «magnum opus et arduum», aquella «obra grande y ardua» estaba concluida<sup>22</sup>. Pero apenas habían pasado dos años cuando Agustín, quien por entonces, dada su avanzada edad, ya se había buscado un coadjutor con derecho de sucesión, se enteró de que los vándalos, de religión arriana, que en el transcurso de una sola generación habían atravesado toda Europa, desde Hungría y Silesia hasta España y Gibraltar, avanzaban ahora por la costa norteafricana de Mauritania. En el 430 Numidia fue devastada por los vándalos, e Hipona llevaba ya tres meses en estado de sitio. El anciano de 75 años, atacado por la fiebre, vio llegado su fin. Pidió que le colgaran de la pared los salmos de penitencia de David y pasaba el tiempo en oración. Siendo una persona a quien siempre le había gustado estar rodeado de amigos y que detestaba estar solo, quiso morir en soledad. Agustín, el líder teológico-espiritual indiscutido del norte de África, murió el 28 de agosto del año 430 —exactamente veinte años después de la conquista de Roma por los godos—, antes de que los vándalos rompieran el cerco de defensa. La hegemonía mundial de Roma estaba quebrantada también allí, en África, mas la teología de Agustín conformaría la historia del mundo en otro continente, el europeo.

Pero hasta el día de hoy, aquel —pese a sus limitaciones— incomparable teólogo y estilista nos hace pensar no sólo en el sentido de la historia sino también en el sentido de nuestra vida cuando, en las frases finales de su *Ciudad de Dios*, conjura la séptima edad del mundo, aquel indescriptible e indefinible octavo día en que Dios lleva a término la labor de la creación, la Iglesia alcanza la meta de su peregrinación y el mundo reconoce a su Señor: «La séptima edad del mundo será nuestro sábado, cuyo final no será la noche sino un eterno día octavo, el día del Señor, que santificado por la resurrección de Cristo, prefigura el eterno descanso del espíritu e incluso del cuerpo. Allí seremos libres y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Eso es lo que será el fin sin fin. Pues ¿qué otro fin es el nuestro sino llegar al reino que no tiene fin?» («Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?») <sup>23</sup>.

TOMÁS DE AQUINO

CIENCIA UNIVERSITARIA  
Y TEOLOGÍA CURIAL

## Tabla cronológica (según J. A. Weisheipl)

- 1224/1225 Nacimiento en Roccasecca.  
1230/1239 Oblato de los benedictinos en Monte Cassino.  
1239-1244 Estudiante en la universidad de Nápoles. Muerte del padre.  
1244 Ingresa en la orden de los dominicos, en Nápoles.  
Es raptado, de camino a París, y llevado a un castillo de la familia.  
1245 Retorna a la orden.  
1245-1248 París: noviciado y estudio.  
1248-1252 Colonia: estudia con san Alberto Magno.  
Es ordenado sacerdote.  
1252-1256 Regresa a París: sentenciarlo.  
1252 Se gradúa de «Magister Theologiae».  
1256-1259 Labor docente como «Magister Theologiae».  
1259-1264 La primera gran *Suma*: *Suma contra los gentiles*.  
1260-1261 Estancia en Nápoles.  
1261-1265 Lector en Orvieto.  
1265 Inauguración de los estudios de la orden en Roma.  
1266 Da inicio a la segunda gran *Suma*: *Suma de teología*.  
1267 Estancia en Viterbo.  
1269-1272 Por segunda vez en París, como «Magister».  
1270 10 de diciembre: condenación del averroísmo (13 proposiciones).  
1272 Actividad docente en Nápoles.  
1273 6 de diciembre: interrumpe la *Suma de teología*.  
1274 Es invitado, en febrero, a participar en el concilio de Lyon.  
7 de marzo: muere durante el viaje, en Fossanova.  
1277 7 de marzo: anatematizadas en París 219 proposiciones.  
18 de marzo: anatematizadas proposiciones suyas en Oxford.  
1323 18 de julio: Tomás es canonizado en Aviñón por el papa Juan X.

## 1. Cambios en el mundo y en las formas de vida

La teología de Tomás de Aquino es impensable sin la teología de Aurelio Agustín. El teólogo católico Heinrich Fries ha tenido razón en llamar la atención sobre la prolongada influencia de la teología de san Agustín, influencia que se adentra en la Edad Media y va incluso más allá de ésta: «La teología de san Agustín ha influido en la totalidad del cristianismo occidental posterior a él. San Agustín es el mayor teólogo del Occidente cristiano. Se puede decir que el trabajo filosófico y teológico, hasta la Escolástica del siglo XIII, ha sido establecido por él en los contenidos y en los métodos. Las *Sentencias* de Pedro Lombardo, durante siglos libro de texto y manual de teología, provienen sobre todo de la obra de Agustín. El programa de la Escolástica, que se define con el “Credo ut intelligam” (“creo para entender”) de Anselmo de Canterbury, se remonta a Agustín. E incluso cuando, con Alberto Magno y Tomás de Aquino, fue conocida y asimilada la obra de Aristóteles y la ciencia teológica adoptó, metodológicamente, una nueva forma: en la separación de fe y ciencia, de filosofía y teología, en la distinción entre naturaleza y gracia, la importancia de Aurelio Agustín no decayó en la teología medieval y fue —como lo muestra la obra de Tomás de Aquino— tan determinante como Aristóteles»<sup>1</sup>.

Aristóteles: con él aparece la segunda gran figura, después de Agustín, sin la cual no se puede concebir la teología de Tomás de Aquino. Su filosofía —que fue redescubierta en la Edad Media cristiana— tuvo decisiva influencia en la configuración de la filosofía de Tomás de Aquino. Precisamente en el siglo XIII, el siglo del Aquinate, cuando los monasterios pasaron a segundo plano como centros de formación, cuando las universidades, y con ellas la ciencia, les tomaron el relevo, aquel filósofo pagano llegaría a ejercer una influencia trascendental. Ya lo veremos con más detenimiento.

Tomás, último hijo del caballero Landulfo de Aquino, nació en 1225 (o a finales de 1224), en el castillo familiar de Roccasecca, exactamente a medio camino entre Roma y Nápoles, y ya a la edad de cinco años fue llevado a la poderosa abadía de Monte Cassino: como *puer oblatus*. Un «niño ofrendado» ¿con qué fin? Con el fin de servir a Dios y, así, recibir una formación intelectual y religiosa. Sin embargo, debido a la guerra entre el papa y Federico II —el poderoso clan de los Aquino estaba de lado del emperador—, Tomás tuvo que trasladarse a Nápoles, al «Studium Generale» funda-

do por Federico II, para realizar allí los estudios propedéuticos de la facultad de artes: las siete «artes liberales»: gramática, retórica, dialéctica (=trivium) y aritmética, geometría, música y astronomía (=quadrivium).

¿Qué impulsaba a Tomás a hacer tales estudios? Él quería responder a una **vocación espiritual**, o sea no estudiar simplemente a Aristóteles, por más que, en Nápoles, hubiese conocido la filosofía natural y muy probablemente también la metafísica de Aristóteles en unos tiempos en que eso les estaba prohibido a los estudiantes de París. Así preparado, el joven Tomás tomó una determinación que había de tener grandes consecuencias en su vida. En 1244 entró en la orden de los dominicos. Optó, de esa manera, por una vida no burguesa, en consonancia con el evangelio, y consiguió imponer su decisión —semejante en eso a Francisco de Asís—, en contra de la resistencia en bloque de su poderosa familia, que prefería verle —puesto a ser monje— de abad del rico monasterio de Monte Cassino. Llegó a ser raptado, cuando viajaba a París, por sus hermanos y llevado a un castillo de la familia. Tomás resistió no solamente al intento de seducción —organizado por la familia— de una cortesana, sino también a las presiones, que duraron casi un año, de sus parientes.

Tomás logró imponer su voluntad. Mas él no quería llevar una vida consagrada a la santidad personal, en un apartado monasterio feudal, donde mediante el voto de la *stabilitas loci* se estaba condenado a la inmovilidad y vinculado a la autoridad patriarcal de un abad. Ni tampoco quería vivir la vida cómoda y holgada de un canónigo, cumpliendo ciertas reglas a la sombra de una catedral. Pese a haber nacido en el seno de una dinastía noble de grandes propietarios, él se había sentido atraído por la sencilla «**forma de vida apostólica**» de los mendicantes, nombre genérico de todas las órdenes mendicantes (*mendicare*, mendigar), en especial franciscanos y dominicos. Todos ellos forman una comunidad internacional, fuertemente democratizada, de gente con las mismas ideas. Y exactamente eso era lo que, al parecer, buscaba Tomás: otra forma de vida en otro mundo diferente.

¿Qué clase de **mundo diferente** era ése? Tengamos en cuenta que estamos en una época de transición: del sistema feudal —en el que el vasallaje y el juramento de fidelidad creaban un vínculo personal entre el individuo y el señor y gran propietario— a la comuna, al **municipio**, en que los habitantes de las ciudades poseían, en el marco de sus gremios y corporaciones, derechos propios y libertades propias. En esta situación, las nuevas órdenes religiosas antifeuda-

les ofrecían también a un joven noble como Tomás, en el contexto del movimiento mendicante, posibilidades muy diferentes: era posible moverse en el centro de las grandes ciudades, que habían pasado a ser florecientes centros científicos y económicos, y desarrollar en ellas un trabajo espiritual. Y esto era aplicable en especial a las **universidades**, los centros intelectuales de Europa, que, entre mediados del siglo XI y mediados del siglo XIII, habían ido formándose a partir de las escuelas urbanas (no de las escuelas monásticas, alejadas de las ciudades, conservadoras y feudales) y alcanzado enorme auge. En ellas se agrupaban escuelas privadas de alto nivel, y allí aflúan alumnos de diversas regiones para asistir a las clases de famosos maestros: por primera vez había una comunidad libre de docentes y estudiantes, en la que estos últimos podían a veces elegir incluso al rector.

Pronto empezaron a surgir por doquier en Europa tales universidades: en Bolonia, París, Oxford, Cambridge, Padua, Nápoles y Salamanca; esta última, con su organización en facultades, pasó a ser el modelo de las universidades que pronto empezaron a fundarse en el Imperio alemán: Praga, Krakovia, Viena, Heidelberg, Colonia y Leipzig. Su situación de derecho era ventajosa. Pues, por privilegios papales e imperiales, las universidades gozaban, en tanto que corporaciones independientes, autonomía de estatutos, derecho a conferir grados académicos, libertad de impuestos, jurisdicción propia, libertad de circulación, libertad de enseñanza: esta última sólo si no estaba en desacuerdo con los dogmas eclesiásticos. París, Colonia, de nuevo París, la curia romana, París por tercera vez y por último otra vez Nápoles: éstas serán ahora para Tomás las etapas de su vida y de su actividad docente.

Tomás se había decidido por una orden mendicante que también recibe el nombre de Orden de predicadores, «*Ordo fratrum praedicatorum*». Fundada por el español Domingo de Guzmán (1170-1221) y aprobada por el papa, esa orden quería, con «prédicas» al estilo de los herejes (cátaros y albigenses), combatir a tales herejes y luchar al mismo tiempo contra la decadencia de la predicación en la Iglesia. Aparte de eso, los discípulos de Domingo se habían esforzado desde un principio por poseer sólidos estudios universitarios, cosa que también deseaba Tomás. Lo que a él le atraía era la vida sencilla y pobre, sin dar por otra parte a la pobreza un valor absoluto. Pues, como lo formularía más tarde Tomás: «La perfección no consiste fundamentalmente en ser pobre sino en seguir a Cristo»<sup>2</sup>. Eso dejaba abiertas diversas posibilidades de seguir a Cristo, siendo una de ellas, pero no la única, la vida ascética y monástica.

La orden de predicadores atribuyó desde un principio gran importancia al estudio de la **sagrada Escritura**, trabajando en nuevas ediciones de la Biblia, en concordancias y comentarios bíblicos. Tomás de Aquino también combinaría actividad docente y exégesis bíblica, escribiendo una larga serie de comentarios al Antiguo y al Nuevo Testamento<sup>3</sup>. Personalmente, él se consideró ante todo, durante toda su vida, «doctor in divina pagina», «doctor en sagrada Escritura», que él explicaba repetidas veces en sus sermones. Con ello queda claro que la **base espiritual** de su vida de teólogo no fue el estudio de Aristóteles sino el **seguimiento de Cristo**. Fue éste el que hizo posible que Tomás de Aquino, en aras de la fe cristiana, entrase de lleno en el pensamiento filosófico de la Antigüedad: para tratar de conciliar la fe cristiana, no sólo con el pensamiento neoplatónico, al igual que sus grandes predecesores Orígenes y Aurelio Agustín, sino también con el pensamiento mucho menos «religioso» de Aristóteles, lo que posteriormente acarrearía al Aquinate la crítica de Lutero y de muchos luteranos que no conocían a Tomás por la lectura intensa y directa de sus obras. ¿Era justificada esa crítica? Veámoslo más detenidamente.

## 2. El peligroso Aristóteles

Dotado de una inteligencia privilegiada y ya miembro de la orden, Tomás se encontró metido en el —tras el Renacimiento carolingio de la primera Edad Media— **segundo Renacimiento** de la Alta Edad Media. Se considera como tal el movimiento de renovación, inspirado en el espíritu de la Antigüedad clásica, que en el siglo XII comprendía, además de la literatura (Ovidio, Virgilio), sobre todo el derecho romano y la política. Ahora, en el segundo tercio del siglo XIII, y en París, «ciudad de los filósofos» y centro de la vida intelectual europea, alcanzaba su apogeo con la renovación de las artes liberales, de la filosofía y de la teología.

Ello fue posible gracias ante todo a la **recepción de la totalidad de la obra aristotélica**. El hombre culto medieval conocía hasta entonces a Aristóteles sólo en su calidad de lógico y normalmente por vía indirecta, ahora sin embargo, la originalidad de su pensamiento ejercía una poderosa atracción. Las traducciones, primero del árabe, después del griego, y la mediación de la filosofía judeo-arábiga —con España y Sicilia como sus más importantes «emporios»— le dieron a conocer rápidamente, a pesar de que la Iglesia prohibiera su lectura, y Aristóteles se convirtió muy pronto en «el filósofo» por

excelencia. ¿Por qué? Porque el descubrimiento de aquel pensador verdaderamente enciclopédico constituyó para los sabios europeos un inmenso **aumento del saber**, sobre todo en el campo de las ciencias de la naturaleza, de la medicina, la antropología y la metafísica. Y ello, a su vez, trajo consigo un mayor deseo de saber, un renovado ambiente intelectual: una nueva universalidad del interés, una nueva autonomía del pensamiento, una nueva dedicación a la naturaleza.

Cuando Tomás, a los veinte años, llegó a París al centro de estudios de su orden —se terminaba de construir Notre-Dame— tuvo la suerte extraordinaria de dar con un maestro, 25 años mayor que él, hombre de tan vastos conocimientos que llevaba con pleno derecho el título de «Doctor universalis». Tres años más tarde Tomás le acompañaba a Colonia, allí permaneció cuatro años, se ordenó de sacerdote (recibiendo el apodo de «buey mudo») y quedó estrechamente vinculado a él durante toda su vida, hasta tal punto que, cuando Tomás fue condenado póstumamente por la Iglesia, él, ya muy anciano, viajó a París con la única finalidad de defender a su discípulo: **Alberto Magno**, nacido en Lauingen, cerca de Ulm, en Suabia (1200-1280). Era él quien había elaborado, en veinte años de asiduo trabajo, una enciclopedia del pensamiento aristotélico. Valerosamente se había encargado de difundir e interpretar los escritos aristotélicos, árabes y judíos, que, redescubiertos en el siglo XII, en parte seguían estando prohibidos y que él, no profundizó pero sí parafraseó. ¿Valerosamente? ¿Y cómo eso?

Lo que hoy resulta obvio, entonces no lo era en absoluto. Pues muchos opinaban que un filósofo pagano como **Aristóteles** era extraordinariamente **peligroso** y un elemento desestabilizador. No les faltaba razón: ¿no era cierto que Aristóteles propugnaba, no la creación, o sea, la temporalidad del mundo, sino su eternidad? ¿No la providencia divina sino el curso inevitable de la historia? ¿No la inmortalidad sino la mortalidad del alma unida al cuerpo? ¿No encarnaba ese filósofo, en su conjunto, una tan extraordinaria fijación en lo empírico y en la realidad visible que el cielo, Dios y su revelación, no parecían ya merecer nuestra atención? En 1264, el papa Urbano IV había prohibido una vez más —en vano, por otra parte— estudiar los escritos de Aristóteles. Pues a través de sabios árabes españoles (**Averroes**), Aristóteles también iba ganando terreno en los centros intelectuales de Francia y Alemania.

Por eso no hay que buscar muchas más explicaciones al hecho de que tanto el aristotelismo como el arabismo constituyesen un reto intelectual para el joven Tomás cuando éste, en 1252, a los

veintisiete años, regresó de Colonia a París para, en calidad de ayudante (*baccalaureus*), prepararse a la enseñanza de la teología. ¿Cuál era la base de la que partía? Ya en Colonia había tenido que dar clases de iniciación a la Biblia; ahora en París, tenía que explicar, en calidad de «sentenciario», el manual de teología de la Edad Media: los *Cuatro libros de sentencias* de Pedro Lombardo. Éste, profesor en París y después obispo (murió en 1160), había reunido una colección de textos de Padres de la Iglesia y sobre todo de Agustín, dividiendo sistemáticamente la materia, según el ejemplo de Juan Damasceno, en doctrina sobre Dios, doctrina sobre la creación, cristología y soteriología, doctrina de los sacramentos y escatología: una disposición y un orden temático que se han mantenido hasta hoy en los planes de estudios. Al cabo de cuatro años, en 1256, Tomás adquiere en la universidad de París, junto con el franciscano Buenaventura, el grado de *Magister Theologiae*. Era ya «ordinarius», con la obligación de *legere* (lección magistral), *disputare* (discusión pública) y *praedicare* (predica).

Aquel maestro extraordinariamente joven tenía por delante la gigantesca tarea de conciliar el nuevo saber, nacido de la filosofía clásica, con la Escritura y con la teología tradicional. Sin embargo, Tomás recurrió a la Antigüedad, no por el valor que ésta pudiera tener en sí misma, por una especie de interés filológico-arqueológico, sino con el pensamiento puesto en sus propios coetáneos, llevado de intenciones teológico-pastorales. Pues en la medida en que Tomás fue filósofo, fue conscientemente —Étienne Gilson y Josef Pieper lo han puesto de manifiesto— filósofo cristiano. No le interesaba lo que Aristóteles y otros pensadores de la Antigüedad clásica hubiesen podido decir a los atenienses y romanos de tiempos pretéritos, sino lo que esos mismos pensadores podían decir o hubiesen podido decir en el París de hoy... con una sola condición: que hubiesen adoptado la fe cristiana. Por eso, a la interpretación que hace Tomás de Aristóteles no se le pueden aplicar los criterios histórico-críticos actuales. En el fondo, el filósofo Tomás siguió siendo un apasionado teólogo cristiano. Quería, indudablemente, comprender auténticamente a Aristóteles y toda su vida se esforzó por conseguirlo, leyendo las traducciones, comentándolas. Pero al mismo tiempo —uniendo los horizontes de las dos épocas— quería comprender a Aristóteles mejor que éste se comprendiera a sí mismo mil quinientos años atrás.

Lo que pretendía, pues, no era reinstaurar a Aristóteles sino transformarlo. En un punto, sin embargo, su opinión era —contra lo que piensan Gilson y Pieper— inquebrantable: la mejor manera de aprender

a pensar científica y filosóficamente, de pensar empíricamente, de abajo arriba, es leer las obras del propio Aristóteles. Por esa razón, Tomás asumió el inmenso trabajo de escribir, además de sus grandes obras teológicas, extensos comentarios a las más importantes obras de Aristóteles. En esos comentarios, mucho más que en los llamados argumentos «filosóficos» de sus obras teológicas, pone de manifiesto su pensamiento filosófico. Fue precisamente su clara distinción entre pensamiento aristotélico-filosófico y agustino-teológico lo que le dio la posibilidad de ofrecer un nuevo fundamento a la teología.

### 3. La teología se convierte en ciencia racional universitaria

Aunque no lo formulara de modo expreso, Tomás sabía bien que el agustinismo tradicional, imperante hasta entonces, estaba en crisis. En aquellos nuevos tiempos no era posible recurrir únicamente, en cosas de fe, a las autoridades de siempre —Biblia, Padres de la Iglesia, concilios y papas— muchas veces contradictorias. Para aclarar ideas, había que hacer uso en mucha mayor medida que antes de la razón y del análisis conceptual. Tomás, por su parte, llevó eso a cabo con decisión y valentía a un tiempo, con no escasa objetividad y agudeza lógica, aunque muchas veces careciese de espíritu crítico y reinterpretase ahistóricamente los enunciados de las autoridades, conforme a la «*expositio reverentialis*» habitual en aquella época.

Pero démonos cuenta de que la teología de Tomás —de modo muy diferente a la teología más bien contemplativa y monástica de los Padres de la Iglesia e incluso de Agustín— es en lo esencial una teología racional universitaria, elaborada en la *schola* por profesores, destinada fundamentalmente, no al pueblo ni a la cura de almas, sino a estudiantes y colegas de teología. Todas las obras de Tomás de Aquino —ya sean las *Sumas* o las *Quaestiones disputandae*, ya sean los comentarios a Aristóteles, al Pseudo-Dionisio, Pedro Lombardo, Boecio o a diversos escritos del Antiguo y Nuevo Testamento o, finalmente, los diferentes opúsculos— llevan el sello, todas sin excepción, de la enseñanza «escolástica». Todas están escritas exclusivamente en lengua latina (Tomás no aprendió ni alemán en Colonia ni francés en París), todas son muy claras, concisas y compactas, pero impersonales y en comparación con Agustín monótonas, por emplear constantemente el método analítico, con

innumerables apartados y subapartados, con precisas definiciones de conceptos y distinciones formales, con objeciones y respuestas, con todo el instrumental de la gramática, la dialéctica y el debate filosófico.

Pero no cabe duda de que Tomás de Aquino, pese al enorme despliegue de aquella avanzada y muchas veces superavanzada técnica escolástica, nunca perdió de vista la gran tarea de su vida. Ya al principio de su primera gran obra personal, la *Suma contra los gentiles*, expuso cuál era esa tarea: «Soy consciente de que la primera obligación que tengo en mi vida para con Dios, es hacer que él hable en todo lo que yo digo y pienso»<sup>4</sup>. Por tanto, para Tomás, el profesor universitario, igual que para Agustín, el obispo, «teología» es el discurso responsable sobre Dios.

Con esa intención teológico-pastoral como base, Tomás creó una nueva **síntesis filosófico-teológica** para los nuevos tiempos: genial, elaborada de un cabo a otro con rigor metódico y talento didáctico, y con un carácter unitario como no se diera anteriormente. Y sin embargo fueron dos *Sumas* las que elaboró: una de carácter filosófico-teológico, contra los «gentiles» (*Suma contra los gentiles*) y otra, de carácter teológico-filosófico, para la fe cristiana (*Suma de teología*). ¿Por qué, se pregunta uno, esa repartición, que no hubiesen tolerado ni Orígenes ni Agustín?

#### 4. El descubrimiento de la fuerza de la razón

La influencia de Aristóteles se puso de manifiesto, concretamente, en el hecho de que Tomás diese — tuviese que dar — al saber de la **razón humana una valoración muy diferente** de lo que fuera el caso en la tradición teológica. Pues para él era indiscutible que la razón posee, frente a la fe, su autonomía, su propio derecho, su propio terreno. Había que aceptar plenamente ese nuevo apasionamiento por el saber, por la ciencia. Para los teólogos anteriores era más fácil; ellos mostraban, por así decir, la legitimidad de la razón, al lado de la fe. Tomás, sin embargo, se veía obligado, como explica en las introducciones a las dos *Sumas*, a mostrar la legitimidad de la fe al lado de la razón. Un reto totalmente nuevo que obligaba a reflexionar, de un modo nuevo y profundo, sobre la relación entre razón y fe. ¿Cuál era ese modo?

Para Tomás estaba fuera de duda que la filosofía tiene su propia legitimación al lado de la teología. No porque la Iglesia lo permita, sino por la naturaleza del orden de la creación. Es el propio Dios

creador quien dotó al hombre de entendimiento y razón. La ciencia es una «hija de Dios», por ser Dios el «señor de las ciencias» («Deus scientiarum dominus»). Si se acepta esto, la consecuencia es un liberador giro de la totalidad de la teología:

- un giro hacia lo creado y lo empírico,
- un giro hacia el análisis racional,
- un giro hacia la investigación científica.

Más exactamente: como ningún otro teólogo de su tiempo, Tomás había comprendido que, habida cuenta de la nueva relevancia de la razón, habida cuenta de Aristóteles y Averroes, ya no era adecuado el querer incluir toda la realidad, de modo indistinto, en una única y gran unidad, filosófico-teológica, de razón y fe. El pensamiento de Agustín, carente de sistema filosófico autónomo, no ayudaba en este punto, por importante que siguiera siendo en otros campos. En esa nueva época ya no se puede defender públicamente un pensamiento en el que la verdad filosófica coincida *a priori* con la verdad revelada, un pensamiento en el que se puedan utilizar indistintamente argumentos filosóficos para interpretar la Biblia y, al revés, citas de la Biblia como base de la argumentación filosófica. ¿Qué hacía falta entonces? Un método distinto, irrecusable, que proporcionase a la teología una base perfectamente racional.

Por tanto, a Tomás de Aquino sólo se le entiende cuando se ha entendido su decisión hermenéutico-metodológica de principio. Ésta consiste en la fundamental distinción de los modos de conocimiento, niveles de conocimiento y, por tanto, de las ciencias:

— Hay en el hombre dos diferentes modos de conocimiento (tendencias del conocimiento): se trata de analizar exactamente las posibilidades de la razón natural y las de la fe que procede de la gracia.

— Hay en el hombre dos diferentes niveles de conocimiento (perspectivas de conocimiento): se trata de distinguir exactamente lo que el hombre conoce, por así decir, «desde abajo», dentro de los límites de su horizonte de experiencias, y lo que conoce «desde arriba», desde la propia perspectiva de Dios a través de la inspiración de la sagrada Escritura; es decir, distinguir lo que pertenece a la esfera inferior de las verdades naturales y a la esfera superior, las de las verdades reveladas, sobrenaturales.

— Hay por tanto dos ciencias diferentes entre sí. Se trata de

distinguir exactamente lo siguiente: ¿qué puede conocer por principio la filosofía y qué la teología? ¿Qué se debe aprender de Aristóteles, «el filósofo» (para ello están los comentarios a Aristóteles), y qué de la Biblia (para ello están los comentarios de la Biblia)?

A la razón del hombre le corresponde, pues, según Tomás, un gran ámbito en el que ella puede actuar por sí sola a través del conocimiento. Pues incluso la existencia y las propiedades de Dios, su calidad de creador, su providencia, la existencia del alma inmortal y muchos conocimientos en cuestiones de ética, son verdades naturales que el hombre puede llegar a conocer, e incluso a demostrar (*demonstrare*), sin la revelación, sólo a través de la razón. ¿Y la fe? En rigor, es necesaria para acceder a determinadas verdades reveladas superiores, entre las que se hallan los misterios de la Trinidad o de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret, pero también el estado primigenio y el estado final, la caída y la redención del hombre y del mundo. Esas verdades trascienden la razón humana, son verdades no demostrables racionalmente, supraracionales, lo que no debe confundirse con «verdades» irracionales, refutables racionalmente.

## 5. Dos sumas, un principio constitutivo

Debido a esa doble posibilidad de conocer a Dios, y a la doble manera de conocer la verdad sobre Dios, no es posible separar la filosofía (incluida la doctrina filosófica sobre Dios) y la teología, puesto que ambas hablan del mismo Dios, pero sí debe hacerse una distinción entre ambas puesto que hablan de Dios de modos diferentes. La filosofía parte, con ayuda de la razón, «de abajo», de la creación y de las criaturas, la teología, con ayuda de la fe, «de arriba», de Dios. No obstante, razón y fe, filosofía y teología pueden y deben —por ser ambas compatibles al tener sus raíces en la misma verdad de Dios— ayudarse mutuamente. Frente al agustiniano «credo ut intelligam» («creo para entender»), en esta teología se halla en primer plano el «intelligo ut credam» («entiendo para creer»).

Ya la primera parte de la *Suma de teología* —primero con 12 grandes capítulos sobre el Dios uno, su vida, su conocimiento y voluntad<sup>5</sup>, luego con 16 capítulos igualmente amplios sobre el Dios trinitario<sup>6</sup>— lo pone de relieve: hay que partir de dos esferas, de dos niveles de conocimiento claramente distintos y sin embargo no

totalmente separados, de (hablando en imágenes) dos pisos: uno, de superior certidumbre, claramente antepuesto al otro, fundamental y racional, pero sin llegar a estar ambos en contradicción sino en fundamental y recíproca coincidencia. Exactamente así, neoescolástica-neotomísticamente, definirá, seiscientos años después, el concilio Vaticano I (1870) la relación entre razón y fe.

Así, Tomás de Aquino, sin duda alguna, creó para la teología la configuración, elaborada y clásica, del paradigma medieval católico-romano. Su nueva estructuración de la totalidad de la teología aporta una revalorización

- de la razón frente a la fe,
- del sentido literal de la Escritura frente al sentido alegórico-espiritual,
- de la naturaleza frente a la gracia,
- del derecho natural frente a una moral específicamente cristiana,
- de la filosofía frente a la teología, y en resumen:
- de lo humano frente a lo específicamente cristiano.

Y por ello fue perfectamente coherente y en modo alguno inconsecuente el hecho de que Tomás de Aquino elaborase, para dos fines diferentes, dos sumas diferentes, dos exposiciones generales, aunque en ambas tratase del mismo Dios, del mismo mundo y del mismo hombre, y también utilizase en ambas el mismo principio constitutivo cíclico, concebido sobre todo espacialmente, principio de proveniencia platónica: el esquema salida-retorno. Ambos esbozos generales de Tomás tratan en la primera «mitad» del *exitus*, de la salida de todas las cosas de Dios (Dios como origen), y en la segunda, del *reditus*, del retorno de todas las cosas a Dios (Dios como meta): ello, no obstante, sin el determinismo cósmico de los neoplatónicos. Todas las cosas deben ser entendidas a partir de Dios, su superior razón de ser y su última meta. ¿Por qué, entonces, tratándose del mismo patrón-tipo, hay dos sumas? Respuesta: porque las dos sumas están al servicio de fines distintos y podían operar a distintos niveles:

1. La «Suma contra los gentiles» fue escrita para cristianos que se veían confrontados con adversarios musulmanes (pero también judíos y herejes): ya fuese con musulmanes de España, Sicilia y África del Norte, ya fuese con judíos y herejes de la Europa cristiana. En el siglo XIII, el islam, de alto nivel cultural, fue un reto no sólo

político-militar sino también intelectual-espiritual. Por eso había que oponer a la cosmovisión greco-árabe un contraproyecto. Ésa es la finalidad de la *Suma contra los gentiles*: una visión de conjunto de las convicciones cristianas con fines apologéticos, misionales y científicos. Pero justamente porque se trata de convicciones de no-cristianos, la *Suma* opera en gran medida (salvo en la cuarta parte, de carácter apologético) a nivel de la razón natural. La Escritura, si se cita, es sólo de manera esporádica y para confirmar algo. Con musulmanes y gentiles, dice Tomás en la introducción, no se puede discutir sobre Dios, sobre la creación y sobre la vida moral (éstos son los tres temas de las tres primeras partes) tomando como base el Antiguo o el Nuevo Testamento: «Por eso es necesario recurrir a la razón natural, que todos están obligados a aceptar»<sup>7</sup>.

2. La «Suma de teología». Está dirigida a los teólogos, incluso a «principiantes» de teología (típica sobrevaloración profesoral de la sabiduría estudiantil). La *Suma de teología* es un manual con una clara finalidad intraeclesial pedagógico-científica: ofrecer un compendio sistemático de la «doctrina sagrada». Pese a su argumentación racional, la obra presupone constantemente el mensaje bíblico y, por tanto, la fe cristiana, aunque también en este caso, como en la doctrina sobre Dios y en la ética, se proceda muchas veces «a dos niveles». Pero Tomás consigue, de manera admirable, actualizar el discurso personal sobre Dios, padre que nos habla y al que hablamos, con conceptos de la filosofía griega: Dios como «sumo ser» (*summum esse*), «el propio ser» (*ipsum esse*), «la máxima verdad» (*maximum verum*), «la verdad misma» (*ipsa veritas*), el «sumo bien» (*summum bonum*).

## 6. Una nueva teología estigmatizada en sus comienzos

Con sus dos *Sumas*, Tomás de Aquino había puesto muy alto el listón de la teología, pero también con él queda truncado ese género literario teológico. Sin embargo, es precisamente esa *Suma de teología*, su obra principal, la que ha acreditado para siempre al Aquinate como magistral teólogo. Sólo que eso se ha visto demasiado tarde. Pues quien, como él, cambiaba tan radicalmente, frente a la tradición, las premisas hermenéutico-metodológicas, presentando además varias teorías nuevas, como por ejemplo, la doctrina de la transustanciación para la eucaristía (doctrina que, desgraciadamente, quedó definida en el concilio de Trento) ¿podía ser un teólogo acep-

tado por todos? ¿no había puesto al evangelio en entera dependencia del edificio conceptual de la filosofía aristotélica?

Tomás de Aquino, en efecto, era considerado por los teólogos (agustinistas) de su tiempo como representante de una «nouvelle théologie» (aristotélico-averroísta). No es de extrañar que se viera tachado cada vez más de modernista y que fuese declarado herético: en 1270, tesis de Sigerio de Brabante y probablemente también de Tomás de Aquino son condenadas por el obispo de París (antiguo canciller de la universidad); en cualquier caso, durante una solemne sesión académica, Tomás es atacado tan duramente por un joven colega franciscano, el brillante John Pecham (más tarde obispo de Canterbury), que el obispo de París crea una comisión de teólogos con el fin de examinar ese brote de aristotelismo radical que por lo visto había surgido allí. En 1272 —después de tres años y medio, los más productivos de su vida—, el propio general de la orden encomienda a Tomás una nueva actividad en Italia. Pero en París continúa la agitación. Por fin, en 1277, exactamente tres años después de su muerte, una serie de tesis de Tomás de Aquino es condenada formalmente por el obispo competente de París y después por el obispo de Oxford (que era dominico)<sup>8</sup>. Tal condenación venía a significar que el neoagustinismo representado por Buenaventura había quedado victorioso (excepto en la orden dominica) al menos durante los cincuenta años siguientes, desembocando en el escotismo (del franciscano Duns Scoto) que todavía en el concilio de la Contrarreforma (Trento) tendría, al inicio, mayor importancia que el tomismo<sup>9</sup>.

Por eso se comprende que el camino de Tomás de Aquino —a pesar de haber sido canonizado, cuarenta y nueve años después de su muerte, por un papa de Aviñón, y de haber quedado absuelto de la excomunión, año y medio después, por el obispo de París— hasta convertirse en clásico del catolicismo haya sido largo. Se comprende también que después de su muerte siguiese un período de apologías y «defensiones» de Tomás. Los primeros comentarios a la *Suma de teología* no aparecieron hasta finales del siglo xv. La totalidad de la *Suma*, en cambio, sólo se ve comentada por el intérprete clásico de Tomás, el cardenal Cayetano de Vico, el mismo que en 1518, en la Dieta de Augsburgo, presidiría el interrogatorio de Martín Lutero.

Sin embargo, hay que esperar hasta 1567 para que Tomás sea declarado oficialmente doctor de la Iglesia, por el papa dominico Pío V, antiguo Gran Inquisidor. Transcurridos, otra vez, trescientos años, o sea a partir del primer concilio Vaticano, los papas pro-

movieron con todos los medios de que disponían no tanto a Tomás cuanto al neotomismo: encíclica sobre Tomás de Aquino, nombramiento de santo Tomás como auténtico doctor de la Iglesia y patrono de todos los centros de enseñanza católicos, nueva edición crítica de las obras de Tomás, vinculación de la teología católica a veinticuatro tesis básicas normativas filosóficas, y finalmente, la disposición legal, contenida en el Código de Derecho Canónico de 1917/18, según la cual la filosofía y la teología habían de ser enseñadas en los centros de enseñanza católicos «conforme al método, doctrina y principios del Doctor Angélico»<sup>10</sup>. Hasta 1924 se pueden contabilizar no menos de 218 comentarios a la primera parte de la *Suma de teología* y 90 a la *Suma* completa. En el concilio Vaticano II, que giró en torno al *aggiornamento* y a los nuevos problemas y nuevas esperanzas de los cristianos, Tomás de Aquino, eso es cierto, no tuvo prácticamente ninguna relevancia; ni existe tampoco desde entonces escuela tomista. Sin embargo en el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 Tomás de Aquino se ve recomendado otra vez «de manera especial», y es finalmente, en el *Catecismo de la Iglesia católica*, romano y tradicionalista, publicado en 1993, el escritor eclesiástico postbíblico más citado (63 veces), a mucha distancia del resto, y sólo superado por Agustín (88 veces) y Juan Pablo II (137 veces).

Hoy ni siquiera sus adversarios ponen en duda que, para su época, Tomás de Aquino creó una nueva y grandiosa síntesis teológica. Y sin embargo se impone la pregunta: ¿Creó Tomás un paradigma teológico realmente nuevo? La respuesta reza: ¡No!

