

Teología Contemporánea En El Mundo

--Harvie M. Conn

Prefacio

Capítulo 1: Antes de 1919

Capítulo 2: 1919 y Después

Capítulo 3: Neo-ortodoxia

Capítulo 4: Critica Formal -- El Método de Bultmann

Capítulo 5: Desmitologización: Mensaje de Bultmann

Capítulo 6: Heilsgeschichte

Capítulo 7: Teología de la Secularización

Capítulo 8: Ética Situacional

Capítulo 9: Teología de la Esperanza

Capítulo 10: Teología de la Historia

Capítulo 11: Teología de la Evolución

Capítulo 12: Teología de la Liberación

Capítulo 13: Teología del Proceso

Capítulo 14: Teología del Ser

Capítulo 15: Misticismo

Capítulo 16: Pietismo

Capítulo 17: Dispensacionalismo

Capítulo 18: Fundamentalismo

Capítulo 19: Neo-fundamentalismo

Capítulo 20: Neo-evangelicalismo -- Su Mensaje

Capítulo 21: Neo-evangelicalismo -- Su Fracaso

Capítulo 22: La Fe Reformada

PREFACIO

El movimiento ecuménico nos recuerda una y otra vez que el cristiano está dividido en demasiados grupos--católico, presbiteriano, metodista, bautista, episcopal. También trata de recordarnos que estas divisiones son relativamente poco importantes.

Este libro representa, en cierto modo, la historia de tales divisiones. Pero, como cualquiera puede ver de inmediato, no se concentra en denominaciones sino en doctrina. Y el pensamiento central del mismo es que las divisiones mayores dentro de la iglesia cristiana no son las que separan a presbiterianos y metodistas, bautistas y episcopales, lo que muchos han dado en llamar "denominacionalismo." La división mayor es la que existe entre los que creen en el Cristo de la Biblia, que da pruebas de sí mismo, y los que no creen en El; entre los que proclaman un Dios soberano y trino, que da pruebas de sí mismo y se auto revela, y los que no creen en El; entre los que, con fe sencilla, creen que el mundo es el campo de batalla de fuerzas sobrenaturales y los que no lo creen.

Esta división es importante. Como dijo en cierta ocasión el famoso teólogo presbiteriano J. Gresham Machen, es la división que separa, no una forma de Cristianismo de otra, sino una religión de otra; es la división que separa al Cristianismo de lo que Machen llamó con renuencia "liberalismo" (aunque opinaba que "naturalismo" era un término más descriptivo).

El problema crucial en esta división no es la política o la cortesía con que uno debate los temas en los tribunales de la iglesia. El problema crucial no es ni siquiera nuestra relación personal con Jesucristo. Claro que esta decisión respecto a Jesucristo divide al cristiano del no cristiano; al creyente en Jesús del creyente en Confucio. Pero lo que nos concierne es teología, no fe personal. Y el problema crucial que divide la enseñanza sana y la buena teología de la enseñanza falsa y la mala teología es la autoridad de la Biblia. ¿Creemos en la Biblia o no?

Al hacer de la confiabilidad de la Biblia la piedra de toque de nuestra evaluación de la teología, debemos hacer una advertencia. En nuestro estudio no juzgamos la relación salvadora de las personas con Jesucristo. Como lo ha dicho Harold O. J. Brown, "Hay muchos teológicamente `liberales' que son verdaderos cristianos, porque el Cristianismo en la persona depende de la actitud del corazón o ética de la persona. Hay cristianos que dan malos ejemplos de teología, al igual que hay cristianos que dan malos ejemplos de moralidad. . . . El cristiano que desee conservar tanto su sensatez como su caridad " en el trato con los que son teológicamente liberales y radicales debe tener presente ambos hechos: primero, un cristiano puede tener una baja (liberal) teología y/o una, moralidad baja (permissiva, hedonista, relativista), y con todo seguir siendo cristiano; segundo, ninguna baja teología es teología cristiana y ninguna baja ética es ética cristiana. Un cristiano creyente con una baja teología o una baja ética va a tener problemas en su propia vida y causara problemas en las vidas de otros. . ."

Nosotros haremos nuestra crítica a la luz de la sima cristiano-liberal/naturalista, y empleamos términos como "reformado," "calvinista," para describir la perspectiva desde la cual efectuamos dicha crítica. Estamos de acuerdo con Bultmann en que "es imposible la exégesis sin presupuestos." Pero, al contrario de Bultmann, cuyos presupuestos son existencialistas, afirmamos que los nuestros son los que nos proporciona la Biblia misma. Partimos de la Biblia, nos movemos a través de la Biblia, nos movemos hacia la Biblia. Muchos repudiarán esta clase de crítica considerándola circular, o nos acusarán de debatir dentro de un sistema cerrado. Nuestra única refutación es que toda argumentación, como el mismo Bultmann ha admitido, es argüir circularmente.' El único interrogante es: ¿Quién ha trazado el círculo? ¿Quién ha cerrado el sistema? En cuanto el círculo tenga como centro la Biblia, tendrá también como centro a Dios. Y una mente centrada en Dios siempre está cerrada, en el sentido más hermoso de la expresión. Nuestro anhelo es que haya más mentes cerradas, más personas que arguyan en función del círculo de Dios.

La orientación más obvia de este manual es la de ser crítico. Pero no pretende en modo alguno ser minucioso, ni como introducción al mundo teológico contemporáneo, ni como análisis. Como sugiere su mismo título, ofrece un esbozo, un esquema básico, una guía de calles y lugares de interés. Al mismo tiempo, como toda guía, procura dar el panorama más amplio posible. Y por ello tratamos no sólo de presentar los movimientos principales sino de asegurar que estos movimientos se vean como sistemas y no como un conglomerado de semáforos y de señales viales. Nuestra crítica no se preocupa tanto de las señales viales como de los sistemas mismos. Con esto bien presente, recomendamos encarecidamente los escritos del Dr. Cornelius Van Til como el trabajo de alguien que se preocupa de la crítica, de sistemas y de sus presupuestos subyacentes.

Esta obra se apoya básicamente en la estructura que el Dr. Van Til plantea de los problemas teológicos contemporáneos. Pero escribimos para gente no-especializada, para quienes este mundo teológico parece un territorio nuevo. Y para todo el que viaja por nuevos territorios, las guías son inicialmente más provechosas que los libros de texto de 600 páginas. También escribimos teniendo presentes las tierras de las llamadas "iglesias jóvenes," teniendo en mente a pastores cuya preparación teológica quizá no vaya más allá de la de un instituto bíblico o de un programa de educación teológica por extensión, pero que se sientan turbados porque algunas de las voces se oyen no parecen tener un timbre bíblico. Nuestra esperanza es que este manual les sirva también de algún modo. La teología contemporánea es demasiado "teología del mundo" como para olvidar, que el mundo en que hay vivimos es una "aldea."

Por esta razón, el lector occidental advertirá de inmediato abundantes alusiones a un ambiente asiático, y en especial coreana. Estas tienen como fin indicar la amplitud de las formulaciones teológicas de hoy, y también indican los orígenes de estos estudios. La guía se preparó originalmente para publicación en un semanario cristiano de Corea del Sur, el *Christian Times*, y para sus lectores laicos. El autor cree que al retener el material original y local, será más fácil recordar los orígenes del libro y su perspectiva.

Con dificultad el autor resiste la tentación de publicar esta obra con su título coreano. Aunque el autor no es coreano, el libro se escribió originalmente para la iglesia coreana, en un contexto coreano, sujeto a todas las limitaciones de recursos de tiempo y de fuentes que hacen que la predicación del evangelio en Corea sea una aventura y, al mismo tiempo, una frustración. El autor fue alentado por los cristianos coreanos, y corregido y aguijoneado por ellos. Pero también se ha beneficiado más de lo que las palabras puedan describirlo con la crítica amable y

sumamente útil del profesor del autor, el Dr. Cornelius Van Tiĳ, quien dedicó mucho tiempo a dirigir las divagaciones de uno de sus más simples discípulos. El Rev. John J. Mitchell, director del *The Presbyterian Guardian*, también dedicó tiempo a leer este trabajo y brindó sus necesarios consejos. Así pues, en último término, este libro representa un proyecto coreano-americano, en la mejor tradición del apóstol Pablo (Gá. 3:28).

Con ese espíritu, nuestra pluma desea firmar la obra como Kan Ha-bae, aunque nuestro editor insiste en que Harvie M. Conn es más fácil de pronunciar.

Capítulo I

ANTES DE 1919

La teología contemporánea, en un sentido real, nació en 1919 en el estudio de una iglesia de Suiza, a unos sesenta y cinco kilómetros al sur de la frontera con Alemania. El iniciador fue un joven pastor, Karl Barth (1886-1968), quien había ido a parar ahí en 1911, a los 25 años. Y la proclama de este nuevo pivot teológico en la historia, el anuncio inicial de una nueva era teológica, fue el comentario de Karl Barth al libro de Romanos, en 1919. En el capítulo siguiente de este estudio se esbozará el significado general que tuvo ese libro.

En este capítulo inicial, nos limitaremos a tratar de mostrar que incluso los cambios de corrientes teológicas de 1919 en adelante son parte de un océano más vasto, y que la diferencia entre teología "moderna" y "contemporánea" a veces es menos una cuestión de diferencia que de énfasis a partir de presupuestos comunes. Incluso, lo que tan a menudo se ha mencionado como el hecho de que Barth dejó caer una bomba en el campo de juego de los teólogos, se puede quizá describir mejor como lanzar un cañonazo desde un sector del campo hacia otro sector del mismo campo. En ese sentido, la llamada "revolución coperniquiana" de Barth comenzó no en 1919 sino 200 años antes, en el estudio del filósofo, príncipe de la Ilustración, Emmanuel Kant (1724-1804).¹

La idea de la "mayoría de edad del mundo" no nació con Dietrich Bonhoeffer. Fue el estribillo del Renacimiento y la era ilustrada occidental, era que ha dejado su impronta permanente en todo lo moderno. Kant sistematizó "la confianza del hombre moderno en la capacidad de la razón para tratar de todo lo material y en su incapacidad para ocuparse de lo que va más allá." Y al hacerlo, se proyectó no sólo sobre el siglo diecinueve sino también sobre el veinte. En 1784, Kant resumió las exigencias de la nueva Ilustración cuando la definió como la salida del hombre de su autoimpuesta inmadurez. Esta inmadurez se halla en la dependencia del hombre de cualquier autoridad exterior a sí mismo. Ilustración y autonomía resultan sinónimos, y el lema del hombre moderno viene a ser "Atrévete a utilizar tu propia razón," "Libertad para pensar sin sanciones, sin directrices ajenas al hombre mismo," "Despertar del sueño dogmático."

El cristiano percibe un eco familiar de antigüedad en esta melodía supuestamente nueva. Satanás también había cuestionado cualquier autoridad externa al hombre mismo en el Jardín del

Edén. "¿Conque Dios os ha dicho?" había preguntado (Gn. 3:1). También invitó al hombre a seguir su propia libre senda de Ilustración. "Sabe Dios," le recordó a Eva, "que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal" (Gn. 3:5) . Pero, con Kant y el espíritu de Ilustración de la era moderna, habían aparecido ciertos rasgos nuevos en la vieja versión.

1. Había, y hay todavía, un nuevo conjunto de presupuestos religiosos que moldean el pensamiento del hombre moderno. El hombre, como imagen de Dios, está siempre elaborando categorías con las que pueda observarse a sí mismo, a Dios y al mundo. Y las elabora a partir de lo que la Biblia llama el 'corazón' del hombre, a partir de todo lo que lo hace hombre, a partir del centro que lo relaciona siempre y en todas partes con Dios, "de El mana la vida" (Pr. 3:23) . "Porque cual es su pensamiento en su corazón, tal es él" (Pr. 23: 7).

El "corazón" del antiguo mundo griego había elaborado sus normas religiosas básicas en torno a las contradicciones entre "forma" y "materia." En la Edad Media, el Occidente había acomodado esas ideas violadoras del pacto, básicamente no cristianas, en una nueva componenda con principios cristianos y había llegado a otro conjunto, el cual se organizaba en torno a las ideas de "naturaleza" y "gracia." Ninguno de los dos temas religiosos de "naturaleza" y "gracia" representaban principios básicos puramente bíblicos para entenderse a sí mismo. El presupuesto de la idea de "naturaleza" no era el concepto bíblico de un mundo creado en sometimiento a su Creador. Era el de una subestructura autónoma que utilizaba las antiguas ideas griegas de forma-materia con un nuevo ropaje, aunque modificada con nuevas exigencias. En esta componenda, la "gracia" también perdía su carácter peculiarmente cristiano, y pasaba a ser más un elemento perfeccionador de la superestructura que un acto radical de transformación por parte del Dios soberano. La síntesis medieval de Tomás de Aquino había emancipado al hombre natural de la gracia sobre-natural.

Kant y el espíritu de Ilustración hicieron de esa emancipación más que un simple acomodo. Por primera vez en la civilización occidental se separaron la naturaleza y la gracia de una manera consecuente, elaborada y auto consciente. En el pensamiento religioso del hombre moderno desapareció la gracia, suplantándose en su lugar la categoría "libertad." El hombre tenía que nacer de nuevo como persona completamente libre y autónoma, liberada de cualquier control sobre su pensamiento. Y, de acuerdo con este espíritu, incluso la categoría de "naturaleza," todavía conservada de la síntesis medieval, se transformó. La "naturaleza" pasó a ser una "esfera microcósmica dentro de la cual la personalidad humana podía ejercer su autonomía. La naturaleza se interpretaba como un terreno infinito que el pensamiento matemático autónomo debía controlar."

La historia del pensamiento occidental y de la teología occidental desde Kant es la historia de cómo estos presupuestos religiosos, trabajando con capital tomado del cristianismo, y en consecuencia auto contradictorios, moldean un mundo nuevo.