En los siguientes apartados veremos por qué.

## 7. La problemática dependencia de Agustín

¿Por qué Tomás —en comparación con Agustín— no pudo crear un nuevo paradigma, no hizo posible una nueva y completa constelación? ¿Por qué no llegó a ser —como lo sería más tarde Lutero— el iniciador de un cambio de paradigma en la teología y en la historia de la Iglesia, aunque no le faltase ni un nuevo campo de actividad (la universidad), ni saber ni agudeza de espíritu ni valentía? He aquí la respuesta: con su sistema filosófico-teológico, Tomás de Aquino modificó —considerablemente, eso sí— el paradigma latino de Agustín, pero no lo sustituyó por otro. Su teología tiene, en efecto —pese a su enciclopédica (pero en definitiva fragmentaria) amplitud— limi-

taciones y deficiencias indiscutibles. Por más que en muchos detalles Tomás corrijiere, modificase y a veces hasta pasase por alto a Agustín, en el plano de las verdades de la fe quedó vinculado esencialmente a la teología agustiniana imperante. Indudablemente, Tomás no fue agustinista, como filósofo, pero sí lo fue —fiel a la distinción de su sistema— como teólogo. El «segundo piso», la supraestructura teológica, la esfera de lo «sobrenatural» y de los «misterios salvíficos», Tomás lo dejó en gran parte dentro de la tradición neoplatónica-agustiniana. Y aunque él advierte repetidas veces que la teología de Agustín y de los Padres de la Iglesia se sirve de conceptos platónicos, cierto es también que ni en la soteriología ni en la doctrina de la Iglesia y de los sacramentos hace un análisis de fondo de las posiciones patrísticas: con sus conceptos aristotélicos reflexiona sobre ellas, para actualizarlas, matizarlas y confirmarlas; pero muy raras veces, y en tal caso más bien de manera tácita, como en la doctrina de la predestinación, las corrige básicamente.

De esa manera Tomás comparte también las deficiencias fundamentales de la teología de Agustín. Pues no ve ni los aspectos unilaterales y deficientes de la doctrina trinitaria «psicológica» de Agustín (el tomar como punto de partida la naturaleza divina) ni la reducción (agravada por la doctrina de la satisfacción de Anselmo de Canterbury) de la soteriología. No critica en absoluto la idea agustiniana de un pecado original transmitido desde Adán, mediante el acto sexual, a todos los hombres. Contra los griegos, defiende la doctrina, creada asimismo por Agustín, del purgatorio. E intensifica la cosificación, ya perceptible en Agustín, de la idea de la gracia (la insistencia en la *gratia creata*), aunque afortunadamente desarrolle, dentro del marco de su doctrina de la gracia<sup>11</sup>, una propia cuestión sobre la «justificación del pecador»<sup>12</sup>. En cambio no presta atención —al igual que su maestro Alberto Magno— a la «gracia» en cuanto actitud, en cuanto benevolencia y clemencia de Dios<sup>13</sup>. En lugar de ello, analiza con ayuda de la fisiología y psicología aristotélicas las diferentes formas de esa «gracia creada» (concebida como una especie de fluido o energía sobrenatural) y sus efectos —en la substancia del alma, en el intelecto, en la voluntad— antes, durante y después del acto cognitivo y volitivo. Así aparecen las especificaciones, típicamente escolásticas, de la gracia: la gracia operante y concomitante, antecedente y consecuente, habitual y actual. Son todas ellas distinciones poco personales, extraordinariamente complejas, que ya serían obsoletas en tiempos de Lutero... A ello se añade una cosa más: la vinculación a la imagen antigua del mundo.

## 8. Imagen antigua del universo. Un caso patente: la condición femenina

La mayoría de los neotomistas no quieren verlo: aunque Tomás se enfrentó valerosamente a una enorme cantidad de nuevos conocimientos —sobre todo en el campo de las ciencias de la naturaleza—, provenientes de la filosofía árabe y aristotélica, su nuevo sistema filosófico-teológico quedó hondamente arraigado en la imagen del cosmos de la Antigüedad griega. Esto no es un reproche sino una constatación<sup>14</sup>. Pues no es posible entender auténticamente la teología de Tomás de Aquino sin entender su metafísica, y no se puede entender su metafísica sin entender su física, química y biología. Quien lee atentamente ambas *Sumas*, hace primero el asombroso descubrimiento de que su autor saca los modelos teológicos que explican el universo, no tanto de la metafísica como de las ciencias naturales aristotélicas, por ejemplo gravitación, luz, calor, procesos y propiedades químicas, procreación y crecimiento biológicos, fisiología sensual y emocional. E incluso los más importantes conceptos metafísicos, como el ser en sí, la potencia y el acto, la relación, el acto puro, se basan en conocimientos científicos y filosófico-naturales.

Es, pues, innegable que Tomás aceptó, sin realizar apenas cambios, la visión del cosmos de la antigüedad griega, incluso la idea de que en la procreación el ser humano está bajo la influencia del sol. Todo lo aceptó incondicionalmente: que todos los cuerpos mixtos constan de cuatro elementos; que los siete planetas están movidos y dirigidos por siete espíritus puros (ángeles); que hay tres firmamentos. Para él, el mundo es un orden perfecto, invariable desde el principio hasta el fin, cada vez más pleno de esencia según se avanza de abajo arriba, rigurosamente jerárquico, geocéntrico y antropocéntrico.

Más aún: con ayuda del concepto platónico del orden invariable, estático (*ordo*), Tomás construye a partir de la fe cristiana una completa interpretación del mundo que constituye también, por otra parte, una interpretación completa de la fe a partir de la visión geocéntrica del mundo. Es decir: la Biblia se entiende cosmológicamente y el cosmos bíblicamente. La fe cristiana garantiza la visión del universo y, al revés, la visión del universo garantiza la fe cristiana. Una armonía perfecta de teología y cosmología, de orden salvífico y orden cósmico. No solamente es posible conocer a Dios a partir del orden de la creación, sino que hasta la astrología es en gran parte aceptable; y lo es asimismo la jerarquía de los ángeles en correspondencia con las esferas celestes, y hasta (aquí

nos acordamos de Orígenes) el número de los elegidos (que sustituyen a los ángeles caídos).

Pero aún mucho más justifica Tomás de Aquino, a partir de la Biblia y de la razón, el hecho de que el hombre surja —y conste— de un alma y un cuerpo; después, su primigenio estado paradisíaco y el pecado original; a continuación, el descenso de Cristo del cielo a la tierra y a los infiernos, y su ascensión al cielo; después la gracia y los siete sacramentos, el orden jerárquico en la Iglesia y en el Estado, la ética del orden y de la obediencia; finalmente, ideas precisas sobre el fin del mundo y sobre los cuerpos de los resucitados. No cabe duda: hasta en el último detalle depende esa teología medieval de la visión greco-romana del mundo, es incluso una amalgama de Edad Media y Antigüedad. Y ya se puede adivinar lo que pasará con los contenidos de esa teología cuando un día —a consecuencia de la revolución copernicana y del triunfo del experimento y de las matemáticas, que en Aristóteles y también naturalmente en Tomás tienen un papel bien reducido— se desmoronen sus supuestos físicos, químicos, biológicos, médicos, cosmológicos... Comprobémoslo con un ejemplo: la condición femenina.

Se ha dicho en su defensa que Tomás de Aquino, con toda su universalidad, no entendía nada de tres cosas: de arte, de niños y de mujeres. Debido a su vida monacal se movía, eso hay que concederlo, casi únicamente entre hombres. ¿Pero no hizo afirmaciones, de enorme trascendencia y de gravísimas consecuencias históricas, sobre la mujer y su esencia? Los defensores de Tomás aducen que él trató el tema de la mujer de modo esporádico a través de toda su obra, por así decir, de pasada. Sin embargo, en dos puntos neurálgicos de la *Suma de teología* hallamos enunciados, indudablemente básicos, sobre la mujer: en el marco de la doctrina de la creación, una *quaestio* completa con cuatro artículos sobre la *productio* («producción») de la mujer (a partir de Adán)<sup>15</sup>, y en el marco de la doctrina de la gracia un importante artículo sobre el derecho de la mujer a hablar en la Iglesia<sup>16</sup>.

Hay que decir, sin embargo, ya de entrada, que para Tomás de Aquino está fuera de duda

— que la mujer fue creada, como el varón a imagen y semejanza de Dios,

— que la mujer, por ello, tiene la misma dignidad y el mismo destino último que el varón,

— que la mujer fue creada por Dios no sólo con fines reproductivos sino para que hiciese vida en común con el varón.

No, Tomás de Aquino no debe ser presentado unilateralmente como un oscurantista misógino medieval. ¿Pero es eso una razón para que se silencien sus otras afirmaciones? ¿No **intensificó** y **pormenorizó** Tomás, en el asunto de la teología de lo femenino, muchas **afirmaciones de Agustín**, no atenuando así el menosprecio a la mujer, sino aumentándolo? Afirma, en efecto, con toda seriedad

— que el varón es el principio (*principium*) y fin (*finis*) de la mujer;

— que la mujer no fue creada de la cabeza del varón (para que no mande en él), pero tampoco de los pies (para que no sea despreciada), sino de la costilla, para que varón y mujer permanezcan juntos toda la vida;

— que la mujer está sometida por «naturaleza» al varón, puesto que el varón posee en mayor grado la fuerza de discernimiento de la razón, siendo por tanto la mujer inferior al varón en capacidad y dignidad;

— que la mujer, en el ámbito de la totalidad de la creación, forma parte de lo bueno de esa creación, mas a nivel individual es, en comparación con el varón, «algo deficiente y malogrado» («aliquid deficiens et occasionatum») <sup>17</sup>.

Es innegable: para Tomás de Aquino, la mujer es, bien mirado, un varón que ha salido, debido al azar, deficiente y malogrado, un «mas occasionatum». Y desde la perspectiva de una tal doctrina de la creación se explica por qué la mujer, en la Iglesia medieval, no tenía derecho a abrir la boca. Indudablemente, el don de profecía, si se tomaba en consideración el Antiguo Testamento, no se le podía negar en un principio: ¿pero órdenes sagradas para la mujer? Tomás ya no pudo extenderse sobre tal tema en la inacabada *Suma*, pero ya el joven Tomás había decidido negativamente esa cuestión en el comentario a las *Sentencias* <sup>18</sup>. Allí postula no sólo la ilicitud sino incluso la invalidez de tales órdenes: lo cual es incluido inmediatamente, como si tal fuese la posición definitiva de Tomás, en el «Suplemento» póstumo de la *Suma* <sup>19</sup>.

Similar es lo relativo a la **predicación de las mujeres**. La predicación de los laicos era ya de por sí un tema enormemente delicado, debido a los movimientos heréticos. ¿Predicación y magisterio eclesiástico de las mujeres, una «gracia de la palabra de la sabiduría y de la ciencia», empleada «publicamente»? No: Tomás excluye tal cosa con argumentos especiales <sup>20</sup>:

— Sobre todo a causa de la limitación, impuesta al sexo femenino, de estar sometida al hombre: el enseñar públicamente en la Iglesia es cosa de los superiores (*prelati*) y no de los subalternos, entre los que se cuentan, de manera esencial en razón de su sexo (es decir, no sólo accidentalmente como el simple sacerdote, que por lo menos es varón), la mujer.

— Los sentidos de los varones no deben ser atraídos a la concupiscencia mediante mujeres predicadoras (la *concupiscentia* o la *libido* es desde Agustín un tema que no puede faltar).

— Las mujeres, en general, no dominan el tema de la sabiduría, no pudiéndoseles encomendar por tanto una tarea docente oficial.

Sin embargo, quien llevado de todos estos enunciados negativos quiera emitir en seguida un juicio —negativo— sobre Tomás de Aquino, ha de tener antes en cuenta tres cosas: en primer lugar, en mucho de lo que dice, Tomás no es en absoluto original, sino que expresa solamente la opinión general de la época. En segundo lugar, en muchas de sus afirmaciones, Tomás se apoyaba simplemente en la Biblia, en el Antiguo Testamento (ejemplos: que la línea de descendencia sea a través de la mujer solamente cuando no haya descendencia masculina; que los varones no puedan vestir ropas femeninas) o en el Nuevo (ejemplos: que la mujer haya sido creada a causa del hombre; que la mujer guarde silencio en la Iglesia). Y en tercer lugar, para todo lo relativo a la mujer, Tomás se atiene, simplemente, a la mayor autoridad científica y filosófica de su tiempo: a Aristóteles. Y Aristóteles fue quien, en su tratado *Sobre la generación de los seres vivos*, aportó la base biológica para una fatal «metafísica de los sexos» y «teología de los sexos», que atribuye toda la actividad del acto generador al esperma masculino (hasta el año 1827 no se descubrió el óvulo femenino). Todo esto no es que disculpe nada (ya Galeno, el médico más célebre de la Antigüedad romana, había postulado una participación biológica activa de la mujer en la formación del feto), pero sí explica algunas cosas. Sin embargo, aún hay otra deficiencia inmanente a la teología de Tomás.

## 9. Pese a todo, teología curial: consolidación del papalismo

Se suele pasar por alto esa deficiencia cuando en un primer momento se pone de relieve (con razón) la fuerza innovadora de la teología de Tomás e incluso se llama la atención sobre su conflictiva rela-

ción con el magisterio eclesiástico. Pero no se puede silenciar tal punto vulnerable, por muy grande que sea el desengaño de los admiradores del Aquinate. Pues en lo concerniente a su visión de la Iglesia y sobre todo del papa, Tomás de Aquino se distingue tanto de Orígenes, quien siempre fue un teólogo crítico con la jerarquía, como de Agustín, quien aun siendo obispo no fue en absoluto papalista, sino más bien un episcopalista al estilo de Cipriano. Tomás de Aquino se convirtió, finalmente —no hay que darle más vueltas— en el gran apologista, con viva influencia hasta hoy, del centralismo papal, guiado por el espíritu de Gregorio VII e Inocencio III. Su teología la puso al servicio de la papolatría dogmática. Se convirtió en un teólogo curial, como otros. Lo cual se comprende, pues durante nueve años, de 1259 a 1268, enseñó en colegios de la orden en la curia romana (¿en Anagni?, en cualquier caso, en Orvieto y Viterbo) y en Roma (Santa Sabina), estando unido en estrecha amistad con los papas Urbano IV y Clemente IV. Y también se comprende por el hecho de que él, que personalmente no era en absoluto ambicioso (el papa le ofreció en vano el arzobispado de Nápoles), perteneciese a una orden que estaba bajo la directa autoridad del papa. Y por eso, fue objetivamente un teólogo curial.

Es cierto, por una parte, que Tomás postulaba para los teólogos un magisterio docente, que a diferencia del magisterio pastoral de los obispos, debía actuar no con autoridad sino con argumentos, y apoyarse en la competencia científica del maestro. Pero al mismo tiempo supo integrar en el sistema dogmático de la teología la nueva corriente político-jurídica, surgida en la segunda mitad del siglo XIII, del papalismo absolutista. ¿Cómo? Comparémoslo con Agustín: mientras que este último no piensa aún en un primado jurisdiccional de Pedro, éste, para Tomás, se halla en el centro de su idea de la Iglesia. Si para Agustín es fundamento de la Iglesia el propio Cristo y la fe en él, para Tomás de Aquino lo es la persona y el ministerio de Pedro. Mientras que para Agustín la mayor autoridad es el concilio ecuménico, para Tomás lo es el papa. En contradicción con el paradigma de la Iglesia antigua y también de Agustín, Tomás de Aquino tiene una imagen de la Iglesia derivada totalmente del papado, conforme al modelo gregoriano: una eclesiología papalista en el marco de un sistema teológico que cimenta ideológicamente, en todos los puntos, el nuevo sistema eclesiástico absolutista y las exigencias eclesiásticas y profanas del papado. Contra el parecer de la Iglesia griega (y de la Iglesia antigua) demuestra las tesis de que el papa «tiene en la Iglesia la plenitud de poderes»<sup>21</sup>, que «es asunto del papa el decidir lo que es fe», más aún, que «para

salvarse es necesario estar sometido al papa»<sup>22</sup>. Todo ello, preparación ideológica de la bula *Unam sanctam* del papa Bonifacio VIII, el documento clásico del papalismo medieval.

La conclusión es insoslayable: si se prescinde de los fundamentos filosóficos y vemos el sistema de Tomás de Aquino desde la perspectiva de su teología, sobre todo de su eclesiología, lo suyo es sólo muy limitadamente una nueva teología. Es la configuración sistemático-especulativa, realizada con categorías y argumentos aristotélicos, pero también al mismo tiempo, desafortunadamente, la **cimentación dogmática del paradigma católico-romano**, tal y como había sido iniciado en el siglo v sobre todo por Agustín y el papa León. Así, pues, visto en su conjunto, se trata de la consolidación, intensificación y consumación del paradigma tradicional más que de su superación. Tuvo que venir la crisis de la escolástica sistemático-especulativa —en el nominalismo (ockhamismo) de la Baja Edad Media se había alejado cada vez más de la Biblia y, de tanta conclusión racional, había descuidado las verdades fundamentales de la fe y el carácter existencial de éstas—, para que se presentara una nueva situación inicial que permitiese un cambio de paradigma: el cambio de paradigma de la Reforma.

Thomas Pesch, estudioso de Tomás de Aquino, tiene por eso razón cuando ve el «error básico objetivo del neotomismo» en el hecho de «haber partido, sin previo examen y *a priori* en todos los pormenores, de una actualidad **inmediata** de Tomás»; Tomás de Aquino sólo puede ser bien entendido hoy «mediante la plena vivencia de su alienidad»<sup>23</sup>. Así, dándose por superadas —continúa—, con razón, las reivindicaciones absolutistas del tomismo, la opinión imperante es que «el carácter modélico de la teología de santo Tomás no ha de verse tanto en sus contenidos materiales cuanto en su gran apertura y en la valentía de sus planteamientos»<sup>24</sup>.

## 10. ¿Diálogo con el islam y el judaísmo?

En efecto: nadie negará que Tomás de Aquino, con no poca valentía y gran capacidad de comprensión, ha aceptado el reto que constituye el pensamiento de los no cristianos, ya sean filósofos «gentiles» de la Antigüedad, como Aristóteles, o filósofos contemporáneos musulmanes y judíos, como Averroes y Maimónides. No cabe duda, por tanto: Tomás de Aquino estuvo en viva **confrontación con el reto del judaísmo y el islam**. Y no se contentó con la ignorancia, habitual en la primera Edad Media, y con la fea polémica contra el

islam y el Corán. Precisamente su *Suma contra los gentiles* no se puede comprender si no se siente la tensión en que vivían muchos intelectuales cristianos de aquellos tiempos: ¿no está el islam, espiritual y culturalmente, muy por delante del cristianismo? ¿No es mejor su filosofía? ¿Cómo se justifica, frente al islam y al judaísmo, la opción a favor del cristianismo?

Indudablemente, «Tomás no viajó a Marruecos ni al país de los mongoles, ni tampoco dijo una sola palabra sobre las cruzadas»: así se expresa otra vez M.-D. Chenu, quien continúa: «pero tiene constantemente sobre su escritorio las obras de los grandes filósofos mohametas, y es consciente de las dimensiones de una cristiandad que, circundada hasta entonces por los límites geográficos y culturales del Imperio romano, de pronto se da cuenta de que sólo había abarcado una parte de la humanidad y de que está descubriendo las inmensas reservas profanas del cosmos»<sup>25</sup>. Es una cita muy clara pero su contenido sólo se revela como cierto cuando, también en este punto, se aceptan las limitaciones de Tomás de Aquino.

Esas limitaciones vienen dadas no tanto por el hecho de que Tomás no haya viajado «a Marruecos ni al país de los mongoles»: habría bastado con España y Sicilia. El problema está más bien en el hecho de que Tomás no haya conocido personalmente a ningún musulmán ni dialogado personalmente con ninguno de ellos. Más grave es, sin duda, que Tomás no haya creído necesario «decir una sola palabra sobre las cruzadas», aunque también hubiese hermanos predicadores en Palestina y se hubiese visto ya claramente que las cruzadas no producían en los musulmanes el efecto esperado. Lo más grave, sin embargo, es que Tomás conociese el islam, todo lo más, a través de las «obras de los grandes filósofos mohametas», quienes eran sin duda alguna más filósofos que musulmanes, y no a través del propio Corán, el cual ya estaba publicado, por iniciativa de Pedro el Venerable (muerto en 1156), el último abad importante de Cluny, en más de una traducción latina. Parece claro que Tomás no lo consultó, y el precio de ello fueron unos conocimientos rudimentarios sobre el islam. Nunca llegó a ver el islam desde la perspectiva de los propios musulmanes, que tienen al Corán por la revelación definitiva de Dios. Sus informantes principales serían misioneros cristianos que, al verse confrontados con el islam, andaban seguramente escasos de argumentos. Mientras que los franciscanos intentaban hacer misión entre los musulmanes sólo con una predicación sencilla y con el ejemplo práctico, los dominicos se lanzaron ya muy pronto al debate intelectual con los musulmanes.

Con que sólo se tenga en cuenta ese método no es posible ver hoy en la *Suma contra los gentiles* un modelo de apologética cristiana frente al islam. Es cierto, sí, y hay que congratularse de ello, que Tomás, contrariamente a la gran mayoría de los anteriores apologistas de proveniencia latina y bizantina, procedía de modo argumentativo y exento de polémica, intentando adaptarse lo más posible al horizonte intelectual de sus interlocutores. Pero todo ello no fue una *apología ad extra*, sino todo lo más una *apología ad intra*, o sea, para los ya convertidos. De todos modos, un auténtico diálogo interreligioso era algo en lo que en aquel entonces sólo pensaban algunos individuos aislados; y con los judíos, hasta el diálogo que todavía era normal en el París del siglo XII había quedado interrumpido con las cruzadas, con las expulsiones de judíos, los pogromos y las consiguientes atrocidades.

## 11. La misteriosa interrupción de la *Suma*

Visto retrospectivamente hay que afirmar: Tomás de Aquino sería el último que hubiese deseado cualquier forma de «canonización» o incluso «absolutización» de su teología. Dentro de ciertos límites era totalmente consciente de la contextualidad de los dogmas y, por ende, de su relatividad. Apenas hay otro que encarne como él la **contemporaneidad de la teología**, una teología en activa relación recíproca con las grandes corrientes espirituales de su tiempo, una teología que sólo así puede aportar su propia contribución. Si se enfoca así el «espíritu» y la «manera» de hacer teología de ese gran pensador, también hoy tiene que estar la teología en los frentes intelectuales que dan impulso a nuestro tiempo: provista de todo el instrumental crítico-metodológico sin el cual es impensable el trabajo de investigación: crítica histórica, hermenéutica, comparatística, interdisciplinaridad. Una teología que domine esa «técnica» científica es una teología según el espíritu auténtico de Tomás de Aquino. Un tomismo, en cambio, que sólo repite tesis estérilmente, sigue dando ladrillos allí donde debía saltar la chispa del espíritu.

Enigmática, desde el punto de vista biográfico, sigue siendo hasta hoy la interrupción de la *Suma de teología* en medio de la tercera parte, en la discusión del sacramento de la penitencia. Está comprobado y fuera de dudas lo siguiente: el 6 de diciembre de 1273 Tomás de Aquino, quien según el testimonio de sus coetáneos estudiaba, enseñaba, escribía y oraba todo el tiempo y apenas desperdiciaba un solo instante del tiempo de que disponía, explicó a su fiel

compañero, Reginaldo de Piperno, después de la celebración de la misa matutina, que no podía continuar. ¿Por qué? «No puedo seguir porque todo lo que he escrito me parece ser como paja»<sup>26</sup>. «Omne foenum»: «todo paja». ¿Qué había ocurrido? Sobre aquellas palabras con que se enjuició a sí mismo y sobre lo que sucedió en aquella misa se sigue cavilando hasta el día de hoy: ¿fue un ataque apopléjico de un hombre de una complexión física notoriamente maciza? ¿El derrumbamiento físico de quien todavía no tenía cincuenta años y había escrito sin embargo más de cuarenta extensas obras? ¿O fue una experiencia extática? ¿O ambas cosas a la vez? ¿Una experiencia visionaria de la gloria celestial o la clara visión de la no perdurabilidad de su sistema teológico a dos niveles? ¿Todo paja?

Lo único cierto es que desde aquel momento Tomás nunca más volvió a escribir ni a dictar (tenía muchas veces, como Orígenes y Agustín, varios secretarios y, él personalmente, escribía en papeletos pequeños, en letra casi ilegible). Todavía viviría cuatro meses, pero no volvió a producir una sola línea. Sin embargo aún obedeció la orden del papa Gregorio X y se puso en camino para el concilio de Lyon, en el que, entre otras cosas, se iba a debatir la posibilidad de llegar a una unión con los griegos. Le habían pedido que llevara un ejemplar de su escrito *Contra los errores de los griegos*. Pero, agotado tras unas horas de viaje, pide hacer alto en el castillo de Maenza, donde vivía su sobrina Francesca, condesa de Ceccano. Cuando allí empeora su estado, Tomás quiere que le lleven a la cercana abadía cisterciense de Fossanova. Allí, el 7 de marzo de 1274, abandona apaciblemente este mundo. En el entierro —se comprueba entonces con extrañeza— no estuvo presente ningún superior de la orden dominicana, ni de Nápoles ni de Roma. El entierro definitivo, después de algunos incidentes sumamente macabros, en Fossanova, en torno a su cadáver, tiene lugar, casi cien años más tarde (1369), en Toulouse, donde el fundador de su orden había creado el primer convento de dominicos.

La gigantesca obra de Tomás constituye un inmenso trabajo especulativo, al que la teología quedará perennemente vinculada. Pero al mismo tiempo hay que tener en cuenta que, con todo su intelectualismo, Tomás fue siempre consciente de los límites de su propia concepción de Dios. Toda definición que, partiendo de los hombres o del mundo, es trasladada a Dios, está exigiendo al mismo tiempo, según él, una negación: la negación de toda limitación e imperfección humana-profana. También para Tomás, la propia esencia de Dios permanece oculta, inaccesible a la razón humana. Por eso está

de acuerdo con el Pseudo-Dionisio, al que también él considera discípulo de Pablo: «Por eso, lo último del conocimiento humano de Dios, es esto: que él (el hombre) sepa que no conoce a Dios (“quod sciat se Deum nescire”), y que lo que Dios es, sobrepasa a todo lo que entendemos de él (“illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intellegimus, excedere”)<sup>27</sup>.

MARTÍN LUTERO

RETORNO AL EVANGELIO  
COMO EJEMPLO CLÁSICO  
DE CAMBIO DE PARADIGMA

## Tabla cronológica (según R. Schwarz)

- 1483 Nace en Eisleben el 10 de noviembre.
- 1505 Ingresa en la orden de los agustinos, en Erfurt.
- 1510 Viaja, en misión oficial y en peregrinación, a Roma.
- 1512 Se doctora en teología.
- 1513 Primera lección sobre los salmos en la universidad de Wittenberg.
- 1515/1516 Edición de la obra *Una teología alemana*.
- 1517 95 tesis sobre las indulgencias; *Sermón sobre la indulgencia y la gracia*.
- 1518 Interrogatorio ante el cardenal Cayetano, en Augsburgo.
- 1519 Carlos V es elegido emperador. Disputa de Leipzig.
- 1520 *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (junio).  
15 de junio: Bula *Exsurge Domine* de León X: amenaza de excomunión y conminación a retractarse y a quemar todos sus escritos.  
17 de junio: Lutero apela al concilio ecuménico. *La cautividad babilónica de la Iglesia* (finales de verano).  
*La libertad del hombre cristiano* (otoño).  
*Contra la execrable bula del Anticristo* (noviembre).  
10 de diciembre: quema en Wittenberg la bula papal y el derecho eclesiástico papal.
- 1521 Enero: Bula de excomunión *Decet Romanum Pontificem*.  
18 de abril: comparece ante la Dieta de Worms.  
26 de mayo: Carlos V declara proscritos en toda la extensión del Imperio a Lutero y a sus seguidores (edicto de Worms).
- 1521/1522 Wartburgo: traducción de la Biblia; disturbios en Wittenberg; retorno de Lutero.
- 1524/1525 Marca una línea de separación con los entusiastas religiosos.
- 1525 Guerra de los Campesinos. Contrae matrimonio. Rompe con Erasmo.
- 1526/1530 Difusión territorial de la Reforma.
- 1528 Disputa con los teólogos suizos.
- 1529 Dieta de Spira; protesta de los «protestantes».  
Diálogos religiosos en Marburgo con Zwinglio y Bucero.
- 1530 Dieta de Augsburgo (*Confesión de Augsburgo*): fracasa el intento de reconciliación; fundación de la Liga de Smalkalda de los príncipes alemanes protestantes.
- 1531-1539 Afianzamiento de la Reforma en la política imperial.
- 1541 Juan Calvino erige en Ginebra su república eclesiástica.
- 1546/1547 Guerras de Smalkalda.
- 1546 18 de febrero: muerte de Lutero en Eisleben.

## 1. Por qué se produjo la Reforma luterana

Prácticamente todas las reformas que deseaba Lutero ya habían sido postuladas anteriormente. Pero los tiempos no estaban maduros. Ahora había llegado el momento, y sólo hacía falta un ingenio religioso que sistematizara esas exigencias, las formulara con el lenguaje adecuado y las encarnara en su propia persona. Martín Lutero fue ese hombre.

¿Qué había servido de **preparación**, antes de la Reforma, al nuevo cambio de paradigma en la historia universal? Resumámoslo brevemente <sup>1</sup>:

— El derrumbamiento del papado como sistema de hegemonía mundial, el cisma de la Iglesia oriental, más tarde el doble y triple pontificado de Aviñón, Roma y Pisa, así como el surgimiento de los estados nacionales de Francia, Inglaterra y España.

— El fracaso de los concilios reformadores (Constanza, Basilea, Florencia, Letrán) en su intento de «reformar a la Iglesia en cabeza y miembros».

— El paso de la economía en especie a la economía monetaria, la invención de la imprenta, el deseo general de cultura y de Biblias.

— El centralismo absolutista de la curia, su inmoralidad, su desenfrenada política financiera y su obstinada resistencia a toda reforma, finalmente el comercio de indulgencias para la construcción en Roma de la iglesia de San Pedro, cosa que en Alemania se consideró el colmo de la explotación por parte de la curia.

Por otro lado, también al norte de los Alpes clamaban al cielo los abusos a que daba lugar el sistema romano:

— El carácter retrógrado de las instituciones eclesiásticas: prohibición de la economía de intereses, exención de impuestos para la Iglesia, jurisdicción eclesiástica propia, monopolio clerical de la enseñanza, fomento de la mendicidad, exceso de fiestas religiosas.

— La pérdida de importancia de Iglesia y teología ante la proliferación del derecho canónico.

— La creciente autoconciencia de la ciencia universitaria (París), que se convierte en instancia crítica frente a la Iglesia.

— El relajamiento, la inmensa riqueza de los príncipes-obispos y de los monasterios, los abusos que generaba el celibato forzoso, el

excesivamente numeroso, pobre e inculto proletariado eclesiástico.

— La crítica radical de la Iglesia hecha por Wiclif, Juan Hus, Marsilio de Padua, Ockham y los humanistas.

— Finalmente, una terrible superstición en el pueblo, un nerviosismo religioso que a veces tomó forma de fanatismo apocalíptico, una liturgia desprovista de contenido y una religiosidad popular formalista, un odio a los frailes y clérigos por su poco apego al trabajo, un malestar entre los habitantes cultos de las ciudades y, en Alemania, desesperación de los esquilados campesinos... En conjunto, una hondísima crisis de la teología, la Iglesia y la sociedad medievales y su incapacidad para acabar con ella.

De este modo, todo estaba preparado para un trascendental cambio de paradigma, pero hacía falta alguien que presentase de modo convincente lo que había de ser nuevo paradigma. Y ello sucedió a través de un único monje, a través de la extraordinaria figura profética de Martín Lutero, nacido el 10 de noviembre de 1483 en la ciudad turingia de Eisleben. Aunque al principio Lutero, joven monje y doctor en teología, no se tuvo en absoluto por un profeta sino por un religioso dedicado a la docencia, sin embargo, llevado de su intuición e inspiración, supo captar los apasionados anhelos religiosos de la Baja Edad Media. Él purificó las poderosas fuerzas positivas de la mística, y también del nominalismo y de la religiosidad popular; con su personalidad genial y profundamente creyente centró, consciente de su propósito, los frustrados movimientos de reforma, y manifestó sus deseos con una asombrosa fuerza de expresión. Sin Martín Lutero, la Reforma no hubiese tenido lugar.

## 2. La pregunta central: ¿cómo quedar justificado ante Dios?

¿Pero cuándo llegó el momento? Llevado de un intenso miedo a morir, con ocasión de una tormenta con abundancia de rayos, y a su constante temor a no hallar gracia ante Cristo en el Juicio final, Lutero, a la edad de 22 años y contra la voluntad de su padre (minero y maestro metalúrgico), entró en religión. ¿Mas cuándo se convirtió aquel monje agustino, que se esforzaba por cumplir rigurosamente la regla conventual y por justificarse mediante las obras, en el ardiente reformador de la *sola fides* («la fe sola»)? Los historiadores no se ponen de acuerdo en cuanto al momento exacto en que hizo «irrupción» la Reforma.

Los hechos incuestionados, en todo caso, son los siguientes: Martín Lutero, que había recibido una formación escolástica en filosofía y teología muy semejante a la que recibiese antes de él Tomás de Aquino, atravesaba una honda crisis personal. La vida monacal no había resuelto ninguno de sus problemas: antes bien, había agudizado muchos de ellos. Pues las obras piadosas monacales, como los rezos del oficio divino, misa, ayunos, confesión, actos de penitencia, a las cuales Lutero, en su calidad de eremita agustino, se sometía con honda dedicación, no pudieron acallar en él las preguntas relativas a su salvación o condenación. En una súbita e intuitiva experiencia de la indulgente justicia de Dios (si nos atenemos al «gran testimonio personal» de 1545), pero más probablemente en un proceso algo más largo (si se examinan más detenidamente sus escritos anteriores), Lutero entendió de un modo nuevo, en su angustia de conciencia, la justificación del pecador. Independientemente de cuál haya sido la fecha exacta de la «irrupción de la Reforma» (los investigadores más recientes se inclinan, en su mayoría, por una «datación tardía», la primera mitad del año 1518)<sup>2</sup>: el tema del «giro reformador» aparece ya aquí.

El punto de partida de la empresa reformadora de Lutero no fue, por tanto, determinados abusos dentro de la Iglesia, ni fue en absoluto el tema de la Iglesia, sino el tema de la salvación: ¿Cómo es la relación del hombre con Dios? ¿Y la de Dios con el hombre? ¿Cómo puede estar el hombre seguro de salvarse por obra de Dios? ¿Cómo puede el hombre pecador enderezar su relación con el Dios justo? ¿Cuándo está justificado ante Dios? Lutero había encontrado la respuesta sobre todo en la epístola a los Romanos del apóstol Pablo: el hombre no puede en absoluto por sí mismo, por muy piadoso que sea, aparecer como justo ante Dios, estar justificado ante él. Dios es quien, con la libertad de su gracia, en su calidad de Dios misericordioso, justifica al pecador, sin que éste lo merezca. Y esa gracia, el hombre sólo puede acogerla si confía lleno de fe. Para Lutero, la fe pasa a ser la más importante de las tres virtudes teologales, con la fe recibe el hombre injusto y pecador la justicia de Dios.

Eso fue lo decisivo teológicamente. Pero a ello se añadió un segundo factor: a partir de su nuevo modo de entender el proceso de la justificación, Lutero vino a dar con una nueva manera de entender la Iglesia. O sea: con una crítica radical de la doctrina y la práctica de una Iglesia apartada del evangelio, corrupta y formalista, y de sus sacramentos, ministerios y tradiciones. ¿Pero no había roto así Lutero totalmente con la tradición católica? ¿No había dejado de ser católico, ya sólo por su modo de entender el hecho de la

justificación? Para responder a esa pregunta, hay que ver también, además de la discontinuidad, la gran continuidad de Lutero con la teología anterior.

### 3. El Lutero católico

Una **transmisión ininterrumpida de la tradición** une a Lutero, especialmente en su modo de entender la justificación, con la Iglesia y la teología anteriores a él. Destaquemos brevemente cuatro líneas de continuidad histórica, que son, en su totalidad, importantes para el concepto de justificación de Lutero y que, en parte, se entrecruzan unas con otras: la religiosidad católica que Lutero halló en la vida monástica; relacionada con ésta, la mística medieval; la teología de Agustín y, finalmente, el nominalismo de la Baja Edad Media, en la forma del ockhamismo:

¿La **religiosidad católica**? Por supuesto: la religiosidad católica tradicional, monástica, desencadenó en Lutero la crisis. Por eso, la vía monástica de la perfección fue para él, hasta el final de sus días, la vía de las obras de la ley y del querer-darse-importancia-ante-Dios, una vía que a él no le aportó ni paz de conciencia ni seguridad interior, sino miedo y desesperación. Y, sin embargo, a lo largo de su crisis, Lutero salvó elementos muy positivos de la religiosidad católica. Para la doctrina de la justificación tiene especial relevancia el hecho de que fuese Juan de Staupitz, el superior de la orden, un hombre de tendencias reformadoras, quien consiguió que Lutero dejase de torturarse con el tema de la propia predestinación, remitiéndole a la Biblia, a la voluntad de salvación de Dios y a la imagen del Crucificado, ante la que desaparece el miedo a estar o no estar entre los elegidos.