2. Había, y hay aún, un sentido desarrollado en forma más consecuente de autonomía centrada en el hombre. El "corazón" de la Ilustración había exigido libertad humana emancipada, una naturaleza autónoma en la que los hechos se aislaran del significado que tienen en Dios en consecuencia fueran embrutecidos. Esta actitud religiosa produjo un avalúo muy elevado de todas las capacidades del hombre, sobre todo de la razón humana como autoridad final, como criterio último de verdad. La razón y sólo la razón podía juzgar el mundo del fenómeno y el mundo del número.

Para Kant esa autonomía significaba la sustitución del concristiano de revelación "autónoma" (del Dios que se autentica al revelarse por medio de la Biblia) por la razón autónoma del hombre. En el sentido último, es la "razón humana universal" la que Kant entrona como "el principio rector supremo. La verdadera religión debe consistir no en conocer o examinar lo que Dios hace o ha hecho por nuestra salvación sino en conocer qué debemos hacer para llegar a ser dignos de ella . . . y la necesidad de que todo hombre pueda llegar a estar completamente cierto sin absolutamente ningún aprendizaje bíblico."

No hay mucha distancia de este concepto de autonomía racional al concepto de Bultmann de desmitologización, según el cual el hombre moderno debe crear nuevos mitos para autenticar las exigencias de la Biblia en cuanto a auto comprensión. Ni tampoco está muy lejos esta idea de la razón autónoma como juez de la revelación en el análisis racional de Pannenberg de los relatos de la resurrección como embebidos de leyendas, ni en la negativa de Cullmann de considerar los relatos de la creación de Génesis como historia auténtica, racionalmente creíble.

3. Había, y hay todavía, un relativismo desarrollado en forma más consecuente. David Hume, el filósofo escocés (1711-1776), había formulado el problema del conocimiento para el mundo de la Ilustración. Su escepticismo había puesto en tela de juicio que alguien pudiera probar la existencia de algo, tanto dentro como fuera de uno mismo. Causa y efecto, Dios como origen, el hombre como originado-todo era igualmente evasio. Poseemos los datos que nos proporcionan los sentidos, pero nada más.

Kant tomó de Hume el problema del conocimiento y "lo replanteó como si fuera la solución." Creó dos mundos-el mundo de los fenómenos y el mundo de los números -el mundo percibido por la razón a través de la materia prima de los sentidos, y el mundo de Dios, de la libertad e inmortalidad, ideas reguladoras que la razón no puede percibir pero que deben ocupar un lugar en la vida como si fueran objetos reales al alcance de la razón.

El efecto de todo esto fue, y continúa siendo devastador. Kant aprisiona a Dios con un muro de contención a prueba de sonido; su única vinculación con el mundo fenomenal es por medio del cordón umbilical (que Kant propone) de la necesidad que tiene el hombre de la idea de Dios para su mundo ético. No se cierra por completo la puerta a Dios, pero resulta tan pequeña que por ella no puede entrar el Dios soberano - cuyas "faldas llenaban el templo" (Isaías 6:1) . De la misma forma, dado que el hombre no puede percibir las cosas como son en realidad (tanto en el mundo fenomenal como en el numenal), no puede introducirse por esa puerta para conocer a Dios. Se ha aislado en forma efectiva a Dios del hombre y al hombre se lo ha aislado en forma efectiva de Dios.

Este confinamiento de Dios al mundo numeral es un tema favorito de la teología contemporánea. Se ve reforzado con la insistencia creciente del existencialismo en la libertad, y aparece, en forma modificada, en los primeros escritos de Barth acerca de Dios como "el totalmente Otro," como aquel que "no puede ser explicado como se explica un objeto." Reaparece en la división neo-ortodoxa entre *Historie* y *Geschichte*, en las distinciones que hace Bultmann entre "el Jesús histórico" y "el Cristo kerigmático," o, para usar el lenguaje de Kant, el Jesús fenomenal y el Cristo numeral. Este relativismo en cuanto al origen divino de la revelación conduce a una nueva insistencia en la "humanidad" de la Biblia y a una nueva definición barthiana de revelación como "el encuentro divino-humano," lo numeral que toca lo fenomenal pero sin entrar en él. Produce en Moltmann una "teología de la esperanza," completamente

escéptica en cuanto a cualquier fin escatológico de la historia fenomenal, aunque capaz de hablar de un futuro numeral.

4. Tomó lugar el establecimiento del método llamado histórico-crítico que aún perdura. La Ilustración había pedido la autonomía respecto a cualquier conjunto tradicional de creencias cristianas. También había requerido una metodología crítica que fuera totalmente consecuente con esta autonomía auto consciente. En la investigación del pasado, el historiador debe ser también autónomo. Incluso respecto a los documentos bíblicos, se debe preservar a toda costa esta autonomía.

Esta autonomía del método frente al texto bíblico establece ciertos presupuestos que el método histórico-crítico todavía mantiene por encima de todo." Significa el abandono de la doctrina de la inspiración verbal. El concepto deísta del hombre y de Dios, que formó parte del proceso de florecimiento de la Ilustración, no daba lugar a ninguna intervención divina en la creación por medio de algo sobrenatural y revelador. El idealismo alemán sigue con sumo rigor este enfoque de no intervención. Significa también la introducción de la distinción y discontinuidad entre la Palabra de Dios por un lado y la Biblia por el otro. Y junto con esto está el presupuesto metodológico de que hay errores en la Biblia. Como objeto propio del método histórico, hay que tratar a la Biblia como a cualquier otro conjunto de documentos del pasado. Y como cualquier otro documento, ella está sujeta a la intrusión de error.

Este acercamiento a la Biblia sigue siendo hoy día una de las características distintivas de la crítica naturalista, ya sea en su forma más conservadora (como se encuentra en hombres como Oscar Cullmann y Wolfhart Pannenberg) o en sus expresiones más radicales (entre hombres como Tillich, John Robinson, y los teólogos seculares). Barth y Bultmann, a pesar de todo su debate interno, siguen unidos en el empleo de esta metodología. Los ásperos debates que se escuchan entre los teólogos naturalistas contemporáneos-y no debería quitársele importancia a su aspereza-siguen desarrollándose dentro de lo que es básicamente el mismo marco metodológico que la Ilustración nos ha dejado como herencia."

5. El resultado de esta metodología fue, y es, una separación radical entre historia y fe. G. E. Lessing (1729-1781) había formulado esa separación durante la época de la Ilustración como una "zanja fea, ancha" que él mismo se confesó incapaz de saltar. Pero ese salto, según dijo el mismo Lessing, era innecesario. La verdad de la religión y del cristianismo racional no depende de los accidentes de las verdades de la historia sino de la verdad de su enseñanza. 12 El verdadero valor de cualquier religión no depende de la historia, dijo, sino de su capacidad para transformar la vida a través del amor.

La famosa parábola de Lessing de los tres anillos pone muy de relieve esta dislocación. Brown la ha resumido así. "Había antaño un viejo anillo que tenía el poder de comunicar a su dueño el don de ser amado por Dios y los hombres. Fue transmitido de generación en generación hasta que llegó a manos de un padre que tenía tres hijos igualmente queridos. Para resolver el dilema, mandó hacer dos copias y dio un anillo a cada hijo. Después de su muerte los tres dijeron poseer el verdadero anillo. Pero, como con la religión, no se puede descubrir el original. Las investigaciones históricas de nada sirven. Pero un juez prudente aconseja a cada uno de los hijos a que se comporten como si poseyeran el verdadero anillo y que lo demuestren con obras de amor. Así pues, al final no importará quién poseía el original. Los tres hijos representan el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Un día saldrán de sí mismos para unirse en una religión universal de amor."

En los capítulos que siguen se mencionará repetidas veces esta dislocación entre historia y fe, y repetidas veces, al igual que Lessing, el teólogo moderno dirá que aunque la historia escrita del cristianismo no se pueda aceptar en mayor o menor grado, la enseñanza del cristianismo se puede aceptar en mayor o menor grado. Barth lo utilizará cuando descarta la pregunta sobre si la serpiente habló en el jardín del Edén como de menor importancia ante lo que la serpiente dijo. Bultmann lo utilizará al rechazar los relatos evangélicos como productos históricamente dudosos por una parte, y por otra, al aceptarlos por su comprensión existencial del yo. Moltmann lo utilizará al burlarse de la noción cristiana clásica de escatología como la iglesia que aguarda el futuro del Señor resucitado en la historia y, con todo, se pone a hablar de la iglesia orientada hacia el futuro. John Robinson lo utilizará al rechazar la idea del cielo como "lugar allá arriba" y, con todo, insiste en hablar de una nueva dimensión de la vida como "ser en profundidad" y de Dios como "el fundamento del ser."

Capítulo II

1919 Y DESPUÉS

En 1919, el pastor de una pequeña iglesia de Suiza escribió un comentario tan radical en su alcance que un escritor ha dicho que Karl Barth tomó una carta escrita en el griego del primer siglo y la convirtió en una carta de entrega urgente para el hombre del siglo veinte. Un teólogo católico habla de este comentario a Romanos como una revolución copernicana en la teología protestante que acabó con el predominio del pensamiento liberal. Otro llamó al libro "una bomba en el campo de juego de los teólogos."

Quizá la segunda (totalmente revisada) edición de 1921 del comentario de Barth fue más revolucionaria que la primera. Pero, de todos modos, 1919 nos da el punto de partida de la teología contemporánea, y una cierta idea del significado e influencia formativa de la obra de Barth en dicha teología.

Esa influencia es fenomenal. En un sentido, hizo de toda la teología del siglo veinte "la teología de crisis." Barth ha dominado el ambiente teológico, ha formulado los interrogantes teológicos, y ha estado en el centro del debate teológico desde 1919. Un teólogo escocés lo llama "la figura más grande en la teología moderna desde Schleiermacher."

El recién fallecido Reinhold Niebuhr ha afirmado que Barth tiene "mucho de genio," y "más imaginación que cualquier otro teólogo actual." Un profesor metodista de teología también ha endosado este juicio. "No cabe duda de que Karl Barth ha producido un impacto más vigoroso en la teología protestante que cualquier otro personaje del siglo veinte, hasta ahora. Su influencia es tan variada y de tan largo alcance que ya sea que uno se oponga a sus ideas o las acoja, no se puede prescindir de ellas si se quiere conseguir un conocimiento, aunque sea elemental, de la situación teológica actual."

¿Qué había en ese comentario de 1919-1921 que sacudió el mundo teológico de entonces y de ahora? ¿Qué principios nuevos sintieron los hombres que Barth subrayaba y que se convirtieron en el legado de una nueva era teológica? Queremos esbozar algunos de esos principios que emanan del comentario de Barth y que parecen haber desempeñado el papel más influyente en la formación de nuevas variantes teológicas. En el capítulo siguiente se hará un análisis más detallado de las perspectivas teológicas desarrolladas de Barth.

1. La revuelta neo-ortodoxa contra el liberalismo fue una de las características más notorias de los primeros tiempos de Barth. Barth mismo había estudiado bajo los grandes teólogos liberales, Harnack y Herrmann, y, hasta la aparición de su comentario, era parte de tal mundo intelectual. El Jesús del maestro de Barth, Harnack, no era el Hijo de Dios único y sobrenatural, sino simplemente la encarnación viva del amor y de los ideales humanistas. La Biblia del maestro de Barth, Herrmann, no era la Palabra infalible de Dios, sino un libro extraordinario aunque ordinario, lleno de errores, que exigía una crítica, radical para encontrar la verdad. La medida de esa verdad era la experiencia, el sentimiento. La teología de estos hombres, y también la de Barth, era el Idealismo, caracterizado por una vena profunda de pietismo y de preocupación por la experiencia cristiana práctica.

En 1919 y, con vigor aun mayor, en la revisión de 1921, Barth trató de repudiar, gran parte de este liberalismo clásico. La Primera Guerra Mundial y sus horrores ayudaron a sacudir su mundo soñado. “La culta Alemania, la liberal Inglaterra y la civilizada Francia luchaban entre sí como animales feroces. Y apenas había comenzado la guerra cuando los maestros teológicos de Barth se unieron a otros en declarar su apoyo a Alemania.”^e Los maestros liberales de Barth habían quedado desenmascarados como maestros de una religión nacida de una cultura y atada a una cultura.

El comentario de Barth acerca de Romanos intentó repudiar a sus antiguos maestros. El liberalismo hacía de Dios algo inmanente al mundo. Barth, en oposición a esto, habló de Dios sólo como del “Totalmente Otro.”^T El subjetivismo del liberalismo en el siglo 19 había colocado al hombre en el lugar de Dios. Barth exclamó, “Sea Dios, y no hombre.” El liberalismo había exaltado el uso aculturado de la religión. Barth condenó la religión como el pecado máximo. El liberalismo edificó la teología sobre la base de la ética. Barth quiso edificar la ética sobre la base de la teología.

2. El comentario de 1921 de Barth propuso una nueva idea de la revelación, la cual aún hoy predomina. En oposición al antiguo liberalismo, Barth trató de subrayar la necesidad que el hombre tiene de la revelación. Y, en esa vena, prefirió para sus ideas, más que ningún otro, el nombre de “Teología de la Palabra de Dios.” Pero Barth, al insistir en la revelación, distinguió cuidadosamente entre la Biblia y la Palabra de Dios. Esto, como ya se advirtió, era su legado kantiano.

Uno puede leer la Biblia sin oír la Palabra de Dios, dice Barth. La Biblia es simplemente una “prenda,” pero, por lo menos, una prenda a través de la cual nos llega la Palabra de Dios. La relación entre Dios y la Biblia es real, pero indirecta. “La Biblia,” dice Barth, “es la Palabra de Dios en cuanto Dios habla por medio de ella . . . Por tanto la Biblia se convierte en Palabra de Dios en este evento . . .”^a Hasta que no se vuelve real para nosotros, hasta que no estalla en nuestra vida, hasta que no nos habla en la situación existencial, la Biblia no es la Palabra de Dios. Así pues, dice Barth, la Biblia es una constancia de la revelación pasada, y una promesa de revelación futura.

3. El comentario de Barth introdujo también un nuevo método de explicar la teología -la dialéctica. El nombre mismo quedó muy pronto asociado con el pensamiento de Barth, aunque el método mismo se tomó de los escritos del filósofo existencialista, Kierkegaard. Kierkegaard había dicho que toda afirmación teológica era de índole paradójica, y que no podía sintetizarse. El hombre debía solamente conservar ambos elementos de la paradoja en oposición. Este acto de retención se realizaba en la fe (definida como la emoción más elevada del hombre). La aceptación de la paradoja es lo que se ha llamado “el salto de la fe.”

Este concepto influyó mucho en Barth cuando preparaba las revisiones para la segunda edición del comentario a Romanos.” Barth afirmaba ahora que mientras estamos en la tierra, no podemos hacer otra cosa en teología que utilizar el método de afirmación y contraafirmación; no nos atrevemos a pronunciar en forma absoluta la palabra definitiva... La paradoja no es accidental en la teología cristiana. Pertenece, en cierto sentido, al corazón del pensamiento doctrinal.

La naturaleza misma de la revelación, según Barth, procede por medio de paradojas-Dios como el oculto que se revela; nuestro conocimiento de Dios y nuestro conocimiento del pecado; todo hombre elegido pero también réprobo en Cristo; Jesús como el Sí y el No de Dios; el hombre justificado por Dios y sin embargo, al mismo tiempo, pecador. Un comentarista ha observado muy bien que, según la teología dialéctica de Barth, la revelación que llega desde arriba al hombre, al encontrar la contradicción del pecado, y dentro de los límites de su finitud, sólo puede presentarse ante la mente humana como una serie de paradojas.

4. El comentario de Barth trató de reafirmar la transcendencia absoluta de Dios. De hecho, el método dialéctico de Barth parece tener relación con su idea de que Dios es siempre Sujeto, nunca Objeto. Dios, para Barth, no es una unidad en el mundo de objetos: es el infinito y soberano “Totalmente Otro” que es conocido sólo cuando nos habla. “No puede ser explicado, como puede serlo otro objeto cualquiera; uno solamente puede dirigirse a El. . . Por esta razón, la teología tiene prohibido medirlo en una forma de pensar directo o unilinear.” No podemos hablar respecto a Dios. Sólo podemos hablar a Dios. Según Barth, la naturaleza de Dios exige que las afirmaciones que le dirigimos deben siempre tomar el ropaje de la contradicción. “No podemos considerarlo cercano a no ser que lo consideremos lejano.”

El gran tema de Barth, en oposición declarada al liberalismo, fue la “infinita diferencia cualitativa” entre eternidad y tiempo, cielo y tierra, Dios y hombre. No ha de identificarse a Dios con nada del mundo, ni siquiera con las palabras de la Escritura. Dios llega al hombre como la tangente que toca el círculo, pero en realidad no lo toca. Dios habla al hombre, como la bomba que estalla en la tierra. Después de la explosión, todo lo que queda es un cráter abrasado en el terreno. Este cráter es la iglesia.

5. El comentario de Barth subrayó también una nueva indiferencia hacia la historia en el mundo de la teología. La teología del siglo diecinueve había tratado de hallar al “Jesús histórico” detrás del llamado “Cristo sobrenatural” de la Biblia.

Los liberales clásicos como el maestro de Barth, Harnack, habían tratado de encontrar, en los Evangelios a los que condenaban como inconfiables, meollo de hechos históricos respecto a Jesús. Barth desenmascaró esta búsqueda como algo sin importancia. La revelación no entra en la historia. Sólo toca la historia como una tangente toca un círculo. Según Barth (y Bultmann, quien todavía utiliza estas mismas ideas tempranas), no hay nada en la historia sobre lo cual se

pueda basar la fe. La fe es un vacío llenado, no desde el suelo de la historia, sino desde la altura de la revelación.

Profundamente influido por las ideas de la historia de Kierkegaard y de Franz Overbeck, Barth dividió la historia en dos niveles-*Historie* y *Geschichte* (ambas palabras se pueden traducir como simplemente “historia,” aunque en alemán la connotación que tienen es muy diferente). *Historie* es el total de hechos históricos en el pasado, que se pueden comprobar objetivamente. *Geschichte* se ocupa de aquello que me atañe existencialmente, que exige algo de mí y requiere mi compromiso. Según Barth, la resurrección de Jesús pertenece al ámbito de *Geschichte*, no de *Historie*. De hecho, el ámbito de *Historie* de nada vale para el cristiano. Jesús debe ser confrontado en el ámbito de *Geschichte*.

Los temas básicos de la obra de Barth acerca de Romanos se repiten innumerables veces en la historia de la teología que se presenta a continuación en nuestro estudio. Algunos toman un tema y lo amplían. Otros ponen de relieve otro. Pero su influencia sigue siendo de suficiente alcance como para designar la primera mitad del siglo veinte en lo referente a teología liberal como el mundo de Barth. Barth mismo, en sus obras posteriores, pulió buena parte de los puntos enfatizados al principio y, hasta cierto punto, suavizó muchos bordes ásperos. Pero, al igual que el mundo teológico que ha seguido, Barth nunca ha podido eludir sus implicaciones, ni siquiera en su obra más tardía.

1. Aunque las ideas de Barth representan, hasta cierto punto, una revuelta contra el liberalismo clásico, en un sentido más profundo, Van Til acierta muy bien al llamar sus ideas “el nuevo modernismo.” Barth conserva el punto de vista crítico liberal de la Escritura. No acepta la inerrancia de la Biblia. De hecho, afirma que toda la Biblia es un documento humano falible y buscar partes infalibles en la Escritura es “simple capricho personal y desobediencia.” La inerrancia de la Escritura. es una de las diferencias cruciales entre el naturalismo y el cristianismo, y la posición de Barth lo sitúa claramente en el territorio naturalista-liberal.

2. Su idea de la revelación se vuelve puramente subjetiva en última instancia. La diferencia entre la Biblia como meramente la Biblia y la Biblia como la Palabra de Dios viene a depender de la reacción del hombre frente a dicho libro. Además, aunque el hombre, con un salto de fe, alcanzara a oír la voz de Dios a través de la “prenda” con todo todavía no puede conocer a Dios como El es. Sólo podemos conocerlo a través de las paradojas de la dialéctica.

3. El resultado final del concepto de Barth respecto a la dialéctica es destruir el concepto de verdad y, con ello, el evangelio del cristianismo. Si toda mediación no paradójica, “toda comunicación histórica, toda experiencia directa de Dios encaja en una concepción pagana de Dios, pero no en una cristiana,” ¿cómo podemos acercarnos a la verdad o poseer la verdad en alguna forma temporal y externa? ¿Cómo podemos, en el mismo sentido, acercarnos al evangelio o poseer el evangelio de alguna forma? El método dialéctico puede aproximarse a la verdad del evangelio, pero no la puede transmitir.

4. Al igual que en el caso del método dialéctico de Barth, su insistencia en Dios como el Totalmente Otro hace a Dios, en el sentido estricto, indescriptible. Como Dios no es un objeto en el tiempo y el espacio, como Dios es “el Desconocido” (para emplear el lenguaje de Kierkegaard), y como “la Inescrutabilidad. . . la reconditez, forman parte de la naturaleza de Aquel que se llama Dios,” el hombre no puede conocerlo directamente. De hecho, como Van Til ha preguntado tantas veces, ¿cómo puede el hombre siquiera conocerlo en forma alguna?

5. La idea de Barth de la historia está en el substrato de gran parte de la teología contemporánea. Encuentra poco valor en la resurrección como evento situado en lo que ha llamado *Historie*, en ese ámbito de realidad al que se refieren los periódicos y la televisión como "noticias diarias." Posee su significado más real en el ámbito de *Geschichte*, el ámbito en el que le hombre se enfrenta con la realidad existencial de su mundo en función de sí mismo, el ámbito de la relación de persona a persona. Hay aquí una falta fatal en su idea de historia. Vuelve problemática la historicidad genuina de la obra redentora de Cristo como fundamento del cristianismo. En línea con Nietzsche y Overbeck, separa al cristianismo de la historia y, al hacerlo, destruye la base del cristianismo. Claro que el propósito de Barth en esto fue quitar al método histórico del liberalismo su predominio en el estudio del Nuevo Testamento. Pero al hacerlo así, también eliminó al cristianismo de su lugar en la historia.

La historia de la teología contemporánea repite innumerables veces, alguna o muchas de las faltas de Barth. Barth no acertó a corregirlas adecuadamente por sí mismo, porque su enfoque, básicamente tomado de la Ilustración, centrado en el hombre, no ha sufrido ninguna enmienda radicalmente bíblica.

Capítulo III

NEO-ORTODOXIA

Karl Barth había desencadenado una revolución con su obra acerca de Romanos. En los años que siguieron, se refinó y amplió la revolución. Se fue formando un movimiento, a menudo llamado "neo-ortodoxia," que encontró expresión en los escritos de otros además de en Barth. Emil Brunner (1889-1966) fue quizá el miembro más conocido de la nueva escuela, aparte de Barth. Incluso actuó como fuego purificador y eliminó el optimismo especioso de liberales como Reinhold Niebuhr (1892-1971).

Los mismos escritos de Barth se fueron puliendo en los años que siguieron al 1921. Pero, en medio de sus modificaciones y contrataques, siguió siendo el portavoz más conocido del movimiento.

Desde los primeros años de la obra inicial de Barth, la neoortodoxia-o Bartianismo-ha cruzado todas las fronteras. Su influencia en el lejano Oriente, por ejemplo, ha sido muy vasta. En Japón, se ha descrito a Barth como "una especie de papa teológico. . . A diferencia de la situación en los Estados Unidos de América, por ejemplo, en donde Barth ha sido considerado como uno de los más destacados teólogos de este siglo, en Japón se lo ha considerado como el único teólogo." Este "cautiverio alemán," como lo ha llamado el Prof. Furuya, comenzó a influir en Japón a través de los escritos de Tokutaro Takahura (1885-1934) alrededor de 1924-1925. En 1931, apareció la traducción japonesa de *Theology of Crisis* (Teología de la Crisis) de Brunner, y durante la primera parte de esta década, ocuparon la lista de "bestsellers" en el mundo teológico los extensos análisis de la teología dialéctica llevados a cabo por teólogos japoneses. Y a través del programa colonial japonés anterior a la guerra, el enfoque neo-ortodoxo se implantó, o por lo

menos se estimuló, en los países dentro de su órbita. Corea adquirió conciencia del impacto de la neo-ortodoxia en los primeros años de la década de los 30, aunque no fue hasta la liberación en 1945 en que comenzó a constituir una parte plenamente visible en la principal corriente de teología coreana.' Los juicios por herejía a fines de la década del 40 y comienzos de la del 50 se centraron en torno a los conceptos neo-ortodoxos de revelación que sostenía un profesor de teología, y que concluyeron con una acción disciplinaria contra el mismo. Sin embargo, hacia finales de la década de los 60, el recién nombrado rector del seminario teológico de la denominación Presbiteriana pudo escribir que la teología se dividía en tres corrientes principales-conservadora, liberal y neo-ortodoxa. Y pudo agregar, esta vez con certeza, "Me parece que la posición neo-ortodoxa sigue el pensamiento de los reformadores, capta de modo pleno la atención de la sensibilidad del hombre moderno, y, de las tres corrientes que tratan de seguir las doctrinas cristianas ortodoxas, es la más razonable."

Hay que reconocer que existe mucha diversidad en el movimiento. La marcada diferencia de opinión entre Barth y Brunner en cuanto a la realidad de la revelación general y al nacimiento virginal, las críticas que se han hecho mutuamente Barth y Bultmann; la crítica de Pannenberg contra la idea de Barth acerca de la historia-todo ello indica que la voz dentro del movimiento no siempre es unánime. Pero, al mismo tiempo, hay un fundamento demasiado grande para decir sencillamente que Barth niega la revelación general en tanto que Brunner la acepta, o que Brunner niega el nacimiento virginal en tanto que Barth lo acepta.° En un capítulo anterior, hemos indicado algunos de los presupuestos y metodología de la estructura teológica moderna. Ahora corresponde subrayar, los temas comunes. Y lamentablemente debemos limitarnos a seguir esbozando. El modelo para nuestro esbozo será la colección de Barth sobre Dogmática (*Church Dogmatics*), que ha alcanzado ya las 8.000 páginas (comenzada en 1932 e inconclusa al morir Barth).

1. Como vimos en el capítulo anterior, uno de los temas principales de la neo-ortodoxia sigue siendo el concepto de revelación. La revelación, según Barth, es "una perpendicular que viene de arriba" y no se puede equiparar con las mejores intuiciones del hombre. Es un evento en el cual Dios toma la iniciativa. También se dice que la revelación no se puede equiparar con la Biblia. La Biblia y sus afirmaciones son testigos, señales, indicadores de la revelación. La Palabra de Dios no es la Escritura misma, ni son las afirmaciones de la Escritura misma la revelación. Según Barth, equiparar la Biblia con la Palabra de Dios es "un objetivizar y materializar la revelación."

En este mismo terreno, Brunner especialmente ha puesto de relieve la revelación como suceso. Es un suceso que involucra tanto al Orador como al oyente. La revelación "no se entiende como la entrega de verdades acerca de Dios sino como un suceso u ocasión o diálogo en el que Dios se encuentra con el hombre. No se puede decir que la revelación haya tenido lugar a no ser que ambos participantes en el encuentro se encuentren.

2. El corazón de la revelación, de la Palabra de Dios, es Jesucristo. De hecho, Barth insiste tanto en esto que se niega a reconocer la existencia de cualquier otra revelación aparte de "su" Cristo. La historia de la revelación y la historia de la salvación vienen a ser la misma historia.