¿La **mística medieval**? Por supuesto: los rasgos panteizantes de la mística y su tendencia a borrar las diferencias entre lo divino y lo humano eran completamente ajenos a Lutero. Y sin embargo, se sabe que Lutero conocía la mística de Dionisio el Areopagita y de Bernardo de Claraval. Más aún: descubrió la obra mística *Una teología alemana*, la estudió entusiasmado y la editó en 1515/16 (completa, en 1518). Consideraba a Taulero, el místico, como uno de los más grandes teólogos y recomendaba su lectura. No cabe duda: la sensibilidad de Lutero para el hacerse humilde, pequeño, para el anonadarse ante Dios, el único a quien corresponde toda gloria, su convencimiento de que la piedad basada en las obras sólo lleva a la vanidad y a la soberbia y aleja mucho de Dios, finalmente, su fe en el Cristo

sufriente, sobre todo el Cristo que él percibía a través de los salmos: todas esas ideas, de importancia decisiva para su concepto de justificación, pertenecen al acervo tradicional de la mística medieval.

¿La teología de Agustín? Por supuesto: la doctrina de la predestinación y la idea del amor perfecto de Dios, tal y como las entendía Agustín, el antiguo antipelagiano, no tuvieron pequeña parte en la crisis de Lutero. Y Lutero entendió siempre la gracia de modo distinto, más personal, que Agustín. Sin embargo, factor determinante en la doctrina de la justificación de Lutero fue la visión de la honda desdicha que es el pecado, en cuanto egocentrismo y repliegue del hombre en sí mismo (*incurvatio in se*), así como la visión de la omnipotencia de la gracia de Dios, que él había aprendido de Agustín. Y por eso, Lutero quedó vinculado a uno de los componentes básicos de la teología medieval: a la teología de Agustín, cuyas *Confesiones* y grandes tratados *Sobre la Trinidad* y *La ciudad de Dios* ya estudiara él muy pronto; la teología de Agustín, quien no sólo fue figura preeminente durante la primera Escolástica prearistotélica y la plenitud de la Escolástica, con Alejandro de Hales y Buenaventura, sino que, aunque claramente relegado, también tuvo su función en Tomás de Aquino y su escuela y, finalmente, en la Baja Edad Media. La continuidad, no sólo en la doctrina trinitaria y en la cristología, sino también en la teología de la gracia, era mucho más fuerte de lo que tenía conciencia el propio Lutero. El pasaje decisivo para el estallido de la Reforma, Romanos 1,17, sobre la «justicia de Dios» —así lo vio claramente Lutero— no habla de la justicia inexorable de Dios, ante cuyo tribunal ningún pecador puede hallar gracia, sino de su justicia condenadora. Así entendían este pasaje no sólo Agustín, como creía Lutero, sino —como han demostrado investigadores católicos<sup>3</sup>— la inmensa mayoría de los teólogos medievales.

¿El ockhamismo? Por supuesto: en su doctrina de la justificación, Lutero reaccionó violentísimamente contra el pelagianismo de la escuela franciscana ockhamista de la Baja Edad Media, que se halla no sólo en el propio Ockham sino en su gran discípulo Gabriel Biel, y también en Bartolomé Arnoldi de Usingen, discípulo de Biel y maestro de Lutero. Sin embargo, también hay un camino que conduce de Ockham y Biel a la doctrina de la justificación de Lutero. La escuela tomista no tiene razón, sin duda, cuando difama la teología de la Baja Edad Media en general y el ockhamismo (nominalismo) en especial, viendo en ellos una desintegración de la teología medieval. Pero a su vez tampoco tiene razón la investigación protestante de la Reforma cuando presenta la teología de la Baja Edad

Media tan sólo como el oscuro trasfondo ante el cual brilla esplendorosamente la doctrina de la justificación de Lutero. Lutero no debe ser considerado únicamente, como suele suceder en casi todo el ámbito protestante, en su dependencia de Pablo y Agustín, sino también en su relación positiva con Ockham y Biel: por ejemplo, en lo concerniente a determinados aspectos de su concepto de Dios (la absoluta soberanía de Dios), la concepción de la gracia como favor divino, la aceptación del hombre por libre elección de Dios, que no encuentra en el hombre ninguna razón de ello.

¿Qué resulta de ese cuádruple entramado de tradiciones? Resulta que una **condenación global de Lutero, de entrada, es imposible para un católico**. La tradición medieval católica tiene, en efecto, demasiado en común con el denso conglomerado teológico de Lutero. Por supuesto: en todo ello, no se puede perder de vista lo específicamente luterano. ¿En qué consiste? Lo veremos con claridad si tomamos como ejemplo la célebre querella de las indulgencias.

#### 4. El chispazo de la Reforma

La **querella de las indulgencias** no fue la causa intrínseca pero tampoco únicamente el casual motivo extrínseco de la Reforma, sino el catalizador, el factor desencadenante. El papa ¿debe, puede, está autorizado a conceder indulgencias? ¿Es decir, a conceder a los vivos e incluso a los difuntos (del purgatorio) la remisión parcial o total de las penas temporales que ellos merecieron por sus pecados, penas que Dios les impuso y que ellos deben padecer antes de entrar en la vida eterna? En aquel entonces, una cuestión de enorme relevancia, no sólo teológica sino también política. Lutero abordó tal cuestión debido a una excepcional campaña de indulgencias que, por orden del papa León X, había sido organizada en Alemania, para el nuevo edificio de la basílica de San Pedro, con todos los medios propagandísticos disponibles<sup>4</sup>. El comisario general de la «indulgencia de San Pedro» fue el arzobispo de Maguncia Alberto de Brandeburgo.

**Penitencia:** ¿qué cosa es penitencia? La respuesta de Lutero a esta pregunta es, desde un punto de vista teológico, radical. La penitencia no está limitada, para el cristiano, al sacramento de la penitencia, sino que ha de abarcar la vida entera. Y lo decisivo es: el perdonar culpas es sólo asunto de Dios; el papa puede, todo lo más, confirmar mediante una explicación ulterior que una culpa ya ha sido perdonada por Dios. Y de todos modos los poderes del papa abarcan sólo esta vida y acaban con la muerte. ¡Qué perversión del gran

pensamiento de la gracia gratuita de Dios para con el pecador es el querer comprarse la salvación del alma con costosas papeletas de indulgencias para financiar una lujosa iglesia papal!

Pero ese ataque significaba al mismo tiempo que Lutero, de un golpe, no sólo había privado de toda legitimación teológica el comercio de indulgencias, sino quebrantado a la vez la autoridad de quienes habían montado tal negocio en provecho propio: el papa y los obispos. En 95 tesis resume Lutero su posición, las envía al obispo competente, Alberto de Maguncia, y las da a conocer al mismo tiempo al público universitario. Que él mismo clavara esas tesis, exactamente el 31 de octubre (o el 1 de noviembre) de 1517, en la iglesia del castillo de Wittenberg, tal y como ha sido representado tantas veces en las artes plásticas, es probablemente una leyenda que tiene su origen en una declaración de Melancthon, el más inteligente y fiel de los compañeros de Lutero, pero que en aquel entonces aún vivía en la universidad de Tubinga e hizo esa declaración después de la muerte de Lutero<sup>5</sup>.

Pero comoquiera que fuese, cabe decir con toda seguridad lo siguiente: Lutero no «iba buscando temerariamente una ruptura con la Iglesia», sino que se convirtió, en efecto, «sin quererlo, en reformador», como escribe el historiador de la Iglesia Erwin Iserloh, quien concluye, con razón: «sin duda es mayor la parte de responsabilidad de los obispos competentes»<sup>6</sup>. Y otra cosa es segura también: las tesis de Lutero hallaron rápida difusión por doquier, y a eso Lutero contribuyó personalmente. Comentó esas tesis con «resoluciones»<sup>7</sup> latinas y popularizó sus propias y más importantes ideas en un «Sermón sobre la indulgencia y la gracia»<sup>8</sup>, dirigiéndose al pueblo cada vez más, conscientemente, en la lengua materna alemana. El hondo malestar que ya estaba muy extendido en Alemania a propósito de las indulgencias y del fiscalismo de la curia estalló ahora en una tormenta de indignación.

El contraataque no se hizo esperar: ya pronto se incoó en Roma proceso por herejía contra Martín Lutero, siendo acusadores el arzobispo de Maguncia y la orden dominicana. Lutero es citado en el otoño de 1518 ante la Dieta de Augsburgo e interrogado durante tres días por el cardenal-legado del papa. Se trata de Cayetano, el tomista más importante de su tiempo, que había escrito poco antes el primer comentario a toda la *Suma de teología* de Tomás de Aquino. El interrogatorio, por supuesto, no logra que se llegue a un acuerdo, de tal manera que Cayetano acaba poniendo al obstinado monje agustino ante la siguiente alternativa: retractación o apresamiento y muerte en la hoguera. Su príncipe elector, Federico de

Sajonia, recibe la demanda de entregar a Lutero; éste, sin embargo, había abandonado clandestinamente Augsburgo.

De pronto, dos perspectivas totalmente diferentes, más aún, dos «mundos» diferentes, dos mundos diferentes en el pensamiento y el lenguaje, en resumen, **dos paradigmas diferentes**, se encontraron frente a frente en Lutero, el reformador, y en Cayetano, el tomista y legado papal. El resultado fue el que era de esperar: la confrontación, total, el debate, sin perspectiva ninguna, el entendimiento mutuo, inalcanzable. Al clamor de reforma de Lutero, las autoridades eclesiásticas, carentes de toda voluntad de reforma, habían respondido, en el fondo, de una sola manera: exigiendo la capitulación y el sometimiento al magisterio papal y episcopal. Y pronto toda la nación se halló, con Lutero, ante una alternativa hasta entonces desconocida: **revocación y «retorno» a lo antiguo** (al paradigma medieval) o **«con-versión»**, acceso a lo nuevo (el paradigma reformador-evangélico). Así dio comienzo una polarización sin precedentes, que pronto dividió a la Iglesia entera en amigos y enemigos de Lutero. Para unos, la gran esperanza de una renovación de la Iglesia; para otros la gran apostasía, el gran rechazo de papa e Iglesia.

Lutero, quien apelaba al evangelio, a la razón y a su conciencia, y por eso no quería ni podía retractarse, había huido de Augsburgo y apelado, contra el papa, al concilio ecuménico. Pero, en lugar de abordar las ideas reformadoras, la autoridad eclesiástica intenta liquidar teológicamente a Lutero para ahogar por fin la llama de la disputa. En el verano de 1519 tiene lugar la llamada **disputa de Leipzig**, que duró tres semanas. Ahora se enfrenta con Lutero, como principal adversario católico, Juan Eck quien desarrolla una hábil táctica. En lugar de entrar en la crítica que hace Lutero de la Iglesia, centra todo el problema en la cuestión del primado del papa y de la infalibilidad. Lutero, en efecto, ya no quiere aceptar el primado como institución divina necesaria para la salvación, pero sí como institución de derecho humano. Con eso se había tendido él mismo una trampa, que funciona de golpe cuando surge la cuestión de la **infalibilidad de los concilios**, sobre todo del concilio de Constanza, que había condenado y enviado a la higuera a Juan Hus. A Lutero no le queda otro remedio que admitir la posibilidad de que también los concilios se equivoquen, puesto que Constanza, en el caso de Hus, había condenado algunas frases acordes con el evangelio. Pero así, Lutero había abandonado los fundamentos del sistema romano. Y sin que Roma hubiese tenido que plantearse sus exigencias de reforma, Lutero llevaba ya definitivamente la marca de la herejía, había sido dado a conocer públicamente como husita encubierto.

Por su parte, Lutero que en un principio no había rechazado, pero sí relativizado históricamente, la autoridad de papa, episcopado y concilios, estaba ahora plenamente convencido de que sus adversarios no tenían la capacidad y ni siquiera la voluntad de reflexionar sobre una reforma de la Iglesia acorde con el espíritu de la Escritura.

El proceso por herejía se acercaba a un funesto final. Aplazado en un principio por la curia romana, con vistas a la elección del emperador (en la que el príncipe elector de Sajonia tenía un voto de importancia) y por un periodo de tiempo inusitadamente largo, Lutero se ve confrontado el 15 de junio de 1520 —un año después de Leipzig— con la bula papal *Exsurge Domine*<sup>9</sup>. En ese documento papal no sólo son calificados de «heréticos» 41 enunciados de Lutero, seleccionados con bastante falta de criterio, sino que, sobre todo, Lutero se ve amenazado con la excomunión y con la quema de todos sus escritos si no se retracta en el plazo de 60 días. En lugar de ofrecer a Lutero argumentos teológicos, objetivos, la jurisdicción papal (el gremio romano que entendía en la causa de Lutero constaba casi únicamente de canonistas) le aplasta con todo el peso de su poder. Lutero reacciona apelando una vez más, el 17 de noviembre, a un concilio general<sup>10</sup> (como hiciera la Sorbona poco antes, pese a haber prohibido el papa la apelación). Más aún: contra el papa, a quien, por arrogarse el privilegio de interpretar él solo la Escritura y por negarse a toda reforma, Lutero ve cada vez más como el Anticristo, redacta el escrito *Contra la execrable bula del Anticristo*<sup>11</sup>.

La crisis se agrava ahora de modo dramático: cuando Lutero tiene en la mano un ejemplar impreso de la bula y se entera de que el nuncio papal Aleander ha dispuesto que se quemen sus escritos en Lovaina y Colonia, reacciona, el 10 de diciembre de 1520, en Wittenberg, con un acto espectacular: acompañado de colegas y de estudiantes, prende fuego no sólo a la bula papal, sino también a los libros del derecho canónico papal (*Decretales*): clara prueba de que ya no acepta la jurisdicción romana ni el sistema jurídico basado en ella, puesto que éstos condenan la doctrina evangélica que él defiende. Aquello fue una antorcha que enardeció los ánimos de toda la nación, y así, tres semanas después, a principios de enero de 1521, Roma se apresura a enviar la bula de excomunión (*Decret Romanum Pontificem*). Aunque al principio no se le presta mucha atención en Alemania, en el «caso Lutero» la suerte estaba definitivamente echada. Y nada había de cambiar tampoco la Dieta de Worms del mismo año de 1521, ante la cual, a instancias del prudente príncipe elector Federico el Sabio, había sido citado Lutero por el joven emperador Carlos V.

## 5. El programa de la Reforma

El año 1520, año crucial en política eclesiástica, lo fue también para la teología de Lutero. Aparecen los grandes escritos programáticos de la Reforma. Y si el temperamento de Lutero no le llevaba a edificar metódicamente un sistema teológico, sí que le movía a dar a la teología, según lo pedía la situación, nuevos objetivos, que él elegía conscientemente y que llevaba a cabo con energía:

— El primer escrito de ese año está dirigido a las parroquias, y, menos programático que devoto, está redactado en lengua alemana: el extenso sermón *Sobre las buenas obras* (principios de 1520)<sup>12</sup>. Teológicamente es uno de los escritos básicos de Lutero, ya que versa sobre «su» pregunta básica, que es la pregunta por la existencia cristiana: la **relación entre fe y obras**, los íntimos motivos de la fe así como las consecuencias prácticas que todo ello comporta. Partiendo de los diez mandamientos se ve claramente que la fe, que da sólo a Dios todo honor, es la base de la existencia cristiana; únicamente partiendo de la fe pueden, y deben venir a continuación también, indudablemente, las buenas obras.

— El segundo escrito, dirigido al emperador, a los príncipes y al resto de la nobleza, hace suyos los *gravamina* (quejas) de la nación alemana y es un apasionado llamamiento, escrito igualmente en la lengua vernácula, a la reforma de la Iglesia: *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre el mejoramiento de la condición cristiana* (junio de 1520)<sup>13</sup>. En esta obra, Lutero dirige el —hasta entonces— más duro ataque al sistema papista, que impide la reforma de la Iglesia con las tres arrogaciones siguientes («muros de los romanistas»): 1) que el poder espiritual esté sobre el poder profano; 2) que el papa sea el único auténtico intérprete de la Escritura; 3) que solamente el papa pueda convocar un concilio. Al mismo tiempo, desarrolla en 28 puntos un programa de reforma tan extenso como detallado. Las 12 primeras reivindicaciones se refieren a la reforma del papado: renuncia a las pretensiones de soberanía profana y espiritual; independencia del Imperio y de la Iglesia alemanes; eliminación de los múltiples abusos de la curia. Pero después, la reforma se refiere a la vida eclesiástica y profana, en general: vida monástica, celibato de los sacerdotes, indulgencias, misas por los difuntos, festividades de los santos, peregrinaciones, órdenes mendicantes, universidades, escuelas, asistencia a los pobres, erradicación del lujo. Ya aquí aparecen las tesis programáticas sobre el sacerdocio de todos los fieles y sobre el ministerio eclesiástico, que

para Lutero consiste sólo en la delegación del pleno poder sacerdotal de la comunidad en una persona para que ésta lo ejerza públicamente.

— El tercer escrito, de finales del verano de 1520, está dirigido a letrados y teólogos y por eso escrito en latín y de forma científica: *La cautividad babilónica de la Iglesia*<sup>14</sup>. Este escrito es seguramente el único que Lutero concibe, en calidad de exégeta, con rigor teológico-sistemático y está consagrado a los sacramentos: tema extraordinariamente peligroso por tratarse de los fundamentos del derecho canónico romano. Los sacramentos, según Lutero, fueron instituidos mediante una promesa y un signo del propio Jesucristo. Si se acepta plenamente el criterio tradicional de la «institución por el propio Jesucristo», sólo quedan los dos sacramentos del bautismo y la cena (eucaristía), todo lo más tres, si se añade la penitencia. Los otros cuatro sacramentos (confirmación, orden sacerdotal, matrimonio, extremaunción), serían entonces costumbres de la Iglesia, costumbres piadosas pero no instituidas por Cristo. Para los sacramentos y las costumbres, Lutero también hace muchas propuestas prácticas de reforma: desde la comunión de los laicos en las dos especies hasta el matrimonio de los divorciados sin culpa.

— El cuarto escrito publicado en el otoño, *De la libertad del hombre cristiano*<sup>15</sup>, sigue desarrollando las ideas del primer escrito y ofrece un resumen de cómo entendía Lutero la justificación, en dos frases que enlazan con 1 Cor 9,19: «Un hombre cristiano es un hombre libre en todas las cosas y no sujeto a nadie» (en la fe, según el hombre interior), y «un hombre cristiano es un siervo al servicio de todas las cosas y sujeto a todos»<sup>16</sup> (en las obras, según el hombre exterior). La fe es lo que convierte al hombre en persona libre, que con sus obras puede estar al servicio de los otros.

En esos cuatro escritos tenemos ante nosotros los contenidos absolutamente esenciales de la Reforma. Y ahora ya es posible responder a las preguntas de qué es, en definitiva, lo que quiere Martín Lutero, qué le mueve en todos sus escritos, cuáles son los motivos de su protesta, de su teología y también de su política.

## 6. El impulso básico de la Reforma

A pesar de su enorme fuerza explosiva en materia política, Lutero fue siempre, hondísimamente, un hombre de fe, un teólogo que llevado de su angustia existencial luchaba, conocedor de la naturaleza

pecadora del hombre, por hallar gracia ante Dios. Se le entendería de una forma totalmente superficial si se pensara que sólo quiso luchar contra los indescriptibles abusos dentro de la Iglesia, en especial contra las indulgencias, y conseguir liberarse del papado. No: el ímpetu personal reformador de Lutero, lo mismo que su inmensa fuerza expansiva en la historia, provenían de un solo afán: el retorno de la Iglesia al evangelio de Jesucristo, tal y como él lo había vivido intensamente en la sagrada Escritura y en especial en Pablo. Y eso significa concretamente (aquí se van perfilando claramente las diferencias decisivas con el paradigma medieval):

— A todas las tradiciones, leyes y autoridades que se han ido añadiendo en el transcurso de los siglos, Lutero opone el **primado de la Escritura: *sola scriptura***.

— A los miles de santos y a los miles y miles de mediadores oficiales entre Dios y el hombre, Lutero opone el **primado de Cristo: *solus Christus***.

— A los méritos, a los esfuerzos de piedad religiosa prescritos por la Iglesia («obras») para conseguir la salvación del alma, Lutero opone el **primado de la gracia y de la fe: *sola gratia*** del Dios misericordioso que se mostró como tal en la cruz y la resurrección de Jesucristo, y la fe absoluta del hombre en ese Dios, su confianza absoluta en él (*sola fides*).

Al mismo tiempo, sin embargo, es incuestionable lo siguiente: por mucho que Lutero haya conocido inicialmente la angustia personal de un monje atormentado por su conciencia y tendiese a la conversión del individuo, su teología de la justificación apunta mucho más lejos que a la consecución de una paz interior de carácter privado. La teología de la justificación constituye, por el contrario, la base de un **llamamiento público a la Iglesia para que realice la reforma en el espíritu del evangelio**, una reforma que no tiende tanto a reformular una doctrina cuanto a renovar la vida de la Iglesia en todos los aspectos. Pues era el funcionamiento religioso de la Iglesia lo que se había interpuesto entre Dios y el hombre, era el papa quien, con su plenitud de poder, había usurpado, de hecho, el lugar de Cristo. En tales circunstancias era inevitable hacer una **crítica radical del papado**. Tal crítica no iba dirigida contra el papa como persona sino contra los usos y estructuras institucionales que, fomentados por Roma y consolidados jurídicamente, se oponían claramente al evangelio.

Por su parte, la curia romana pensaba que podría conseguir, o

bien la rápida retractación del joven y lejano monje nórdico, o bien, con la ayuda del Estado (como en los casos de Hus, Savonarola y cientos de «herejes» y «brujas»), su quema en la hoguera. Y por eso, desde una perspectiva histórica, no puede ponerse en duda lo siguiente: **Roma es la principal responsable** de que la discusión sobre el auténtico camino de salvación y la reflexión práctica sobre el evangelio se convirtiese con gran rapidez en una discusión de principio sobre la autoridad en la Iglesia y sobre la infalibilidad del papa y de los concilios. Pues, es evidente que en aquel entonces nadie en Roma —pero tampoco en el episcopado alemán— podía ni quería hacerse eco de aquel llamamiento a la penitencia y a la renovación interior, a la reflexión y a la reforma. Y ¡cuántas cosas habrían tenido que cambiar! Para Roma, completamente sorprendida por el «nuevo» mensaje (y, en política, ocupada con conflictos en Italia, con los turcos y con el Estado eclesiástico), había demasiadas cosas en juego: no solamente la inmensa necesidad de dinero de la curia para la construcción de la basílica de San Pedro, necesidad que debía verse cubierta a base de impuestos y venta de indulgencias, sino sobre todo el principio «Roma, en último término, siempre tiene razón», y con él todo el paradigma romano-católico medieval.

Así lo veía también el emperador Carlos V, de la Casa de Austria española, que tenía a la sazón sólo 21 años y había sido educado en un estricto catolicismo. Él fue quien, en la primera dieta imperial, que tuvo lugar en territorio alemán, en la **Dieta de Augsburgo**, presidió la memorable sesión del 18 de abril de 1521, que había de fallar sobre Lutero. Una sesión en la que Lutero, enfrentado en calidad de profesor de teología al emperador y a los Estados imperiales, dio prueba de extraordinaria valentía, al no desviarse, resistiendo a la enorme presión y apelando a la Escritura, a la razón y a su conciencia, de sus convicciones religiosas.<sup>17</sup>

Lo que para Lutero está en juego, lo pone a la vista, con absoluta claridad, Carlos V: al día siguiente da lectura, en alemán, a su impresionante confesión personal, en la que afirma su adhesión a la tradición y a la fe católica. Y al mismo tiempo declara que, aunque respetando la integridad personal garantizada por el salvoconducto, perseguirá sin dilación a Lutero como a hereje notorio. Y, en efecto, el 26 de mayo, en el **Edicto de Worms**, Carlos V declara proscritos en todo el Imperio a Lutero y a sus seguidores. Todos los escritos de Lutero serán quemados y para todo papel impreso religioso publicado en Alemania se introducirá la censura episcopal.

Como Lutero corría enorme peligro personal, su príncipe elec-

tor le ayudó a esconderse en el castillo de Wartburgo. Allí, bajo el nombre de «Junker Jörg» («hidalgo Jörg») lleva a cabo en diez meses (entre otras obras), tomando como base la edición greco-latina de Erasmo, la traducción del Nuevo Testamento, la obra maestra normativa de la lengua alemana moderna. La Biblia debía convertirse, en efecto, en el fundamento de la religiosidad evangélica y de la nueva vida parroquial. Y el paradigma reformador de Lutero, basado totalmente en la Biblia, había de constituir la auténtica y gran alternativa a la totalidad de la constelación medieval católico-romana.

## 7. El paradigma de la Reforma

El retorno al Evangelio, como protesta contra actitudes y desarrollos defectuosos de la Iglesia y la teología tradicionales constituye el punto de partida del nuevo paradigma reformador, o sea, el paradigma protestante-evangélico de Iglesia y teología. La nueva manera de entender el Evangelio por parte de Lutero y la importancia totalmente nueva de la doctrina de la justificación reorientaron de hecho toda la teología y dieron a la Iglesia nuevas estructuras: un cambio de paradigma por excelencia<sup>18</sup>. En la teología y en la Iglesia también tienen lugar de vez en cuando tales procesos de cambios paradigmáticos, no sólo en el microámbito y mesoámbito, sino también en el macroámbito; el cambio de la teología medieval a la teología de la Reforma es comparable al paso de la concepción geocéntrica a la heliocéntrica:

— Conceptos fijos y bien conocidos sufren una transformación: gracia, fe, ley y evangelio; otros son eliminados por innecesarios: conceptos aristotélicos como substancia y accidente, materia y forma, potencia y acto.

— Hay un desplazamiento en las normas y criterios que deciden sobre la licitud de determinados problemas y soluciones: sagrada Escritura, concilios, decretos papales, razón, conciencia.

— Teorías completas, como la doctrina hilemorfista de los sacramentos, y métodos como el deductivo-especulativo de la Escolástica, se tambalean.

Lo atractivo del lenguaje del nuevo paradigma influyó sobremedida en la opción de innumerables clérigos y laicos. Muchos estuvieron desde el principio literalmente fascinados por la coherencia

interna, la **transparencia elemental** y la **eficiencia** pastoral de las respuestas de Lutero, por la nueva simplicidad y el lenguaje vigoroso y creativo de la teología de Lutero. A todo ello vino a añadirse el hecho de que el arte de la imprenta, la avalancha de sermones y folletos y el cántico religioso en lengua alemana resultaron ser factores esenciales para la rápida popularización y divulgación de la constelación alternativa.

Así se transforma, pues, el modelo interpretativo, con todo el complejo de los diferentes conceptos, métodos, áreas de problemas e intentos de solución que habían sido reconocidos hasta entonces por la teología y la Iglesia. Al igual que los astrónomos después de Copérnico y Galileo, también los teólogos se acostumbraron después de Lutero, a ver, por así decir, de otra manera: ver en el contexto de otro macromodelo. O sea: ahora se perciben muchas cosas que antes no se veían, y posiblemente también se dejan de ver algunas cosas que antes se distinguían con toda claridad. La nueva manera de Lutero de entender la palabra y la fe, la justicia de Dios y la justificación del hombre, la mediación de Jesucristo y el sacerdocio general de todos los hombres llevó a su revolucionaria **nueva concepción bíblico-cristocéntrica** de la totalidad de la teología. Partiendo de su redescubrimiento del mensaje paulino de la justificación, Lutero llegó a los siguientes resultados:

- Una nueva manera de entender a **Dios**: no un Dios abstracto, «en sí», sino un Dios concreto y misericordioso «para nosotros».
- Una nueva manera de entender al **hombre**: el hombre «al mismo tiempo justo y pecador» en la fe.
- Una nueva manera de entender la **Iglesia**: no como un aparato burocrático de poder y de finanzas sino como comunidad de los fieles sobre la base del sacerdocio de todos los fieles.
- Una nueva manera de entender los **sacramentos**: no como rituales que hacen efecto casi de modo mecánico, sino como promesas de Cristo y signos de la fe.

El mundo cristiano occidental se hallaba en un callejón sin salida: la Reforma equivalía, para los católico-romanos tradicionales, a la apostasía de la única forma verdadera de cristianismo, para los de convicción evangélica al restablecimiento de su forma originaria. Y estos últimos abandonaron gozosamente el paradigma medieval de cristianismo. Al reformador, a Lutero, Roma todavía pudo excomulgarle, pero la nueva y radical configuración, acorde con el evangelio, de la vida eclesial, a través del movimiento de la Refor-

ma, que avanzaba excitando los ánimos en toda Europa, eso Roma ya no pudo pararlo. La nueva constelación reformadora de teología e Iglesia pronto quedó sólidamente establecida. A partir de 1525 se llevó a cabo la Reforma en numerosos territorios alemanes, y después del fracasado intento de reconciliación en la Dieta de Augsburgo de 1530 (*Confesión de Augsburgo*), se fundó la Liga de Smalkalda de los príncipes protestantes alemanes, que acabó de estrechar los vínculos entre reforma luterana y poder político.

Con eso quedaba claro que al gran cisma que separara a Oriente de Occidente se había sumado ahora, en Occidente, el no menos grande que separó (*grosso modo*) norte y sur: un acontecimiento de extraordinaria relevancia en la historia universal, con repercusiones —hasta América del norte y del sur— en Estado y sociedad, economía, ciencia y arte, que no es éste el momento de describir (en su ambivalencia).

Y pasó mucho tiempo, alrededor de 450 años, antes de que católicos y protestantes abandonaran sus respectivas posiciones polémicas e iniciaran un acercamiento recíproco. La pregunta actual reza hoy día así: ¿No han clarificado aún las Iglesias los viejos puntos contenciosos planteados por Lutero? ¿Cómo podrán volver a unirse por fin? ¿Cuál será la norma que determine los fundamentos de su unidad?

## 8. La norma de la teología

Lo hemos visto ya: el concepto medieval de justificación no es pura y simplemente a-evangélico y el luterano no es pura y simplemente a-católico. Solamente un juicio equilibrado y matizado hará justicia a ambos bandos. Y ese juicio equilibrado y matizado no pretenderá armonizar sino que verá en la continuidad la discontinuidad: es el nuevo y decisivo enfoque de Lutero.

La definitiva discusión teológica, que deberá ser llevada a cabo ante todo por teólogos sistemáticos y no por historiadores de la Iglesia, no deberá ser realizada solamente con el Lutero «católico» (o sea, con un Lutero que aún es católico o que ha seguido siendo católico)<sup>19</sup>. Sino que tiene que ser realizada con el Lutero reformador, que con Pablo y Agustín atacó a la Escolástica en general y al aristotelismo en particular. Es justamente esa doctrina propiamente reformadora de Lutero la que no sólo debe ser interpretada desde un punto de vista psicológico e histórico (vinculándola a la historia de la Iglesia y de la teología y a su historia personal), sino también ser plenamente aceptada desde el punto de vista teológico.

¿Según qué norma? Lamentablemente, esta decisiva pregunta ha sido planteada pocas veces de un modo reflexivo por la historiografía católica. En efecto, la teología de Lutero ha sido valorada muchas veces, no tanto históricamente, cuanto desde un enfoque dogmático. Como norma valorativa se tomó a menudo el concilio de Trento, sin tener en cuenta sus fundamentales deficiencias teológicas (afirma el historiador del concilio Hubert Jedin), o bien la teología de la plenitud de la Escolástica, sin examinar con actitud crítica su catolicidad (afirma el historiador de la Reforma Joseph Lortz), o también la patrística griega y latina, sin echar de ver (afirman teólogos franceses) la distancia que la separa de la Escritura.

A este respecto hay que decir lo siguiente: quien no quiera suspender su juicio teológico, no debe soslayar la limpia discusión exegética con la teología de Lutero y en especial con su modo de entender la justificación. La doctrina de la justificación de Lutero, su concepción de los sacramentos, la totalidad de su teología y su fuerza expansiva a nivel histórico-universal, se basan, como hemos visto, en una sola cosa: en el retorno de la Iglesia y de su teología al evangelio de Jesucristo, tal y como está atestiguado desde sus orígenes en la sagrada Escritura. Así que ¿es posible entrar a fondo en el núcleo de la doctrina de Lutero, si se evita precisamente —ya sea por superficialidad, comodidad o incapacidad— ese campo de batalla en el que también se decide, en último término, la separación o la unión de las Iglesias? No: la teología académica neoescolástica, Trento, apogeo de la Escolástica, patrística, son, en su totalidad, criterios puramente secundarios frente a ese criterio **primario, fundamental y siempre vinculante**: la **Escritura**, el mensaje original cristiano, al que apelan tanto los padres griegos y latinos como los teólogos medievales, los doctores de Trento como el academicismo neoescolástico, y ante el cual, naturalmente, también tiene que justificarse el propio Lutero. Es decir: lo decisivo no es si esta o aquella afirmación de Lutero ya se halla, en esta o aquella forma, en un papa, en Tomás, en Bernardo de Claraval o en Agustín, sino si el mensaje originario cristiano, del que depende toda la tradición cristiana posterior, incluidos los concilios, respalda tal afirmación.

## 9. En qué hay que dar la razón a Lutero

¿Está respaldado Lutero, en la base de su doctrina, por el Nuevo Testamento? Me atrevo a dar una respuesta, basada en mis trabajos en el campo de la doctrina de la justificación<sup>20</sup>: en sus enunciados

básicos sobre el hecho de la justificación —*sola gratia, sola fides, simul iustus et peccator*— Lutero tiene a su favor el Nuevo Testamento, especialmente a Pablo, cuya importancia, en la doctrina de la justificación, es decisiva. Doy sólo conceptos-clave:

— «Justificación» no es, de hecho, en el Nuevo Testamento un proceso de origen sobrenatural, que tenga lugar fisiológicamente en el sujeto humano, sino que es el juicio de Dios en el que Dios no le imputa al hombre impío su culpa, sino que lo declara justo en Cristo y, así, lo hace verdaderamente justo.

— «Gracia» no es en el Nuevo Testamento una cualidad o un hábito del alma, no es una serie de diferentes entidades sobrenaturales cuasi físicas, que le son infundidas sucesivamente, en substancia y facultades, al alma, sino que es la benevolencia y clemencia activas de Dios, su comportamiento personal —que justamente por eso, determina y transforma con plena eficacia al hombre— tal y como se ha revelado en Jesucristo.

— «Fe» no es en el Nuevo Testamento un «tener-verdades-por-verdaderas» de un modo intelectual, sino que es la entrega confiada del hombre entero a Dios, quien le justifica con su gracia, no en razón de los méritos morales del hombre sino únicamente en razón de su fe, de tal manera que pueda acrisolar esa fe en las obras de caridad: como hombre justificado y al mismo tiempo (*simul*) pecador, como hombre que necesita renovadamente, una y otra vez, el perdón, y que sólo se halla en camino hacia la consumación.

Por tanto, hoy la teología católica podrá percibir el dictamen de la Escritura, y por tanto la doctrina de Lutero, con más imparcialidad que hace pocas décadas: primero, porque la exégesis católica ha hecho considerables progresos; segundo, porque el segundo concilio Vaticano ha hecho evidente a todos que el concilio de Trento y sus enunciados estaban íntimamente vinculados a su época; tercero, porque la teología oficial neoescolástica y antiecuménica, omnipresente en el periodo interconciliar, ha puesto claramente de manifiesto su incapacidad para solucionar los nuevos problemas de hoy; cuarto, porque el cambio de ambiente desde el concilio ha abierto enormes posibilidades, en el pasado apenas imaginables, para el diálogo ecuménico; quinto, porque la discusión habida en los últimos años en torno a la justificación ha sacado a la luz, indudablemente, grandes diferencias en la interpretación de la doctrina de la justificación, pero **ninguna diferencia que lleve irreductiblemente al cisma**, entre las doctrinas católica y evangélica de la justificación.

Varios documentos ecuménicos oficiales de ambas partes han confirmado que la doctrina de la justificación hoy ya no tiene por qué separar a las Iglesias<sup>21</sup>.

Todo esto no quiere decir, por supuesto, que entre la doctrina de la justificación de Pablo y la de Lutero no haya habido, ya sólo debido a la distinta situación inicial, diferencias; incluso investigadores protestantes lo echan de ver en muchas ocasiones, muy especialmente una orientación excesivamente individualista. Eso no significa tampoco que Lutero no haya caído en unilateralidades y exageraciones en más de un enunciado de su doctrina de la justificación; algunas formulaciones del *solum* y escritos como *Sobre el siervo arbitrio* o *Sobre las buenas obras* eran y siguen siendo equívocas y necesitan ser completadas y corregidas. Pero el punto básico de partida no era equivocado. Ese punto de partida fue bueno y buena fue también —pese a ciertas deficiencias y unilateralidades— su realización. Las dificultades y problemas radican en las demás conclusiones, sobre todo en cuestiones relativas a la concepción de la Iglesia, del ministerio y de los sacramentos, cuestiones que hoy, sin embargo, están en gran parte solucionadas en la teoría y esperan a su realización práctica.