En el Cristo de Barth, Dios reveló que no quería dejar que el hombre existiera en pecado. Por esto Barth insiste en que nunca deberíamos mencionar el pecado a no ser que de inmediato agreguemos que el pecado ha sido derrotado, olvidado, y superado en Jesús, el elegido. La

reconciliación entre Dios y el hombre se efectúa por el acontecimiento de Jesucristo. Jesucristo es Dios mismo, es decir, el Dios que se humilla a sí mismo. En su libertad, Dios cruza el abismo abierto y muestra que El es verdaderamente el Señor. Dios "compromete su propia existencia como Dios." Barth no quiere admitir la humillación del hombre Jesús. Según Barth, decir que la humillación se refiere al hombre es una mera tautología. "¿Qué sentido habría en hablar del hombre como humillado? Esto es algo natural en el hombre. Pero decir que Dios se humilla a sí mismo, según Barth, es entender el verdadero significado de Jesucristo, como Dios mismo."

3. Barth se niega a admitir la idea tradicional de los dos estados en Cristo-la humillación de Cristo y su exaltación como uno a continuación del otro en orden cronológico. Jesús como Dios se humilló a sí mismo, y Jesús como hombre fue exaltado. Para Barth, decir que la exaltación como estado se refiere a Dios es también mera tautología. ¿Qué sentido puede tener hablar de Dios como exaltado? Esto es natural en Dios. Según Barth, "En Cristo la humanidad es humanidad exaltada, así como la Divinidad es Divinidad humillada. Y la humanidad es exaltada con la humillación de la Divinidad."e

4. Uno de los rasgos más discutidos de la neo-ortodoxia ha sido su ambigüedad en cuanto a la posibilidad de la salvación universal. Barth ha dicho que "en la forma más sencilla y comprensible el dogma de la predestinación consiste. . . en la afirmación de que la predestinación divina es la elección de Jesucristo." Jesús es no sólo el Elector, sino también el Elegido. Jesús de hecho es también el único Elegido. Y en Cristo, *todos* los hombres son reprobados. Barth repudia el concepto clásico de la doble predestinación, la idea de una elección respecto a personas. Admite que no todos los hombres viven como elegidos, y que algunos viven como tales sólo parcialmente. Sin embargo, la responsabilidad de la iglesia es proclamar a tales hombres que han sido elegidos en Cristo, y que en consecuencia deben vivir como elegidos. Para Barth no hay oposición absoluta al evangelio. La elección no es un estado que adquirimos en Cristo. La elección es acción, servicio a Dios. No hay fronteras que cruzar del rechazo a la elección, y reconocimiento de la elección.

¿Implica esto la salvación universal en la neo-ortodoxia? Barth mismo no parece ni afirmar ni negar la teoría. Sus conferencias más recientes acerca de *La Humanidad de Dios* concluyeron una exposición de este tema diciendo, "No tenemos derecho teológico a establecer límites cualesquiera a la misericordia de Dios que se ha manifestado en Jesucristo. Nuestro deber teológico es verlo y entenderlo como algo todavía mayor de lo que habíamos visto antes."

Por muchas razones, muchos cristianos han entendido mal la neo-ortodoxia. Pretende ser un retorno a la enseñanza de los reformadores. Pretende atacar el optimismo del liberalismo clásico y las corrupciones de la teología católica romana. Pretende poner fuertemente de relieve la centralidad absoluta de Jesucristo, la trascendencia de Dios, la necesidad de la revelación. Naturalmente, todos estos puntos básicos parecerían muy en armonía con el cristiano evangélico.

Pero, como muchos han notado, la neo-ortodoxia se aparta de la fe cristiana histórica no sólo en muchas esferas sino en sus conceptos básicos. No se puede llamar en modo alguno "un retorno a las enseñanzas de la Reforma." He aquí algunas de *sus* fallas más notorias.

1. El eje de la neo-ortodoxia gira en torno a la experiencia subjetiva del hombre como criterio de verdad. Así pues, en la neo-ortodoxia, la revelación no es simplemente la declaración de Dios al hombre. Se dice que la revelación es encuentro, confrontación, diálogo. La Biblia no es revelación hasta que llega a ser revelación para nosotros. Esto es destruir el concepto mismo

de la revelación. Ahí sobre todo se percibe la deuda que la neo-ortodoxia tiene con la llamada escuela existencialista de filosofía.

2. En armonía con esta misma negativa a identificar la Biblia con la revelación o la Palabra de Dios, la neo-ortodoxia conserva el lenguaje de la teología ortodoxa pero reinterpretándolo. Y esta reinterpretación produce casi los mismos resultados que un veneno en la leche. El pecado original, Adán y la caída, la redención en Cristo, la resurrección, la segunda venida, son llamados por Brunner mitos y por Barth sagas. Se dice que estas doctrinas no son sucesos históricos o condiciones que en cierto momento se dieron o sucedieron. Son simplemente las condiciones históricas bajo las cuales existen todos los hombres. En términos de la filosofía de la historia de Barth, que presentarnos en el capítulo anterior, no son *Historie* sino *Geschichte*. Génesis 3, por ejemplo, no debe tomarse como historia literal. Es un apuntar dicen Barth y Niebuhr, en una forma simbólica, hacia la realidad del pecado y del orgullo en la vida humana. Este concepto de la neo-ortodoxia destruye el significado básico del evangelio como "buenas nuevas," como la proclamación de la venida del Hijo de Dios a este mundo histórico para la salvación de los pecadores.

3. La insistencia de Barth en Jesucristo como corazón de la revelación es tan fuerte que niega la existencia de cualquier otra revelación de Dios en la naturaleza aparte de Cristo. Esta idea perjudica gravemente a más que la realidad de la revelación general (Hch. 14:17; Ro. 1:19-20). No se trata simplemente de un énfasis o acento en la revelación especial a costa de la revelación natural. Implica una reinterpretación completa de toda forma de revelación, y con ella la destrucción del carácter bíblico de la revelación misma.

4. La negativa de Barth de hablar de la humillación de Jesús como hombre lo hace vulnerable a la acusación de teopasquismo, y supone un alejamiento completo de la teología bíblica." No quiere distinguir cuidadosamente entre la persona y la obra de Cristo en un sentido ontológico y, repudiando con ello el Credo de Calcedonia, la forma en que Barth trata a la obra de Cristo destruye la persona de Cristo en una forma activa." De hecho, según Barth, "La encarnación es la cosa realmente crucial por medio de la cual se salva el abismo entre Dios y el hombre . . . La insistencia bíblica en que hemos sido reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo (Ro. 5:10; Col. 1:22) y en que se ha hecho la paz por medio de la sangre de la cruz (Col. 1:20; Ef. 2:16) no encaja en la doctrina de la reconciliación de Barth."

5. Aunque Barth dice que ni afirma ni niega la teoría de la salvación universal, parece que su idea de elección universal implica una especie de "neo-universalismo." De hecho, su repudio de las realidades del cielo y del infierno indicaría también un concepto de salvación totalmente diferente del que se presenta en la Escritura. Jesús, dice Barth, es la historia de la salvación para todo hombre, un círculo de salvación que Daniel Miles encuentra suficientemente amplio como para incluir a budistas, confucionistas, sintoístas etc. La frontera entre elección y rechazo, y viceversa, se puede atravesar repetidas veces en ambas direcciones.

El resultado de una postura así destruye la gravedad de la incredulidad. Y, de este modo, la neo-ortodoxia destruye las advertencias bíblicas contra la apostasía, así como al llamamiento al arrepentimiento, y a la fe. El impacto total de la teología barthiana "diluye el estado de desesperación de la situación del pecador que se presenta en las Escrituras. . . Su idea consiste simplemente en informar a los hombres que están universalmente involucrados en lo que Cristo ha hecho. De ahí que desaparezca el apremio de predicar, y que pierda su pertinencia el significado bíblico del llamamiento al arrepentimiento, y a la fe."

Capítulo IV

CRITICA FORMAL - MÉTODO DE BULTMANN

El mismo año en que Karl Barth publicó su comentario a Romanos, aparecieron dos libros más acerca de temas neo-testamentarios que anunciaban un nuevo cambio en los estudios críticos. De uno de los libros, *Die Formgeschichte des Erxrngeliums*, salido de la pluma de Martin Dibelius (1883-1947), provino el nombre del movimiento, Crítica Formal. Del otro libro de Karl L. Schmidt, *Der Ráhmen der Geschichte Jesus (1919)* vino el golpe de gracia desde los círculos liberales contra la confiabilidad de lo que hasta ese momento se había comúnmente aceptado como el marco histórico del Evangelio de Marcos.

Pero incluso más que estos dos hombres, la médula de este nuevo cambio en los estudios del Nuevo Testamento vino a asociarse sobre todo con un hombre. El hombre era Rudolf Bultmann (1884-) y el libro que transformó esos estudios fue *History of the Synoptic Tradition* (1921). La influencia de Bultmann ha seguido creciendo más que la de Dibelius. En especial lo que se ha adoptado tan ampliamente como su mensaje (a veces más que) ha sido el método de Bultmann. Así, muchos como Oscar Cullmann y Joachim Jeremias, aunque han criticado las conclusiones de los estudios de Bultmann, llegan a sus propias conclusiones por medio de una adaptación de los métodos de los que Bultmann ha sido pionero. Y sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos, los expertos, aunque "cautelosos en cuanto a la disciplina que se ha asociado en forma casi exclusiva con el nombre de Bultmann," aun subrayando las limitaciones de la crítica formal como tal, con todo han llegado "lenta y cautamente a aceptar el presupuesto básico de la crítica formal."

Esta aceptación no se ha limitado al mundo occidental. Japón le está prestando renovada atención al método de Bultmann. Un joven profesor de teología de dicho país comentó recientemente que "una de las contribuciones de Bultmann es que ha criticado el contenido del Nuevo Testamento. Y probablemente ya no vamos a aceptar lo que dice el Nuevo Testamento sólo porque lo diga. Vamos a reflexionar en forma crítica acerca de si lo que el Nuevo Testamento dice es históricamente verdadero o falso." En Corea, sobre todo durante los últimos diez años, ha aumentado la influencia de las técnicas de Bultmann. La metodología de la crítica formal ha sido acogida con entusiasmo y ha sido utilizada con distinta intensidad por estudiosos del Nuevo Testamento tales como el Dr. Chun Kyung-yun del Seminario Teológico Hankuk y, más recientemente, el profesor Pak Chang-kwam del Seminario Teológico Presbiteriano de Seoul.

1. El presupuesto de la crítica formal es que no se puede confiar en la Biblia como relato fidedigno de la vida y enseñanzas de Cristo y sus apóstoles. En palabras de un cultivador contemporáneo de la crítica formal, "la labor del crítico formal es mostrar que el mensaje de Jesús tal como nos ha llegado en los Sinópticos no es en gran parte auténtico, sino que ha recibido la impronta de la fe de la comunidad cristiana primitiva en sus varias etapas." Para Bultmann, la Biblia no es la Palabra inspirada de Dios en ningún sentido objetivo. Si bien Dios habla a los

hombres a través de la Biblia, "objetivamente la Biblia es un producto de las antiguas influencias históricas y religiosas y debe ser evaluada exactamente como cualquier otra obra literaria religiosa antigua."

2. La premisa fundamental de la crítica formal es que los Evangelios son primordialmente productos de la labor compiladora de la iglesia cristiana primitiva. Los autores de los Evangelios trataron de unir varias tradiciones orales independientes y contradictorias que existían en la iglesia antes de que se escribiera el Nuevo Testamento. Estas tradiciones orales tampoco son por sí mismas totalmente dignas de confianza. Consistían básicamente en dichos y relatos individuales referentes a Jesús y a sus discípulos. La iglesia los utilizó y juntó en forma narrativa, inventando lugares, tiempos y enlaces para unir las tradiciones independientes. Frases como las de los Evangelios, "en una barca," "inmediatamente," "al día siguiente," "en un viaje"-no son más que recursos literarios que utilizaron los compiladores de los Evangelios para unir todos los dichos e historias independientes acerca de Jesús. Como K. L. Schmidt, uno de los pioneros de este método, ha dicho, "No poseemos la historia de Jesús, tenemos sólo historias acerca de Jesús."

3. El propósito del método de crítica formal es analizar la historia de la tradición oral subyacente en los Evangelios escritos. Los Evangelios nos sirven sólo como materia prima de nuestro estudio para hallar "el evangelio previo a los evangelios." Como la premisa es que la iglesia primitiva ha organizado en forma artificial, de acuerdo con sus propios propósitos apologeticos y evangelísticos, los materiales de los Evangelios en un relato armónico, el crítico formal debe destruir esa armonía artificial, tratar de descubrir las formas originales de la tradición oral incorporada en los escritos, y luego reconstruir la tradición más antigua lo mejor que se pueda.

4. El primer paso en esta técnica es admitir que cualquier indicación que se encuentre en los Evangelios en cuanto a secuencia, tiempo, lugar, etc., no es histórica, ni confiable. Debemos recortar el marco de la historia para encontrar el esqueleto desnudo del comienzo, las anécdotas y enseñanzas aisladas que la iglesia primitiva reunió artificialmente.

5. Una vez hecho esto, los pasajes específicos se clasifican en grupos tales como relatos de milagros, dichos controvertidos, apotegmas, profecías. Cada uno de estos grupos, tiene una forma fija. Así pues, si uno encuentra cierta tradición específica más o menos semejante a esta forma fija, se puede juzgar si pertenece a una tradición primaria o secundaria, a una fuente temprana o tardía, a una tradición más o menos confiable. Como lo ha descrito un autor, "la crítica formal determina la edad de las historias y dichos de los evangelios examinando su forma de la misma manera que un tratante en caballos sabe la edad del animal mirándole los dientes."a Cuanto más antiguo es un relato, tanto más confiable es como fuente histórica.