Por eso vale lo siguiente: si bien hay que celebrar que incluso Roma admita hoy que la doctrina de la justificación ya no debe separar, desde un punto de vista abstracto y teológico, a las Iglesias, no por ello hay que olvidar que Roma no ha sacado las consecuencias prácticas, relativas a las estructuras eclesiales, que para Lutero se inferían de tal doctrina. Más aún, la dictadura a-espiritual impuesta hoy por Roma a los espíritus, está otra vez en clara contradicción con los principios básicos de la Reforma y de la tradición católica (el papa no es superior a la Escritura). Para lo que Lutero quería, apoyado en el evangelio, se sigue teniendo en Roma poca comprensión.

Sin embargo —era necesario el contrapunto—, aun aprobando la gran línea interpretativa básica, en consonancia con el evangelio, de Lutero ¿quién puede dejar de ver que, en sus resultados, la Reforma luterana es contradictoria, tiene un doble rostro?

## 10. Los problemáticos resultados de la Reforma

El movimiento luterano había desplegado una gran dinámica, propagándose considerablemente no sólo en Alemania sino también en Livonia, Suecia, Finlandia, Dinamarca y Noruega. Paralelamente a

nera tan repugnante y a-cristiana que a los nacionalsocialistas no les resultó nada difícil hallar en él un testigo de excepción para justificar su odio a los judíos y su agitación antisemita<sup>23</sup>. Pero no fueron ésas las últimas palabras de Lutero y tampoco serán las mías.

Quisiera terminar con tres grandes palabras, perfectamente características de Lutero:

— Primero, la conclusión dialéctica de su escrito *La libertad del hombre cristiano*: «De todo ello se sigue la conclusión de que un cristiano no vive en sí mismo sino en Cristo y en su prójimo, en Cristo por la fe, en el prójimo por la caridad; por la fe se remonta por encima de sí mismo a Dios, de Dios vuelve otra vez a sí mismo por la caridad, quedando sin embargo siempre en Dios y en la caridad divina... Mira, ésta es la libertad verdadera, espiritual, cristiana, que libera el corazón de todo los pecados, leyes y mandamientos, que supera a toda otra libertad como supera el cielo a la tierra. Que ella nos conceda comprender bien a Dios y tenerlo con nosotros»<sup>24</sup>.

— Después, las palabras de Lutero —resumen de su posición— ante el emperador y la Dieta de Worms: «Si no se me convence con testimonios de la Escritura o con una causa razonable plausible —puesto que yo no doy crédito ni al papa ni a los concilios por sí solos, ya que consta que han errado y se han contradicho a sí mismos muchas veces—, quedaré vinculado a las palabras de la Escritura por mí aducidas. Y mientras mi conciencia esté atada por las palabras de Dios, ni puedo ni quiero retractarme, puesto que el obrar contra la conciencia no es ni seguro ni honrado. Que Dios me ayude. Amén»<sup>25</sup>.

— Y, finalmente, la última anotación de Lutero: «A Virgilio, con sus poemas de pastores y campesinos, nadie puede comprenderle si no ha sido cinco años pastor o campesino. A Cicerón, con sus cartas, eso me imagino yo, nadie puede comprenderle si no ha actuado veinte años en un Estado excelente. La sagrada Escritura que nadie piense haberla comprendido lo suficiente si no ha gobernado las Iglesias cien años con los profetas. No se te ocurra poner la mano en la divina *Eneida*, antes bien, en profunda adoración sigue sus huellas. Mendigos somos. Es verdad»<sup>26</sup>.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

TEOLOGÍA A LA DUDOSA LUZ  
DE LA MODERNIDAD

## Tabla cronológica (según M. Redecker)

- 1768 21 de noviembre: nace en Breslau (Alemania).
- 1783 Ingresa en el *Pädagogium* de la *Brüdergemeinde* (Comunidad fraterna) de Niesky (Oberlausitz).
- 1785 Ingresa, en Barby (Elba), en el seminario teológico de la *Brüdergemeinde*.
- 1787 Empieza a estudiar en la Universidad de Halle.
- 1790 Primer diploma de teología en Berlín. Preceptor en Schlobitten (Prusia oriental), en casa del conde de Dohna.
- 1794 Después del segundo diploma en teología y de la ordenación: predicador auxiliar en Landsberg.
- 1796 Capellán en el hospital de la Charité, en Berlín; entrada en el círculo de amigos de los románticos (Henriette Herz, Friedrich Schlegel).
- 1799 *Sobre la religión*. Amores desdichados con Eleonore Grunow.
- 1800 *Monólogos*.
- 1802 Predicador oficial de la corte de Stolp (Pomerania).
- 1804 Catedrático de teología y predicador de la universidad de Halle.
- 1805 *Fiesta de Navidad*.
- 1806 Cierre de la universidad de Halle a consecuencia de las guerras napoleónicas.
- 1807 Traslado a Berlín. Al principio sin empleo fijo.
- 1809 Predicador en la iglesia de la Trinidad. Se casa con Henriette von Willich.
- 1810 Profesor de la nueva universidad de Berlín y primer decano de la facultad de teología.
- 1813 Compromiso político como redactor del *Preussischer Korrespondent*.
- 1814 Secretario de la Academia de las Ciencias de Berlín. Recelos de las fuerzas reaccionarias políticas. Es expulsado del Departamento de enseñanza.
- 1817 Liderazgo en la Unión de las Iglesias territoriales prusianas.
- 1821-1822 Obra principal *La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica, expuesta sistemáticamente*.
- 1824-1825 Se agrava la confrontación con el rey de Prusia por razones de política eclesiástica.
- 1833 Viaja a Noruega, Suecia y Dinamarca.
- 1834 12 de febrero: muerte y entierro en Berlín.

## 1. Más allá de pietismo y racionalismo

«En el inicio de la historia de la teología de la Edad contemporánea tiene que estar y estará por todos los tiempos el nombre de Schleiermacher y ningún otro a su lado»: así habla el más violento adversario de Schleiermacher, el hombre que le haría perder ese primer puesto, y continúa: «Se ha indicado con frecuencia que Schleiermacher no formó escuela. Para limitar tal afirmación se pueden mencionar los nombres de August Twesten, su sucesor en Berlín, de Karl Immanuel Nitzsch, de la universidad de Bremen, y de Alexander Schweizer, de la de Zúrich. Pero la afirmación es correcta en el sentido de que la importancia de Schleiermacher radica en algo que va más lejos que el formar escuela. Se le puede aplicar lo que él mismo, en su discurso académico “Sobre el concepto de gran hombre” (“Über den Begriff des grossen Mannes”), dijo acerca de Federico el Grande: “No es escuela lo que funda sino una nueva era”». Así hablaba, pues, aquel que se encargó de que Schleiermacher, «el Padre de la Iglesia del siglo XIX» no se convirtiese también en el Padre de la Iglesia del siglo XX: Karl Barth, en su obra sobre la teología protestante del siglo XIX<sup>1</sup>.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher fue el retoño de dos familias de pastores reformados (ambos abuelos y el padre eran teólogos, la madre, hija del predicador de la corte de Berlín, Stubenrauch). Nace el 21 de septiembre de 1768 en Breslau y debe el primero de sus nombres de pila a Federico (Friedrich) el Grande, a cuyo servicio estuviera su padre, en calidad de capellán castrense de los soldados de confesión reformada. Era un joven de grandes dotes y, por las posibilidades de que disponía por su entorno social, habría podido recorrer varios caminos, pero no el de la (muy fuerte aún en ciertos ambientes) ortodoxia luterana<sup>2</sup>.

Pues ya su abuelo Daniel Schleiermacher había sido pietista. Había trabajado, en calidad de predicador reformado, en una parroquia de pietistas rigurosos que esperaban el Apocalipsis, teniendo que huir finalmente a Holanda a consecuencia de las irregularidades de la secta (se les acusó de magia y brujería).

También su padre, Gottlieb Schleiermacher, era pietista, miembro, al principio, de una comunidad pietista de la que se alejaría después largo tiempo para, finalmente, a la edad de 50 años, volverse a integrar, al menos interiormente, en ella, en la *Brüdergemeinde* («Comunidad fraterna») de Herrnhut.

También el joven Friedrich habría podido ser pietista, cuando a los 14 años vio por última vez a su madre (que moriría pronto) y a su padre (que volvería a casarse pronto) y fue puesto bajo la tutela de la «Comunidad fraterna»: primero ingresó en el internado de Niesky (cerca de Görlitz), luego, a los 17 años, en el severísimo seminario de Barby, cerca de Magdeburgo, con el fin de estudiar teología. Allí vivió un ambiente de «religión del corazón», que giraba no tanto en torno a los sentimientos de arrepentimiento y penitencia, como en los ambientes pietistas de Halle, cuanto en torno a la alegría de la Redención...

En vano, sin embargo, buscaba obsesivamente el joven Schleiermacher aquellos sentimientos sobrenaturales y el trato confiado con Jesús, conforme lo exigía su piadoso ambiente. En lugar de ello se sentía atraído por libros modernos prohibidos, como los *Prolegómenos a toda metafísica futura* de Kant (1783). El resultado, como era de esperar, fue que Schleiermacher empezó a ver el mundo con mirada cada vez menos pietista y más racional-ilustrada. Cuando llevaba dos años estudiando teología, el joven de 19 años escribe a su padre (21 de enero de 1787): «No puedo creer que fuese el verdadero y eterno Dios quien sólo se llamó a sí mismo hijo del hombre; no puedo creer que con su muerte reconciliase a todos, porque él nunca lo dijo expresamente y porque yo no puedo creer que eso sea necesario, pues es imposible que Dios, que ha creado a los hombres, como es patente, no para la perfección sino para la aspiración a la misma, quiera castigarlos eternamente por no ser perfectos»<sup>3</sup>. El padre debió tener recuerdos desagradables al leer esta carta y sólo de muy mala gana le permite que estudie en Halle. Pues:

Él, padre y pastor, también había sido largo tiempo racionalista, e incluso francmasón marcado por la Ilustración. En una carta a su hijo llega incluso a confesarle con posterioridad que él «había predicado por lo menos doce años siendo verdadero increyente»<sup>4</sup>.

También era racionalista la universidad de Halle, fundada apenas un siglo antes en el espíritu pietista de August Hermann Franke; ahora era un feudo de la Ilustración. Allí había enseñado y formado numerosos discípulos el relevante filósofo de la Ilustración alemana Christian Wolff. También la facultad de teología se mostró abierta con el espíritu ilustrado. Su representante más significativo fue Johann Salomo Semler (muerto en 1791), quien fundara en Alemania, con su tratado sobre el libre estudio del canon, la exégesis bíblica histórico-crítica, iniciando el paso de la antigua teología ortodoxa a la ilustrada «neología», a la «nueva doctrina».

Así que todo estaba perfectamente preparado para que Friedrich

Schleiermacher fuese también racionalista. Pues el joven de 19 años marcha ahora —seguimos en el año 1787— a esa universidad de Halle, para estudiar allí teología durante los dos años siguientes, alojado en casa de su tío materno Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch, un teólogo reformado de espíritu abierto, que se convierte para él casi en un segundo padre. Y en efecto: durante los cuatro semestres de Halle (hasta 1789) Schleiermacher estudia menos teología —contra la dogmática siente incluso una declarada aversión— que filosofía, y ésta justamente con Johann August Eberhard, discípulo de Wolff.

El estudiante Schleiermacher quiere adquirir los fundamentos filosóficos para una cosmovisión propia. A este fin se dedica intensamente a los clásicos griegos, a Platón sobre todo, y escribe su primer trabajo científico sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. A este fin estudia a fondo las obras principales (*Crítica de la razón pura*), que van apareciendo en rápida sucesión a partir de 1781, de Immanuel Kant, a quien consagra la mayoría de sus primeros trabajos, que son casi exclusivamente filosóficos. No es de extrañar que todo ello aumente su escepticismo frente a la dogmática ortodoxa luterana tradicional. La lectura de Kant le marcará incluso para toda la vida, pues en su teoría del conocimiento, Schleiermacher será y seguirá siendo kantiano toda su vida. También para él, la razón pura es incompetente fuera del horizonte de la experiencia humana.

Y pese a todo: justamente en asuntos de ética y religión, Schleiermacher no seguirá a Kant. Las pruebas morales de la existencia de Dios y de la inmortalidad aducidas por Kant le parecen poco consistentes. ¿Cómo puede ser Dios el principio regulativo de nuestro conocer si no es al mismo tiempo principio constitutivo de nuestro ser? Schleiermacher sigue convencido de que aun en un mundo regido por leyes de la naturaleza sigue habiendo un último misterio que el hombre ha de respetar. Ésa es seguramente la más íntima razón de por qué Schleiermacher, filósofo apasionado, sigue siendo, en último término, teólogo. Aunque persevera hasta el fin de sus días en el amor a la filosofía, aunque más tarde, con una traducción de las obras de Platón (acompañada de introducciones a cada uno de los diálogos) inicia la nueva investigación sobre Platón (en el discurso necrológico fue llamado «Platón cristiano»), y aunque, al igual que Kant, Schelling, Hegel y Hölderlin, fue preceptor al acabar la carrera (al principio, durante más de seis años, en el palacio del conde Dohna, en Prusia oriental, desde donde también iba a ver a Kant, ya anciano), Schleiermacher no se convirtió en filósofo

profesional: a diferencia de Schelling y Hegel, teólogos formados en la universidad de Tubinga. Así, Schleiermacher concluye los estudios de teología con los dos exámenes finales oficiales (en casi todas las asignaturas con la máxima nota, excepto en la odiada dogmática) y pasa a ser predicador en Landsberg, pequeña ciudad alejada del mundo. Allí predicó con toda regularidad, en el espíritu de la Ilustración cristiana, una fe razonable, la búsqueda incesante del perfeccionamiento moral, y a Jesús como ejemplo y modelo de vida recta; aparte, había traducido del inglés varios volúmenes de sermones. Y predicador seguiría siendo, incansable y fiel, hasta el fin de sus días.

En 1796, empero, se produce un decisivo cambio de rumbo en su vida: recibe un puesto de trabajo en Berlín. A los 28 años es nombrado predicador reformado en el gran hospital de Berlín, la Charité, donde pasará los seis años siguientes (hasta 1802).

Serán años decisivos, que le marcarán y harán de él lo que más tarde le caracterizará. Había dicho adiós al pietismo y también al racionalismo, conservando sin embargo el legado de ambos. Después de todo aquello, había vuelto a ser —como él mismo lo formularía más tarde— «uno de Herrnhut», aunque ahora «de un orden superior»<sup>5</sup>. En efecto: Friedrich Schleiermacher, aquel hombre físicamente pequeño, delgado y un poco contrahecho, pero con una gran viveza y movilidad, se convierte durante los años de Berlín en el teólogo por excelencia de la modernidad, en el hombre que reúne en su persona de manera ejemplar piedad y modernidad.

## 2. Un hombre de la modernidad

Su puesto de capellán en la clínica berlinesa, en la que tenía que predicar a gente sencilla, le deja tiempo libre. Schleiermacher aprovecha ese tiempo. Él, que hasta entonces sólo había mantenido un diálogo solitario y silencioso con la modernidad (a través, sobre todo, de obras filosóficas), se encuentra inmerso de pronto en la vida de una sociedad urbana moderna. Frecuenta los salones de la burguesía culta berlinesa, donde se hablaba de poesía y arte, de historia, ciencias y política. Era aquélla, además, una época excitante, que aún estaba bajo el impacto de la Revolución francesa, aunque ya se perfilaba un contrapunto. ¡Cuánto había cambiado, a consecuencia de la Ilustración filosófico-literaria y de las violentas conmociones políticas, en cultura y sociedad, en las ciencias y en la vida cotidiana! ¿No era hora de que también se revisaran muchas

cosas en el campo de la teología? Schleiermacher, con gran apertura de espíritu, acoge y examina todo: sin miedo a imposiciones eclesiásticas, sin prejuicios cristiano-morales.

Con él no tuvo su inicio, como se leía en una comunicación a los estudiantes tras la muerte de Schleiermacher, un nuevo período de la historia de la Iglesia, pero sí es cierto que con él ese período llegó a su madurez teológica. El cambio de paradigma teológico, de la Reforma a la modernidad, adquiere aquí, por así decir, forma corporal: Schleiermacher ya no vive, como Martín Lutero (y como Melancton), en un mundo todavía en gran parte precopernicano, en un mundo medieval de ángeles y diablos, de demonios y brujas, con una actitud básicamente pesimista y apocalíptica, intolerante frente a otras confesiones y religiones. Jamás le habría pasado por la mente la idea de mandar a nadie a la hoguera por problemas relacionados con un dogma de la Iglesia antigua, como hiciera Calvino con el antitrinitario Miguel Servet. Ni tampoco le produce quebraderos de cabeza la ciencia moderna, ni personajes como Copérnico y Galileo, al contrario que a los papas romanos, vinculados aún al paradigma medieval: en el siglo XIX, junto a los escritos de los reformadores y de los filósofos modernos (desde Descartes hasta Kant), seguían en el Índice de libros prohibidos para los católicos las obras científicas modernas. Schleiermacher, que siendo ya catedrático seguía asistiendo a clases de ciencias de la naturaleza, estuvo convencido toda su vida, por obra de Kant, de que hay en la naturaleza unas leyes invariables que no permiten excepciones «sobrenaturales». ¿Supranaturalismo en la teología? No era esa la mentalidad de Schleiermacher.

Por tanto, con Schleiermacher hace su aparición un teólogo que era, por los cuatro costados, un hombre de la modernidad. Y eso quiere decir lo siguiente:

Él acepta y conoce la filosofía moderna en la que se había formado y que con Kant, Fichte y Hegel había alcanzado una altura que equivalía a un reto; con su magistral traducción de Platón, alcanzó renombre, incluso entre helenistas, como filólogo clásico.

Él acepta la crítica histórica y la aplica a los documentos bíblicos de la Revelación; en la gran querrela en torno a los fragmentos de Reimarus habría estado indudablemente al lado de Lessing y en contra del pastor de Hamburgo Goeze; en cualquier caso, posteriormente inicia la crítica histórica de las epístolas Pastorales con un trabajo crítico sobre la primera epístola a Timoteo, que, según él, no podía provenir del apóstol Pablo; más tarde, atribuye los escritos de Lucas a la vida de la primitiva comunidad cristiana y a su tradición

oral; en el evangelio de Mateo, demuestra que había una colección de sentencias; en su opinión, los escritos del Nuevo Testamento no deben ser tratados de modo distinto a otros escritos; su *hermenéutica* (introducción a la comprensión de textos) se convertirá en una obra básica para las interpretaciones teológicas, filosóficas y literarias.

Él acepta y ama sobre todo la *literatura*, el arte y el trato social modernos. En este aspecto desarrolla actividad propia al relacionarse intensamente con los círculos románticos de Berlín, que van más allá de la Ilustración, y sobre todo con su mente rectora, Friedrich Schlegel, quien tiene a la sazón 25 años y vive casi dos años en su casa, y con Henriette Herz, la bella e inteligente esposa del prestigioso médico judío, discípulo de Kant, Marcus Herz; acude casi a diario a su salón en el que en lugar del espíritu ilustrado sopla el espíritu de Goethe y del Romanticismo. Un teólogo, pues, en íntimo contacto con escritores, poetas, filósofos, artistas, entusiastas políticos de todas los colores: así tenemos que imaginarnos al joven Friedrich Schleiermacher. Sólo ahora adquieren su pensamiento y su pluma un amplio horizonte, consiguiendo, finalmente, unir la religión del corazón, propia del Romanticismo, con la cultura científica.

### 3. En qué se cree en los nuevos tiempos

No sorprende, pues, que Schleiermacher también escribiese en la revista más destacada del primer Romanticismo, en *Athenäum*, editada por los hermanos Schlegel. Por ejemplo, aparte de otros fragmentos anónimos, la *Idea de un catecismo de la razón para mujeres selectas*<sup>6</sup>. ¿El primer mandamiento? Dice así: «No tendrás otro amante aparte de él; pero también podrás ser amiga, sin jugar con el colorido del amor y sin coquetear ni adorar». ¿O los mandamientos séptimo a décimo? Dicen así: «No contraerás un matrimonio en el que habría que cometer adulterio. No querrás que te amen si tú no amas. No levantarás falso testimonio a favor de los hombres; no disimularás su barbarie con palabras y obras. Desearás de los hombres la cultura, el arte, la sabiduría y el honor». Un teólogo, en verdad, que ya por su actitud hacia las mujeres y la *emancipación femenina* está muy lejos tanto del paradigma medieval como del paradigma de la Reforma, de su paternalismo y sexismo, y un teólogo que, en gran parte por obra de mujeres, vivió intensamente la ética de un cristianismo espiritualizado e interiorizado.

No hay por qué silenciar, sin embargo, que Schleiermacher acabó enamorándose apasionadamente de Eleonore Grunao, una mujer de honda religiosidad y desdichada en su matrimonio con un pastor de Berlín. Aunque ella corresponde a su amor, no deja a su marido ni siquiera cuando Schleiermacher, siguiendo los buenos consejos de sus desasosegados superiores eclesiásticos, se marcha al «exilio» de Stolp, un pueblo de Pomerania, con una parroquia de unos 250 reformados, donde él espera poderse casar, llamando menos la atención, con Eleonore: en vano, como comprobó en los tres años siguientes. En su desdicha, Schleiermacher sobrevive intelectualmente traduciendo a Platón y escribiendo las líneas básicas de una crítica de la ética habida hasta entonces (de Kant y de Fichte). Cinco años después, Schleiermacher se casaría, a los 41 años, con la viuda de un pastor amigo suyo, muerto prematuramente, Henriette von Willich, una joven de veinte años, que fue una buena ama de casa pero (más tarde caería totalmente bajo la influencia de una vidente y de un predicador pietista) no tan buena compañera. En cuanto a su séptimo mandamiento de la razón para mujeres selectas, mandamiento que podía ser entendido como un llamamiento al divorcio, se retractó de él en un sermón sobre la familia cristiana...

En este mismo contexto, su quinto mandamiento muestra que Schleiermacher también pensaba de modo muy poco convencional en cuanto a los hijos (tuvo tres hijas y un hijo de extraordinarias dotes que murió a los nueve años, causándole un dolor impercedero): «Honra las peculiaridades y el albedrío de tus hijos, para que les vaya bien y vivan firmemente en la tierra». Schleiermacher llegaría a ser, en efecto, un **pionero de la pedagogía moderna**. Posteriormente, con su labor de planificación y organización, no sólo configuró de modo decisivo el sistema de **enseñanza** prusiano sino que fue uno de los fundadores de la **universidad** de Berlín y uno de los principales organizadores de la **Academia de las Ciencias** de Berlín. Un teólogo, que —cosa sorprendente— se integró con toda naturalidad en la vida moderna y contribuyó activamente a conformarla.

¿En qué creía, pues, Schleiermacher en aquellos nuevos tiempos? El fundamento espiritual de todas sus actividades era un nuevo y más amplio **ideal humano**. Y en una ocasión formuló él mismo esa nueva «fe» de la manera siguiente:

«1. Creo en la **infinita humanidad** que ya existía antes de que tomase la envoltura masculina y femenina.

2. Creo que yo no vivo para obedecer ni para distraerme, sino para ser y devenir; y creo en la **capacidad de la voluntad** y de la

**instrucción** para acercarme de nuevo a lo infinito, para liberarme de las ataduras de la deformación y para independizarme de las limitaciones del sexo.

3. Creo en el entusiasmo y en la virtud, en la dignidad del arte y en el encanto de la ciencia, en la amistad de los hombres y en el amor a la patria, en la grandeza pasada y en el ennoblecimiento futuro»<sup>7</sup>.

Fe en la humanidad infinita, en el poder de la voluntad y de la formación, en el entusiasmo y la virtud: ¿hay que reprocharle a Schleiermacher todo esto, como se lo reprochó Karl Barth? ¿Reprocharle que se sintiese responsable de los fundamentos intelectuales y éticos de la sociedad? ¿Que se preocupase de la intensificación, despliegue y ennoblecimiento de la vida individual y social del hombre? ¿Que no sólo se interesara por la cultura sino que —en calidad de predicador, escritor, maestro, investigador y organizador— se comprometiese con ella? ¿Más aún, que, plenamente formado intelectual y moralmente, encarnase hasta cierto punto esa cultura moderna? Pero preguntemos, por otra parte: ¿cómo habría debido ser el quehacer teológico de Schleiermacher en el Berlín de su tiempo? ¿Habría tenido que arrancar, quizás, de otras premisas anteriores a la modernidad, diferentes de las que elaboraran en su tiempo la filosofía, las ciencias de la historia y de la naturaleza? ¿Tendría que haber permanecido como otros en el paradigma medieval y reformador, en lugar de integrar claramente su quehacer teológico en el nuevo paradigma de la modernidad, cuyo elemento predominante era la cultura y, por tanto, la instrucción? Mas en este punto se planteaba, para muchos de sus coetáneos, una cuestión fundamental:

#### 4. ¿Se puede ser moderno y religioso?

El joven Schleiermacher se relacionó, ante todo, con gente culta. Y cuando, con ocasión de su 29 aniversario, le piden quienes van a felicitarle que presente un libro el día de su 30 aniversario (seguramente sobre cómo habría que hablar hoy del tema de la religión), él acepta el reto y, en efecto, se dirige expresamente sólo a las capas cultas (a los incultos, piensa, hay que dirigirse con la predicación). Schleiermacher sabía, sin embargo, cuán ambivalente era la imagen de la religión entre esos ilustrados, sabía que éstos oscilaban entre la aceptación y el rechazo, la aprobación y el sarcasmo, la admira-

ción y el desprecio. Y por eso dedica su libro a las personas instruidas, pero muy especialmente, a las personas instruidas que desprecian la religión, y que, por lo menos, deberían conocer lo que desprecian o lo que sus prejuicios les impide conocer. Así nace la famosa primera obra *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados-cultivados*<sup>8</sup>, publicada en 1799, cuando Schleiermacher tenía treinta años cumplidos.

Indudablemente, aquellos tiempos no eran nada favorables a la religión y a la teología. Y, efectivamente, algunos de los más relevantes hombres de entonces —Fichte, Schelling, Hegel y Hölderlin— se habían pasado de la teología a la filosofía (o a la literatura). No es que hubiesen dejado sin más la «religión», pero sí la habían integrado en su sistema metafísico especulativo, en calidad de pensadores filosóficos que, sin carecer totalmente de religión (ni sobre todo de esa «religiosidad del pensamiento» que propugnaba Hegel), vivían y pensaban, sin embargo, alimentados por raíces genuinamente filosóficas. Muchos de los nuevos amigos de Schleiermacher mostraban una absoluta falta de comprensión frente a la religión.

Se necesitaba un hombre del formato de Schleiermacher para que la posición contraria fuese seriamente considerada. A lo largo y a lo ancho de todo el escenario teológico-ecclesial no había nadie que en aquellos tiempos tormentosos de revolución y restauración, de Ilustración y Romanticismo, plantease con tanta intensidad y credibilidad, y haciendo tal impacto en la opinión pública, la pregunta de Margarita en el *Fausto*: «¿Cómo eres con la religión?».

Esa es, pues, la aportación de Schleiermacher en el umbral de un nuevo siglo: el audaz y original intento de conseguir el retorno a la religión de una generación que, tras la Ilustración, se sentía hastiada de religión y ajena a ella y de «reinsertar» esa religión, que estaba a punto de ser olvidada, «en la vida espiritual, extraordinariamente rica y pujante, de la época contemporánea» (R. Otto)<sup>9</sup>. ¿O es que iban a marcar el nuevo siglo, que se anunciaba tan lleno de esperanza, solamente la poesía y la literatura, sólo la filosofía, sólo las ciencias de la naturaleza y del espíritu? ¿No fueron siempre poetas y escritores, artistas y oradores, los intermediarios de lo sumo y eterno, los «virtuosos de la religión»? ¿Va a ser el «sentido de lo sagrado» el signo distintivo del pueblo sencillo y no de los ilustrados? No: el tema religioso es actual puesto que viene dado por la naturaleza entera del hombre y es por eso insoslayable. Sin embargo, todo depende ahora de qué es lo que se entiende por «religión».

## 5. ¿Qué cosa es religión?

Religión no es ciencia, no es un pensar con la meta de «definir y explicar el universo en consonancia con su naturaleza, como hace la metafísica». Objeto de la religión no es tampoco la moral, ni el obrar: obrando conforme a la moral influir en el universo, «continuar formándolo en virtud de la libertad y de la libre voluntad divina del hombre, y perfeccionarlo como la moral»<sup>10</sup>. No es que la religión no tenga nada que ver con entendimiento y moral. Pero el objeto de la «religión» es algo autónomo, primigenio, indeducible, inmediato.

Lo propio de la religión es una misteriosa **vivencia**, es un **estar movido por el mundo de lo eterno**. Hay religión, pues, cuando hay esas chispas celestiales que surgen cuando un alma santa se ve tocada por lo infinito, cuando hay esa vivencia religiosa que los «virtuosos de la religión» expresan de modo inmediato en lo que dicen y declaran y que ellos saben transmitir también a los hombres normales. Dicho más exactamente: la religión pretende vivir con recogimiento el universo, la totalidad de lo que es y de lo que sucede, en —estas categorías son de Fichte— un **inmediato contemplar y sentir**: «Su esencia no es ni pensar ni obrar, sino la contemplación y el sentimiento. La religión contempla el universo, lo escucha recogidamente en todo lo que ofrece y hace, con infantil pasividad se deja impresionar y colmar por sus influencias inmediatas»<sup>11</sup>.

Se puede decir también que la religión es **religión del corazón**: el hombre se deja conmover, impresionar, colmar y emocionar, en lo más íntimo de sí mismo y en su totalidad, por lo infinito que actúa en todo lo finito. Religión no es ni teoría ni práctica, no es ni arte ni ciencia, sino «**sentido y gusto de lo infinito**»<sup>12</sup>. Esa relación viva con lo eterno, con lo infinito, supone, en cada yo individual, una disposición natural original, que, eso sí, es necesario despertar. Las experiencias religiosas son innumerables y es conveniente ser tolerante. En la conciencia religiosa se tocan así ambos puntos límites, la individualidad y el universo. Visto históricamente eso significa que la religión

— ya no consiste, como en la Edad Media o en la Reforma, en elevarse, en pasar-más-allá, a lo supra-terreno, a lo supra-natural;

— tampoco es, como en la perspectiva deísta-ilustrada, un salir hacia lo ultra-terreno, meta-físico;

— sino que es, desde la perspectiva moderna, un vislumbra-  
contemplar, sentir, descubrir lo infinito en lo finito. Lo infinito en lo

finito o Dios como el ser absoluto y eterno, causa de todo: esto es, podemos decir, la concepción moderna de Dios y no (como añade Schleiermacher en la segunda edición, al final del excursus sobre la idea de Dios) «el Dios que se concibe normalmente, un ser individual fuera del mundo y detrás del mundo»<sup>13</sup>. Al igual que Kant, Fichte, Schelling y Hegel, Schleiermacher rechaza con rigor filosófico toda humanización de Dios. Dios, entendido modernamente, es la causa última, inmanente-trascendente, de todo ser, saber y querer.

Ese sentimiento no hay que entenderlo, de modo estrictamente psicológico, como una emoción romántico-entusiasta, sino, de modo existencial-total, como un ser-tocado en el centro mismo de la persona humana: como conciencia religiosa e inmediata de sí mismo (Ebeling compara su función con la función de la conciencia en Lutero). Schleiermacher precisará más tarde esa idea, substituirá el concepto equívoco de «visión» (¿sensitiva o espiritual?) del universo (que no es posible «ver» en su totalidad) por el concepto «sentimiento», y como veremos, en su «doctrina de la fe» hablará más exactamente de religión como del sentimiento de dependencia por excelencia del hombre.

## 6. La importancia de la «religión positiva»

Pero si la religión es el sentimiento de «dependencia» por excelencia del hombre, ¿no es un perro el mejor cristiano<sup>14</sup>, como reza uno de las frases más malévolas relativas al pensamiento de Schleiermacher, pronunciada por Georg Friedrich Wilhelm Hegel, colega suyo desde 1818 y sucesor de Fichte en la cátedra de filosofía de Berlín? No: por aguda y mordaz que sea esa frase (Schleiermacher no se hizo eco de los ataques de Hegel), no capta en absoluto la posición de Schleiermacher. Es injusta, porque prescinde no sólo de la naturaleza espiritual-total de ese «sentimiento», sino sobre todo del concepto de Dios de Schleiermacher, con su insistencia en la libertad cristiana frente a cualquier servidumbre religiosa. Un cristiano, por tanto, no es en su «sentimiento» tan «dependiente» de su Dios como lo es un perro de su amo.

No: lo que más le interesa a Schleiermacher es, por el contrario, la libertad interior del hombre moral —fuente de eterna juventud y de alegría—, y libertad es ya, en efecto, palabra-clave en los *Monólogos*, la segunda obra de importancia publicada por Schleiermacher, después de los *Discursos* (en 1800, como «presente de Año

Nuevo» al empezar el siglo), obra en la que trata de exponer su punto de vista religioso, sobre la vida y el mundo, en forma de «extracto lírico de un diario permanente»<sup>15</sup>. Y, de modo muy diferente a Hegel, ya en los *Discursos* atacó decididamente la Iglesia estatal, que para él, cristiano reformado, era fuente de perdición, exigió con vehemencia la separación de Iglesia y Estado, conforme al modelo francés, desarrollando así en su cuarto discurso sobre la religión una especie de programa de reforma radical de la Iglesia, reforma en la que la comunidad parroquial sería reemplazada por una comunidad personal (como la que él tendría más tarde).

Sin embargo, quien piense que Schleiermacher cultiva en sus *Discursos* una simple «teología natural» (detestada, desde Karl Barth, por muchos), deberá tomar buena nota de lo siguiente: frente a toda la teología de la Ilustración, Schleiermacher especifica con toda claridad, insistiendo en ello, que para él **no hay «religión natural»**. De hecho sería tal religión un asunto de la razón, con orientación moral, de tal modo que todo lo que fuese más allá de esa religión de la razón habría de ser rechazado como «superstición». No: para Schleiermacher, tal religión natural y razonable era un producto artificial de la reflexión filosófica, sin la inmediatez y la vitalidad que son características de una auténtica religión. Por eso, desde un principio, Schleiermacher tiene la convicción de que sólo puede comprenderse bien la religión si se la observa, no «en general», sino en las diferentes religiones concretas y vivas, o sea, en las religiones «positivas». A esas religiones concretas (judaísmo, cristianismo, islam, etc.) Schleiermacher les da el nombre de «religiones positivas».

Así, pues, los *Discursos* abocan en una reflexión sobre lo «positivo» de las religiones. El pensamiento de base es el siguiente: lo «infinito» no existe «en sí mismo», no existe en estado abstracto. Lo infinito siempre es aprehensible únicamente en lo finito, desprendiéndose y manifestándose en diferentes configuraciones infinitamente numerosas. La visión del universo es siempre individual y ninguna de esas innumerables visiones puede ser excluida por principio. La «religión», por tanto, tiene que individualizarse en diferentes religiones. Por consiguiente, quien quiera comprender la «religión», tiene que comprender las diferentes religiones. Aun cuando las distintas religiones hayan perdido su vida primigenia y se hayan identificado con determinadas fórmulas, esquematismos y ergotismos, aun cuando en el curso de su larga historia hayan sido desfiguradas y deformadas: son y siguen siendo auténticas y puras individualizaciones de la «religión», en tanto que posibilitan una experiencia

de lo infinito en el sujeto humano, en tanto que convierten una determinada visión de lo infinito en su punto central, en su visión central, punto absoluto de referencia en esa religión.

Así, en sus *Discursos*, Schleiermacher no sólo se había esforzado enormemente por disipar todos los prejuicios de sus coetáneos hacia la religión en general. Sino que también se había esforzado enormemente por hacerles tomar una actitud de apertura frente a lo «positivo» de las religiones, lo positivo (lo que viene «puesto») en todas las religiones. Pero hay que tener en cuenta en todo ello lo siguiente: para Schleiermacher, las distintas religiones no están al mismo nivel, pues él parte con toda naturalidad del hecho de que en el cristianismo se ha individualizado con la mayor nitidez eso que constituye la «religión»: el **cristianismo** es entonces la **religión relativamente mejor de todas**, en la historia de la humanidad. El cristianismo no debe temer, ni mucho menos, la comparación con otras religiones.

Es lástima, en este contexto, que Schleiermacher no dispusiera de conocimientos más exactos de las **religiones no cristianas** (aparte de la griega). Aunque, al insistir en la vivencia religiosa, pusiese de relieve un aspecto importante de la «religión», sin embargo nunca, ni siquiera en sus años tardíos, llegó a adquirir conocimientos religiosos comparables, por ejemplo, a los de Hegel, su colega y rival en la universidad de Berlín. Éste, en efecto, en sus lecciones de filosofía de las religiones, aborda las religiones de la humanidad de manera perfectamente concreta: como las grandes configuraciones históricas del espíritu absoluto que se revela en el espíritu humano, empezando por las religiones naturales (la divinidad como fuerza de la naturaleza y como substancia) de África, China, India, Persia y Egipto, pasando por las religiones de la individualidad espiritual, como el judaísmo, las religiones griega y romana, y terminando en el cristianismo, que, como forma superior de la religión, asimila todas sus formas primitivas<sup>16</sup>.

Y sin embargo hay algo indiscutible: ningún teólogo ha preparado tanto intelectualmente el terreno a la futura historia, fenomenología y psicología de las religiones —ciencias que alcanzarían tan gran incremento en el siglo XIX— como lo hizo Schleiermacher. Si en la ciencia de las religiones hoy se habla tanto de **experiencia**, ello es debido sobre todo a él. Y si se ve la religión no sólo como religión privada sino como asunto de la **comunidad**, también hay que atribuir en gran parte el mérito de ello a Schleiermacher. Si el cristianismo puede ser entendido como la mejor y más elevada individualización de la religión, pudiendo así ser comparado con otras

religiones, su legitimación, al menos de principio, hay que buscarla en Schleiermacher.

## 7. La esencia del cristianismo

El modo más fácil de llegar a captar el espíritu de las religiones consiste, para Schleiermacher, en tener una. Y ello reviste seguramente especial importancia para aquel que «se acerca al santuario en que el universo es contemplado en su más alta unidad»<sup>17</sup>: al cristianismo. También es innegable, pese a todas las críticas, lo siguiente: Schleiermacher contribuyó en alto grado a responder constructivamente a la pregunta de la Ilustración por la **esencia del cristianismo**. A su juicio, en efecto, la esencia de cada una de las religiones tiene que residir en la «visión de base», en la «visión» respectiva «de lo infinito»<sup>18</sup>.

¿Pero cuál es la visión central, la esencia primigenia, el **genio del cristianismo**, que es posible determinar pese a las deformaciones históricas, pese a las polémicas orales y pese a las sangrientas guerras santas? Para Schleiermacher, en el cristianismo la relación de lo infinito con lo finito no viene determinada como en el judaísmo por la idea de venganza, sino que es una relación de **perdición y redención, hostilidad y mediación**. El cristianismo es plenamente polémico, pues reconoce la perdición general y lucha contra la irreligión dentro y fuera de sí mismo. El cristianismo, indudablemente, tiene como meta el llevar a una santidad, pureza y relación con Dios cada vez mayores: todo lo finito debe tener como referencia, siempre y en todas partes, lo infinito.

Así, el cristianismo presenta la religión en una mayor potencia, aun cuando no tenga que excluir por ello, como religión universal, toda otra religión, nueva o diferente. Su origen no está en el judaísmo, sino de modo indeducible e inexplicable en aquel enviado que entendió por primera vez la visión básica de perdición general y de redención a través de una mediación superior. ¿Qué admira Schleiermacher en Jesucristo? No admira simplemente la pureza de su doctrina moral ni lo específico de su carácter, que une la fuerza y la mansedumbre: esos son rasgos humanos. Lo «verdaderamente divino» de Cristo es, para él, «la maravillosa claridad con que se formó en su alma la gran idea que él había venido a presentar, la idea de que todo lo finito necesita de una mediación superior para conectar con la divinidad»<sup>19</sup>. ¿Qué quiere decir «mediación superior»?

Todo lo finito necesita, para ser redimido, la mediación de un

ser superior, y éste «es imposible que sea sólo finito; tiene que pertenecer a ambas naturalezas, que participar de la naturaleza divina, del mismo modo y en el mismo sentido en que participa de la naturaleza finita»<sup>20</sup>. No es por eso el único mediador, pero sí el único del que se dijo con plena justificación: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelarlo»: «Esa conciencia del carácter único de su religiosidad, de lo primigenio de su sentir y de la capacidad del mismo para participarse a los demás e impulsar la religión, era también la conciencia de su ministerio como mediador y de su divinidad»<sup>21</sup>. Es evidente que tal fórmula sobre la significación de Jesucristo puso en guardia, ya entonces, no sólo a los ortodoxos.

## 8. Una doctrina moderna de la fe

Desde el principio se ha atacado violentamente la *crisología de la conciencia* de Schleiermacher: ¿no se convierte en ella la Revelación en un modo de conocer y sentir humanos? ¿No pasa a ser la fe en Cristo una convincente posibilidad general humana? ¿No queda Cristo reducido a una magnitud concreta histórica, que se distingue del sentimiento religioso? O la crisología se resuelve en psicología: ¿en lugar de una crisología histórica concreta una psicología crisológica general? ¿Y no se prescinde en todo ello, finalmente, de la divinidad de Jesucristo?

Con posterioridad a los *Discursos y Monólogos*, Schleiermacher precisó su posición crisológica en una obra poético-teológica, escrita en 1805 en forma de «Diálogo»: *La fiesta de Navidad*<sup>22</sup>. Un año antes, Schleiermacher había sido rescatado de su exilio de Stolp por la universidad de Halle, que le ofreció los cargos de catedrático supernumerario de teología reformada y de predicador universitario. En su «Diálogo» con ocasión de una fiesta familiar de Navidad descrita concretamente, con música, cánticos y comida, imitación de los *Diálogos* de Platón, diversos interlocutores, que él presenta con simpatía y con íntima comprensión, muestran de qué manera tan distinta viven ellos la fiesta de Navidad y entienden la persona de Cristo. Hasta hoy se sigue discutiendo con cuál de los interlocutores se identifica el autor, o si se identifica o no con alguno de ellos. Tendremos, pues, que esperar hasta la *Dogmática* de Schleiermacher para recibir clara respuesta a la pregunta por su crisología.

En los años que siguieron, empero, no le quedó mucho tiempo

para explicar su cristología. En 1806, Napoleón, en una campaña relámpago, vence en Jena a los prusianos, toma la ciudad de Jena y ordena cerrar la universidad. Schleiermacher, al principio entusiasmado con la Revolución francesa, se había transformado, bajo la presión de los acontecimientos, de cosmopolita romántico en patriota cristiano-prusiano; colabora ahora con los líderes de la reforma prusiana (sobre todo con el barón vom Stein, de cara a una nueva constitución eclesiástica), viaja en misiones secretas, recluta voluntarios esperando que ocurra un cambio fundamental en la situación política bajo el caudillaje de Prusia: en vano, como pronto se vería. Por otra parte, la vinculación propagada por él, también en sus sermones, entre cristianismo y patriotismo no aportaría al protestantismo alemán solamente cosas buenas...

Cuando Halle pasa a formar parte del reino de Westfalia, fundado por Napoleón, Schleiermacher se traslada, en 1807, a Berlín, donde primero, en medio de grandes privaciones económicas, imparte clases particulares de historia y filosofía, continúa dando conferencias para un público instruido, sigue al servicio del Partido patriótico, escribe en periódicos y participa en las deliberaciones sobre la nueva universidad que va a ser fundada en Berlín (que será el modelo de la reforma de la universidad alemana en el siglo XIX), y que en su opinión debe destacarse por su autonomía, libertad de espíritu e independencia del Estado<sup>23</sup>. Siguen, en rápida sucesión, los honrosos nombramientos que trazan el marco de su actividad en Berlín: en 1809, predicador de la iglesia de la Trinidad; matrimonio; en 1810, catedrático de la universidad; en 1811, miembro de la Academia Prusiana de las Ciencias. En los años siguientes fue varias veces decano de la facultad de teología; escribió entonces su *Breve presentación de los estudios de teología para las lecciones introductorias* (1811)<sup>24</sup>. De 1810 a 1814 trabaja, como miembro de la comisión universitaria del Ministerio del Interior, en la reforma de la enseñanza escolar prusiana. Durante la restauración, sin embargo, la reacción le tachó de revolucionario siendo destituido en 1814 por defender el Estado constitucional.

Con sus clases de Halle y Berlín, Schleiermacher estaba ya lo suficientemente preparado para escribir su *opus magnum* teológico que pasaría a ser la dogmática más relevante de la época moderna. Intencionadamente, empero, evita la palabra «dogmática» y elige en su lugar el título *La fe cristiana*, ahora sin embargo con el significativo aditamento *según los principios de la Iglesia evangélica, expuesta sistemáticamente*<sup>25</sup>. Ante nosotros tenemos una teología sistemática, artísticamente estructurada, que por su carácter único

y distinto puede parangonarse perfectamente con la «*Suma*» de Tomás de Aquino y con la *Institución de la religión cristiana* de Calvino. Por lo demás todas esas obras querían ser —a su manera— piadosas y fieles, críticas y racionales.

La moderna doctrina de la fe de Schleiermacher se distingue tanto de las *Sumas* medievales como de todas las dogmáticas de la ortodoxia reformadora, para las cuales la fe es ante todo el tener-por-verdaderos determinados hechos objetivos de la revelación o determinadas verdades. La obra de Schleiermacher, por el contrario,

— **tiene una orientación estrictamente histórica:** la teología dogmática no es para él —y eso va dirigido contra el biblicismo y contra el racionalismo— la ciencia de una doctrina (presuntamente) atemporal-invariable, sino «la ciencia del sistema de la doctrina vigente en una sociedad eclesiástica cristiana en una época determinada» (§ 1);

— **está configurada ecuménicamente:** la referencia a la «sociedad eclesiástica» no alude, naturalmente, a la autoridad de un magisterio eclesiástico, pero sí a los credos de las Iglesias y a su documento primigenio, la sagrada Escritura, quitándole además a las controversias entre doctrina luterana y reformada (a diferencia de la contraposición protestantismo-catolicismo) la calidad de elemento de secesión entre las Iglesias; Schleiermacher abogó, más que ningún otro, por la Unión de luteranos y reformados, que tuvo su inicio en Prusia con celebraciones eucarísticas comunes el Día de la Reforma del año 1817; su doctrina de la fe él la entendió como dogmática de la Unión;

— **tiene relación con la experiencia:** como es habitual en él, Schleiermacher parte de las experiencias religiosas, de los estados de ánimo y de conciencia de los cristianos, de la religiosidad de las comunidades eclesiásticas, en resumen: de la conciencia (colectiva, eso sí, y comunitaria) religiosa del hombre. Los enunciados dogmáticos de la Escritura y la tradición no deben ser demostrados, y sin embargo Schleiermacher tiene razón cuando afirma estar dentro de la tradición cristiana. Pues él cultiva una teología que tiene como claro punto de partida la comunidad de los creyentes, de la Iglesia, no para demostrar su fe, pero sí para hacerla inteligible, en su esencia interna, de un modo crítico-constructivo. Por eso, las dos frases de Ambrosio que aparecen en la portada de su *Dogmática* no son un ornamento sacado de la tradición sino conciencia de la tradición: «Pues yo no intento entender para creer,

sino que creo para entender. Pues quien no cree no sabrá y quien no sabe no entenderá»<sup>26</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es, según la doctrina de Schleiermacher, la **esencia del cristianismo**? La famosa definición reza así: «El cristianismo es una particular configuración de la religiosidad en su dirección teleológica, una configuración que se distingue de todas las demás por el hecho de que en ella todo lo individual está referido a la conciencia de la redención mediante la persona de Jesús de Nazaret» (§18).

Si se quiere comprender correctamente esa sencilla —pero no tan sencilla de comprender— definición de la esencia, hay que tener en cuenta cuatro cosas:

— En relación con los tres niveles de desarrollo de la religión, que también presupone Schleiermacher —fetichismo, politeísmo, **monoteísmo** (generalmente aceptado en la Ilustración)—, el cristianismo está en el nivel superior, no sólo en calidad de religión «estética» (religión natural o de destino) sino, en consonancia con la naturaleza humana, de religión «teleológica», o sea, de religión definida por una meta y por tanto activa, **ética**.

— Lo «particular» del cristianismo, que distingue a éste de todas las demás religiones, no reside en su carácter natural, razonable, sino en su **carácter redentor**; pues todo está determinado por la oposición básica entre pecado y gracia y referido por eso al «mediador» Jesús de Nazaret.

— El **carácter cristocéntrico** se ve subrayado por la posición sobresaliente que, ya en la «introducción» tiene la cristología: en Schleiermacher, los enunciados cristológicos ocupan el lugar que en la dogmática ortodoxa ocupa la sagrada Escritura. La posición central de la persona de Cristo en el cristianismo es, para Schleiermacher, absoluta.

— El punto de partida metodológico básico, la conciencia de fe, sigue vigente: Schleiermacher no parte de la historia objetiva de Jesús de Nazaret, sino de la «**conciencia**» de la comunidad eclesial, de nuestra conciencia piadosa cristiana de la redención en la persona de Jesucristo.

Aquí se vuelve a plantear la pregunta que, en el contexto de la *Fiesta de Navidad*, tuvimos que dejar para más tarde: esa conciencia piadosa de la persona de Jesucristo ¿está referida a una realidad especial concreta, y por tanto determinable y determinada, o esa figura especial se ordena, se nivela, en una esencia y un sentido general de la realidad?

## 9. Cristo, verdaderamente hombre

La cristología de la conciencia de Schleiermacher ha entrañado siempre una dificultad: la conciencia religiosa sólo gira en torno a sí misma, sin tener un objeto propiamente dicho. Esa dificultad me parece que queda resuelta con la *Doctrina de la fe*; en ella es indudable que la cristología de Schleiermacher no es sólo un postulado de la conciencia religiosa, ni la compleja imaginación de una fe subjetiva. Pues no es posible dejar de ver que:

— La conciencia cristiana, el cristianismo como tal, es impensable sin la figura histórica de Jesús de Nazaret, su origen histórico.

— En el centro del cristianismo, por tanto, no hay una idea general o una doctrina moral, sino un personaje histórico y su acción redentora para los hombres y para la historia posterior a él. El carácter cristocéntrico de la doctrina de la fe (y la imagen de Cristo en sus sermones) no es, entonces, resultado de la especulación de Schleiermacher, sino consecuencia de la historia y de la historia posterior al mismo Jesucristo.

— Ese personaje histórico no queda reducido, en Schleiermacher, a un «hecho salvífico» abstracto, sino que su historia se puede narrar. No es casualidad que Schleiermacher haya escrito una *Vida de Jesús*, en la que Jesús de Nazaret es presentado, con su inquebrantable conciencia de Dios y con su dedicación a los hombres que sufren, de un modo ciertamente idealista, basado excesivamente en el evangelio de Juan y en el ideal griego de «la noble simplicidad y la callada grandeza», pero en modo alguno acorde con los ideales de la sociedad burguesa de la época de Schleiermacher<sup>27</sup>.

Al mismo tiempo, al adoptar la crítica de la Ilustración, aplicándola sin embargo según módulos religiosos y no puramente racionales, llevó a cabo una desmitologización a gran escala: no sólo de los relatos del Antiguo Testamento sobre el estado original paradisiaco de una primera pareja humana, sobre una primera caída y un primer pecado original, sobre ángeles y demonios, milagros y profecías, sino también una desmitologización de los relatos neotestamentarios sobre Jesús: su nacimiento de virgen, milagros contra las leyes de la naturaleza, resurrección, ascensión y la profecía de su retorno.

No hay duda, pues: el «*vere homo*», «verdaderamente hombre», del credo cristológico clásico del concilio de Calcedonia (451) es para Schleiermacher una verdad inamovible. Pero ¿cuál es su acti-

tud frente al «*vere Deus*», «verdaderamente Dios», que tiene lugar en Jesús?

## 10. Cristo, ¿verdaderamente Dios?

Tampoco Schleiermacher quería un retorno a las soluciones heréticas cristológicas. Por eso, en su concepción se distancia desde un principio no sólo, por la derecha, del *docetismo* (al que se inclina ahora el *supranaturalismo*), que en la naturaleza humana de Jesús ve únicamente una existencia «aparente», sino también del *nazarismo* (ebionismo, que ahora tiene su correspondencia aproximada en el *racionalismo*), que reduce la existencia del Salvador al nivel de lo puramente humano<sup>28</sup>. Sobre todo en el tema cristológico, Schleiermacher es partidario de una «posición de Herrnhut de un orden superior», cuando trata de superar esas actitudes opuestas.

Una tarea difícil. ¿Por qué? Porque la fórmula cristológica clásica —«Jesucristo es una persona (divina) con dos naturalezas (divina y humana)»— había sido objeto de violenta crítica durante la Ilustración, sobre todo por parte de los «neólogos». En Jesús de Nazaret muchos veían un hombre corriente, pura y simplemente, un judío más o menos revolucionario, reformador de la doctrina y de la ley, un hombre que puede ser para otros maestro y modelo de perfección moral-religiosa. Eso, empero, era muy poco para Schleiermacher; para él, aquello era una concepción bien «insuficiente», una concepción «empírica» de redención. ¿Dónde estaba la alternativa?

¿Había que propugnar, como los supranaturalistas, un concepto, en definitiva, «mágico» de la redención, según el cual por el acto milagroso de un desagravio y un sacrificio por parte del hijo de Dios, desaparece como por encanto el castigo que el hombre merece por sus pecados, y Jesús es entendido como sumo sacerdote celestial mediador de la gracia? También era esto inaceptable. ¿Qué quedaba entonces? ¿Cómo se puede interpretar convenientemente la «redención» por obra de Cristo? Y después, sobre todo: ¿cómo puede ser descrita la relación de Jesús de Nazaret con Dios? De la respuesta a esta pregunta depende absolutamente, a juicio de Schleiermacher, la totalidad del cristianismo.

Fiel a su punto de partida, Schleiermacher arranca también aquí —una concepción «mística» sólo en sentido impropio— de la conciencia religiosa cristiana. ¿Qué halla esa conciencia en sí misma? Respuesta: en la conciencia de sí mismo, el cristiano puede saber

— que él depende totalmente del impulso que Jesús dio a la historia del mundo: Jesucristo es el punto de partida histórico y también la fuente perpetua de una nueva relación con Dios;

— que la fuerza de la conciencia de Dios de Jesús (que influye en todos los movimientos de espíritu, voluntad y afecto) se transmite redimiendo y reconciliando;

— que de esa manera ha entrado en la historia una nueva manera de vida personal, e incluso de «vida total» histórica, que ya no está determinada y fijada por la conciencia de pecado, sino que —bajo la fuerza poderosa de la conciencia de Dios de Cristo— hace surgir una conciencia de la gracia.

A pesar de la desmitologización que realiza Schleiermacher, es clara la **diferencia** de su cristología con la **jesuología de los racionalistas ilustrados**. Según Schleiermacher, de un análisis de la conciencia piadosa cristiana resulta

— que Cristo es el que obra y el hombre el que recibe: Cristo es quien vence con su gracia el poder del pecado;

— que Cristo hace posible una vida común con el hombre y una vida nueva, superior, de la humanidad;

— que para ello no son determinantes rasgos sueltos (posiblemente dudosos) sino la impresión general de su personalidad que continúa obrando;

— que esa personalidad histórica lleva en sí una perfección arquetípica, de modo que no es solamente un modelo que los hombres deben imitar sino un **arquetipo de la conciencia de Dios**, que se apodera del hombre y lo forma.

¿Quién fue entonces, en lo más profundo, ese Jesucristo? El antiguo miembro de la comunidad de Herrnhut luchó denodadamente por hallar una respuesta a esta pregunta. Durante largo tiempo se había esforzado por encontrar respuestas, hondamente religiosas y al mismo tiempo claras y sencillas, a las viejas preguntas. Ahora —en la *Doctrina de la fe*— puede responder a ellas: Cristo es igual a todos los hombres. ¿En qué sentido? «En virtud de la mismidad de la naturaleza humana». Cristo es **diferente** a todos los hombres. ¿En qué sentido? «Por la continua fuerza de su conciencia de Dios, que era un auténtico estar de Dios en él»<sup>29</sup>.

¿Un «auténtico estar de Dios» en Cristo? Schleiermacher no deja lugar a dudas: mientras que a otros hombres sólo les ha sido dada una disposición general religiosa y una «oscura y débil» conciencia

de Dios, Jesús posee una «conciencia de Dios absolutamente clara y exclusivamente determinativa de cada momento»<sup>30</sup>. Eso puede ser considerado como «una continua y viva presencia y, por ende, como un verdadero estar de Dios en él», lo que también implica su «absoluta carencia de pecado» y (como condición previa) su inocencia desde el inicio<sup>31</sup>. Es decir: «el ser de Dios» está inquebrantablemente puesto en Cristo «como su más íntima fuerza básica, de la que sale toda actividad y que mantiene unidos todos los elementos»<sup>32</sup> (de manera similar, hablando metafóricamente, a la inteligencia que, en cuanto fuerza básica del hombre, ordena y mantiene unidas todas las otras fuerzas). El eterno Infinito está presente, con su fuerza y poder absolutos, en la conciencia de Jesús, pero sin destruirla; antes bien, dominándola y configurando la vida total de Jesús como un instrumento, imagen y arquetipo. Y esto es definitivo: pues sin dignidad divina del redentor no hay redención, y viceversa. Así, es posible la nueva comunidad de vida con Cristo, el comienzo de la nueva vida y la renovación, necesaria una y otra vez, del espíritu; un proceso que es plenamente un acto de gracia: en eso quiere insistir el teólogo y sobre todo el predicador Schleiermacher.

Así queda contestada en Schleiermacher la pregunta cristológica: *vere Deus?* ¿verdaderamente Dios? Sí, Jesús ha sido conformado, como ningún otro, por la causa última divina. Sin duda Dios está presente por doquier en lo finito, como el ser activo por excelencia, pero en Cristo la conciencia de Dios es verdaderamente el principio conformador de su personalidad. Su conciencia de Dios ha de ser entendida como pura y auténtica revelación, más aún, como la verdadera y propia inserción del ser de Dios en lo finito. Eso no es un prodigio sobrenatural pero es, sin embargo, algo totalmente único y maravilloso en este mundo determinado por el pecado. El creyente no postula aquí el ser de Dios, pero descubre lo divino que actúa con Cristo lleno de vida en la historia: el gran tema de Schleiermacher desde los *Discursos*.

¿Era «ortodoxo» todo esto? Schleiermacher explica sin más circunloquios que él, con esta interpretación de la divinidad de Cristo, se separa «del lenguaje académico habido hasta ahora»<sup>33</sup> (de la doctrina de las dos naturalezas). Lo decía con tanta mayor seguridad cuanto que él, que había dado lecciones sobre casi todos los libros del Nuevo Testamento, estimaba que su interpretación se basaba en la Biblia: su base era «la frase de Pablo “Dios estaba en Cristo” y la de Juan “la palabra se hizo carne”»<sup>34</sup>. Así, pues, entendía Schleiermacher su propio cristianismo, «no como imitación de un ideal ético, como hacía la teología ilustrada, pero tampoco como aceptación obediente

de dogmas incomprensibles, sino como total determinación interior por el Jesús histórico y por el Dios presente en él» (D. Lange)<sup>35</sup>.

¿Es Schleiermacher, a la inversa, un «pluralista»? Schleiermacher se revolvería contra cualquier teología pluralista de la religión que simplemente consigna la existencia en el mundo de diversos «redentores» (*saviours*) pensando que con eso ha resuelto el problema de la reivindicación de verdad por parte de las religiones. Él está convencido de que el «ser de Dios» le concierna «exclusivamente» a Cristo, de manera que sólo aplicado a él puede decirse que «Dios se hizo hombre»<sup>36</sup>. «La palabra se hizo carne» es para Schleiermacher, en verdad, «el texto básico de toda la dogmática»<sup>37</sup>.

## 11. Preguntas críticas

Por supuesto que los dogmáticos pueden preguntar, desde la perspectiva actual, si en sus enunciados cristológicos Schleiermacher alcanzó la «altura» de los concilios cristológicos de los siglos IV y V. Pero Schleiermacher respondería a eso que él considera esas declaraciones cristológicas conciliares —desde la óptica del Nuevo Testamento y de la época actual— como demasiado abstractas, como «excesivamente sublimes». ¿Que Jesús de Nazaret no es una persona auténticamente humana? ¿Y en lugar de eso, desde toda la eternidad, una segunda persona divina que tomó existencia humana? ¿Y en lugar de una persona verdaderamente humana con una voluntad humana, hay por tanto dos naturalezas y dos voluntades y teorías contradictorias sobre la divinidad y la humanidad de Cristo? ¿Y luego, además, tres personas en esa única naturaleza divina? ¿Es bíblico todo eso, primigenio, es inteligible todo eso y se le puede pedir al hombre moderno que lo acepte? No en vano sostiene Schleiermacher en su doctrina de la fe la siguiente tesis programática: «Los enunciados de la Iglesia sobre la persona de Cristo están necesitadas de un continuo tratamiento crítico»<sup>38</sup>. De esa manera, en una extraordinaria labor teológica especulativa, desarrolló una cristología moderna, que iba más allá no sólo de la antigua doctrina de las dos naturalezas —a todas luces vinculada a su tiempo— sino también de la insuficiente jesusología de la Ilustración.

Evidentemente, la doctrina de Schleiermacher también está necesitada —y él estaría seguramente de acuerdo— de «un continuo tratamiento crítico». Y ese continuo tratamiento crítico —pronto habrán pasado dos siglos desde el extraordinario logro de Schleiermacher— ha producido, efectivamente, mucha crítica. Para mí, las

preguntas más importantes —especialmente en lo relativo a la cristología, fundamental también para Schleiermacher— son las siguientes:

**Primera:** En la teología de la conciencia de Schleiermacher cabe, ciertamente, contar la **historia de Jesús**, pues también él dio lecciones sobre la vida de Jesús; en este sentido él acepta una «teología narrativa» (que hoy se exige de un modo muchas veces puramente formal)<sup>39</sup>. Sin embargo, el punto de arranque de Schleiermacher y el papel secundario que tiene la Biblia en su *Doctrina de la fe* entrañan el peligro de que nuestra propia experiencia de redención se adueñe en exceso del relato de la historia de Jesús, en lugar de dejarse, no solamente inspirar, sino también criticar y corregir, una y otra vez, por la historia de Jesús; pues el Cristo de los cristianos es el criterio permanente y el correctivo constante del cristianismo.

**Segunda:** El punto de partida del sujeto moderno, la **conciencia de la comunidad de los fieles**, es en principio aceptable, aunque la definición de religión de Schleiermacher («sentimiento de absoluta dependencia») se pueda censurar como trasposición excesiva de los resultados de su análisis de la conciencia. Más serio es el peligro de que, con las explicaciones generales filosófico-teológicas que ofrece Schleiermacher en la «Introducción», relativas a la religión y a la determinación de la esencia del cristianismo, ya esté decidido previamente «qué substancia queda aún para la cristología, a fin de distinguirla de la antropología» (M. Junker)<sup>40</sup>.

**Tercera:** La interpretación idealista de la realidad que ofrece Schleiermacher y su armonizante actitud de fondo apenas percibe con la necesaria y urgente seriedad las **experiencias reales de la negatividad**: la alienación y desgarramiento del hombre, el sufrimiento, la culpa y el fracaso, y las contradicciones y fatales procesos de la historia: todo eso aparece neutralizado en la unidad del designio redentor divino. Asimismo, Schleiermacher ha interpretado de modo idealista, partiendo del evangelio de Juan, la inquebrantable conciencia de Dios de Jesús, reinterpretando así, o incluso eliminando en gran parte de su interpretación, la oscuridad de Dios y la tentación, presentes incluso en la más entrañable intimidad con Dios.

**Cuarta:** En su magnífica sistematización, Schleiermacher presenta, ciertamente, el ministerio profético, sacerdotal y real de Jesús. Pero en todo ello no ha dado el lugar preeminente que le corresponde al **escándalo de la cruz** y a la **esperanza de la resurrección**, bases de los escritos neotestamentarios. De ahí su incapacidad de reflexionar con verdadera seriedad sobre el abandono de Jesús por parte de Dios y de los hombres (por no hablar de la simpatía con que veía la

hipótesis de la muerte aparente de Jesús); la muerte y la resurrección las considera —a diferencia de los evangelios sinópticos— como el paso, sin solución de continuidad, de una figura ideal, serena y llena de amor puro, de la presencia corporal a la presencia espiritual que hace posible a toda la posteridad el acceso inmediato a ella<sup>41</sup>.

Son preguntas que han terminado por arrojar una luz dudosa sobre esa teología moderna: una teología de la modernidad, que en no pocos aspectos se ha entregado en exceso al espíritu del siglo.

## 12. No obstante: el teólogo paradigmático de la modernidad

Schleiermacher murió a los 66 años, de pulmonía, el 12 de febrero de 1834, después de haber celebrado la eucaristía con su familia. Hasta el final fue una persona controvertida dentro de su propia Iglesia. Hacía solamente diez años que fuera citado tres veces ante la jefatura de policía de Berlín por haber exigido el Estado constitucional y mayores libertades para el pueblo y para los estudiantes; pendía sobre él la amenaza de destitución de su cátedra universitaria. Sus adversarios, tan diferentes —procedían del movimiento resurreccionista, del confesionalismo restaurador o del ámbito hegeliano—, le persiguieron, con su violento rechazo, incluso hasta después de su muerte...

Pero sus amigos y partidarios le procuraron triunfos que todavía pudo vivir él —no les es dado a todos— en sus últimos años. Poco antes de morir, recibió una condecoración y diversos homenajes; fue en esos últimos años cuando atrajo poderosamente, como ningún otro teólogo u hombre de Iglesia, a un gran número de oyentes, ya fuese en sus cursos universitarios o en sus sermones (la primera edición completa contiene diez volúmenes de sermones). Su intrépida actuación contra todo género de despotismo y a favor de una actitud social de las capas superiores (exigió, por ejemplo, la reducción del tiempo de trabajo) le dieron popularidad más allá de los círculos ilustrados.

Teniendo en cuenta todo esto, no es de extrañar que el entierro de Schleiermacher, en febrero de 1834, en el cementerio de la Trinidad de Berlín, se convirtiese en una impresionante manifestación de adhesión, a la que acudieron gentes de todas las capas sociales, de todos los oficios. Si nos atenemos al informe del historiador Leopold von Ranke, siguieron al féretro unas veinte o treinta mil perso-

nas: «Recuerdo qué impresión me hizo cuando enterramos a Schleiermacher y en toda la larga calle, en todas las ventanas, lloraban», una impresión que se ve confirmada por otros de los presentes: «Quizás no haya visto Berlín jamás un sepelio semejante. Todos se sumaban al entierro y el cortejo avanzaba sin fin por las calles... Generales y antiguos ministros, consejeros del ministerio y del clero católico y evangélico, profesores de la universidad y de las escuelas, estudiantes y colegiales, jóvenes y viejos..., uno querría decir amigos y enemigos. Fue un homenaje al intelecto como se ve raras veces»<sup>42</sup>.

La historia, entretanto, ha confirmado en múltiples ocasiones el juicio de aquellos coetáneos. Fue, en efecto, un ingenio de «rara» excelencia aquel profesor de teología de Berlín y filósofo de la Academia, aquel intérprete de Platón y predicador del evangelio, aquel exégeta, dogmático, moralista, aquel crítico de la cultura y teólogo de la cultura, de saber universal, de apasionada búsqueda de la verdad y dotado de la facultad de entusiasmar a las gentes. Fue un pensador existencial de asombrosa capacidad de trabajo que dondequiera que actuó dejó hondas y visibles huellas. Un erudito de vasto saber y extraordinaria meticulosidad, y al mismo tiempo ingenioso escritor y predicador de la élite intelectual, que estaba convencido de que la Reforma sigue surtiendo su efecto aquí y ahora. Su *Doctrina de la fe* ha influido y hecho reflexionar a todos los teólogos del siglo XIX, incluidos sus adversarios.

Pero aquel Friedrich Schleiermacher, dotado de un espíritu agudo, irónico e ingenioso, quedó en la memoria de sus coetáneos no sólo por su defensa de la verdad en la veracidad, sino también por su empeño en vivir el cristianismo de modo convincente. Fiel a su ideal de acendrada individualidad, actuó hasta el fin de sus días no sólo en la universidad y en la Academia, sino también en la Iglesia y el Estado, en el púlpito igual que en la cátedra, y sobre todo ante la mesa escritorio. Un ardiente patriota, que defendió la libertad, la justicia y las reformas, y al mismo tiempo un extraordinario doctor de la Iglesia que siguió su vocación interior y que siempre, también en tiempos posteriores, propugnó la mayor independencia posible de la Iglesia frente al Estado (quería, no una Iglesia estatal, sino una Iglesia del pueblo con una constitución sinodal), que, despertando el enojo del rey, combatió arduosamente la reforma de la liturgia que éste hiciera desde arriba, interviniendo intrépidamente en contra del derecho del rey a inmiscuirse en asuntos internos de la Iglesia y en contra de un orden litúrgico elaborado personalmente por el mismo rey. En su conjunto, un teólogo paradigmático, de liberal

humanidad y de cristiana unión con Dios, el teólogo paradigmático de la modernidad.

La alabanza más digna de crédito proviene muchas veces, como es sabido, de boca del adversario. Por eso queremos dejar que sea Karl Barth quien diga la última palabra (como ya dijera la primera) sobre Schleiermacher; Karl Barth, que casi exactamente cien años después de la muerte de Schleiermacher presentará con el primer volumen de su *Dogmática de la Iglesia* una gran alternativa teológica, en el siglo XX, a Schleiermacher: «En él tenemos un héroe como raras veces le es dado tener a la teología. Quien no haya percibido nada del resplandor que emanaba y sigue emanando aquella extraordinaria personalidad, y hasta me gustaría decir: quien nunca sucumbió a él, ese hombre puede recorrer honorablemente otros, quizás mejores caminos, pero que no se le ocurra ni levantar el dedo contra él. Quien aquí nunca ha amado y quien aquí no es capaz de amar una y otra vez, no tiene derecho, aquí, a odiar»<sup>43</sup>

KARL BARTH

TEOLOGÍA EN EL TRÁNSITO  
A LA POSTMODERNIDAD

## Tabla cronológica (según E. Busch)

- 1886 Nace en Basilea el 10 de mayo. Infancia y adolescencia en Berna.
- 1904-1908 Estudia teología en Berna, Tubinga y Marburgo.
- 1909-1911 Vicario en Ginebra.
- 1911-1921 Párroco en Safenwil (Aargau, Suiza), municipio industrial.
- 1913 Se casa con Nelly von Hoffmann.
- 1919 *La epístola a los Romanos* (2ª edición, totalmente reelaborada, 1922).
- 1921 Profesor honorario de teología reformada en Gotinga.
- 1925-1929 Catedrático de dogmática y teología neotestamentaria en Munster.
- 1930 Obtiene la cátedra de teología sistemática de Bonn.
- 1932 Da inicio a su obra principal (incompleta) *Dogmática de la Iglesia*.
- 1934 Primer sínodo de la «Iglesia confesional» de Barmen.
- 1934 *¡No!* a Emil Brunner.
- 1934 Destituído de su cátedra por los nazis; jubilación en junio de 1935; posteriormente, quedan prohibidas en Alemania todas las publicaciones de Barth.
- 1935 Recibe una cátedra de dogmática en Basilea.
- 1948 Discurso en la Conferencia del Consejo Mundial de las Iglesias, en Amsterdam.
- 1959 Último volumen completo de la *Dogmática de la Iglesia* (IV/3).
- 1961/1962 Último curso universitario: *Introducción a la teología evangélica*.
- 1962 Primer viaje a los Estados Unidos.
- 1966 Último viaje a Roma.
- 1967 Interrumpe la *Dogmática de la Iglesia* en el volumen fragmentario IV/4.
- 1968 Muere el 10 de diciembre en Basilea, donde también es enterrado.

## 1. Un protestante combativo en el Consejo Mundial de las Iglesias

Estamos en el año 1948. Karl Barth tiene 62 años y en su haber —debido a la agitada historia del mundo en la primera mitad del siglo— una vida agitada. Entre 1904 y 1909, carrera de teología en Berna, Berlín, Tubinga y Marburgo. De 1909 a 1921, vicario y párroco en Ginebra y Safenwil, en Suiza; de 1921 a 1935, catedrático de teología en Gotinga, Munster y Bonn: todo eso después que un único libro, aparecido en 1919 (*La epístola a los Romanos*) hiciese de aquel párroco de la provincia suiza un teólogo célebre en todo el ámbito lingüístico alemán. Destituido por los nazis de su cátedra de Bonn en 1935, enseña desde entonces teología en la universidad de Basilea y, hasta el final, interviene con apasionamiento —como «Voz de Suiza»— en el combate de la Iglesia protestante alemana contra la barbarie del hitlerismo...

Pero ahora, acabada la guerra, Karl Barth es invitado en 1948 por su amigo y compañero en la fe reformada, el gran holandés Willem Visser't Hooft, enérgico y prudente *spiritus rector* del movimiento ecuménico, a participar en **Amsterdam** en la primera **Conferencia del Consejo Mundial de las Iglesias**, que debía desembocar en la fundación del Consejo Ecuménico de las Iglesias (con Visser't Hooft como secretario general). Barth apenas había participado antes en el movimiento ecuménico. Pero allí, en Amsterdam, aprendió —sobre todo conversando con Michael Ramsey, arzobispo de Canterbury, y con el teólogo ortodoxo Georges Florovski— que en la teología científica, además de «dogmática» y de «simbolismo», tenía que haber algo así como un «ecumenismo». «Disagreements within the agreement» y «agreements within the disagreements», o sea: buscar diferencias de parecer en las coincidencias y hacer posibles, entre los teólogos de las diferentes Iglesias, las coincidencias dentro de las diferencias, para acercarse un poco más a la unión.