6. Los resultados de esta clase de metodología son sumamente escépticos, para decirlo con moderación. Para Bultmann, el residuo histórico se encuentra sobre todo en las enseñanzas de Jesús, no en el relato de sus hechos, y todavía menos en el retrato de su persona. No duda que Jesús vivió y realizó muchas de las obras que se le atribuyen en la tradición estudiada. Pero se muestra escéptico en cuanto a todo lo demás. Escribe, "Creo realmente que ahora no podemos saber casi nada acerca de la vida y personalidad de Jesús, ya que las fuentes cristianas primitivas no se interesan por ello, y además son fragmentarias y legendarias; y no existen otras fuentes acerca de Jesús.

Para el cristiano ortodoxo, hay puntos de contacto formales entre sí mismo y algunos de los pensamientos básicos de Bultrna.nn. (1) La crítica formal nos recuerda que el evangelio de hecho se conservó durante una generación en forma oral antes de adquirir forma escrita en el Nuevo Testamento. (2) La crítica formal también nos recuerda que los Evangelios no son relatos "neutrales, imparciales," sino testigos de la fe de los creyentes cristianos. (3) La crítica formal no ha acertado a descubrir a un Jesús no sobrenatural. Todos los documentos del Nuevo Testamento, no importa la forma en que la crítica formal los seccione, siguen reflejando a un Jesús sobrenatural, al Hijo de Dios. (4) La crítica formal nos recuerda la índole ocasional de los Evangelios. Se escribieron con una idea de la ocasión y situación históricas específicas-Mateo para los judíos, Marcos y Lucas para los gentiles. Como tales, expresan una preocupación por la situación vital en la que fueron escritos, y por la que se preocupaban. (5) La crítica formal nos recuerda que los Evangelios no se interesan ni aún tanto por los detalles geográficos y cronológicos como la misma comunidad ortodoxa había pensado anteriormente.

Pero todos estos puntos de contacto con las ideas cristianas ortodoxas del evangelio resultan en última instancia superficiales. Como Barth, el método mismo de Bultmann es básica y esencialmente injusto con la naturaleza del Nuevo Testamento.

1. Si bien es verdad que los Evangelios no siempre ofrecen una crónica de sucesos continuos, esto no quiere decir, como arguye la crítica formal, que no exista un esquema histórico confiable sobre la vida de Cristo. Dentro de los límites de un esquema histórico amplio, cada evangelista distribuyó su material de acuerdo con sus propósitos. Es una magra crítica la que exige de los escritores de los Evangelios lo que no pretendieron hacer. Y resulta pobre la crítica que insiste en que lo que ellos intentaron no es ni histórico ni confiable. El prólogo de Lucas (Lucas 1:1-4) es indicio claro de la preocupación de los escritores de los Evangelios por basar su relato en la historia. Los Evangelios siguen siendo buenas nuevas.

2. La crítica formal se muestra injusta con los escritores de los relatos evangélicos. Reducen a Mateo, Marcos y Lucas a meros compiladores de documentos, y a los Evangelios a relatos que se contradicen. Todo esto viola injustamente la unidad del relato evangélico. Los Evangelios poseen una unidad básica como testimonios confiables de Cristo. En realidad, los distintos Evangelios no presentan marcos diversos de la vida de Jesús. Antes bien, cada Evangelio es un testimonio de ciertos aspectos del único marco histórico de la vida de Cristo que no se ha conservado completamente. La crítica formal no reconoce la diversidad de la transmisión oral dentro de la unidad de los relatos evangélicos."

3. La crítica formal separa al cristianismo de Cristo. La gran premisa de este método de estudio es que la comunidad cristiana, no Cristo, ejerció el papel creador más importante en la producción de los Evangelios. Sin embargo, el mensaje del Nuevo Testamento se centra, no en la comunidad, sino en Cristo (2 Co. 4:5). La iglesia., al igual que Pablo y sus compañeros apóstoles, fue testigo, no creadora (1 Co. 4:1-2). Su responsabilidad mayor no fue la creación de nuevas tradiciones, sino la preservación y proclamación de las antiguas.

4. La crítica formal separa al Cristianismo de los apóstoles como custodios de la tradición precisa dentro de la iglesia primitiva respecto a Jesús. Los apóstoles eran una fuente autorizada de información respecto a los hechos y doctrinas del cristianismo y de Cristo. Hechos 1:21-22 subraya este control estratégico que los apóstoles ejercían sobre la difusión del evangelio en estos años de transmisión oral. Su presencia tenía como fin impedir que se diera precisamente la

situación que describe la crítica formal. Los apóstoles eran la garantía de Dios de la continuidad e integridad de la histórica fe cristiana.

5. La crítica formal parece olvidar el pequeño lapso temporal que separa a los hechos históricos de los documentos escritos. El Evangelio de Marcos fue escrito en la década del 60, si no en la del 50. Pablo recibió su relato de la tradición a mediados de la década del 30 (Gá. 1:18) . Muchos de los apóstoles y testigos oculares de Jesús vivieron durante todo el periodo en el que fueron escritos los Evangelios. ¿Dónde está el tiempo necesario para recoger, crear y circular las "sagas" y "mitos" de esta comunidad? Los sucesos de la vida de Jesús no estuvieron ocultos al pueblo (Hch. 26:26) . El pueblo fue testigo tanto de la defensa del, como del ataque al, cristianismo. El evangelio surgió a la vida en medio de una historia bien documentada. La crítica formal no puede explicar todo esto.

Capítulo V

DESMITOLOGIZACIÓN: MENSAJE DE BULTMANN

Una de las palabras clave para entender la teología del siglo veinte es "desmitologización." Hizo famoso el término Rudolf Bultmann, cuando introdujo la idea en un ensayo de 1941.

El impacto de este concepto en Europa ha sido tremendo. Y si bien, en algunos aspectos, Alemania no parece tan interesada ya por el concepto como ante, el interés está aumentando en Estados Unidos de América y en Asia. La idea recibió nuevo estímulo cuando el obispo John Robinson de Inglaterra la popularizó en su libro de 1963 *Honest to God*.

De ningún modo puede sintetizarse todo el pensamiento de Bultmann en esta palabra.. En el capítulo anterior, hemos tratado de indicar otra parte muy importante de la influencia actual de Bultmann. Sin embargo, el programa de desmitologización es sin duda una parte importante de la teología de este profesor, y la parte que sigue siendo hoy en día más controvertida.

1. El centro del programa de desmitologización es la afirmación de Bultmann de que en el Nuevo Testamento se encuentran dos cosas-(1) el evangelio cristiano, y (2) la cosmogonía del siglo primero, de índole mitológica. La esencia del evangelio, lo que Bultmann llama el kerigma (transliteración de la palabra griega que significa "el contenido de lo que se predica"), es la entraña irreductible que hay que presentar a nuestros contemporáneos y que debemos creer. Sin embargo, el hombre moderno no puede aceptar el marco mítico en el que está envuelta la esencia del evangelio. Por ello "la teología debe emprender la tarea de despojar. al kerigma de su envoltura mítica. Según Bultmann, esta "envoltura mítica" no es específicamente cristiana, de todos modos.

2. "Mito," para Bultmann, es la racionalización indiferenciada de una época precientífica. El propósito del mito es expresar cómo se ve el hombre a sí mismo, no presentar un cuadro objetivo del mundo. El mito emplea imágenes y términos tomados de este mundo para expresar,

estas convicciones de la visión que el hombre tiene de sí mismo. Así pues, en el siglo primero, el judío entendía a su mundo como un sistema abierto a Dios y a los poderes sobrenaturales. En el siglo primero se decía que el universo tenía tres niveles, con el cielo arriba, la tierra, y el infierno debajo de la tierra. Bultmann afirma que ésta es la visión del mundo que se encuentra en la Biblia. El orden natural se ve a menudo perturbado por intervenciones sobrenaturales.

3. Esta transformación mítica del mundo también se ha utilizado para transformar a Jesús, según Bultmann. La persona histórica de Jesús se convirtió muy pronto en un mito en el cristianismo primitivo, y por ello "Bultmann arguye que el conocimiento histórico de Jesús no tiene importancia para la fe cristiana." Este mito es el que se nos presenta en el cuadro neotestamentario de Jesús. Se dice que los hechos históricos acerca de Jesús han sido transformados en la historia mítica de un ser divino preexistente que se encarnó y expió con su sangre los pecados de los hombres, resucitó de entre los muertos, ascendió al cielo, y, según se creía, regresaría muy pronto para juzgar al mundo e iniciar la nueva era. Esta historia central se embelleció también, según se dice, con historias milagrosas, historias acerca de voces del cielo, triunfos sobre demonios, etc. Debemos recordar que Bultmann afirma que toda esta presentación de Jesús en el Nuevo Testamento no es historia sino mito, es decir, las formas de pensar de las personas que crearon estos mitos para entenderse mejor, a sí mismos. Son mitos que no tienen validez para el hombre del siglo veinte, que cree en hospitales y no en milagros, en penicilina y no en oraciones. Para transmitir con eficacia el evangelio al hombre moderno, debemos despojar al Nuevo Testamento del mito y tratar de poner al descubierto el propósito original oculto tras el mito. Este proceso de descubrimiento es la "desmitologización."

4. Este proceso no significa negar la mitología, según Bultmann. Significa interpretarla existencialmente, es decir, en función de la comprensión del hombre de su propia existencia, y en términos que el hombre actual pueda entender. Bultmann lo hace con la utilización de los conceptos del filósofo existencialista alemán, Martin Heidegger (1889-).⁶ Así, por ejemplo, el supuesto mito del nacimiento virginal de Cristo se dice que es un intento de expresar el significado de Jesús para la fe. "Dicen tales mitos que Cristo nos viene como acción de Dios." La cruz de Cristo no tiene significado respecto a la carga vicaria de nuestros pecados por Jesús. Tiene significado sólo como símbolo de que el hombre asume una nueva existencia, renunciando a toda seguridad material por una nueva vida que se vive apoyada en lo trascendente.

5. En última instancia, Bultmann dice que las características básicas de la mitología del Nuevo Testamento se centran en dos clases de autocomprensión. Una es la vida fuera de la fe y la otra es la vida de fe. Los términos pecado, carne, temor, y muerte son explicaciones míticas de esta vida fuera de la fe. En términos existenciales, se dice que significan vida en esclavitud a realidades tangibles, visibles, que perecen.

La vida de fe, por otra parte, significa abandonar esta adhesión a las realidades tangibles, visibles. Significa liberación del propio pasado y apertura al futuro de Dios. Según Bultmann, este es el único significado real de la escatología. La implicancia es que el vivir escatológico genuino es vivir en constante renovación a través de la decisión y la obediencia.

Bultmann nos ayuda a recordar la necesidad de entender al hombre moderno cuando le predicamos. Y nos recuerda también la necesidad de asegurarnos de que no sólo proclamemos el evangelio con sencillez sino que también lo apliquemos. Respecto a esto, es interesante que estudiosos coreanos como el profesor Ryu Tong-shik y el Dr. Yun Sung-bum utilizan mucho el enfoque hermenéutico de Bultmann para presentar la llamada "indigenización de la teología." Han reconocido que Bultmann lucha con problemas muy semejantes.

Pero, por varias razones, nuestro juicio de la desmitologización debe ser negativo.

1. La "desmitologización" tanto como la neo-ortodoxia, le debe mucho a una escuela filosófica, el existencialismo, que está en desarmonía con el Nuevo Testamento mismo. El primero se centra fuertemente en el hombre en su enfoque, el otro se centra hondamente en Dios. Al intentar adaptar esas categorías centradas en el hombre en el intento de hacer que el Nuevo Testamento nos diga algo respecto a la existencia humana, Bultmann no sólo se muestra injusto con el carácter teocéntrico del cristianismo. También pierde, el único centro con el que se puede entender adecuadamente al hombre en su esencia. El propósito verdadero del Nuevo Testamento es proclamar que el Dios soberano ha venido, y que ha venido en Cristo para restaurar la naturaleza verdadera del hombre como imagen de Dios. El corazón del Nuevo Testamento sigue siendo no el hombre sino Dios.

2. La "desmitologización" destruye el fundamento del cristianismo en la historia. La religión de la Biblia se convierte en una religión basada en mitos. Herman Ridderbos nota que, según Bultmann, Jesús "no fue concebido por el Espíritu Santo, ni nacido de la virgen María. Sí sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado. Pero no descendió a los infiernos. No resucitó al tercer día de entre los muertos; no ascendió a los cielos. No está sentado a la diestra de Dios Padre y no volverá para juzgar a vivos y muertos." Según Bultmann, estas palabras están desprovistas de todo significado literal. Son mitológicas, y no indican ninguna realidad histórica objetiva. Así es también en el caso de la Trinidad, la expiación sustitutiva, y la obra del Espíritu Santo.

3. El cristianismo primitivo está marcado por el impacto de la persona y obra de Cristo. Ninguna otra explicación puede justificar el nacimiento de la iglesia y de su teología. Pero Bultmann reduce la influencia de Jesús a cero. Presume que prácticamente todos los recuerdos confiables acerca de Jesús quedaron destruidos o suprimidos en el breve período que transcurrió entre su vida terrenal y la predicación del evangelio. Un escepticismo tal es insostenible. Se debe recordar que Jesús el Maestro era mayor que la comunidad-discípulo a la que enseñó.

4. La "desmitologización," al igual que el liberalismo clásico, conduce a un escepticismo radical respecto al carácter sobrenatural del Nuevo Testamento. Y, por esta misma razón, se lo llama a menudo "neo-liberalismo." El programa de Bultmann exige nada menos que un repudio radical del sobrenaturalismo del cristianismo clásico. Todas las doctrinas a las que Bultmann llama mitos, el Nuevo Testamento las llama hechos. Todo esto está muy de acuerdo con el énfasis antropocéntrico de Bultmann. Pero se opone radicalmente al carácter teocéntrico del Nuevo Testamento.

5. La premisa de Bultmann de que la pertinencia del evangelio será vista claramente por el hombre moderno, olvida la depravación del corazón humano. No es la "desmitologización" sino el Espíritu Santo el que puede disipar las tinieblas de la incredulidad y producir que el pecador vea el evangelio. A pesar de todos los esfuerzos que se hagan por aplicarle el evangelio (ya sean buenos o malos), el "hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura" (I Co. 2:14).

Capítulo VI

HEILSGESCHICHTE

Parte del mundo teológico del siglo veinte gira en torno a una palabra alemana, *Heilsgeschichte*, que se suele traducir más o menos como "historia de salvación." La persona que le ha dado a la palabra su significado más pleno en la teología occidental contemporánea es un experto suizo en Nuevo Testamento, el Dr. Oscar Cullmann (1902-). Aunque el significado y raíces de "heilsgeschichte" se remontan a expertos alemanes del siglo diecinueve, como J. C. K. von Hofmann y Adolf Schlater, el Dr. Cullmann es la persona que se ha dado más a conocer como su portavoz en nuestro mundo contemporáneo. De hecho, un teólogo británico habla de uno de los libros de Cullmann como "uno de los seis libros más importantes en décadas recientes."

El colocar nuestro estudio de Cullmann y la *Heilsgeschichte* en este punto específico del libro tiene cierta importancia, porque por lo menos dos teólogos importantes que ya hemos presentado han influido mucho en las ideas de Cullmann a modo de reacción y de interacción. De Karl Barth, la *Heilsgeschichte* de Cullmann ha tomado muchas ideas básicas para un nuevo enfoque de la historia. De Barth también ha provenido el énfasis en la indispensabilidad de una comprensión cristocéntrica del Nuevo Testamento y el concepto del papel definitivo de la fe en la revelación divina. De Rudolf Bultmann, Cullmann ha tomado los métodos exegéticos de la crítica formal en su reconstrucción de la historia del cristianismo del Nuevo Testamento. Debido a esta relación, es muy sabio referirse a las ideas de Cullmann como neo-ortodoxas en su orientación.

Al mismo tiempo, Cullmann no ha tenido miedo de disociarse de estos hombres. Afirma que Barth y Bultmann han asimilado nociones filosóficas extrañas "que han corrompido su percepción del mensaje espontáneo e independiente del Nuevo Testamento. Según Cullmann, el impulso de Bultmann, sobre todo al distinguir entre los elementos accidentales y esenciales del mensaje del Nuevo Testamento, es arbitrario e ingenuo. El Nuevo Testamento, dice, debe entenderse en sí mismo.

Esta diferencia entre Cullmann y sus influencias teológicas puede ayudar a explicar por qué muchas de sus ideas han sido mucho más aceptables a los evangélicos occidentales que las de sus otros compañeros barthianos. Sus escritos tratan de ser menos dependientes del existencialismo y de otros presupuestos filosóficos, y más dependientes de la exégesis bíblica, que la obra de Barth o de Bultmann. Parece que ha tratado más que ninguno de estos hombres de someter sus interpretaciones a la piedra de toque de la Escritura. Se ha opuesto fuertemente a muchas de las características radicales de la crítica formal y de la desmitologización. Y, en este mismo sentido, ha subrayado a menudo la importancia de la historia para una comprensión adecuada de la Biblia. Aunque su concepto de historia está básicamente reñido con el evangélico, su énfasis formal en la idea central de la "historia de salvación," que Dios actúa en la historia, congenia muy bien con la teología ortodoxa. Y otro punto importante de este enfoque formalmente semejante a la teología bíblica es su énfasis en la cristología. Uno de los libros más útiles de Cullmann es un estudio exegético de los títulos de Cristo en el Nuevo Testamento. En él, afirma que "la teología cristiana primitiva es en realidad casi exclusivamente cristología.

Algunos de los rasgos principales de la escuela *Heilsgeschichte* se pueden esquematizar así:

1. La *Heilsgeschichte* insiste sobre todo en la historia y en la revelación de Dios en la historia. El tiempo es el ruego en el que Dios actúa para realizar la salvación del hombre en Cristo. La revelación y redención divinas se basan en realidades históricas, no en mitos inventados por la iglesia, como afirma Bultmann.

2. Sin embargo, este poner de relieve la historia como vehículo de la revelación quiere decir que la Escritura no es el dato básico de la religión cristiana. El dato principal es la historia santa. Se entiende la Escritura sólo como una constancia de ese dato más definitivo, no como la realidad misma. Como ha dicho George Ernest Wright, experto en Antiguo Testamento de la misma escuela, la revelación se da en hechos históricos, no en palabras. Hay que entender el Nuevo Testamento como testimonio a los actos de Dios en sus hechos reveladores.

3. La acción central en esta historia salvífica es la primera venida de Jesucristo como Salvador. Toda historia y todo tiempo, según Cullmann, son un drama mundial, y Jesucristo es la figura central en ese drama. Los judíos en el tiempo del Nuevo Testamento esperaban la venida del Mesías-Salvador como el anuncio del inminente fin del mundo, el centro de la historia, después del cual comenzarían las glorias de "la era venidera." La Biblia afirmó que el Mesías era Jesús de Nazaret y que en Él comenzó de hecho la nueva era.

4. Esto implica una nueva perspectiva en escatología. Para Cullmann, la escatología incluye todos los sucesos salvadores a partir de la encarnación y concluye con la segunda venida. Las bendiciones de la era venidera ya han comenzado con la obra y testimonio de Cristo, pero su finalización y consumación esperan el tiempo de la segunda venida cuando el reino de Dios estará plenamente presente en todo su poder y gloria. La iglesia ha entrado en la fase final del plan divino de redención. La batalla que decide la victoria final ya ha tenido lugar. De este modo, toda la historia se ve como un drama cósmico, siendo la clave de la acción la estrecha línea de la historia bíblica. La ofensa del evangelio, según Cullmann, es su pretensión de que debemos tomar esta línea angosta de historia sagrada como la clave de toda la historia.

5. Se dice que el intérprete conoce esta historia sólo cuando se identifica con ella. En esto sobre todo muestra la escuela de la *Heilsgeschichte* sus presupuestos neo-ortodoxos. La historia es historia y no revelación, si el estudioso no participa en esta historia por fe. A pesar de la fuerte insistencia en la historia bíblica, estos hombres todavía "dudan en considerar el significado de la salvación como objetivamente dado y accesible. En lugar de ello, siguen hablando de la experiencia o decisión religiosa como fulcro de la revelación."

Como ya hemos indicado, en muchas esferas, el énfasis de Cullmann y de la escuela *Heilsgeschichte* se parece formalmente a la teología ortodoxa. Su fuerte insistencia en la salvación como suceso histórico centrado en Cristo es un recordatorio útil ante el programa de desmitologización de la crítica formal. Sus ideas acerca de la relación entre la primera venida de Cristo y la escatología han sido especialmente útiles para corregir incluso cierta insistencia ortodoxa en el pasado. Sus propias ideas exegéticas respecto a la Escritura son también parte significativa de su contribución a los estudios bíblicos.

Junto con esto, el evangélico debe tener presente el hecho de que los presupuestos básicos de Cullmann son los de Barth y Bultmann y en consecuencia presentan ciertas incapacidades notables en relación con su examen de la historia de la salvación. Su preocupación misma por no

despegarse del texto original proviene de su convencimiento básico de que la historia está siempre impregnada de mito.

1. Si bien Cullmann critica los resultados escépticos de la crítica formal de Bultmann, y aunque siente que estos métodos "nos ayudan a acercarnos más al Jesús histórico," también concede que la técnica de la crítica formal "establece que la comunidad cristiana primitiva se desvió de Jesús como su objeto." En breve, la crítica formal presenta a la Biblia como un producto de la comunidad cristiana primitiva y no como un relato totalmente confiable de la vida y enseñanza de Jesús. A pesar de la crítica que Cullmann hace del uso de la crítica formal por parte de Bultmann, en última instancia el uso que él mismo hace de ella también separa a menudo la Biblia de la Palabra de Dios. Así, por ejemplo, llama a los relatos bíblicos de la creación y de la segunda venida "mitos." No está totalmente dispuesto a admitir la realidad de la revelación como verdad infalible contenida en la Escritura.

2. En relación con las ideas de Cullmann de la revelación, también deberíamos advertir que sigue dependiendo mucho del subjetivismo de la neo-ortodoxia. La teología reformada clásica ha insistido en que es necesaria la, acción iluminadora del Espíritu Santo para que el hombre entienda la revelación de Dios (1 Co. 2:14). El cultivador de la *Heilsgeschichte* cree que, a no ser que el hombre la entienda, ni siquiera es revelación. Como Carl F. H. Henry ha dicho, "hacen depender la cognoscibilidad del significado de la revelación de la decisión subjetiva y la aislan de las verdades y doctrinas divinas dadas en forma objetiva y autoritaria en las Escrituras inspiradas."

3. El concentrarse exclusivamente en los actos de Dios como medios de revelación supone prescindir de varios hechos importantes. (a) Las acciones nos resultan mudas a no ser que vayan acompañadas de la palabra reveladora que indique su significado. La *Heilsgeschichte* no da a la comunicación verbal su lugar adecuado. (b) La negligencia de la palabra reveladora pasa por alto el lugar que la comunicación de la verdad ocupa en la historia de la salvación. Como ha indicado el profesor John Murray, la salvación es la salvación del hombre todo. Y esto incluye la iluminación de la mente. "Pero ¿cómo puede la redención ser eficaz en todo el ámbito de la vida personal sin la corrección que introduce la verdad transmitida, sin la iluminación que la verdad arroja sobre la mente y el corazón?"⁹ La Biblia es sensible a esta necesidad. La *Heilsgeschichte* no.

4. Cullmann elabora una filosofía del tiempo y de la historia sobre Cristo. Pero se concentra tanto en la obra de Cristo, que niega, por negligencia, la divinidad ontológica de Cristo, con lo cual niega al Cristo de las Escrituras. Insiste repetidas veces en que el Nuevo Testamento casi no se interesa por la persona ontológica de Cristo. En último término, pues, el Cristo de Cullmann ya no es el Cristo de las Escrituras más de lo que lo es el Cristo de Barth.

Por esta razón, se enfrenta con el peligro de hacer al cristianismo tan casi exclusivamente cristológico que llegue a convertirse en Cristomonismo (falta común de Karl Barth), con lo que se rechazan por negligencia las formulaciones cristianas históricas de la doctrina de la Trinidad. Es cierto que la teología de la iglesia primitiva estaba muy marcada por la cristología (2 Co. 13:13). Pero era básicamente una teología trinitaria (Ro. 8: 3139; Jn. 1:18; 1 Co. 15:28).

5. Cullmann afirma que la eternidad es simplemente tiempo sin fin. Al argüir así, parece destruir cualquier distinción significativa y real entre tiempo y eternidad. La eternidad o "vida eterna," no es simplemente vida en el tiempo sin fin, como Cullmann afirma. Es la vida de la era venidera, que seguirá a la actual (Dan. 12:2) . Cuando el joven rico preguntó cómo podía heredar

la vida eterna (Mc. 10:17) , estaba pensando en la vida de la resurrección, y Jesús contestó en estos mismos términos: Esta vida eterna es la vida del reino de Dios (10:23) , que se heredará en la era venidera (Mc. 10:30; Mt. 25:46). También en Pablo, la vida eterna es la meta escatológica final de todo el proceso redentor (Ro. 6:22; Tit. 3:7). Se encuentra el mismo enfoque en el Evangelio de Juan (3:36; 5:39; 12:25).

6. Cullmann también arguye que el tiempo no es simplemente un concepto que limita la naturaleza del hombre y de la creación. También dice que Dios mismo no es atemporal. Dice que la eternidad de Dios es tan sólo tiempo sin fin y, de algún modo, nuestro tiempo es una parte limitada del mismo. Esta posición suprime la distinción entre Dios y el hombre. "Dios, junto con nosotros, está sometido al dios `Tiempo,' el cual nos rodea tanto a El como a nosotros" (cf. Ex. 3:14; Jn. 8:58) . Esta falla en entender la eternidad de Dios también puede explicar la falla de Cullmann en defender en sus otros libros la preexistencia de Cristo.

Capítulo VII

TEOLOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN

Una de las grandes tendencias intelectuales en el Occidente en el siglo veinte es la secularización de la sociedad. Sobre todo en los últimos diez años, esa tendencia ha comenzado a influir abiertamente en la teología misma. Hasta hace poco, los secularistas habían conservado alguna forma moderada de religión inofensiva. Como lo ha expresado un evangélico, "han tenido miedo de oponerse al amor y culto de Dios, aun cuando han estado convencidos de que la idea misma de Dios es obsoleta."

Sin embargo, incluso este espíritu de concesión está cambiando rápidamente. Ante su más reciente posición radical, un comentarista ha predicho que "para finales de siglo, los cristianos consagrados serán en el occidente una minoría consciente, rodeados de un paganismo agresivo y arrogante, que es el desarrollo lógico de nuestra tendencia secularista."

Una de las manifestaciones nuevas más abiertas de ese "desertar secularista de Dios" que caracteriza al apóstata se encuentra en lo que muchos han venido a llamar "teología de la secularización." Siendo un movimiento con muchas posiciones extremas, resiste toda definición aunque exige atención. El bien conocido "movimiento de la muerte de Dios" se puede decir que ha muerto como moda teológica.. Pero, como rama de la teología secularista, puede seguir influyendo en la iglesia aparte de sus enseñanzas esotéricas. Otro defensor de esta nueva dirección teológica. es el John Robinson, cuyo "best-seller" *Honest to God,* ayudó a revivir el nuevo radicalismo. La obra de Robinson comienza con el convencimiento de que la idea de un Dios "allá arriba" (ya sea física, metafísica o metafóricamente) es anticuada, sin sentido y errónea. La teología del siglo veinte debe tener una nueva "imagen de Dios" y una reinterpretación radical de la doctrina cristiana. Dios, dice Robinson, utilizando el lenguaje de T~ , es "el Fundamento de nuestro ser mismo," y la iglesia de Dios nunca debió ser una

organización para hombres religiosos. El lema de los creyentes en el nuevo cristianismo debe ser, "Ama a Dios y haz lo que quieras." Debe suprimirse la división entre iglesia y mundo, dice.