Pero Roma, el papa, se había negado a participar en esa asamblea ecuménica, al igual que la Iglesia ortodoxa rusa. ¿Cuál fue la reacción de Barth? Es típica de él: con libertad protestante y desverguenza helvética propone, en su gran discurso, pasar sin más al orden del día. Hay que oírle hablar directamente para comprender cómo era él, cómo argumentaba: «Que esta libertad (por el único Señor Jesucristo, a pesar de estas eucaristías separadas) nos signifique también a nosotros que los lamentos o la indignación por la

negativa que hemos recibido de las Iglesias de Roma y Moscú, tengan la menor cabida posible en las deliberaciones de nuestra sección primera. ¿Por qué no vemos en esas negativas ni más ni menos que la poderosa mano de Dios que descansa sobre nosotros? Quizás nos esté dando con ello un aviso, para suprimir en nosotros todo delirio, el delirio de querer construir aquí una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo. Quizás nos esté mostrando así cuán escasa ha sido hasta ahora nuestra luz, pues evidentemente ni siquiera ha sido capaz de llegar hasta esos otros ámbitos, que también se dicen cristianos. Quizás nos esté preservando así de interlocutores con quienes nosotros no podríamos formar aquí, ni siquiera de manera imperfecta, una comunidad cristiana, al no poder ellos, si bien por razones distintas, realizar, prescindiendo de todo lo eclesiástico, ese movimiento hacia Jesucristo sin el cual los cristianos de diferente origen y género no pueden —digámoslo claramente— hablar mutuamente, escucharse mutuamente y, mucho menos aún, formar comunidad. Y quizás nos esté poniendo así en una posición muy buena, por el hecho de que sean precisamente Roma y Moscú los que parecen estar de acuerdo en no querer saber nada de nosotros. Yo propongo alabar a Dios y darle gracias por haber tenido a bien interponerse de tan clara manera en nuestros planes»<sup>1</sup>.

¿Atizaba Karl Barth el fuego anticatólico? Al observador superficial le puede parecer así. Y la polémica que desataron las publicaciones católicas contra Barth, tachado de anticatolicismo notorio —era, al fin y al cabo, el apogeo de Pío XII, el último papa preconciliar— sólo fue superada por la indignación católica ante la delatora pieza teatral de Hochhuth *El vicario* (1962), que en Basilea daría lugar a manifestaciones callejeras ante el Teatro Municipal.

## 2. Crítica del catolicismo romano

Pero la crítica de Barth al catolicismo tenía raíces teológicas más profundas y se remontaba a tiempos atrás. Pues en los cinco importantes años de su segunda cátedra (después de Gotinga), su centro de actividad fue «Munster, nido de frailes y de anabaptistas»:

— Allí estaba presente la dogmática católica en la persona del neotomista Franz Diekamp, a quien Barth citaría después a menudo.

— Allí estudió él intensamente a Anselmo y a Tomás de Aquino.

— Allí invitó él (cosa inusitada) a participar en un seminario y

a conversar personalmente con él, a un teólogo católico, el jesuita Erich Przywara, quien con extraordinario saber e inteligencia, y en la línea de Agustín, del Aquinate y de Scheler, había desarrollado ideas sobre «Dios en nosotros y Dios sobre nosotros», sobre una semejanza basada en la esencia, una semejanza de esencia, o sea, una «*analogia entis*» entre Dios el hombre.

Con ello, por otra parte, Przywara afirmó a Karl Barth en su convicción de que la teología y la Iglesia católicas, aunque habían conservado más substancia de lo cristiano que el «neoprotestantismo» de un Schleiermacher, adolecían del mismo error básico. También ellas se habían apoderado de la revelación de Dios, habían dispuesto a voluntad de la gracia y así —y esto era al fin y al cabo el núcleo irrenunciable de la «teología dialéctica»— no pudieron dejar que Dios fuese Dios ni que el hombre fuese hombre. «El catolicismo romano» es, entonces, una *Interpelación a la Iglesia protestante*, como tituló Barth su polémica conferencia de 1928<sup>2</sup>, porque en el espejo de los desvaríos católicos se pueden distinguir, dentro del propio protestantismo, los mismos problemas. En áspera confrontación con todo ello, Barth aboga por un protestantismo que se centre rigurosamente en su causa evangélica. Y ello significa: el mundo es mundo, y el hombre es hombre, pero Dios es Dios, y reconciliación sólo la hay en Jesucristo.

Empero, la teología católica empezó a tener en cuenta a Barth. Ya en los años veinte y treinta habían estudiado la primera obra de Barth (*La epístola a los Romanos* y los escritos que siguieron) primero Karl Adam, de la universidad de Tubinga, y Erik Peterson de la de Bonn, después, además de Erich Przywara, sobre todo Gottlieb Söhngen. Cuando hacia 1940 las voces alemanas, debido a la guerra, se vieron obligadas a enmudecer, aparecieron teólogos católicos del ámbito lingüístico francés: los jesuitas Louis Malevez, Henri Brouillard y el dominico Jérôme Hamer (sin olvidar al holandés Johannes C. Groot). Sin embargo, la mayoría de esos trabajos se referían en muy escasa medida al Barth —que sólo a partir de 1940 había empezado a perfilarse— de la monumental *Dogmática de la Iglesia*<sup>3</sup>: después de los Prolegómenos (vol. I/1-2) de los años 1932/38, no apareció hasta 1940/42 la doctrina de Dios de Barth (vol. II/1-2), y luego, en los años 1945 a 1951 su doctrina de la creación (vol. II/1-4). La doctrina de la reconciliación (vol. IV/1-4), a partir de 1953, y asimismo la doctrina de la redención o escatología quedarían incompletas. Improductiva, en último término, fue también la discusión epistolar que, a partir de Amsterdam, entabló el jesuita

francés Jean Daniélou —uno de los principales representantes de la *nouvelle théologie*, sospechosa de herejía, después, sin embargo, acomodaticio y conformista y cardenal— con Karl Barth. «Pedir ambas cosas a la vez, es demasiado», le explicó Barth con rudeza en relación con la negativa de Roma a acudir a Amsterdam: «que tomemos en serio la pretensión de superioridad de ustedes y que hayamos tenido que desear intensamente su presencia»<sup>4</sup>.

### 3. Intentos de aproximación por el lado católico

Fue otro teólogo, discípulo a la vez de Przywara y de Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, natural de Lucerna pero, como Barth, establecido en Basel desde 1949 —había abandonado la orden de los jesuitas por sentirse llamado a fundar, con su amiga espiritual Adrienne von Speyr, un «instituto secular»—, fue Hans Urs von Balthasar quien, finalmente, escribió el libro que abriría a la teología católica el camino de la aproximación interior a la teología de Barth: *Karl Barth. Presentación e interpretación de su teología*<sup>5</sup>. Mirando retrospectivamente desde la obra madura, Balthasar intentó distinguir un «período de la dialéctica», en el primer Barth (*La epístola a los Romanos*, 1919; nueva edición, 1922), y un «giro a la analogía» (*Esbozo de dogmática cristiana*, 1927), que abocó finalmente, ampliada por Barth, a la «plena figura de la analogía» (desde el volumen II de la *Dogmática*).

Fue también Balthasar quien llamó la atención sobre la —sólo comparable a Schleiermacher e inspirada en Schleiermacher— artística disposición y sobre la fuerza de formulación, en las ideas y en el lenguaje, de la teología de Barth; cómo, sobre una base radicalmente cristológica, quedan íntimamente ligadas entre sí la creación y la alianza, cómo se llega a entender de un modo nuevo —como interlocutor de Dios— al hombre, cómo se llega a una nueva doctrina del pecado y de la reconciliación... Pero al católico que era Balthasar le había fascinado sobre todo la nueva interpretación que hacía Barth de la predestinación, una interpretación que «suprime» el dualismo agustiniano-calvinista (una parte de la humanidad está predestinada a la salvación, la otra, al infierno), para convertirlo en un universalismo cristiano que casi hace pensar en Orígenes: el centro que es Cristo procura una multi-unidad de la redención. Un cristocentrismo que ahora también posibilitaría una nueva definición de fe y conocimiento, naturaleza y gracia, castigo y salvación: para protestantes y católicos de igual modo. ¿Pero qué significa esto?

En el prefacio del primer volumen de la *Dogmática* de 1932 se leen —sin hacer referencia a Przywara— las desafortunadas y célebres frases: «Yo tengo a la **analogía entis** por la invención del Anticristo y pienso que a causa de ella no se puede ser católico. Con lo cual, me permito al mismo tiempo considerar como limitadas y poco serias todas las demás razones que se puedan aducir para no hacerse católico»<sup>6</sup>. Sólo se comprende esa polémica que ve en la analogía del ser, niveladora de Dios y hombre, lo anticristiano por excelencia, si se distingue el **doble frente de combate**. A saber:

El frente por la derecha: Barth protesta en primer lugar contra un **catolicismo romano** que, como consecuencia de la Escolástica y primer concilio Vaticano, puso a la misma altura a Dios y al hombre, estableciendo así una reciprocidad entre Dios y hombre, naturaleza y gracia, razón y fe, filosofía y teología. Lo extraordinariamente pernicioso de ese «condenado y católico» se puso de manifiesto para Barth sobre todo en los dogmas marianos católicos (Jesús y María) y en el modo católico de entender la Escritura y la tradición, Cristo y el papa infalible. «Ahí justamente, en la mariología y en el culto a María, está contenida de manera ostensible la herejía de la Iglesia católico-romana, a partir de la cual se comprenden todas las demás»<sup>7</sup>, declaró Barth; y su crítica de la «Iglesia papal sumida en el error»<sup>8</sup>, una Iglesia que, en definitiva, «se declara a sí misma idéntica a la revelación divina», no habría podido ser más acerada<sup>9</sup>. Todo eso, empero, tenía que ver con la, para él, funesta **nivelación católica de Dios y hombre** bajo el signo de un nivelador concepto del ser (ambos «son»), y contra ello, pensaba Barth, él tenía que protestar en nombre de un Dios completamente distinto, en nombre de la divinidad de Dios.

El frente por la izquierda: Barth lucha al mismo tiempo, y no menos, contra el **neoprottestantismo liberal** que, tras las huellas de Schleiermacher, tomaba como punto de orientación solamente al hombre religioso, al hombre piadoso, y no a Dios y su revelación. Para Barth no era casualidad: el catolicismo romano, igual que el **neoprottestantismo liberal**, ¿no se habían acomodado, debido a esa niveladora «teología natural», con una adaptación carente de crítica, a los **sistemas políticos imperantes**: al Imperio y su política bélica primero, y después al nacionalsocialismo? Y debido a esa igualación de Dios y hombre, ¿no consideraron los «cristianos alemanes» protestantes el nacionalsocialismo como una especie de nueva revelación y llegaron a ver en Adolf Hitler —vinculando cristianismo y germanidad— un nuevo Lutero, más aún, un nuevo Cristo? Y debido a esa *analogía entis* de Dios y hombre, ¿no habían pensado des-

tacados representantes de la teología-de-los-niveles neoescolástica católica (Karl Adam y Michael Schmaus) que había que decir que sí al nacionalsocialismo, porque éste quería en el plano natural lo que llevaba a cabo en el plano sobrenatural el cristianismo católico: orden, unidad, disciplina, caudillaje? Para Barth, en ello se hacía evidente todo el peligro que comportaba en el terreno político una teología natural «cristiana» que en el año 1933 mostraría su verdadero rostro. Fue necesario, cuando la situación política se puso seria, tomar claramente posición. El sínodo de la «Iglesia confesional» de Barmen —cuya orientación teológica provenía fundamentalmente de Barth— es su más clara expresión.

Mas he aquí la ironía de la historia: el más importante resultado teológico del libro de Balthasar fue que toda aquella diástasis, en la que tanto insistía Barth, de *analogia entis* o *analogia fidei*, resultó ser un falso planteamiento. Cualesquiera que sean las prácticas de la religiosidad popular católica, la teología y la Iglesia católicas no quieren meramente nivelar la diferencia entre Dios y hombre, no quieren ni pueden apropiarse de la Revelación, de la gracia de Dios. Atenazado teológicamente con difíciles matices del concepto de naturaleza, Barth, finalmente, tuvo que admitirlo. Cuando yo, en mis años jóvenes, regresé en 1955 tras siete años de estancia en Roma, y —preocupado, como muchos teólogos católicos, por esos problemas— le pregunté a Barth, ya en nuestro primer encuentro, sobre aquella controversia, él, que no sólo podía tener santa ira sino que era un hombre de irresistible humor, me dijo: «En la teología, nunca se sabe: ¿me ha pillado él a mí o le he pillado yo a él?». Y en cuanto a la tan controvertida *analogia entis*, ya sólo por la cual no es posible hacerse católico, dijo solamente: «¡Esa está muerta y enterrada!». Y efectivamente: desde entonces —aunque sin hacer una declaración al respecto— Barth no volvió a emplear tal expresión. Sin embargo, teólogos católicos y protestantes, de mentalidad confesionalista, que quisieran basar y apuntalar el cisma de la Iglesia; no en el papa, la Iglesia y los sacramentos, sino en el Espíritu Santo, en Jesucristo o incluso en el mismísimo Dios Padre, no han visto en ello un impedimento para seguir considerando, cuidando y conservando la *analogia entis*, como la verdadera diferencia causante del cisma.

Lo admito sin reparos: sin el libro de Balthasar mi propio trabajo sobre Barth no hubiese sido posible. Aprendí de Balthasar que lo católico y lo evangélico son conciliables justamente allí donde ambos son ellos mismos con la mayor lógica interna. De él aprendí sobre todo que Karl Barth, precisamente por representar la más

consecuente encarnación de la teología evangélica, es el que más cerca está de la teología católica: evangélicamente centrado en Cristo y precisamente por eso abarcando católicamente lo universal: la posibilidad de una nueva teología ecuménica.

#### 4. Consenso ecuménico

Lo hemos visto al hacer nuestra semblanza de Lutero: desde los tiempos de la Reforma y del concilio de Trento se ha considerado como el impedimento básico para un acercamiento entre protestantes y católicos la doctrina de la justificación del pecador. Si en este punto se conseguía mostrar una convergencia, o incluso un consenso, eso supondría un logro extraordinario para la superación del cisma de la Iglesia.

Mi libro *Justificación*<sup>10</sup> quiso mostrar justamente eso: que en la doctrina de la justificación, vista en su conjunto, se puede ver una coincidencia básica entre la doctrina de Karl Barth y la doctrina, correctamente entendida, de la Iglesia católica, y que por tanto, ya no hay que buscar en ella la causa del cisma protestante. Con la astucia que le caracterizaba, Karl Barth escribió prudentemente en la carta que acompañaba mi libro: «Si lo que usted toma de la sagrada Escritura, de la antigua y nueva teología católico-romana, y además, del “Denzinger”, o sea, también de los textos del Tridentino, es realmente la doctrina de su Iglesia y se llega a confirmar como tal (¡quizá se confirme mediante el consenso que halle su libro!), entonces, después de haber estado ya dos veces en la Iglesia de Santa María Maggiore de Trento para platicar con el *genius loci*, tendré que apresurarme a ir allí por tercera vez: para declarar arrepentido: “¡padres, peccavi!”»<sup>11</sup>. ¿Y qué sucedió?

El libro no fue puesto por los censores romanos, como muchos habían esperado y muchos temido, en el Índice de libros prohibidos. En 1958 salió elegido un nuevo papa y se inició un cambio de rumbo. Finalmente, en 1971, se pudo elaborar, en la isla mediterránea de Malta, un bien preparado documento común de una comisión de estudios de la Liga Luterana Internacional y de la Iglesia católico-romana. En ese documento de Malta se confirma tal consenso: «Hoy se perfila en la interpretación de la justificación un consenso de amplio alcance. En la cuestión de la justificación, también los teólogos católicos insisten en que la concesión de la salvación al creyente no depende de ninguna condición humana. Los teólogos luteranos insisten en que el hecho de la justificación no

está limitado al perdón individual de los pecados, y no ven en él una justificación meramente externa del pecador... El mensaje de la justificación, en su calidad de decisivo desarrollo del centro del evangelio, tiene que ser sometido a discusión una y otra vez, en cuanto que fundamenta la libertad cristiana frente a las condiciones que impone la ley para recibir la salvación»<sup>12</sup>. El documento equivalía al espaldarazo de Roma en el asunto del mensaje de la justificación. Karl Barth, por su parte, ya no tuvo ocasión de ir en peregrinación a Trento. Hacía tres años que no pertenecía al mundo de los vivos.

El mensaje de la justificación, «en cuanto que fundamenta la libertad cristiana frente a las condiciones que impone la ley para recibir la salvación», tiene, naturalmente, radicales consecuencias: no sólo para el individuo sino también para la Iglesia, que sólo tiene un valor como comunidad de los fieles, y que puede vivir renovada y repetidamente de la gracia, del perdón, de la liberación de Dios. Por eso: *Ecclesia semper reformanda*.

Cuando Barth sustituyó el título primitivo de «Dogmática cristiana» (la salida en falso de 1927) por el de «Dogmática de la Iglesia», ese cambio fue —de cara al individualismo liberal, pero también al de corte kierkegaardiano— perfectamente programático: no sólo combatía así el empleo superficial de la palabra «cristiano» sino que sobre todo —a despecho de «las lamentaciones por el curso general de mi evolución»— ponía de relieve que la dogmática no puede ser una ciencia absolutamente «libre» sino «vinculada al ámbito de la Iglesia, y en ella, y sólo en ella, posible y plena de sentido»<sup>13</sup>. Ya hay largos capítulos eclesiológicos en los prolegómenos (sobre predicación de la Iglesia, sobre la Iglesia docente y discente), después en la doctrina de Dios y de la elección (la elección de Israel y de la Iglesia) y sobre todo, como es lógico, en los tres volúmenes de la doctrina de la reconciliación. Todo lo que allí se lee sobre el reclutamiento, la edificación y la misión de la Iglesia por el poder del Espíritu Santo, que despierta a la fe, anima en la caridad y llama a la esperanza, todo lo que allí se dice sobre la «Iglesia una, santa, católica y apostólica»: todo ello es la más intensa plasmación de lo protestante y la más intensa aproximación a lo católico: una eclesiología, centrada en el evangelio, y así auténticamente ecuménica.

El consenso ecuménico sólo se volvió dificultoso por ambas partes cuando se abordó el tema de la estructura de la organización y de la política práctica de la Iglesia: la importancia de los sacramentos y sobre todo la concepción teológica y el ejercicio práctico de los ministerios eclesiásticos, del ministerio sacerdotal, episcopal y (so-

bre todo, naturalmente) del ministerio papal<sup>14</sup>. Karl Barth se sentía verdaderamente fascinado por las enormes posibilidades ecuménicas del papado, pero rechazaba su forma concreta y su ejercicio práctico: «Yo no puedo oír en esa cátedra de Pedro la voz del Buen Pastor», solía decir. Aquello era en tiempos de Pío XII.

## 5. El concilio Vaticano II

El pontificado, que sólo duró cinco años pero marcó el inicio de una nueva época, de Juan XXIII, sobre todo el concilio Vaticano II y el doble cambio de paradigma así iniciado —integración del paradigma de la Reforma y de la modernidad en la Iglesia y la teología católicas— también causaron hondísima impresión en Karl Barth. Había sido él, Barth, quien me había desafiado a mí, teólogo católico formado en Roma, a hablar en público sobre algo tan primigeniamente protestante, y sospechoso por consiguiente para oídos católicos, como «Ecclesia semper reformanda»; fue en una conferencia en «su» universidad, en enero de 1959: literalmente, seis días antes del anuncio, totalmente inesperado, del concilio.

Posteriormente, Barth se interesó vivamente por mi programa conciliar de reformas, esbozado en el libro *El Concilio y la unión de los cristianos. Renovación como llamamiento a la unidad*<sup>15</sup>, siendo él incluso quien propuso su título exacto. El concilio incluyó entonces la frase pretendidamente tan protestante de la necesidad de constante reforma (*Ecclesia semper in reformatione*) en su constitución sobre la Iglesia y también la puso en práctica: al aceptar numerosos puntos de importancia para los reformadores (desde la revalorización de la Biblia, de la predicación de los laicos, hasta el empleo de la lengua vernácula en la liturgia) y para la modernidad (libertad de fe, de conciencia y de religión, tolerancia y acercamiento ecuménico, nueva actitud frente a los judíos, a las grandes religiones, y en general al mundo secular). Karl Barth empezó a maravillarse de la movilidad espiritual que había hecho irrupción en la Iglesia católica, movilidad que parecía contrastar con un prolongado estancamiento del protestantismo. Positivamente impresionado, no por lo meramente humano, sino por lo hondamente evangélico del papa del concilio, ahora no vaciló en decir sobre Juan XXIII: «Ahora puedo oír la voz del Buen Pastor».

Todo aquello no abocó en conversión al catolicismo. Él, de todos modos, no tenía en gran cosa las conversiones a otras Iglesias, pero en muchísimo a la renovada y constante conversión

de todas las Iglesias a Jesucristo. Pero en cualquier caso, la nueva situación le animó a hacer, en 1966, un viaje a Roma: «Peregrinatio ad limina Apostolorum», una peregrinación a las tumbas de los apóstoles, como él lo llamó, después que no le fuese posible aceptar, por motivos de salud, una invitación al concilio que yo le transmití. En Roma —después de conversar con diversas autoridades romanas— vio confirmada su positiva impresión general del catolicismo conciliar: «La Iglesia y la teología de allá se han puesto en movimiento en una medida que yo no hubiese imaginado»<sup>16</sup>. Por su parte, el sucesor de Roncalli, Pablo VI, le produjo la impresión de un hombre respetable, incluso entañable, pero en cierto modo digno de compasión, un hombre que le contaba a Barth de un modo casi enternecedor qué difícil de llevar y de manejar eran las llaves de Pedro que Dios le había confiado. Aquello fue todavía antes de la funesta encíclica de Pablo VI contra el control «artificial» de la natalidad; pero las aporías postconciliares —consecuencias de la persistente obstrucción de la curia y de los compromisos conciliares— ya se perfilaban.

No sabemos lo que Karl Barth opinaba de los dos papas que siguieron y que —expresión de compromiso y aporía a la vez— combinaron los nombres de sus dos tan diferentes predecesores, Juan y Pablo. Pocos meses después de su viaje a Roma dejó definitivamente de trabajar (mucho tiempo antes de su muerte ya se había agotado su creatividad) en la *Dogmática de la Iglesia*. Lo único que quería ver publicado era un fragmento olvidado de la parte cuarta, la ética, de la doctrina de la reconciliación. Sería su última publicación de importancia. La gran obra en 13 volúmenes se quedó en sinfonía incompleta, como la *Suma* de Tomás de Aquino, quien, como ya vimos, unos meses antes de morir, y sin que sepamos por qué, también había dejado abruptamente de trabajar en su *opus magnum*. En la Iglesia siempre hay que atenerse también a la fe de los doctores, escribió Karl Barth en su último borrador, incompleto, de una conferencia: «“Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos”. “Para él viven todos”, desde los apóstoles hasta los doctores de anteayer y de ayer». Fueron las últimas frases del anciano de 82 años. A la mañana siguiente, el 10 de diciembre de 1968, su mujer lo halló durmiendo en paz para siempre.

En los últimos años, Karl Barth se tenía a sí mismo por «superado», y entonces me decía: «Ahora querría ser otra vez tan joven como usted: en tal caso me lanzaría de nuevo a la lucha». ¿Karl Barth lanzándose otra vez a la lucha? ¿En los años setenta, ochenta? Cuántas veces me he preguntado en las dos décadas pasadas dónde

y cómo se hubiese lanzado él a la lucha, lo que seguramente habría hecho si no se hubiese convertido en un barthiano sino, de verdad, en un hombre realmente joven. Sobre esta cuestión, y después de haber hablado del giro de Karl Barth, desde la confrontación con la teología católica, a través de los intentos de acercamiento, hasta el consenso ecuménico con ella, quisiera hacer algunas reflexiones. Trasladémonos, pues, del pasado al presente: pero no con especulaciones semiarbitrarias, semihipotéticas sobre «qué habría sido si...», sino cuestionando objetivamente y continuando, de manera constructiva, la teología de Barth: ¿ahora qué?

## 6. Por qué es merecedor de crítica el paradigma de la modernidad

La primera pregunta es la pregunta central para todo teólogo: ¿Dónde y cómo hay que situar a Karl Barth en la historia de la teología? ¿Es el monumental (y casi nunca leído en su totalidad) «neo-ortodoxo», como se le clasifica —diciéndole adiós— por lo general en América y muchas veces también en la escuela de Bultmann? ¿O es el insuperable renovador teológico del siglo, como, fuera de los límites de la escuela de Barth, se le glorifica en Alemania... y se bloquea uno mismo?

Mi tesis, de amplitud católica, contra antagonistas que lo descalifican, y contra epígonos que lo glorifican, reza así: Karl Barth es el iniciador de un —así diría yo hoy— paradigma «postmoderno» de teología. Lo que quiere decir dos cosas:

— A quienes desprecian a Barth quisiera mostrarles con claridad que él es verdadero iniciador, más aún: el **principal iniciador** de un paradigma «postmoderno» de teología que ya se dibujaba en aquel entonces.

— A quienes veneran, sin espíritu crítico, a Barth, les digo, por otra parte, que Karl Barth es iniciador, pero que no llevó a su plenitud un tal paradigma.

Es fácil documentar, a base de los escritos de Barth y de las etapas de su vida, tal y como Eberhard Busch las ha descrito de modo ejemplar «según sus cartas y textos autobiográficos»<sup>17</sup>, tres cosas:

Al principio, Barth fue un **decidido partidario de la teología moderna**. Simpatizando de corazón, por su educación, con el mundo

burgués (desde la poesía y la música, pasando por la cerveza y las asociaciones estudiantiles, hasta la vida militar), ya muy pronto se entusiasmó con el idealismo de Schiller y con la «predicación» del *Tannhäuser* de Richard Wagner. Para el estudiante de teología, que ya en su primer año de carrera se había familiarizado con el método histórico-crítico, Kant y —naturalmente— Schleiermacher fueron pronto los astros que iluminaron su pensamiento. Así se convirtió en discípulo de los grandes maestros liberales: primero de Harnack (en Berlín), y después, más importante aún, de Wilhelm Herrmann (en Marburgo), quien supo combinar a Kant y a Schleiermacher con un marcado cristocentrismo. Como ayudante de redacción de Martin Rade en el liberal *Christliche Welt* («Mundo cristiano») tenía contacto con la producción intelectual de toda la élite liberal, desde Bousset y Gunkel hasta Troeltsch y Wernle.

Posteriormente, empero, Barth evoluciona hasta convertirse en acerado crítico del paradigma ilustrado-moderno que, tras una fase de rigurosa ortodoxia luterana y calvinista, había empezado a perfilarse ya en el siglo XVII, imponiéndose en el XVIII para adquirir finalmente en el XIX, con Schleiermacher, su configuración clásica, y con la teología liberal posterior a éste, su papel absolutamente preponderante: un paradigma, como hemos visto, basado totalmente en el hombre. La experiencia de diez años que tuvo Barth como párroco de Safenwil, municipio rural suizo crecientemente industrializado, con toda la miseria social de aquellos tiempos, le hizo dudar ya entonces, antes de la primera Guerra mundial, de la optimista fe burguesa en el progreso y del acomodaticio protestantismo cultural, más aún, le convirtió en un socialista comprometido con la causa obrera. Comprendió que en el apremio angustioso del predicador —iglesia vacía, ineficiente instrucción religiosa de los confirmandos— no le servía de nada todo su saber religioso moderno sobre la Biblia. La predicación, la instrucción religiosa y la cura de almas necesitan una base teológica muy diferente que no tenga en cuenta ante todo al hombre sino ante todo a Dios. Aun respetando la liberalidad de la modernidad, Barth notaba que el relativismo histórico, unido a un individualismo religioso, había desprovisto más y más de contenido al cristianismo.

El estallido, en 1914, de la primera Guerra mundial, fue, a juicio de Barth, lo que llevó al paradigma moderno a una hondísima crisis:

Por un lado, la teología liberal había puesto totalmente al desnudo su conformismo moderno cuando 93 intelectuales alemanes, entre ellos casi todos los célebres maestros de Barth, con Harnack y Herrmann a la cabeza, se identificaron, en un manifiesto público,

con la política bélica de Guillermo II y con la agresión a Bélgica, país neutral.

Por otro lado, también el socialismo europeo había fracasado frente a la ideología bélica, acabando por apoyar la guerra casi en todas partes.

La teología personal de Karl Barth evolucionó, por eso, hacia una «teología de la crisis», que en 1918, con la caída definitiva del Imperio alemán, con el cese definitivo de los príncipes territoriales como jefes de la Iglesia, con los Estados Unidos pisando suelo europeo, con la Revolución rusa y los disturbios sociales de Alemania, cobró un trasfondo extraordinariamente dramático. Derrumbamiento de una era, la era moderna, con su fe en la razón, en la ciencia y en el progreso: ¿pero fue también el nacimiento de una era nueva postmoderna? <sup>18</sup>.

## 7. Iniciador del paradigma teológico postmoderno

Barth pasó a ser, en efecto, el principal iniciador de un paradigma teológico postmoderno. En la múltiple crisis de todo lo establecido lo había visto con absoluta claridad: no es en absoluto posible reducir el cristianismo a un fenómeno histórico, aprehensible con actitud crítica, de aquel entonces, y a una experiencia interior, de un género sobre todo moral, de hoy. A la vista del total derrumbamiento de la sociedad y la cultura burguesas, de sus más relevantes instituciones, tradiciones y autoridades, Barth movilizó después de la guerra, como ningún otro, la fuerza crítica de la fe y exigió programáticamente —partiendo de *La epístola a los Romanos*<sup>19</sup>— junto con sus amigos Emil Brunner, Eduard Thurneisen, Friedrich Gogarten y Rudolf Bultmann, «entre las épocas» (*zwischen den Zeiten*: nombre de la recién fundada revista)— el giro hacia una «teología de la palabra» (denominada a menudo «teología dialéctica»).

Y eso no significa retroceder hasta antes de Schleiermacher, pero sí avanzar más allá de Schleiermacher:

— dejar el antropocentrismo moderno, y acercarse a un nuevo teocentrismo;

— dejar la autointerpretación histórico-psicológica del hombre «religioso» y la teología en cuanto ciencia cultural e histórica, y avanzar hacia la propia palabra de Dios, documentada en la Biblia, hacia la revelación, el reino y la acción de Dios;

- dejar el discurso religioso sobre el concepto de Dios, y avanzar hacia la predicación de la palabra de Dios;
- dejar la religión y la religiosidad, y avanzar hacia la fe cristiana;
- dejar las necesidades religiosas del hombre (el «hombre-dios» moderno) para acercarse a Dios, que es el «completamente distinto», revelado sólo en Jesucristo (el Dios-hombre en sentido bíblico).

En la brusca transformación general política, económica, cultural, espiritual, tras la catástrofe de la primera Guerra mundial, la teología de Karl Barth —y él mismo, como ejemplo de «existencia teológica»— inicia enérgicamente el cambio de paradigma liberal-moderno a un paradigma (como ahora podemos llamarlo retrospectivamente) «postmoderno», que en aquel entonces sólo era reconocible en difusos contornos. Por eso es él —y no Ritschl, Harnack, Herrman o Troeltsch— quien recibe el nombre de «Padre de la Iglesia del siglo xx».

Ante la crisis del paradigma moderno, Karl Barth favoreció y exigió una nueva orientación básica de la teología. Su teología ha visto con claridad antes que otras —con crítica teológica de la ideología— las fuerzas despótico-destructivas de la racionalidad de la Edad Moderna, ha relativizado el imperialismo que se había arrogado la razón ilustrada y confrontado la autoseguridad del sujeto moderno con sus propios autoengaños; en resumen: su teología percibió antes que otras la «dialéctica de la Ilustración», y se encargó de ilustrar a la Ilustración. A la disolución liberal de lo cristiano en lo generalmente humano o histórico, Barth opone una nueva concentración cristológica de la salvación en Cristo. Frente a la adaptación del protestantismo culto a las tendencias sociales y burguesas, él insiste en la provocación político-social del evangelio. Lo que resulta hasta hoy asombroso es que Barth se pronunciasse tajantemente ya entonces contra todo nacionalismo e imperialismo, funesto legado de la modernidad, adoptados y llevados *ad absurdum* por los sistemas totalitarios de nuestro siglo. Asombroso también que ya entonces se comprometiera firmemente con una política de paz mundial y de justicia social y abogara por una actitud crítica y profética de la Iglesia frente a todos los sistemas políticos.

El compromiso teológico, radicalmente nuevo, de Barth mostró su fuerza política contra la pseudoreligión nazi, en 1934, en el Sínodo de Barmen, con la clara profesión de fe (concebida por Barth) en Jesucristo, como la «sola palabra de Dios», al lado de la

cual no pueden ser admitidos «como revelación divina otros acontecimientos y poderes, figuras y verdades»<sup>20</sup>. Sin obcecarse como otros teólogos, que vieron en el totalitarismo nazi y fascista la necesaria y grandiosa cumbre del desarrollo moderno, Barth, por el contrario, descubrió en él el residuo terrible de una «modernidad» que había que superar con urgencia: el «final de la Edad Moderna», como lo formuló Romano Guardini después de la segunda Guerra mundial.

No se ha entendido, por tanto, nada de Barth (por lo menos del joven Barth) cuando se le cuelga la etiqueta de neo-ortodoxo. Al contrario, también la teología actual, a mi juicio, ha de seguir ateniéndose a las grandes intenciones de Karl Barth:

— Los textos bíblicos no son unos simples documentos, objetos de investigación filológico-histórica, sino que hacen posible el encuentro con el «totalmente distinto»; los testimonios, perfectamente humanos, de la Biblia, contienen **la palabra de Dios**, que el hombre puede reconocer, acatar y profesar públicamente.

— Lo que se le exige al hombre va más allá del mero observar e interpretar con objetividad; penitencia, cambio interior, fe es lo que se le pide, una fe que siempre es una empresa arriesgada: lo que está en juego es la salvación o condenación del hombre.

— La **misión de la Iglesia** consiste en hablar en la sociedad, sin hacer concesiones y a través de la palabra humana de la predicación, de esa palabra de Dios que el hombre puede aceptar confiado una y otra vez.

— Tanto la predicación como la dogmática de la Iglesia han de concentrarse totalmente en **Jesucristo**, en quien, para los creyentes, no sólo habló y obró un «hombre bueno» ejemplar, sino el mismo Dios; Jesucristo es el criterio decisivo de todo discurso sobre Dios y el hombre.

Todo eso está bien y más que bien. Hay, sin embargo, una pregunta que, finalmente, también ha de serle planteada a esa teología. ¿Cómo se pueden realizar esas grandes intenciones teológicas en una nueva época? La *Dogmática de la Iglesia* de Barth, que no quería, como teólogo, que lo admirasen sino que leyesen sus libros y continuasen su pensamiento ¿es ya la teología que necesita el paradigma postmoderno? A mí me parece que aquí hay que poner un claro contrapunto, para lo cual tenemos que retroceder otra vez a los inicios de la teología de Barth, al comienzo de la década de los veinte.

## 8. Pero no consumidor del paradigma postmoderno

Para disponer de la indispensable preparación antes de iniciar sus clases universitarias, el que fuese hasta entonces párroco de Safenwil, aún sin doctorar, y ahora profesor de teología reformada en Gotinga (que recibió afortunadamente en la universidad de Munster el doctorado *honoris causa*), recurre al legado de la Reforma, a Calvino y al catecismo de Heidelberg. Pero hay más. ¿Habrà que considerar una suerte o una desgracia el hecho de que el joven profesor, al cabo de dos años, en 1924, cuando se preparaba para su clase de dogmática, tropezara con un libro «extraviado», «polvoriento», que selló su destino? Se trata de *La dogmática de la Iglesia evangélica-reformada*, de Heinrich Heppe, del año 1861<sup>21</sup>, que le proporcionó las respuestas a todas los temas dogmáticos que puedan existir entre tierra, cielo e infierno. ¿Qué respuestas? Las de la ortodoxia de la primera Reforma.

Así sucedió que en su primera clase de dogmática, Barth diese un giro hacia atrás, un giro no ciertamente falto de crítica, pero sí chocante en lo relativo a los dogmas que fueran objeto de controversia en la Era moderna, desde la Trinidad y el parto virginal hasta la bajada a los infiernos y la ascensión a los cielos: no sólo volvió a la ortodoxia del primer protestantismo sino también —¿de dónde, al fin y al cabo, había sacado éste su sabiduría?— a la Escolástica medieval y a la patrística de la Iglesia antigua. ¿Y los demás representantes de la «teología dialéctica»? Ninguno de ellos dio el mismo giro que Barth, sino que lo observaban sin salir de su asombro. Hay que decir que el problema no radicaba en el hecho de recurrir a la tradición de las Iglesias antigua, medieval y reformada (pues de ellas se podía aprender mucho), sino más bien en el modo como lo hizo Barth: ignorando, muchas veces hasta difamando, importantes logros de la exégesis moderna, de la historia y la teología.

Indudablemente, Barth no se hizo, por eso, calvinista ortodoxo, confesionalista luterano ni menos aún escolástico medieval. Para eso eran demasiado originales su propio enfoque teológico y su método de conocimiento específico teológico, que él, tras la el *Esbozo de dogmática* —que no continuó— radicalizó aún más; la obra clave en este sentido fue su libro sobre Anselmo de Canterbury *Fides quaerens intellectum*<sup>22</sup>. ¿Qué significa el «credo ut intelligam» de Anselmo? Para Karl Barth, no cabe la menor duda: «Creo para entender». La «fe» tiene prioridad en todo. Según Barth, el cristiano, desde el principio, tiene que dar un salto a la cosa misma. No ha de tratar de comprender primero (los condicionamientos históricos, filosóficos,

antropológicos, psicológicos de la fe), para creer después, como opina Schleiermacher. Sino justamente al revés: primero creer para, indagando después en las «posibilidades» de esa fe, comprenderla.

La fe es definida por Barth como conocimiento y aceptación de la palabra de Cristo, la cual sin embargo —y aquí surge la problemática— es identificada muy pronto con el credo cristiano, con la profesión de fe devenida históricamente en el curso de una larga historia. Ésta era ahora, basándose en Anselmo, la **posición de Barth**: partiendo de que es verdad que Dios existe, que es un ser con tres personas, que se hizo hombre, ahora sólo hay que reflexionar sobre en qué medida es eso verdad. Así, la *Dogmática de la Iglesia* (!), publicada después del *Esbozo de dogmática cristiana*, se convierte explícitamente en una **reflexión sobre el credo previamente recitado y aceptado**. Y así ya nadie puede extrañarse de que ya en los «Pro-legómenos» de la *Dogmática* (no lo-que-hay-que-decir «antes» sino «en primer término») haya una doctrina de la Trinidad de 200 páginas, que no viene desarrollada a partir del Nuevo Testamento, sino a partir de la doctrina de la Iglesia del siglo iv. En una inteligente y continuada dialéctica conceptual Barth no fundamenta esa doctrina, pero sí —a condición de que se la acepte con fe— intenta hacerla inteligible. La tesis fundamental de Karl Barth reza ahora, en términos totalmente trinitarios (§ 8): «La palabra de Dios es el propio Dios en su revelación. Pues Dios se revela como el Señor y ello significa, según la Escritura, para el concepto de revelación, que Dios mismo en intacta unidad, pero también en intacta diferencia, es el revelador, la revelación y el estar-revelado»<sup>23</sup>, o —en términos bíblicos—: Padre, Hijo y Espíritu.

Para comprender este método, lo mejor es servirse de una **comparación**: la radicalizada teología de la palabra de Barth, centrada en sí misma, recuerda en su estructura —pese a todas las evidentes diferencias de contenido— a la filosofía del espíritu de Hegel (por quien Barth tuvo siempre «una cierta debilidad») por cuanto ésta, girando igualmente sobre sí misma y avanzando dialécticamente en triple compás, da por supuesta la totalidad de la verdad, exige también dar un salto a la cosa misma y pone ante una alternativa similar:

— O bien, diría Hegel, se eleva uno sobre todo pensar empírico y abstracto hasta el pensar especulativo verdaderamente concreto, y en una reflexión posterior se le revela a uno por sí misma la verdad del espíritu, o no se eleva uno hasta esa altura especulativa y no se es entonces verdadero filósofo.

— O bien, diría Barth, se somete uno, prescindiendo de todas las dificultades históricas, filosóficas, antropológicas, psicológicas, a la palabra de Dios, tal y como está atestiguada en la Escritura y predicada por la Iglesia, y se tiene fe, y luego, sí, luego, en posterior reflexión, ya se le revelará a uno por sí sola la verdad de la revelación, o no se tiene fe y no se es entonces verdadero cristiano.

Y para el cristiano —dice Karl Barth ahora en la *Dogmática de la Iglesia*, con máxima intensidad pero también exclusividad cristológica—, para el cristiano, Jesucristo es la palabra de Dios hecha carne, la luz sola, única, de la vida, al lado de la cual no hay ni puede haber otras luces, otras palabras de Dios, otra revelación.

## 9. El reto permanente de la «teología natural»

Muchos de los teólogos de formación barthiana no ven (de modo semejante a los antiguos «hegelianos de derechas») dificultades en este punto. Se forma parte del círculo de iniciados y se piensa, desde un principio, desde las correspondientes alturas dogmáticas. Por mi parte, aunque me puedo mover perfectamente en esas «alturas» de la teología, no quiero olvidar sin embargo a los coetáneos que están «en lo hondo del valle» y no quiero dejar de indicar que yo sí tengo dificultades y que, desde la perspectiva de la gran tradición católica (que en este punto es también, en su conjunto, la de la Reforma), las tuve desde el principio. La teología de Barth es demasiado importante como para que rehuíamos la confrontación objetiva con ella.

Al hacerlo, no podemos limitarnos a una paráfrasis, puramente inmanente, de Barth, por meritoria que fuese con vistas a reavivar, ante la actual generación de teólogos, la teología de Barth<sup>24</sup>. Pues, a los 75 años largos de *La epístola a los Romanos* de Barth y a los más de 60 del primer volumen de su *Dogmática de la Iglesia*, en modo alguno podemos contentarnos con la mera corrección interna de una imagen convencional de Barth, coincidiendo, aparte de eso, con el conjunto de su teología. La crítica de Barth tendría que ser muchas veces, a mi juicio, más «crítica» con esa teología.

Hay que preguntar, por tanto:

— Si la creación de Dios no es ya, como pensaba el joven Barth en su primera fase, una especie de embudo de entrada para la gracia de Dios, que caía verticalmente desde arriba, si la creación de Dios, en el Barth tardío, puede ser plenamente aceptada incluso como

obra buena de Dios, hasta tal punto que es posible escribir cuatro tomos de dogmática sobre ella, si todo eso es así: ¿por qué no ha de tener consecuencias para un verdadero conocimiento de Dios —accesible en principio no sólo a los cristianos sino a todos los hombres— a partir de la creación?

— Si Dios, visto desde una perspectiva teológica-objetiva, está, sin lugar a dudas, en el inicio de todas las cosas y así conserva constantemente el primado, ¿por qué no va a estar permitido teológica y metódicamente empezar con las preguntas y necesidades de los hombres de hoy, para, a partir de ellas, preguntar por Dios, puesto que el orden del ser y del conocer no son meramente idénticos? ¿No admitió esto Barth, en principio, de cara a Schleiermacher?

— Si para el cristiano el mensaje bíblico es, indudablemente, criterio decisivo de todo discurso sobre Dios, ¿por qué tiene que depender de la Biblia todo discurso sobre Dios?

— Y si, finalmente, los enunciados negativos de la Biblia sobre error, tinieblas, mentira, pecado del mundo no cristiano, son vistos seriamente como una invitación a la conversión, ¿por qué hay que silenciar, que reprimir o que obnubilar el hecho de que el Dios de la Biblia — y esto en consonancia también con el testimonio del Nuevo Testamento— es el Dios de todos los hombres y, como tal, está cerca de todo los hombres, de tal modo que también los no cristianos (conforme a los testimonios de la epístola a los Romanos y, más aún, de los Hechos de los Apóstoles) pueden conocer al verdadero Dios?

Confrontado con estas y parecidas preguntas, Karl Barth me remitió al tercer volumen, entonces todavía en preparación, de su doctrina de la reconciliación a través de Jesús, la luz del mundo. Y efectivamente, en la teología se tuvo demasiado poco en cuenta que en ese volumen de la *Dogmática de la Iglesia*, el último completo (1959), hay nuevos centros de interés teológicos. Si bien es cierto que el viejo Karl Barth vuelve aquí a su rigurosa y exclusiva tesis, repetida al principio, de que Jesucristo «es la sola, la única luz de la vida», después admite (aunque con muchas cautelas dogmáticas y sin «retractaciones» abiertas, como Agustín) que, al fin y a la postre, junto a esa luz de Jesucristo también hay «otras luces», y junto a esa palabra también hay «otras palabras verdaderas»<sup>25</sup>. Barth, no obstante, frente a toda la empiría, quisiera seguir sosteniendo dogmáticamente que las otras luces son solamente «reflejos» de la única luz que es Jesucristo (¿el Budha solamente un «reflejo» que brilla sólo a la luz de Jesucristo?). Es, sin embargo, patente que en la teología tardía de Barth se perfila una nueva valoración del conocimiento de Dios

a partir del mundo creado y de la teología natural, una nueva valoración también de la filosofía y de la experiencia humana en general, y también, de modo indirecto y encubierto, una nueva valoración del derecho natural, de la religión natural, incluso de las grandes religiones, que antes, en su totalidad —incluso las religiones, basadas en la gracia y en la fe, de los Bhakti indios y del budismo amida japonés<sup>26</sup>— habían sido descalificadas sin más por Karl Barth como formas de la incredulidad, peor aún, de la idolatría y de la justificación por las obras<sup>27</sup>. Esa nueva valoración está también en el núcleo de las preguntas que el viejo Karl Barth dirige a Friedrich Schleiermacher y que, hecho significativo, quedan «sin respuesta»<sup>28</sup>.

Todo esto significa lo siguiente: al final, la *Dogmática de la Iglesia*, que, una vez realizado el cambio de paradigma de la modernidad a la postmodernidad, había recurrido, en una segunda fase, a la época premoderna (volviendo, sin tener en cuenta la crítica moderna, a la ortodoxia protestante, a la Escolástica y a la patristica) y desarrollado involuntariamente una suerte de neo-ortodoxia, al final ese edificio dogmático tan magníficamente concebido, tan coherentemente construido y tan cuidadosamente acabado, había saltado en pedazos, al menos en principio (aunque los barthianos apenas lo hayan echado de ver). Al «positivismo de la revelación» —esa fue la denominación crítica de Dietrich Bonhoeffer en las cartas que le dirigió desde la prisión nazi— le había sido retirada la base sobre la que descansaba.

Con ello quizá haya quedado claro que Karl Barth, quien ya a principios de la década de los veinte, después de haber reelaborado totalmente *La epístola a los Romanos*, y más tarde, a comienzos de los años treinta, después de reprobar y reeditar, completamente corregido, el primer volumen de la *Dogmática*, había declarado que él podía y quería decir lo mismo que en tiempos pasados, pero que ahora ya no podía decirlo del mismo modo que en tiempos pasados: ese Barth —estoy convencido de ello—, si pudiese ser joven otra vez y lanzarse otra vez a la lucha en los años ochenta y noventa, diría lo mismo que entonces: «¿Qué otra cosa podía hacer que volver a empezar y decir otra vez lo mismo, pero decir lo mismo de un modo totalmente distinto?»<sup>29</sup>. Y quizás hiciese hoy lo que Paul Tillich, en la última clase universitaria antes de su muerte, pusiese de relieve como gran *desideratum*: trataría de elaborar una teología cristiana en el contexto de las grandes religiones y las grandes regiones<sup>30</sup>.

Hacia el final de sus días —cuando insistía más en la humanidad de Dios que en su sola divinidad— se había reconciliado con su viejo compañero de lucha Emil Brunner, un hombre con quien Barth

había roto sin ninguna necesidad, sólo porque Brunner pensaba que debía hablar de un «punto de enlace» en el hombre para recibir la gracia de Dios (*iNo!*: así tituló el trabajo<sup>31</sup> que escribió contra la obra de Brunner *Naturaleza y gracia*<sup>32</sup>, del año 1934). La pregunta no es, seguramente, ociosa: ese mismo Karl Barth, si hoy fuese otra vez joven, ¿no se reconciliaría quizás incluso con su gran rival Rudolf Bultmann, después que su programático intento de comprensión de otro tiempo fracasara rotundamente: *Rudolf Bultmann. Un intento de entenderle*<sup>33</sup>? ¿Una reconciliación, pues, con aquel Bultmann que, por una parte, se adhería a las intenciones fundamentales teológicas de Barth (divinidad de Dios, palabra de Dios, predicación y fe del hombre...), pero que, por otra parte, no quería renunciar sin más a los importantes centros de interés de la teología liberal; y que por eso quería salvaguardar absolutamente en la exégesis el método histórico-crítico y la necesidad de la desmitologización y de una interpretación de la Escritura que pudiese ser comprendida por los hombres?

## 10. El reto permanente de Rudolf Bultmann

No: lo que hoy no llevaría a ninguna parte sería pasarse de Barth a Bultmann, o, al revés, sustituir a Barth por Bultmann. Sería un error: ambos grandes teólogos protestantes deben ser aceptados a su manera, ambos tienen puntos fuertes y puntos flojos. Y el punto flojo de Bultmann lo vio claramente Karl Barth desde aquel día en que Bultmann —seguramente ya en 1925— le leyó durante horas, en Gotinga, los apuntes que había tomado en Marburg en las clases de Martin Heidegger, convencido de que a partir de entonces la teología tenía que moverse en la **dirección existencial** y entender también, bajo ese signo, el evangelio documentado en el Nuevo Testamento. Barth no criticaba que se interpretase la Escritura «existencialmente», o sea, relacionándola con la existencia humana; eso él también lo hacía, a su manera. Pero sí que Bultmann, fascinado por el primer Heidegger, defendiese incondicionalmente una **reducción existencialista** y (como también criticó el relevante discípulo de Bultmann Ernst Käsemann)<sup>34</sup>:

— que prescindiese del cosmos, de la naturaleza, del medio ambiente, en pro de la existencia humana;

— que redujese la historia universal real a historicidad humana, y el auténtico futuro a futuridad humana;

— que en su teología del ser-en-el-mundo desatendiese la sociedad concreta y la dimensión política.

Bultmann, a su vez, echó de ver ya pronto las deficiencias de Barth notando:

— que Barth solía rehuir las discusiones hermenéuticas, para poder seguir trabajando «lo más téticamente posible»;

— que Barth en 1930, tras su giro hacia la ortodoxia protestante y Anselmo, había cancelado incluso una conferencia que ya había aceptado dar ante los «antiguos marburgueses», sobre el candente problema de la teología natural, ante la indignación y el disgusto de su amigo Bultmann, haciendo que de esa manera tampoco pudieran tener ambos la explicación, prevista desde hacía largo tiempo, sobre sus cada vez mayores diferencias;

— que Barth pensaba, de modo cada vez más resuelto, poder llevar a cabo una «exégesis teológica», sin negar la exégesis histórico-crítica, pero sin ocuparse seriamente de ella;

— que Barth apenas tenía en cuenta la historia crítica de los dogmas, en aras de un principio de la tradición que, de hecho, obligaba al cristiano a aceptar por los siglos de los siglos la conceptualización helenística de la relación entre Padre, Hijo y Espíritu (aunque, cuando quería, era capaz de corregir conceptos —«modos de ser» en lugar de «persona»— de la doctrina trinitaria clásica);

— que Barth, finalmente, contra sus propias intenciones, había realizado en su *Dogmática* tan «de la Iglesia» con la ayuda de la tradición de la Iglesia una reconstrucción restaurativa de la **dogmática premoderna** que en muchos puntos no se veía confirmada por la exégesis y que con su vinculación a una «cosmovisión del pasado» y con su escasa relevancia empírica apenas podía conseguir «hacer tan comprensible el mensaje cristiano al hombre de hoy que éste comprenda lo siguiente: *tua res agitur*»<sup>35</sup>.

Por eso no carece de fundamento que hoy se hable de un «exceso de voluntad de explicación» (E. Jüngel) en la teología de Barth, de una dudosa «supercomplejidad dogmática» (K.-J. Kuschel)<sup>36</sup> que supone un peligro para la intención primigenia. En efecto: ante la provocación de la exégesis moderna y de la historia moderna de los dogmas, Barth se había recludo (de modo semejante al ejército suizo en la segunda Guerra mundial) en el reducto alpino de la dogmática ortodoxa de los siglos XVI/XVII e IV/V, y con esa estrategia defensiva estaba dispuesto a perder, si fuese necesario y en aras de la libertad e indepen-

dencia de Dios frente a toda experiencia humana, las comarcas más fértiles del país. ¿Y cómo sería eso hoy? Yo pienso lo siguiente: Si hoy Barth fuese —*mirabile visu*— joven otra vez, y quisiera consumir postmodernamente su teología postmodernamente iniciada, entonces Karl Barth no sería Karl Barth si no empezase otra vez por el principio y desde el recuperado centro, con un mejor fundamento estratégico-hermenéutico, si no intentase abrir nuevamente brecha.

Dicho de otro modo (y sin poesía militar): «empezaría por el principio» otra vez de modo mucho más radical y «diría lo mismo de modo totalmente distinto». Partiría —no sólo en lo relativo al purgatorio, a los dogmas marianos y papales, por los que criticó duramente a los católicos, sino también en lo relativo al pecado original, a infierno y demonio, e incluso en lo relativo a cristología y Trinidad— del hecho bíblico comprobado mediante el método histórico-crítico, en resumen: partiendo de una exégesis basada en el método histórico-crítico intentaría elaborar una **dogmática defendible histórico-críticamente**, trasponiendo así el primitivo mensaje cristiano (como postulaba Bultmann pero sin la reducción existencialista de Bultmann) al ya iniciado futuro, de tal manera que ese mensaje fuese comprendido de nuevo como liberadora palabra de Dios al hombre. Hablaría otra vez de Dios en su relación con el hombre, incluso de una «teantropología», tal y como la concebía el Barth de los últimos años, el mismo que en su juventud había denunciado la antropología como el secreto —dado a conocer por Feuerbach— de la teología moderna. Y que en ello el «Jesús de la historia», sin el cual el «Cristo del dogma», como afirma Ernst Käsemann, se convierte en mito manipulable a voluntad<sup>37</sup>, cobra una relevancia que no tiene en Barth y Bultmann, me parece —por ejemplo de cara a la verdadera liberación del hombre en la vida individual, en la sociedad y en la Iglesia— me parece algo de enorme importancia y urgencia.

No: no hay que retroceder, ni a Schleiermacher ni a Lutero, ni a Tomás de Aquino ni a Agustín ni a Orígenes. Antes bien: con Orígenes, Agustín y Tomás, con Lutero y Schleiermacher, y con la intrepidez y decisión, con la concentración y firmeza de Barth: ¡adelante!

## 11. Para una relectura crítico-benévola ante el horizonte postmoderno

«Nos falta la conciencia de la propia relatividad», dijo, con sentido crítico, Barth en una ocasión<sup>38</sup>, y refiriéndose a su propio trabajo dijo también: «Yo no entiendo... la... *Dogmática de la Iglesia* como

el final sino como el inicio de un nuevo diálogo común.»<sup>39</sup> Este diálogo tendría que consistir hoy en releer con actitud crítico-benévola, desde luego con diferentes condicionamientos teológicos y sociales, la *Dogmática de la Iglesia*. Esa nueva lectura ante un horizonte postmoderno tendría que insertar en el hoy constructivamente, pese a toda crítica, los grandes temas y el inmenso contenido de esa teología y negociarlos de nuevo en el contexto de las grandes religiones y de las grandes regiones. En verdad: qué exuberante riqueza la de esa teología en su doctrina de Dios, de la creación y de la reconciliación, una teología que no quería ser reformada ni luterana sino, cuanto más tiempo pasaba, más ecuménica. Qué sistemática su fuerza y hondura en la penetración, completamente autónoma y original, de centrales *topos* teológicos, como la dialéctica de los atributos divinos, la relación entre creación y alianza, de tiempo y eternidad, de Israel e Iglesia, de cristología y antropología, continuados concretamente en una ética de la libertad ante Dios, en la comunidad, para la vida, en la limitación... Teología radical de la liberación antes de toda teología de la liberación.

Y al mismo tiempo, con toda esa desbordante complejidad, con toda la rebotante abundancia de material (9.185 páginas únicamente en la *Dogmática*): esa teología no perdió nunca su centro. Lo que pudo decir sobre la «grande y libre objetividad» de Wolfgang Amadeus Mozart, el único músico que él amó —exclusivista también en eso—, lo decía de sí mismo. Sus semblanzas de Mozart, tanto en la *Dogmática de la Iglesia*<sup>40</sup> cuanto en su obrita sobre Mozart de 1956<sup>41</sup>, son una especie de autosemblanzas de su teología *in nuce*. Lo que él oía en aquella música, también quería que resonara en su teología. La música de Mozart es «de una manera fuera de lo común, libre... de todas los recargamientos, de todas las rupturas y contraposiciones básicas. Brilla el sol, pero sin cegar, sin consumir, sin quemar. El cielo se arquea sobre la tierra, pero no pesa, no la aplasta ni la devora. Y así, la tierra sigue siendo tierra, pero sin tener que competir con el cielo en titánica rebelión. Así se hacen notar también las tinieblas, el caos, la muerte y el infierno, pero en ningún momento pueden prevalecer. Mozart está tocando, lo sabe todo, a partir de un misterioso centro, y conoce así y mantiene los límites hacia la derecha y hacia la izquierda, hacia arriba y hacia abajo. Él mantiene la medida... Ahí no hay luz que no conozca también la oscuridad, no hay alegría que no encierre también en sí misma el sufrimiento, pero también a la inversa: no hay susto, ira, queja, a la que no se sume, de cerca o de lejos, la paz. Por tanto, no hay risa sin lágrimas, pero tampoco lágrimas sin risa»<sup>42</sup>.

En efecto: la teología de Barth procede también de ese centro misterioso que era, para él, Dios mismo dirigiéndose compasivamente a los hombres en Jesucristo. Y como el Dios, que se hizo visible en el Crucificado y Resucitado, era el centro, también esa teología puede mantener los límites, puede dejar que Dios sea Dios y el hombre, hombre; pues esa teología también conoce lo tenebroso, lo malo, lo negativo, lo vano del mundo, y está basada, sin embargo, en la gran confianza de que el Dios bueno y misericordioso tendrá la última palabra. En efecto: en la teología de Karl Barth tampoco se abre paso lo demoníaco y trágico del mundo; también ella se detiene, como la música de Mozart, ante los extremos, conoce «la sabia confrontación y mezcla de los elementos», de forma que el «no» queda siempre insertado en un gran «sí». Quien escucha esa música, sí, quien percibe esa teología, ése «puede sentirse comprendido como el hombre irremisiblemente condenado a morir pero aún lleno de vida —el hombre que todos somos— y sentirse llamado a la libertad»<sup>43</sup>.

## EPÍLOGO

### LÍNEAS DIRECTRICES PARA UNA TEOLOGÍA ADECUADA A NUESTRO TIEMPO

Pablo, Orígenes, Agustín, Tomás, Lutero, Schleiermacher, Barth: muy distinto será lo que cada lector, cada lectora, haya aprendido de esos grandes pensadores cristianos, de sus excelencias y deficiencias, de sus conocimientos y limitaciones. Por mi parte, he aprendido sobre todo al ocuparme de su persona y de su obra. Y sin embargo, al final, no quiero ni puedo esbozar un resumen; una comparación resumida sería excesivamente compleja. Por eso no sigue ahora un forzado septeto final de las tan diferentes voces, sino sólo un breve epílogo del autor, en seca prosa científica: líneas directrices para una teología acorde con los tiempos.

Cuando se ha dedicado casi toda una vida a estudiar a esos grandes pensadores cristianos (y a algunos más), cuando se ha intentado aprender, renovadamente, de todos ellos sin querer suscribirse totalmente a ninguno en particular, se plantea uno la pregunta: **¿qué teología es deseable hoy, qué teología tendría que realizar hoy uno mismo?** Voy a limitarme a tres puntos de vista —conciencia ética, estilo y programa de la teología— que en el transcurso de las pasadas décadas han sido importantes para mi propia actividad teológica<sup>1</sup>.

En lo tocante a la **conciencia ética** de toda actividad teológica, hoy, en mi opinión, hace falta lo siguiente:

— una teología, no oportunista-conformista, sino **auténtica**: una especulativa relación sobre la fe, que busca y dice con lealtad la verdad cristiana;

— una teología, no autoritaria sino **libre**: una teología que cumpla

su tarea sin verse estorbada por medidas administrativas ni sanciones de quienes gobiernan la Iglesia, y que declara y publica, según su leal saber y entender, aquello de lo que tiene motivos para estar convencida;

— una teología no tradicionalista sino crítica; una teología que, con libertad y autenticidad, se ha suscrito a la ética científica de la verdad, a la disciplina metodológica y al examen crítico de todos sus planteamientos de problemas, métodos y resultados;

— una teología no confesionalista sino ecuménica; una teología que en la otra teología no ve al adversario sino al interlocutor y que, en lugar de la separación, lo que busca es el mutuo entendimiento, y esto en dos direcciones: **ad intra**, para la esfera del *ecumene* intraeclesial, intracristiano, y **ad extra**, para la esfera del *ecumene* universal extraeclesial, extracristiano, con sus diferentes regiones, religiones, ideologías y ciencias.

Por lo que toca al **estilo** de ese quehacer teológico, en nuestro tiempo deberían ser válidos los siguientes «diez mandamientos»:

— No ha de ser una ciencia secreta, para los que ya creen, sino algo que comprendan también los que no creen.

— No ha de premiar la fe sin más ni defender un sistema «eclesial», sino, con rigor científico, sin hacer concesiones, aplicarse a la verdad.

— Los adversarios ideológicos no deben ser ni ignorados ni tratados de herejes ni acaparados teológicamente, sino con **solidaridad crítica**, interpretados «in optimam partem» y sometidos, al mismo tiempo, a limpia y objetiva discusión.

— La **interdisciplinaridad** no sólo ha de ser postulada sino practicada: el diálogo con las disciplinas adyacentes y la concentración en el propio tema, son partes de un todo común.

— No debe haber un enfrentamiento hostil, pero tampoco una coexistencia pacífica, sin contacto mutuo, sino una **intercomunicación crítico-dialogante**, sobre todo entre teología y filosofía, entre teología y ciencias de la naturaleza y humanas, entre teología y literatura: religión y racionalidad, pero también religión y poesía están íntimamente ligadas.

— No han de tener prioridad los problemas del pasado, sino los vastos y complejos **problemas** de los hombres y de la sociedad humana de hoy.

— La norma, norma de todas las normas, de una teología cristiana no puede ser cualquier tradición o institución eclesial o

teológica, sino sólo el evangelio, el **mensaje primigenio cristiano**: una teología centrada en el evangelio, pero entendido éste con el método histórico-crítico.

— No se hablará ni con arcaísmos bíblicos o dogmatismos he-lenístico-escolásticos ni en la jerga filosófico-teológica de última moda, sino en un **lenguaje de fácil comprensión** para el hombre de hoy, sin omitir para ello ningún esfuerzo.

— **Teoría** que pueda ser creída y **práctica** que pueda ser vivida, dogmática y ética, piedad personal y reforma de las instituciones, liberación en la sociedad y liberación en las Iglesias: todo ello no debe estar separado sino que ha de ser visto en una inquebrantable interrelación.

— No ha de imperar la mentalidad de gueto confesionalista sino una **apertura ecuménica** que tenga en cuenta tanto las grandes religiones como las ideologías modernas; la mayor tolerancia posible frente a lo extraeclesial, a lo religioso en general, a lo simplemente humano, y el realzar, por otra parte, lo específicamente cristiano: ambas actitudes forman una unidad.

Por lo que respecta, finalmente, al **programa** de una **teología crítico-ecuménica**: en cada nueva época, tal teología tratará de resistir a las tensiones y **al mismo tiempo** (aquí, sin detrimento del «sólo» de la Reforma, es adecuado el «y») tratará de ser cada vez:

— **católica**, con su afán puesto en toda la Iglesia, en la Iglesia universal, y al mismo tiempo **evangélica**, vinculada rigurosamente a la Escritura, al evangelio;

— **tradicional**, siempre con responsabilidad ante la historia, y al mismo tiempo **contemporánea**, haciendo suyos los planteamientos de la actualidad;

— **crístocéntrica**, decidida y diferenciadamente cristiana;

— y sin embargo **ecuménica**, centrada en el *ecumene*, en toda la tierra habitada, en todas las Iglesias cristianas, en todas las regiones, en todas las religiones;

— **teórica y científica**, ocupada con la doctrina, con la verdad, y al mismo tiempo **práctica y pastoral**, con su afán puesto en la vida, en la renovación y la reforma.

¡Pero basta de palabras programáticas! ¿Tiene este programa de una teología en consonancia con los tiempos perspectivas de realización? ¿No estaré quizás clamando en el desierto de una teología actual que es en ocasiones aburrida, confesionalmente estrecha de

miras e intrateológicamente ciega, una teología que apenas respira el espíritu de nuestros siete grandes pensadores? Que otros se formen su propia opinión. Con muchos, en especial con mis dos colegas y amigos de la universidad de Tubinga Eberhard Jüngel y Jürgen Moltmann, a quienes he dedicado este libro, me sé unido en la crítica de una ciencia estéril, sin vida, centrada exclusivamente en sí misma, unido también en el ideal de una teología que profesa el espíritu del ecumenismo y de la coetaneidad crítica.

Por mi parte, en los más de cuarenta años de quehacer teológico, he intentado atenerme a las directrices que con el tiempo han ido naciendo del proceso de mi actividad científica y docente y que yo he presentado en este programa teológico. Y cuando, a los 66 años, se tiene conciencia, más intensamente que nunca, de la limitación del tiempo que va quedando, se querría por lo menos manifestar la esperanza de que teólogos y teólogas más jóvenes continúen, con espíritu crítico y creativo, este programa. Por eso: «Vivant sequentes!» (¡Vivan los que vienen detrás!).

## BIBLIOGRAFÍA Y NOTAS

### BIBLIOGRAFÍA SOBRE PABLO DE TARSO

Todo lo fundamental se halla en **H. Küng**, *El judaísmo*, Trotta, Madrid 1993, parte II, B V, 1-2: «El discutido Pablo» y «La transformación sintónica». Para la investigación **Paulina**, cf. los importantes artículos, de fecha más antigua, de **R. Bultmann**, **K. Holl**, **H. Lietzmann**, **A. Oepke**, **R. Reitzenstein**, **A. Schlatter**, **A. Schweitzer**, reunidos por **K. H. Rengstorf**, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964. Para orientarse sobre el estado de la investigación, prácticamente inabarcable, cf. el informe de **B. Rigaux**, *St. Paul et ses lettres. État de la question*, París 1962; **H. Hübner**, «Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, ed. **W. Haase** y **H. Temporini**, vol. II, 25.4, Berlín 1987, pp. 2649-2840 (con extensos artículos sobre el último estado de la interpretación de las diferentes epístolas de Pablo); **O. Merk**, «Paulusforschung 1936-1985»: *Theologische Rundschau* 53 (1988), p. 1-81. Para la introducción a la persona y la obra del apóstol Pablo, cf., aparte de las introducciones al Nuevo Testamento, especialmente, de los trabajos más recientes, **M. Dibelius**, *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi*, Stuttgart 1965; **G. Bornkamm**, *Pablo de Tarso*, Salamanca, 1991; **E. Käsemann**, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969; **O. Kuss**, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Ratisbona 1971; **K. Stendahl**, *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländliche Christentum*, München 1976; **F. F. Bruce**, *Paul, Apostle of the Free Spirit*, Exeter 1977; **E. P. Sanders**, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977; *id.*, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983; *id.*, *Paul*, Oxford 1991; **J. C. Becker**, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgo

1980; K. H. Schelkle, *Paulus. Leben - Briefe - Theologie*, Darmstadt 1981; G. Lüdemann, *Paulus und das Judentum*, vols. I-II, München 1983; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988; H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübinga 1983; G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Gotinga 1983; F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, Cambridge 1986; J. Becker, *Paulus, der Apostel der Völker*, Tübinga 1989. Sobre Pablo desde la perspectiva judía y en el diálogo cristiano-judío, cf. además de la bibliografía más actual, S. Sandmel, *The Genius of Paul. A Study in History*, Nueva York 1958; H.-J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels Paulus im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübinga 1959; S. Ben-Chorin, *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1970; M. Barth y otros, *Paulus - Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*, Ratisbona 1977; F. Mussner, *Traktat über die Juden*, München 1979; P. Lapide y P. Stuhlmacher, *Paulus - Rabbi und Apostel. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart 1981; P. von der Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982; id., *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, München 1987; F.-W. Marquardt, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment*, München 1983; E. Biser y otros, *Paulus - Wegbereiter des Christentums. Zur Aktualität des Völkerapostels in ökumenischer Sicht*, München 1984; L. Swidler - L.J. Eron - G. Sloyan - L. Dean, *Bursting the Bonds? A Jewish-Christian Dialogue on Jesus and Paul*, Nueva York 1990; A. F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Paul the Pharisee*, New Haven 1990.

## NOTAS

1. Fr. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid 1969, p. 66.
2. *Ibid.*, p. 70.
3. Hch 8,3.
4. Flp 3,5 s.
5. Cf. Hch 22,25-29.
6. Cf. Flp 3,5 s.
7. Cf. Gál 1,13.23; 1 Cor 15,9; Flp 3,6.
8. Cf. Gál 1,13 s.
9. Cf. 1 Cor 1,17-31; Gál 3,1-14.
10. Cf. Hch 9,3-9.
11. Cf. 1 Cor 9,1; 15,8-10; Gál 1,15 s.; Flp 3,7-11.
12. 2 Cor 11,23-26.
13. Cf. sobre la fe en la resurrección H. Küng, *Credo*, Trotta, Madrid 1995, cap. IV.
14. Cf. Rom 15,19.
15. No sólo el mensaje central (el kerygma) de crucifixión y resurrección (1 Cor 15,3-8), sino también la tradición de la Cena (1 Cor 11,23-25), la actitud ante el matrimonio y el divorcio (1 Cor 7,10 s.), la alusión al sustento del predicador (1 Cor 8,14), el lugar preeminente del mandamiento del amor (1 Tes 4,9; Gál 5,13; Rom 13,8-10; 1 Cor 13), pero también, finalmente, el origen davídico de Jesús (Rom 1,3), Cristo descendiente de Israel según la carne (Rom 9,5), la filiación de Abrahán (Gál 3; Rom 4), el nacimiento humano y el sometimiento a la ley (Gál 4,4), humanidad, autohumillación y obediencia hasta la muer-

re (Flp 2,6-8), debilidad (2 Cor 13,4), pobreza (2 Cor 8,9), pasión (1 Cor 11,23); se podrían añadir además 1 Cor 4,12; 13,2; Rom 16,19.

16. Cf. 1 Cor 3,11.

17. Flp 2,21: «Pues todos buscan sus propios intereses y no la causa de Cristo Jesús». Cf. 1 Cor 7,32-34: «las cosas del Señor».

18. E. Käsemann, «Wo sich die Wege trennen», en *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* del 13 de abril de 1990.

19. S. Ben-Chorin, *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1980, p. 11.

20. *Ibid.*, p.57.

21. Rom 7,12.

22. Rom 7,10; cf. 10,5; Gál 3,12.

23. Rom 2,20.

24. Rom 7,14.

25. Rom 9,4.

26. El complejo tema de la ley en Pablo está tratado extensa y detalladamente en H. Küng, *El judaísmo*, parte III, B III: «En favor del hombre».

27. Rom 3,27.

28. Rom 3,31.

29. Rom 3,20; cf. Gál 3,10.

30. 2 Cor 3,7. 9.

31. 2 Cor 3,6.

32. Gál 5,1.

33. Gál 5,13.

34. Gál 2,4.

35. Rom 6,14; cf. 7,5 s.

36. Cf. 2 Cor 3,6.

37. Cf. Gál 2; Hch 15,1-34.

38. Gál 2,11.

39. Cf. Mc 7,8; 7,4.

40. Cf. Mc 7,1-23.

41. 1 Cor 8,9.

42. Cf. 1 Cor 9,19; Gál 5,13.

43. 1 Cor 7,23.

44. Gál 5,13 s.; cf. 1 Cor 13, 1-13.

45. 1 Cor 11,7.

46. Cf. 1 Cor 7,1-7.

47. 1 Cor 14,34; el pasaje intercalado abarca de 14,33b a 14,36.

48. Rom 16,7.

49. Cf. Rom 16,1-2.

50. Cf. Rom 13,1-7.

51. Cf. Rom 14,1-23.

52. Rom 12,2; cf. Flp 1,10.

53. 1 Cor 6,12.

54. *Ibid.*

55. Rom 14,14; cf. Tit 1,15: «Para los limpios todo es limpio».

56. 1 Cor 6,12.

57. 1 Cor 10,23 s.

58. 1 Cor 9,19.

59. 1 Cor 10,29.

60. Cf. 1 Cor 8,7-12; 10,25-30.

61. Cf. Ex 4,22.

62. Cf. Rom 9,3.

63. Cf. Rom 9,4 s.

64. Cf. Rom 9,2.

65. Cf. Gál 2,14.

66. El haber sacado nuevamente a la luz en el siglo XX la importancia del carisma, también —y sobre todo— en su dimensión de crítica a la Iglesia, es el mérito impecable de E. Käsemann, «Amt und Gemeinde im Neuen Testament», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Gotinga 1960, pp. 109-134.

67. 1 Cor 12,3.

68. Flp 3,12-14.

### BIBLIOGRAFÍA SOBRE ORÍGENES

La bibliografía más antigua se halla en B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Friburgo de Br. 1966, § 55. Cf. además A. v. Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, I-II, Leipzig 1918/19; id., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2. erweiterte Auflage Leipzig 1958, I/1, pp. 332-405; II/2, pp. 26-54; J. Daniélou, *Origène*, París 1948; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París 1950; id., *Recherches dans la foi*, París 1979; H. von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*, Stuttgart 1955, cap. 4; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956; id., *Origène et la «connaissance mystique»*, París 1961; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, París 1958; H. Kerr, *The First Systematic Theologian. Origen of Alexandria*, Princeton/N.J. 1958; R. P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959; P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge/Mass., 1961; G. Gruber, *ZOE. Wesen, Stufung und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, Múnich 1962; R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford 1966; J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes*, Roma 1970; P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*, Stuttgart 1973; W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach «De oratione» von Origenes*, Paderborn 1975; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París 1977; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1978; id., *Origenes Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation*, Innsbruck 1985; U. Berner, *Origenes*, Darmstadt 1981.

### NOTAS

1. H. Chadwick, *The Early Church*, Harmondsworth 1967, p. 75.
2. H. U. von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1938, p. 11.
3. Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia*, VI.
4. Cf. P. Nautin, *op. cit.*
5. Cf. sobre todo Clemente de Alejandría, *Protréptico* = «Exhortación a los griegos».
6. Cf. H. von Campenhausen, *op. cit.*, p. 44 s.
7. Cf. Mt 19,12.