Se perciben estas mismas exigencias de una teología secular en el libro de Harvey Cox, *The Secular City* (1965, La Ciudad Secular). El libro de Cox trató de mostrar que la secularización no era la enemiga del evangelio sino el fruto del mismo. Por secularización, Cox entiende el proceso histórico por el cual las sociedades se liberan del control de la iglesia y de sistemas metafísicos cerrados. El centro de interés en la secularización de Cox es el mundo, no la iglesia ni alguna esfera sobrenatural. En la misma línea, Cox insiste en que debemos redefinir al Dios de la Biblia como el Dios de este mundo, no un Dios en alguna esfera religiosa aislada.

Estas exigencias de parte de hombres como Cox y Robinson ya no son simplemente indicio trágico de la capitulación occidental ante un mundo secular. La capitulación es general, es parte verdadera de nuestra iglesia local-global. Así por ejemplo, C. H. Hwang, director del Tainan Theological College (presbiteriano) en Taiwan, repudia las pautas educativas teológicas importadas por las misiones como "orientadas hacia la iglesia" y dice que "debemos encontrar nuevas pautas apropiadas y adecuadas para una comunidad misionera orientada hacia el mundo." El profesor Mesao Takenaka de la Universidad Doshisha, en las conferencias John Mott ante la Conferencia Cristiana de Asia Oriental (Noviembre, 1961), *puede* hablar de "un nuevo estilo de vida cristiana en el Asia actual" en función del nuevo hombre en Cristo "abierto a un compromiso secular." El Dr. Harold Hong, presidente del Seminario Teológico Metodista de Seúl, Corea, nos puede decir que ya se ha superado el problema de hablar o no de "la secularización del cristianismo." "Ahora el único problema que subsiste es cómo dar testimonio de Cristo en este secularismo. Para el cristiano de hoy, esta es una tarea apremiante, inmediata y grave. Como en Corea hoy, el plan de acción de la iglesia mundial ha dado prioridad básica a la teología de la secularización.'

Si bien reconocemos, pues, la profunda, desunión que se da dentro de este espíritu general (¿lo podemos llamar movimiento?), con todo podemos reconocer varios estribillos comunes en los que cantan esta música teológica "rock."

1. Los teólogos seculares están de acuerdo en que los problemas de este mundo deberían ser la preocupación primordial del cristiano. Deploran las muchas formas en que la iglesia ha racionalizado sus fallas en no enfrentarse con los males sociales y políticos. En relación con esto, la voz más elocuente en pro de esta participación procede de Dietrich Bonhoeffer, el pastor alemán ejecutado por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial por participar en un complot contra la vida de Hitler. El espíritu activista de Bonhoeffer es el espíritu de la teología secular. Quizá sea ésta una de las razones de por qué ha llegado casi a ser su santo patrono. Muchas de las consignas del movimiento proceden del diario y cartas de Bonhoeffer, escritas en la cárcel poco antes de ser ejecutado.

Bonhoeffer clamaba por un "cristianismo sin religión," por una vida delante de Dios como si Dios no existiera. Su afán no iba dirigido contra la oración o el culto o la iglesia. Era básicamente un ataque contra la idea de que haya esferas en la vida que no pertenezcan a Cristo. "No se puede encerrar a Cristo en la sociedad sagrada de la Iglesia."

2. Los teólogos seculares están generalmente de acuerdo en que incluso nuestra teología debe expresar este espíritu de secularización. Harvey Cox dice que debemos dejar de hablar de la anticuada ontología (ideas de esencia y sustancia) para comenzar a hablar de funciones, de activismo dinámico. En palabras del Obispo Robinson, la pregunta, "¿Cómo puedo encontrar a un Dios benigno?" debe sustituirse por la pregunta, "¿Cómo puedo hallar un prójimo benigno?" Según el más radical de los teólogos seculares, Paul Van Buren, hay que excluir a Dios mismo. El cristianismo, dice, ha de reconstruirse sin Dios. Jesús ha de presentarse como el paradigma de la existencia humana.

3. Los teólogos seculares exigen que se supriman las distinciones entre la iglesia y el mundo. De acuerdo con este espíritu, el tema de la Segunda Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (1954) cambió de "Cristo la Esperanza de la Iglesia y del Mundo," a "Cristo la Esperanza del Mundo." Por la misma razón, la Asamblea de Nueva Dehli del C.M.I. (1961) suprimió la palabra "nuestro" de la frase, "nuestro Señor Jesucristo," en la Base Constitucional, "Nuestro" puede parecer restrictivo, que separa a la iglesia del mundo." La iglesia debe participar en forma activa en política, en la revolución. Porque se dice que ahí es donde está actuando Dios hoy. Y, de acuerdo con este deseo, se le da un nuevo significado al evangelismo. Ya no es invitar a los hombres a arrepentirse por sus pecados y a la fe en Cristo. El nuevo evangelismo es actividad política, obra social entre los pobres.

4. Existe en la teología secular un esfuerzo por minimizar el sobrenaturalismo. Ha sido revivida la anticuada idea liberal de Jesús como el hombre perfecto que vivió cerca de Dios. Robinson describe a Cristo como "ventana hacia Dios en acción. La expiación entonces se convierte simplemente en "la entrega completa de Jesús a otros en amor" en la cual "pone al descubierto y hace patente que el Fundamento del ser del hombre es el Amor." Así también, los teólogos seculares rechazan todo reino sobrenatural que fuera a aparecer en la segunda venida de Cristo. El único mundo que conoce es el mundo de aquí y ahora. La idea del cielo es llamada por muchos "escotilla de escape."

¿Cómo reacciona el calvinista ante las exigencias de la "secularización del cristianismo?" Ciertamente, reconocemos que estos hombres han captado el espíritu de nuestro tiempo (también reconocemos que el espíritu de nuestro tiempo se ha apoderado de ellos). Y, con humildad, debemos confesar que la iglesia no siempre ha sido "la luz del mundo" y "la sal de la tierra" (Mt. 5 :13-14) . Jesús exigió que nos preocupáramos por los males de nuestro mundo y tratáramos de corregirlos (Mt. 25:31-46).

Pero no sentimos que las respuestas de la "teología secular" proporcionen "la forma bíblica" de ser "la sal de la tierra."

1. Los teólogos seculares se niegan totalmente a examinar a fondo el testimonio bíblico respecto a Dios, al mundo y al hombre. Las ideas de Robinson, por ejemplo, son una caricatura de la doctrina bíblica de Dios. El libro de Cox, *Secular City*, se dedica a ejercicios sumamente dudosos de exégesis bíblica.

2. Los teólogos seculares, en mayor o menor grado, tienen una admiración incondicional por los logros de la tecnología moderna y por la mentalidad del hombre secular. El retrato que

dibujó Pablo del hombre secular en Romanos 1-3 no cabe en su análisis. La teología secular, en su negligencia por la realidad del pecado en el mundo del hombre de hoy, negligente también el terrible retorcimiento en este mundo que libera el poder del átomo para luego utilizar ese conocimiento a fines de crear una bomba, que domina las técnicas de la comunicación masiva para luego utilizar esta habilidad para desarrollar formas eficaces de asesinar a millones de judíos en las cámaras de gas nazis.

3. Los teólogos seculares, en su antagonismo post-kantiano contra la metafísica y la ontología, suprimen las "señales" distintivas de la iglesia. La iglesia ya no es el pueblo de Dios, elegido en Cristo, llamado a segregarse del mundo (II Co. 6:14-18). Se redefine en términos barthianos como exclusivamente una función-servicio en el mundo, servicio para el mundo. Prescinde del hecho de que Dios elige a su pueblo a una posición tanto como a un ministerio, a un status tanto como a un servicio (Ex. 15:13,16; Dt. 32:9). El amor de Dios elige a su hijo, no sólo a su siervo.

4. Los teólogos seculares, en su reinterpretación del cristianismo, repudian siempre cualquier idea de escatología bíblica basada en un reino venidero. El único reino verdadero que reconocen es el que está presente ahora. Y, aunque los calvinistas también creen que en Cristo el reino está presente ahora (Mt. 12:28; Le. 17:21), su significado final es futuro, y su centro es siempre Dios, no el hombre." El reino de los cielos no se realizará en forma perfecta hasta que se dé la división entre el bien y el mal en la consumación de la era actual (Mat. 13:47-50).

5. Detrás de todos estos cambios y reinterpretaciones hay un enfoque del Nuevo Testamento básicamente centrado en el hombre, fuertemente dependiente del mismo esquema mental de la Ilustración que constituye el fundamento de la estructura de hombres como Barth, Bultmann y Cullmann." Es un esquema mental que, por su misma naturaleza, no puede, en consecuencia, hacer justicia un énfasis teocéntrico y Cristocéntrico de la Biblia. La teología secular habla de un reino centrado en la obra y en el futuro de un hombre autónomo. El único reino que la Biblia conoce está centrado en la persona y obra de Cristo, nunca en el hombre (Mt. 11:11 ss. ; 12:22 ss.). Así también, la única labor que se realiza en el reino, según la Biblia, no la hace el hombre sino Dios (Me. 4:26-29).

La teología secular por lo menos indica lo que alguien ha llamado "hambre por una reformulación del cristianismo en términos que sean aceptables al pensamiento moderno y que puedan traducirse en términos que sean pertinentes para el siglo veinte." Sólo hay una respuesta para este hambre-una nueva reformulación de las doctrinas *de* la gracia soberana para un mundo que se ama a sí mismo.

Capítulo VIII

ÉTICA SITUACIONAL

En la situación post-cristiana que caracteriza al mundo occidental muchos están rápidamente abandonando las ideas éticas tradicionales del cristianismo. Como escribe un semanario norteamericano secular, "Estamos siendo testigos de la muerte de la antigua moralidad." Una prueba de esta decadencia de las normas éticas de orientación bíblica se ha llamado "ética situacional" o "nueva moralidad."

Con raíces que penetran en los principios éticos de hombres como Barth, Bultmann y Tillich; con principios teológicos más existenciales que puritanos, más neo-ortodoxos que ortodoxos, el movimiento saltó con gran eficacia al escenario de la opinión pública, con la aparición del libro del obispo John Robinson, *Honest to God*, en 1963. Quizá la forma que atrajo más la atención se dió en 1966 cuando Joseph Fletcher, profesor de ética social en el Seminario Episcopal de Cambridge, Massachusetts, USA, publicó su best-seller, *Situation Ethics* (Ética Situacional).

"Explosión" sería quizá la palabra más adecuada para describir la forma en que el mundo ha recibido la popularización de estos conceptos. Un comentarista ha hecho notar que a las pocas semanas, de la publicación de *Honest to God* de Robinson, "unos cuantos traductores ya estaban trabajando en ediciones para Alemania, Suecia, Dinamarca, y Holanda. Es probable que la historia de su aparición en otras lenguas iguale lo ocurrido al publicarse en coreano en 1968. En dos años se han publicado cuatro ediciones, convirtiendo a este libro en uno de los diez libros religiosos más populares en ese país en los últimos 50 años. Dos años después de su primer lanzamiento, la versión en inglés había vendido 350.000 ejemplares, y las ventas mundiales conjuntas habían casi alcanzado el millón, "lo cual probablemente seguirá siendo un 'record' en la historia mundial por mucho tiempo."

La popularidad mundial de la "ética situacional" difícilmente puede interpretarse, en países como Japón y Corea, como manifestación de la "mentalidad post-cristiana" del tercer mundo. El cristianismo no ha existido en esa parte del mundo lo suficiente como para haber alcanzado esa fase. Pero sí se puede interpretar como reflejo de la aceptación mundial de los presupuestos de la ética situacional. Fletcher ha definido estos presupuestos como pragmatismo (estrategia que sostiene que algo es coneccto o bueno si funciona); relativismo (el amor es lo permanente, lo demás es variable); positivismo (las afirmaciones de la fe son voluntaristas, no racionales) ; y personalismo (el centro de la preocupación son las personas, no las cosas).' Fletcher podría muy bien haber estado descendiendo la mente académica del Extremo Oriente, con su protesta creciente contra el legalismo y las restricciones obligatorias del confucianismo, y con su búsqueda de nuevos valores en una sociedad secular.

Aunque la ética situacional ha atraído una gran atención negativa sobre todo debido ala permisividad de su código sexual, debemos tratar de encontrar su argumento central en sus principios más generales.

1. La ética situacional se contrapone a sí misma de muchas formas a la "ética tradicional." Se llama una reacción contra las leyes, normas y principios morales de la vieja moralidad como guías de conducta. Robinson dice que la vieja moralidad es deductiva, comenzando a partir de normas absolutas, eternamente válidas e inmutables. La nueva moralidad se dice ser inductiva, comenzando con la persona, para subrayar "la prioridad de la persona sobre los principios."

La vieja moralidad procedía de lo general a lo particular, la nueva moralidad procede de lo particular a lo general. Robinson ataca la ética cristiana tradicional por tender a ser antihumanista, orientada hacia principios sobrenaturales que a veces tienen precedencia sobre las personas, y a los cuales hay que conformarse prescindiendo de las circunstancias.