8. C. Kannengiesser, «Orígenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie», en H. Küng y D. Tracy (eds.), *Theologie - Wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zúrich 1984, pp. 151-167, cit. p. 154.
9. Cf. Orígenes, *De los principios*, Prefacio.
10. H. Görgemanns y H. Karpp, *Orígenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, p. 17.
11. Cf. Orígenes, *De los principios*, Prefacio, 10.
12. Cf. id., *Contra Celso*, V, 39; *De los principios*, 1,2,13.
13. Cf. 1 Cor 15,27 s.
14. Orígenes, *Contra Celso*, III,28.
15. Cf. id., *De los principios*, IV,2,4-6.
16. Afirma con razón (contra K. L. Schmidt) A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, II: *Die christliche Revolution*, Tübinga 1959, pp. 204-226.
17. C. Kannengiesser, *Orígenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie*, p. 160 (traducción propia del original inglés).
18. A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 154.
19. Cf. Hch 2,14-40.
20. Rom 1,3 s.
21. Ignacio de Antioquía, *A los magnesios*, VI, 1.
22. Id., *A los efesios*, VII, 2.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE AGUSTÍN DE HIPONA

La bibliografía más antigua se encuentra en B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Friburgo de Br. <sup>7</sup>1966, § 102. Cf., aparte de los manuales más antiguos, todavía importantes, de historia de los dogmas (A. von Harnack, F. Loofs, R. Seeberg) y de los de fecha más reciente (C. Andresen, K. Beyschlag, J. Pelikan, M. Schmaus, A. Grillmeier), las siguientes monografías y exposiciones generales más recientes: É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París 1929, <sup>4</sup>1969; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1938, <sup>4</sup>1958; id., *Saint Augustin et l'augustinisme*, París 1955, <sup>8</sup>1973; F. van der Meer, *Augustinus de Zielzorger*, Utrecht 1947; A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1950, <sup>8</sup>1968; T. J. van Bavel, *Recherches sur la Christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Friburgo (de Suiza) 1954; J. J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London 1954, <sup>2</sup>1980; R. W. Battenhouse (ed.), *A Companion to the Study of St. Augustine*, Nueva York 1955; M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955; A. D. R. Polman, *Het woord gods bij Augustinus*, Kampen 1955; R. Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957; G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübinga 1959; H. von Campenhansen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960, cap. 6; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus, mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs*, St. Ottilien 1960; C. Andresen (ed.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, I-II, Darmstadt 1962/81; P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid 1970; A. Mandouze, *Saint*

*Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, París 1968; C. Boyer, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milán 1970; R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970; E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, Londres 1970; J. Brechtken, *Augustinus doctor caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*, Meisenheim 1975; W. Geerlings, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Maguncia 1978; W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, Maguncia 1978; A. Schindler, art. «Augustin», en *Theologische Realenzyklopädie*, IV, Berlín 1979, pp. 645-698; H. Fries, «Augustinus», en H. Fries - G. Kretschmar (eds.), *Klassiker der Theologie*, I, Múnich 1981, pp. 104-129.

## NOTAS

1. H. von Campenhausen, *op. cit.* p. 151 s.
2. Agustín, *Confessiones* I,1.
3. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 489-95, cita p. 495 (de la ed. alemana, Paderborn 1981).
4. Cf. Agustín, *Confesiones* VIII,XII.
5. Rom 13,13 s.
6. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, p. 29 (de la ed. alemana, Reinbeck 1958).
7. Cf. Agustín, *Contra epistolam Manichaei* 5 (6).
8. *Id.*, *Sermo* 112,8.
9. P. Brown, *op. cit.*
10. *Ibid.*
11. Agustín, *Confesiones*, X, XXXI.
12. Cf. *id.*, *Sermo* 131,10.
13. *Id.*, *Opus imperfectum contra Iulianum* II,22.
14. Cf. *Id.*, *Sermo* 151; *Contra Iulianum pelagianum*, sobre todo libro IV.
15. Cf. Agustín, *Ep.* 217, V, 16; *Enquiridion* XXIII-XXIX.
16. 1 Cor 4,7.
17. Agustín, *In primam epistolam Ioannis* VII,8.
18. Cf. K. E. Borresen, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo 1968, sobre todo cap. I, 1-3.
19. Sobre la actitud de Agustín frente a la sexualidad antes y después de su conversión cf. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York 1988. La cita está tomada de la ed. alemana, Múnich 1991, p. 434.
20. Cf. Rom 9-11.
21. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, p. 46 (de la ed. alemana).
22. Agustín, *De civitate Dei* I, Praefatio.
23. *Ibid.*, XXII, 30.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE TOMÁS DE AQUINO

La bibliografía moderna está basada en la cuidadosa investigación de los neotomistas, como J. Berthier, P. Castagnoli, H. Denifle, F. Ehrle, M.

Grabmann, P. Mandonnet, A. Walz. La mejor introducción a la obra de Tomás de Aquino sigue siendo la del francés M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París 1950; cf. también id., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, París 1959; el americano J. A. Weisheipl ha publicado una sólida biografía crítica, según los conocimientos históricos más recientes: *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, Nueva York 1974. La más sugestiva introducción teológica moderna, desde la perspectiva actual (y en constante confrontación con la teología protestante) ha sido publicada por el teólogo alemán y antiguo dominico Th. Pesch: *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Maguncia 1988, <sup>2</sup>1989. Para más obras modernas importantes, véase: J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*, Múnich 1958; S. Pförtner, *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung*, Heidelberg 1961; J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca 1972; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Múnich 1964; É. Gilson, *El tomismo*, Madrid <sup>2</sup>1989; U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Gotinga 1965; L. Oeing-Hanhoff (ed.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, Múnich 1974; W. Mostert, *Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin*, Tubinga 1978; E. Schillebeeckx, «Der Kampf an verschiedenen Fronten: Thomas von Aquin», en H. Häring y K. J. Kuschel (eds.), *Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*, Múnich 1988, pp. 53-67; A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlín 1988.

## NOTAS

1. H. Fries, «Augustinus», en H. Fries y G. Kretschmar (eds.), *Klassiker der Theologie*. I. Múnich 1981, p. 126.
2. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 188, a. 7; cf. q. 185, a. 6, ad 1.
3. Antiguo Testamento: Comentarios a Isaías, Jeremías, Job, Salmos; Nuevo Testamento: Comentarios a los evangelios de Mateo y Juan y a las epístolas paulinas.
4. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I,2.
5. Cf. id., *Summa theologiae*, I, q. 1-26.
6. Cf. *Ibid.*, q. 27-43.
7. Id., *Summa contra gentiles*, I,2.
8. Cf. M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 149 s. (de la ed. alemana, Hamburgo 1960).
9. Sobre las circunstancias y las consecuencias de ese anatema (sobre todo para el propio Tomás) cf. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, pp. 58-67; J. Weisheipl, *op. cit.*, pp. 302-318.
10. *Codex Iuris Canonici* (1917), Can. 1366, § 2.
11. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 109-114.
12. Cf. *ibid.*, q. 113.
13. Cf. *ibid.*, q. 110, a. 1; cf. q. 116.
14. Cf. N. M. Wildiers, *Wereldbeeld en theologie*, sobre todo pp. 60-146 (de la ed. alemana, Zúrich 1974).

15. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I q. 92, a. 1-4.
16. Cf. *Ibid.*, II-II q. 177, a. 2.
17. *Ibid.*, I q. 92, a. 1.
18. Id. *Comentario a las Sentencias*, IV d. 25, q. 2, q. 1, ad 4.
19. Id., *Summa theologiae*, Supplementum q. 39, a. 1.
20. Id., *Summa theologiae*, II-II q. 177, a. 2.
21. Cf. *id.*, *Contra errores graecorum*, pars II, cap. 32-35.
22. Cf. *Ibid.*, cap. 36.
23. Cf. Th. Pesch, *op. cit.* p. 26 s.
24. Cf. *Ibid.*, p. 34.
25. M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 86-88 (de la ed. alemana).
26. Cf. la relación y el comentario a la última fase de la vida de Tomás de Aquino, del 6 de diciembre de 1273 al 7 de marzo de 1274, en J. Weisheipl, *op. cit.*, pp. 293-302.
27. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 5 ad decimumquartum.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE MARTÍN LUTERO

Sobre Martín Lutero y sobre la Reforma en Alemania, cf., además de otras obras importantes más antiguas (en especial H. Grisar, R. Hermann, K. Holl, J. K. Köstlin - Kawerau, O. Scheer): J. Lortz, *Historia de la Reforma*, Madrid 1963, 2 vols.; E. H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, Londres 1958; H. J. Iwand, *Gesammelte Aufsätze*, I-II, Múnich 1959/80; F. Lau, *Luther*, Berlín 1959; M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, París 1959, 1991 ss.; J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, París 1965; E. W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Múnich 1965; *id.*, *Konfessionsbildung, Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Stuttgart 1985; R. Friedenthal, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, Múnich 1967; E. Iserloh - J. Glazik - H. Jedin, *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, Friburgo de Br. 1967; R. Stupperich, *Geschichte der Reformation*, Múnich 1967; H. Bornkamm, *Luther, Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze*, Gütersloh 1975 (con extensa crítica de la tesis de Erikson); *id.*, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag*, ed. K. Bornkamm, Gotinga 1979; P. Chaunu, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté, L'éclatement (1250-1550)*, París 1975; *id.*, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme (1517-1620)*, París 1981; H. A. Obermann, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tubinga 1977; *id.*, *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlín 1981; *id.*, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Gotinga 1986; H. Lutz, *Reformation und Gegenreformation*, Múnich 1979; R. H. Bainton, *Here I Stand. A Life of Luther*, Nueva York 1950; E. Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn 1980; *id.*, «Kirche - Ereignis und Institution», en *Aufsätze und Vorträge*, II: *Geschichte und Theologie der Reformation*, Munster 1985; B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, Múnich 1981, 1983; M.

*Martin Luther*, I-III, Stuttgart 1981-87; W. v. Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, Múnich 1982; O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Maguncia 1982; J. M. Todd, *Luther. A Life*, Londres 1982; H. Junghans (ed.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, I-II, Berlín 1983; H. Löwe y C. J. Roepke (eds.), *Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation*, Múnich 1983; G. Vogler (ed.), *Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung*, Berlín 1983; R. Schwarz, *Luther*, Gotinga 1986; para lo relativo a la vida de Lutero me atengo a esta obra del meritorio estudioso de Lutero, resumen de sus trabajos anteriores.

## NOTAS

1. Todo ello ha sido puesto de relieve —por primera vez de modo objetivo por el lado católico— por J. Lortz, *op. cit.* vol. I, pp. 17 ss. Una nueva y más amplia exposición es la de P. Chaunu, *Le temps des Réformes*, en especial caps. IV-V.

2. Sobre esta discusión, cf. O. H. Pesch, *op. cit.*, cap. V (el «giro reformador»).

3. Cf. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (R 1, 17) und Justificatio*, Maguncia 1905.

4. En la curia romana fue tasado el capital ingresado en la horrenda suma de 50.000 ducados oro. Una mitad debía ser transferida por los Fugger, que hacían de banqueros, a Roma, la otra mitad, al Margrave Alberto de Brandeburgo —a los 23 años obispo de Magdeburgo (con Halberstadt), y después también arzobispo de Maguncia— para que éste pudiese devolver a los Fugger el préstamo con que pagó la dispensa, concedida por Roma, de la edad mínima y de la prohibida acumulación de cargos.

5. Cf. H. Volz, *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte*, Weimar 1959; E. Iserloh, «Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?»: *Trierer Theologische Zeitschrift* 70 (1961), pp. 303-312, versión ampliada: *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Munster 1968; id., «Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525)», en E. Iserloh - J. Glazik - H. Jedin, *op. cit.*, pp. 3-114, en especial p. 49 s.

6. Es lo que afirma el historiador católico de la Reforma E. Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation*, p. 33.

7. Cf. M. Lutero, *Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias* (1518), en *Obras de Martín Lutero* (citada en lo que sigue con OML, Buenos Aires 1967-1977, 7 vols.), vol. I, Buenos Aires 1967, pp. 7-15.

8. Cf. id., *La indulgencia y la gracia* (1517), en OML, vol. I, pp. 21-24.

9. Cf. H. Denzinger (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854), Friburgo de Br. 1960, nn. 741-781.

10. Cf. M. Lutero, *Carta al papa León X* (1520), en OML, vol. I, pp. 141-148.

11. Cf. id., *Adversus execrabilem Antichristi bullam* (1520), en WA VI, pp. 595-612.

12. Cf. id., *Las buenas obras* (1520), en OML, vol. II, pp. 23-95.

13. Cf. id., *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano* (1520), en OML, vol. I, pp. 71-135.

14. Cf. id., *La cautividad babilónica de la Iglesia* (1520), en OML, vol. I, pp. 173-259.

15. Cf. id., *La libertad cristiana* (1520), en OML, vol. I, pp. 149-167.

16. *Ibid.*, p. 135.

17. Cf. Lutero en la *Dieta de Worms* (1521), en OML, vol. I, pp. 265-279; la célebre frase «No puedo hacer otra cosa, aquí estoy» no es auténtica.

18. Cf. S. Pförtner, «Die Paradigmen von Thomas von Aquin und Martin Luther. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel?», en H. Küng y D. Tra-

cy (eds.), *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh 1984, pp. 168-192.

19. Ha llamado la atención sobre ello, frente a la escuela de Lortz (y de Jedin), O. H. Pesch, «Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung»: *Lutherische Rundschau* 16 (1966), pp. 392-406.

20. Cf. H. Küng, *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica* (1957), Barcelona 1967; id., «Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute», en *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967*, Múnich 1967, pp. 449-468.

21. El hecho de que la doctrina de la justificación ya no justifica la separación de las Iglesias fue confirmado por primera vez en el documento de reconciliación de la Liga Internacional Luterana y del Secretariado Romano para la Unidad *El Evangelio y la Iglesia* («Informe de Malta») 1972, en H. Meyer, H. J. Urban y L. Vischer (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene 1931-1982*, Paderborn 1983, pp. 248-271, en especial nn. 26-30.

22. Cf. M. Luther, *Wider das Papstum zu Rom, vom Teufel gestiftet* (1545), en WA LIV, pp. 195-299.

23. Cf. H. Küng, *El judaísmo*, Trotta, Madrid 1993, parte I, C, V, 2: «También Lutero arremete contra los judíos».

24.. M. Lutero, *La libertad cristiana*, p. 148.

25. *Martín Lutero en la Dieta de Worms*, en OML, vol. I, pp. 149 (aquí, en traducción del propio Lutero, resumen de la esencia de su discurso).

26. M. Luther, WA *Tischreden* 5, p. 168; WA XI.VIII, p. 241; para el texto latino, convertido en parte, me atengo a la traducción de W. v. Loewenich, *op. cit.*, p. 367.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Sobre Friedrich Schleiermacher, cf. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, vol. I, Berlín 1870, <sup>2</sup>1922 (ed. por H. Mulert); a base del material del legado de Dilthey, la obra ha sido reelaborada, aumentada y reeditada en dos volúmenes, cada uno con dos volúmenes parciales, por M. Redeker, Gotinga 1966/70; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, vol. IV, pp. 490-582, vol. V, pp. 281-364, Gütersloh 1949, <sup>2</sup>1960; id., *Schleiermachers Christusglaube. Drei Studien*, Gütersloh 1968; K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zúrich <sup>2</sup>1952, pp. 379-424; P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*, Gütersloh 1960; T. Schulze, «Stand und Probleme der erziehungswissenschaftlichen Schleiermacher-Forschung in Deutschland»: *Paedagogica Historica* 1 (1961), pp. 291-326; H.-J. Birkner, *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, Berlín 1964; id., *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*, Múnich 1974; id., «Friedrich Schleiermacher», en M. Greschat (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, vol. 9.1, Stuttgart 1985, pp. 87-115; F. Hertel, *Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion»*, Zúrich 1965; F. W. Kantzenbach, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1967; M. Redeker, *Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk (1768 bis 1834)*, Berlín 1968; H. Gerdes, *Der geschichtliche biblische Jesus oder der Christus*

der Philosophen. *Erwägungen zur Christologie Kierkegaards, Hegels und Schleiermachers*, Berlín 1974; D. Lange, *Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss*, Gütersloh 1975; id. (ed.), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834. Theologe - Philosoph - Pädagoge*, Gotinga 1985; E. H. U. Quapp, *Barth contra Schleiermacher? «Die Weihnachtsfeier» als Nagelprobe, mit einem Nachwort zur Interpretationsgeschichte der «Weihnachtsfeier»*, Marburg 1978; G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Nápoles 1979; E. Schrofner, *Theologie als positive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher*, Francfort 1980; U. Barth, *Christentum und Selbstbewusstsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Gotinga 1983; B. A. Gerrish, *A Prince of the Church. Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*, Philadelphia 1984; J. O. Duke y R. F. Streetman (eds.), *Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse?* Philadelphia 1988; M. Junker, *Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre*, Berlín 1990; A. Weirich, *Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers*, Francfort 1990; R. D. Richardson (ed.) *Schleiermacher in Context. Papers from the 1988 International Symposium on Schleiermacher at Herrnhut, the German Democratic Republic*, Lewiston 1991.

## NOTAS

1. Cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1952, p. 379.
2. Para los datos biográficos, cf. M. Redeker, *op. cit.*
3. F. Schleiermacher, carta a J. G. A. Schleiermacher del 21 de enero de 1787, en F. D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, ed. por H.-J. Birkner y otros, Berlín 1980 ss. (en lo que sigue, citada con KGA), vol. V.1, pp. 49-52, cit. p. 50.
4. J. G. A. Schleiermacher, carta a F. Schleiermacher del 7 de mayo de 1790, en KGA, vol. V.1, p. 198 s., cit. p. 198 s.
5. F. Schleiermacher, carta a G. Reimer del 30 de abril de 1802, en *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, ed. por L. Jonas y W. Dilthey, vol. I, Berlín 1858, p. 309.
6. Cf. id., *Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen* (fragmento), en KGA, vol. I.2, p. 153s.
7. Id., *Der Glaube* (fragmento), en KGA, vol. I.2, p. 154.
8. Cf. Id., *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados* (1799), Estudio preliminar y trad. de A. Ginzo Fernández, Madrid 1990.
9. R. Otto en su introducción a la reedición alemana de *Sobre la religión*, Gotinga 1967, p. 5.
10. F. Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 35.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p.37.
13. Cf. *Ibid.*, p. 153 ss.
14. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie* (1822), en *Werkausgabe*, vol. XI, Francfort 1970, pp. 42-67, en especial p. 58.
15. Cf. F. Schleiermacher, *Monólogos* (1800), Barcelona 1991.

16. Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios* (1970), Barcelona 1974, cap. VII: «Cristo en la religión».
17. F. Schleiermacher, *Sobre la religión*, p. 185.
18. *Ibid.*, p. 180.
19. *Ibid.*, p. 195.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, p. 196 s.
22. Cf. id., *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch*, Halle 1806, Berlín <sup>2</sup>1826.
23. Cf. id., *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende*, Berlín 1808.
24. Cf. id., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811), ed. por H. Scholz, Leipzig <sup>3</sup>1910.
25. Cf. id., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, vol. I-II, Berlín 1821-22, segunda edición reelaborada, Berlín 1830-31. Los párrafos citados están tomados de la primera edición de la *Glaubenslehre* («Doctrina de la fe»), en KGA, vol. I t, 1-2.
26. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, I; id., *De fide trinitatis et de incarnatione verbi*, II.
27. Cf. F. Schleiermacher, *Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1812*, ed. por K. A. Rüttenik, Berlín 1864 (*Sämtliche Werke*, vol. I.6).
28. Cf. § 22 de la segunda edición reformada de la *Glaubenslehre*.
29. *Ibid.*, vol. II, p. 43.
30. *Ibid.*, p. 57.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, p. 58.
34. *Ibid.*
35. D. Lange, «Neugestaltung christlicher Glaubenslehre», en d. (ed.), *Friedrich Schleiermacher*, p. 85-105, cita p. 101.
36. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlín <sup>2</sup>1960 (ed. por M. Redeker), vol. II, p. 58.
37. Cf. id., *Über die Glaubenslehre. Zweites Sendschreiben an Lücke*, en KGA, vol. I. 10, p. 343.
38. Id., *Der christliche Glaube*, Berlín <sup>2</sup>1969 (ed. por M. Redeker), vol. II, p. 48.
39. Yo he presentado tal teología en *Ser cristiano* (1974), Madrid <sup>4</sup>1978.
40. Cf. M. Junker, *Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre*, Berlín 1990, p. 210 ss.
41. Cf. D. Lange, *Historischer Jesus*, p. 170.
42. Ambas citas conforme a F. W. Kantzenbach, *op. cit.*, p. 146.
43. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, p. 380 s.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE KARL BARTH

Sobre la primera época de Karl Barth hay consignados artículos importantes (de R. Bultmann, E. Peterson, E. Przywara, G. Söhngen) en E. Jüngel, art. «Karl Barth», en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. V, Berlín 1980, pp. 251-268. Además, J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, Múnich 1962. Para el período posterior a la segunda Guerra mundial, cf. J. C. Groot, *Karl Barth en het theologische kenprobleem*, Heiloo 1946; J. Hamer, *Karl Barth. L'Occasionalisme théo-*

logique de K. Barth. *Étude sur sa méthode dogmatique*, París 1949; O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV,3,2. Mit einem Nachtrag von H.-J. Kraus zu Band IV,4*, Neukirchen 1975; H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951; E. Riverson, *Intorno al pensiero di Karl Barth, colpa e giustificazione nella reazione antiimmanentistica del «Römerbrief» barthiano*, Padua 1951; id., *La teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema*, Nápoles 1955; A. Ebner, *Der Mensch in der Theologie Karl Barths*, Zurich 1952; H. Fries, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955; B. Gherardini, *La parola di Dio nella theologia di Karl Barth*, Rom 1955; G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957; H. Bouillard, *Karl Barth. Parole de Dieu et Existence Humaine*, vol. I-II/2, París 1957; H. Küng, *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica* (1957), Barcelona 1967; E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tubinga 1965; id., *Barth-Studien*, Zürich 1982; id., «Umstrittene Theologie. Zum 100. Geburtstag Karl Barths», en *Neue Zürcher Zeitung*, del 10/11 de mayo de 1986; H. Gollwitzer, *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, Múnich 1972; F.-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, Múnich 1972; E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Múnich 1975; W. Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung*, Neukirchen 1978; S. W. Sykes (ed.), *Karl Barth. Studies of His Theological Method*, Oxford 1979; M. Beintker, *Die Dialektik der «dialektischen Theologie» Karl Barths*, Múnich 1987; C. Frey, *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, Frankfurt 1988; K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, Múnich 1990.

## NOTAS

1. K. Barth, «Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan»: *Evangelische Theologie* 8 (1948/49), pp. 181-188, cit. p. 185.
2. Cf. id., «Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche», en *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge*, vol. II, Múnich 1928, p. 329-363.
3. Cf. id., *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. I/1-IV/4, Zürich 1932-67 (citado en lo que sigue con KD).
4. Id., «Antwort an P. Jean Daniélou», en *Karl Barth. Offene Briefe 1945-1968*, ed. por D. Koch, Zürich 1984, pp. 171-175, cit. p. 174.
5. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951.
6. KD, vol. I/1, p. VIII s.
7. KD, vol. I/2, p. 157.
8. KD, vol. I/2, p. 607.
9. Cf. KD, vol. I/2, pp. 606-652.
10. Cf. H. Küng, *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica* (1957), Barcelona 1967.

11. K. Barth en su «Carta al autor», en H. Küng, *La justificación*.
12. «Das Evangelium und die Kirche. Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission»: *Herder-Korrespondenz* 25 (1971), pp. 536-544, cit. p. 539.
13. KD, vol. I/1, p. VIII.
14. Cf. J. Brosseder, «Konsens im Rechtfertigungsglauben ohne Konsens im Kirchenverständnis? Zur Bedeutung des Rechtfertigungstreits heute», en H. Häring y K.-J. Kuschel (eds.), *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*, Múnich 1993, pp. 344-363.
15. Cf. H. Küng, *El Concilio y la unión de los cristianos* (1960), Barcelona <sup>2</sup>1962.
16. K. Barth, *Briefe 1961-1968*, ed. de J. Fangmeier y H. Stoevesandt, Zúrich 1975, p. 357.
17. Cf. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Múnich 1975.
18. Más detalladamente en H. Küng, *Proyecto de una ética mundial* (1990), Trotta, Madrid, <sup>1</sup>1995, cap. I, 1: «De la modernidad a la posmodernidad».
19. Cf. K. Barth, *Der Römerbrief*, Berna 1912, 2.<sup>a</sup> edición totalmente reelaborada, Múnich 1922.
20. *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, ed. de W. Niescl, Zúrich 1938, p. 335.
21. Cf. H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (1861), revisada y reeditada por E. Bizer, Neukirchen <sup>2</sup>1958 (con un prefacio de K. Barth).
22. Cf. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), Darmstadt <sup>2</sup>1958.
23. KD, vol I/1, p. 311.
24. Cf. F.-W. Marquardt - D. Schellong - M. Weinrich (eds.), *Karl Barth: Der Störenfried?* Múnich 1986.
25. KD, vol. IV/3, pp. 40-188.
26. KD, vol. I/2, pp. 372-379.
27. KD, vol. I/2, pp. 324-356.
28. Cf. K. Barth, Nachwort (Epílogo) a *Schleiermacher-Auswahl*, ed. de H. Bolli, Múnich 1968.
29. KD, vol. I/1, p. VI.
30. Cf. P. Tillich, «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian», en *The Future of Religions: Gedenkschrift für Paul Tillich*, ed. de J. C. Brauer, Nueva York 1966, pp. 80-94.
31. Cf. K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Múnich 1934.
32. Cf. E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Zúrich 1934.
33. Cf. K. Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zúrich 1952.
34. Cf. E. Käsemann, «Los que tienen hambre y sed de justicia», en *La llamada de la libertad*, Salamanca <sup>2</sup>1985, pp. 167-185.
35. R. Bultmann a K. Barth, 11-15 de noviembre de 1952, en *Briefwechsel 1922-1966*, ed. de B. Jaspert, Zúrich 1971, p. 170.
36. Cf. K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, Múnich 1990, p. 219 s. Hasta qué punto he conservado yo, en mi propia teología, el pensamiento básico objetivo de Barth (en medio de todas las diferencias metodológicas y de contenido) lo muestra K.-J. Kuschel en su magnífico artículo: «Jesus-Christus ist das entscheidende Kriterium». Die Aufhebung von Barth und Hegel in einer Christologie «von unten», en H. Häring y K.-J. Kuschel (eds.), *Hans Küng*, pp. 417-453.
37. Cf. E. Käsemann, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. II, Gotinga 1964, pp. 31-68. Para la réplica cf. R. Bultmann, «Antwort an Ernst Käsemann», en *Glauben und verstehen. Gesammelte Aufsätze*, vol. IV, Tübinga 1965, pp. 190-198.
38. *Die Woche*, 1963, n.º. 4.

#### BIBLIOGRAFÍAS Y NOTAS

39. *The Christian Century*, 1963, n.º. 1, p. 7 ss.
40. KD, vol. III/3, p. 337 s.
41. *Wolfgang Amadeus Mozart 1756/1956*, Zúrich 1956.
42. *Ibid.*, p. 40.
43. *Ibid.*, p. 41.

#### NOTA DEL EPILOGO

1. Las ideas básicas que expongo en lo que sigue las he desarrollado a raíz de mis libros *Ser cristiano* (1974), Madrid 1978, y *¿Existe Dios?* (1978), Madrid 1979. Cf. H. Küng, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica* (1987), Madrid 1989.

## ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i> .....	9
<i>Una pequeña introducción a la teología</i> .....	11

### PABLO DE TARSO

#### EL CRISTIANISMO SE CONVIERTE EN RELIGIÓN UNIVERSAL

1. La figura más controvertida entre cristianos y judíos .....	17
2. Cambio de vida - Cambio de época .....	19
3. ¿Sin interés por Jesús? .....	22
4. Lo que une a Pablo con Jesús .....	24
5. La misma causa .....	26
6. ¿Pablo contra la ley judía? .....	28
7. La Torá sigue teniendo validez .....	30
8. La más célebre polémica de la Iglesia primitiva .....	31
9. Vinculado a su época .....	34
10. Los impulsos permanentes para el individuo, el pueblo, la comunidad .....	53

### ORÍGENES

#### LA GRAN SÍNTESIS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y CRISTIANISMO

1. El nuevo reto .....	43
2. El mártir frustrado .....	45
3. El primer modelo de una teología científica .....	47
4. Reconciliación de cristianismo y helenismo: una visión de la totalidad .....	49
5. Cómo leía Orígenes la Escritura .....	53

INDICE GENERAL

6.	Universalismo cristiano .....	55
7.	Nuevas persecuciones y éxito del cristianismo .....	56
8.	¿Despliegue o alejamiento del evangelio? .....	58
9.	Un problemático desplazamiento del centro .....	60
10.	La lucha por la ortodoxia .....	63
11.	Autocrítica cristiana de cara al futuro .....	64

AGUSTÍN DE HIPONA

EL PADRE DE LA TEOLOGÍA LATINO-OCCIDENTAL

1.	El padre de un nuevo paradigma .....	69
2.	Lo que une y lo que separa a Orígenes y a Agustín .....	70
3.	Una vida en crisis .....	72
4.	La conversión al cristianismo .....	73
5.	La polémica sobre la verdadera Iglesia: Donato y sus se- cuelas .....	75
6.	La justificación de la violencia en asuntos religiosos .....	78
7.	La polémica sobre la gracia: Pelagio y sus escuelas .....	80
8.	Teología del pecado original y predestinación .....	83
9.	Preguntas críticas a Agustín .....	85
10.	Un gran peligro amenaza al Imperio .....	90
11.	¿Cuál es el sentido de la historia? .....	92

TOMÁS DE AQUINO

CIENCIA UNIVERSITARIA Y TEOLOGÍA CURIAL

1.	Cambios en el mundo y en las formas de vida .....	99
2.	El peligroso Aristóteles .....	102
3.	La teología se convierte en ciencia racional universitaria ...	105
4.	El descubrimiento de la fuerza de la razón .....	106
5.	Dos sumas, un principio constitutivo .....	108
6.	Una nueva teología estigmatizada en sus comienzos .....	110
7.	La problemática dependencia de Agustín .....	112
8.	Imagen antigua del universo. Un caso patente: la condición femenina .....	114
9.	Pese a todo, teología curial: consolidación del papalismo ...	117
10.	¿Diálogo con el islam y el judaísmo? .....	119
11.	La misteriosa interrupción de la <i>Suma</i> .....	121

MARTÍN LUTERO

RETORNO AL EVANGELIO COMO EJEMPLO CLÁSICO  
DE CAMBIO DE PARADIGMA

1.	Por qué se produjo la Reforma luterana .....	127
2.	La pregunta central: ¿cómo quedar justificado ante Dios?...	128

INDICE GENERAL

3.	El Lutero católico .....	130
4.	El chispazo de la Reforma .....	132
5.	El programa de la Reforma .....	136
6.	El impulso básico de la Reforma .....	137
7.	El paradigma de la Reforma .....	140
8.	La norma de la teología .....	142
9.	En qué hay que dar la razón a Lutero .....	143
10.	Los problemáticos resultados de la Reforma .....	145
11.	El cisma interno de la Reforma .....	147
12.	¿Libertad de la Iglesia? .....	148

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER  
TEOLOGÍA A LA DUDOSA LUZ DE LA MODERNIDAD

1.	Más allá de pietismo y racionalismo .....	153
2.	Un hombre de la modernidad .....	156
3.	En qué se cree en los nuevos tiempos .....	157
4.	¿Se puede ser moderno y religioso? .....	160
5.	¿Qué cosa es religión? .....	162
6.	La importancia de la «religión positiva» .....	163
7.	La esencia del cristianismo .....	166
8.	Una doctrina moderna de la fe .....	167
9.	Cristo, verdaderamente hombre .....	171
10.	Cristo, ¿verdaderamente Dios? .....	172
11.	Preguntas críticas .....	175
12.	No obstante: el teólogo paradigmático de la modernidad ...	177

KARL BARTH  
TEOLOGÍA EN EL TRÁNSITO A LA POSTMODERNIDAD

1.	Un protestante combativo en el Consejo Mundial de las Iglesias .....	183
2.	Crítica del catolicismo romano .....	184
3.	Intentos de aproximación por el lado católico .....	186
4.	Consenso ecuménico .....	189
5.	El concilio Vaticano II .....	191
6.	Por qué es merecedor de crítica el paradigma de la modernidad .....	193
7.	Iniciador del paradigma teológico postmoderno .....	195
8.	Pero no consumidor del paradigma postmoderno .....	198
9.	El reto permanente de la «teología natural» .....	200
10.	El reto permanente de Rudolf Bultmann .....	203
11.	Para una relectura crítico-benévolamente ante el horizonte postmoderno .....	205

INDICE GENERAL

<i>Epilogo: Líneas directrices para una teología adecuada a nuestro tiempo</i> .....	209
<i>Bibliografía y notas</i> .....	213
<i>Índice general</i> .....	229

## OTRAS OBRAS DE HANS KÜNG

### *Existencia cristiana*

- La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica* (1957), Herder, Barcelona 1967.  
*Libertad del cristiano*, Herder, Barcelona 1975.

### *Iglesia y ecumene cristiana*

- El Concilio y la unión de los cristianos* (1960), Estela, Barcelona 1962.  
*Estructuras de la Iglesia* (1962), Herder, Santiago de Chile 1962.  
*Kirche im Konzil*, Herder, Friburgo 1963.  
*La Iglesia* (1967), Herder, Barcelona 1984.  
*Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia* (1968), Herder, Barcelona 1970.  
*Was ist Kirche?*, Herder, Friburgo 1970.  
*¿Infalible? Una pregunta* (1970), Herder, Barcelona 1971.  
*Fehlbar? Eine Bilanz*, Benziger, Würzburg 1973.  
*Respuesta a propósito del debate sobre «¿Infalible? Una pregunta»*, Paulinas, Bilbao 1971.  
*Katholische Kirche - wohin? Wider den Verrat am Konzil* (con N. Greinacher), Piper, Múnich 1986.  
*Mantener la esperanza* (1990), Trotta, Madrid 1993.

## *Fundamentos de teología y de cristología*

- La encarnación de Dios* (1970), Herder, Barcelona 1974.  
*¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (1978), Cristiandad, Madrid 1981.  
*24 tesis sobre el problema de Dios* (1979), Cristiandad, Madrid 1981.  
*Ser cristiano* (1974), Cristiandad, Madrid 1978.  
*20 tesis sobre «Ser cristiano»* (1975), Cristiandad, Madrid 1977.  
*¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (1982), Cristiandad, Madrid 1983.  
*Freud und die Zukunft der Religion*, Piper, Múnich 1978.  
*Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo* (1992), Trotta, Madrid 1995.

## *Ecumene mundial*

- Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog* (con P. Lapidé), Calwer/Kösel, Múnich 1976.  
*El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo* (con J. van Ess, H. von Stietencron y H. Bechert) (1984), Cristiandad, Madrid 1987.  
*Christentum und Chinesische Religion* (con J. Ching), Piper, Múnich 1988.

## *Literatura mundial y música*

- Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka* (con W. Jens), Piper, Múnich 1985.  
*Anwälte der Humanität. T. Mann — H. Hesse — H. Böll* (con W. Jens), Piper, Múnich 1989.  
*Kunst und Sinnfrage*, Benziger, Würzburg 1980.  
*Mozart — Spuren der Transzendenz*, Piper, Múnich 1991.

## *Situación religiosa de hoy*

- Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica* (1987), Alianza, Madrid 1989.

- Proyecto de una ética mundial* (1990), Trotta, Madrid <sup>3</sup>1995.  
*El judaísmo. Pasado, presente y futuro* (1991), Trotta, Madrid 1993.  
*El cristianismo*, Próxima publicación en esta Editorial.  
*El islam*, Próxima publicación en esta Editorial.  
*Die Schweiz ohne Orientierung? Europäische Perspektiven*, Benzi-  
 ger, Würzburg 1992.  
*Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligi-  
 onen* (mit K.-J. Kuschel), Piper, Múnich 1993.  
*Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Reli-  
 giones del Mundo* (1993), Trotta, Madrid 1994.

#### LIBROS SOBRE HANS KÜNG

- H. Häring y J. Nolte, *Diskussion um Hans Küng «Die Kirche»*, Herder,  
 Friburgo 1971.  
 H. Häring y K.-J. Kuschel, *Hans Küng. Weg und Werk. Chronik,  
 Essays, Bibliographie*, Piper, Múnich 1978.  
 W. Jens, *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz  
 contra Hans Küng*, Piper, Múnich 1978.  
 N. Greinacher y H. Haag, *Der Fall Küng*, Piper, Múnich 1980.  
 H. Häring y K.-J. Kuschel, *Hans Küng. Denkwege. Ein Lesebuch*.  
 Piper, Múnich 1992.  
*Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Ar-  
 beitsbuch*, Piper, Múnich 1993.

La mayor parte de las obras de Hans Küng están también traducidas  
 al francés, italiano, inglés, holandés y a otros idiomas.