2. Como su nombre lo indica, la nueva moralidad enfatiza "la situación," o lo que los filósofos contemporáneos podrían llamar "la realidad existencial." Se dice que una acción es mala, no según un principio, sino según la situación. En palabras de Robinson, "nada puede llamarse malo por sí mismo." No se puede, por ejemplo, partir de una posición, 'las relaciones sexuales antes del matrimonio' o 'el divorcio' son malos en sí mismos. Quizá lo sean en 99 casos o incluso en 100 casos de cien, pero no lo son intrínsecamente, porque el único mal intrínseco es la falta de amor."e Según estas ideas, la ética cristiana no es un cuerpo inmutable de enseñanzas fijas. Se dice que esta perspectiva es intrínsecamente legalista e impersonal.

3. El criterio fundamental y único de conducta se dice ser no un código ético, sino el amor ágape desinteresado y sacrificado. Este amor ha de modelarse según Jesús, al que Robinson llama (asumiendo el lenguaje de Bonhoeffer) "el hombre para los demás." El único mal intrínseco para Robinson y Fletcher es la falta de amor. El único bien intrínseco es el amor, "nada más."T El amor ha de ser la norma final de la decisión cristiana, la única norma de conducta.

4. Este amor ágape quiere el bien del prójimo, le guste a uno o no la persona. El amor no es una ética emotiva o sentimental. Es una ética de actitud, de voluntad, y en consecuencia se puede mandar. En palabras de Robinson, "sólo el amor, al tener- por así decirlo-una brújula moral incorporada que lo capacita para buscar intuitivamente la necesidad más profunda del otro, puede permitirse ser dirigido por completo por la situación."

5. La ética cristiana clásica afirma que el fin no justifica, los medios. Por el contrario, el Dr. Fletcher dice, "sólo el fin justifica los medios." Cualquier acción carece de sentido a no ser que esté justificada por algún fin. ¿Queda un buen fin siempre anulado por un mal medio? No, dice la ética situacional. Todo depende de la situación en este mundo de relativismos. Por ejemplo, "si el bienestar emocional y espiritual de ambos cónyuges y de los hijos quedará mejor atendido con un divorcio, entonces el amor lo exige."

Es cierto que algunos de los puntos enfatizados por la ética situacional se parecen al cristianismo bíblico. Con Pablo, debemos volver a llamar la atención acerca de los peligros del legalismo (Gá. 4:8-10; Col. 2:20-23). Con Juan, insistimos en la importancia del amor (1 Jn. 4: T, 11, 12, 21). Con Jesús, lamentamos la mente farisea, que sentía que la persona estaba hecha para las normas y no las normas para la persona (Mc. 2:27-28). Sospechamos que parte de la razón de la cálida acogida de la ética situacional en Asia quizá esté en la reacción de los jóvenes

ante el legalismo y ética centrada en normas del Confucianismo que ha mantenido su preponderancia durante tanto tiempo en esas sociedades. Sin embargo, el cristiano que está dispuesto a someter su vida ética al gobierno del Cristo soberano tendrá dificultades radicales con los argumentos de la nueva moralidad. Quisiéramos indicar algunas de estas dificultades con la ayuda de ciertas directrices críticas de Carl Henry.

1. Al desligar la decisión moral de la autoridad de los mandamientos divinos y de un principio moral objetivo, la nueva moralidad amenaza constantemente convertir el ágape en eros. El contenido del amor es la ley y no se puede separar de ese contenido sin destruir su mismo carácter como amor. Como indica Pablo, el amor por el prójimo está reflejado por la ley. "Los mandamientos, 'No cometerás adulterio, no matarás, no hurtarás, no codiciarás,' y cualquier otro, se sintetizan en esta sentencia: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo.' El amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la ley es el amor" (Ro. 13:9-10).¹¹

2. "Al reducir el deber ético a un enfrentamiento y respuesta de cada momento, la nueva moralidad frustra la exigencia cristiana de una pauta de vida consecuente, predecible.

3. Al reducir todo el deber moral al amor ágape, la nueva moralidad no acierta a reflejar la responsabilidad del individuo ante la justicia en asuntos públicos y en consecuencia patrocina un enfoque sumamente subjetivo hacia la ética social.

4. Al separar toda la enseñanza bíblica de la revelación del Señor moral soberano del universo, y al rebajar esa enseñanza al nivel de una guía susceptible de revisión, y al considerar al amor ágape solo como un contenido inmutable de la vida ética, la nueva moralidad cae bajo el juicio de la misma Escritura a la que al parecer honra en sus referencias parciales y restringidas a la Biblia. El hecho de que de vez en cuando invoque la Biblia *no* debería conferirle a la nueva moralidad dignidad bíblica. Por el contrario, rinde a la Biblia este tributo: que incluso a una distancia de veinte siglos los que promueven una nueva moralidad no pueden dissociarse totalmente de los residuos de su influencia."

5. La nueva moralidad separa la teoría ética del Creador y Redentor sobrenatural de la Escritura.. Robinson edifica su sistema sobre un repudio de Dios como ser supremo, personal y sobrenatural, independiente del mundo. En armonía con las especulaciones de Millich, Robinson afirma que todo lo que se dice acerca del que llama el último, es simbólico y relativo. Dios ya no es el Diferenciador soberano entre el bien y el mal, sino simplemente "el Fundamento de todo el Ser." Este Dios de la ética situacional es demasiado pequeño, demasiado restringido, para proveer una dinámica adecuada para su ética, de amor. En consecuencia, la nueva moralidad predica el amor basado en fundamentos mitológicos y no ofrece una base firme para la ética.

6. La nueva moralidad reconstruye al Jesús de la Biblia repudiando expresamente el testimonio del evangelio de que Jesús dio mandamientos a sus discípulos y de que Jesús consideró la obediencia a estos mandamientos como una prueba de su amor personal por El (Jn. 15 : 8-10, 14) . Al hacer esto, la nueva moralidad renuncia a su derecho de explicar con autenticidad la ética cristiana.

7. La ética, situacional se basa en una idea apóstata de la naturaleza humana y del pecado humano. Da por supuesto que el "amor tiene una brújula moral incorporada" tan poco afectada por el pecado y corrupción del hombre que en forma intuitiva elegirá bien. Esto está muy lejos de lo que Pablo dice acerca de la "brújula moral" del hombre en Romanos 1:18-32 ó Romanos 3:10-18. El amor, dirigido por el corazón humano, *no* puede ni escoger bien ni escoger en forma beneficiosa para los demás (Mt. 15:19). Sus decisiones siempre están centradas en el yo. Martín Lutero dijo en cierta ocasión que la "razón es una prostituta." También lo es el amor, sin la gracia redentora.

8. La ética situacional elabora su programa sin atención ninguna al arrepentimiento, al juicio, a la fe, y a la redención. Como alguien ha comentado, Robinson deja la impresión de que el hombre moderno es tan maduro que necesita muy poca ayuda espiritual fuera de sus propios recursos naturales. El que escribe sospecha que esta evidente ausencia quizá explica la vasta atención que se le ha dado a las teorías de la ética situacional en círculos no cristianos tanto occidentales como asiáticos. La ética situacional no pide nada en términos éticos ni presume nada en términos teológicos. ¿Qué sistema mejor que éste podría haber para el "hombre natural"?

Capítulo IX

TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA

En 1965, en el ardiente verano del movimiento de la "muerte de Dios," entre lo que algunos temían fuera a convertirse en un avivamiento del ateísmo cristiano, un joven teólogo alemán de la Universidad de Tubinga habló con voz nueva. Aunque resulta bastante temprano como para hablar siquiera de un nuevo movimiento teológico, el título y el tema del libro de Jurgen Moltmann (1926-), *La Teología de la Esperanza*, han afectado ya las fibras del mundo académico.

Ya se están mencionando otros nombres en relación con las ideas de Moltmann-Wolfhart Pannenberg de Munich, Ernst Benz de Marburg. Algunos consideran al primero como el teólogo sistemático del movimiento, y al segundo como el historiador. Aunque este autor prefiere considerar a Pannenberg como parte de otro movimiento (vea el capítulo siguiente), sigue siendo verdad que estos hombres comparten suficientes aspectos comunes como para indicar cierta posible colaboración futura hacia el desarrollo de una escuela común todavía en embrión.

Los Estados Unidos de América han prestado ya la suficiente atención a las ideas de Moltmann como para garantizar que por algún tiempo seguirán las discusiones. El libro de Moltmann apareció en inglés sólo dos años después de su publicación original en alemán, lapso más bien breve para el mundo de las traducciones. Y, entre los teólogos estadounidenses, el Dr. Carl Braaten, un joven académico Luterano en ascenso, parece estarse incorporando a la línea de pensamiento de Moltmann. Esto quizá indique los comienzos de un movimiento estadounidense. La nota cultural y fuertemente optimista de la "teología de la esperanza" probablemente resultará

más atractiva para los teólogos americanos que las cacofonías pesimistas de hombres como Altizer y Van Btuen.

Existen muchas razones para creer que, por muchas de estas mismas razones, se puede esperar que "la teología de la esperanza" reciba amplia acogida también en Asia. El Dr. Hideo Ohki del Union Theological Seminary de Tokio ha quedado ya fuertemente impresionado por el análisis que hace Moltmann del siglo veinte no como promebéico sino como sisífico. "Echadas a perder repetidas veces sus esperanzas, el hombre moderno se debate en medio de la historia sin ideales y sin Dios. El llamamiento de Moltmann a la esperanza "se convierte, pues, en problema candente."s En Corea, los años 1969-1970 vieron aparecer la traducción de dos libros de Moltmann.

Desde que la obra de Moltmann en 1967, *The Theology ~of Hope*, apareciera por primera vez, ya se ha publicado un segundo volumen en inglés, *Religion, Revolution and the Future* (Religión, Revolución y el Futuro en 1969. En esta segunda obra, Moltrnann enfatiza lo que cree son las implicaciones éticas y prácticas de su obra anterior. En tanto que muchos críticos opinaron que su primera obra era un llamamiento refrescante a una valorización más honda de la escatología de la teología cristiana, y un ataque devastador a teólogos existenciales como Bultmann, la segunda subraya mucho las razones por las que el teólogo ortodoxo se mostraba reacio a acoger el primer libro de Moltmann con elogios incondicionales. Porque si bien Moltmann hace responsables a los críticos formales de reducir la historia a lo que ellos llaman "el momento existencial de la fe," él mismo disuelve la historia en el futuro (en su primer libro) y el futuro en la revolución (en su segundo libro).

1. La clave para entender la "teología futurista" de Moltmann es su idea de que Dios está sujeto al proceso temporal. En este proceso Dios no es plenamente Dios, porque Dios es parte del tiempo que procede hacia el futuro. En el cristianismo tradicional, Dios y Jesucristo aparecen, ante todo, fuera del tiempo. En la teología de Moltmann, la eternidad se pierde en el tiempo. Según Moltmann, el Dios de la Biblia es un Dios con "el futuro como su naturaleza esencial." Dios no revela quien es, sino más bien quien será en el futuro. Dios está presente sólo en sus promesas, sólo en esperanza. Según Moltmann, sólo se pueden hacer afirmaciones funcionales acerca, del Dios de la esperanza. Nuestro Dios será Dios cuando cumpla sus promesas y con ello establezca su reino. Dios no es el absoluto. Es el Dios de la fidelidad quien hace promesas acerca del futuro y está determinado por el futuro.

2. Según Moltmann, toda la teología cristiana debe moldearse y tomar forma a través de la escatología. Pero ¿qué es la escatología? No es la previsión tradicional de la segunda venida de Cristo. Moltmann la interpreta como apertura hacia el futuro, la libertad del futuro. No hay esfera sobrenatural en la que Dios exista ya en eternidad. No hay momento preciso en el que el tiempo terminará. El futuro es una cantidad desconocida tanto para el hombre como para Dios.

3. El cristiano evangélico relaciona estrechamente la resurrección de Cristo con la escatología. El Cristo resucitado es "las primicias" de la resurrección (1 Co. 15:23; Hech. 4:2). La muerte y resurrección de Cristo son la garantía que Dios da de la resurrección futura, el comienzo de la resurrección final, un hecho histórico que da significado a nuestro futuro. Sin embargo, para Moltmann, la cuestión de la historicidad de la resurrección corporal de Jesús no es

válida. ¿Resucitó Jesucristo de entre los muertos, hace 1900 años, con su cuerpo físico? Moltmann dice que esta cuestión carece de importancia. No debemos mirar desde el Calvario hacia la nueva Jerusalén, dice. Antes bien, debemos mirar desde nuestro futuro ilimitado hacia el Calvario. Tradicionalmente, se afirma que la resurrección de Cristo es la base histórica de la resurrección final. Moltmann diría que la resurrección final es la base de la resurrección de Jesús.' Más que estar junto a la tumba abierta y mirar hacia el futuro, debemos proyectarnos a nosotros mismos hacia la resurrección final.

4. Pero el hombre no debe esperar con pasividad su futuro. Debe participar activamente en la sociedad. La tarea de la iglesia es predicar de tal forma que, en el presente, el futuro se apodere del individuo y lo arroje hacia una acción concreta para moldear el futuro.^o El propósito de la iglesia no es tanto "informar acerca del pasado para cambiar el futuro. El presente en sí mismo no es importante. Lo que importa es que en el presente el futuro se apodera de la persona . . ." El hombre debe adquirir conciencia de sus posibilidades mesiánicas.

5. Para realizar el futuro en la sociedad, deben descartarse las categorías del pasado. Según Moltmann, Dios no ha dado en la creación formas o estructuras fijas en el mundo. En oposición total a la posición cristiana tradicional, Moltmann afirma que Dios no ha establecido formas autoritarias que han de utilizarse para realizar el futuro. El futuro significa libertad y libertad significa relatividad.

6. El propósito de la iglesia es ser el instrumento por medio del cual Dios traerá reconciliación universal y social. Como ha advertido un comentarista respecto a Moltmann, "el reino de gracia se incorpora al reino universal de poder." Esta participación de la iglesia en la sociedad puede utilizar la revolución como medio apropiado, aunque no sea necesariamente el único. Y, en este avanzar revolucionario hacia el futuro, "el problema de la violencia y no violencia" recibe el nombre de "problema ilusorio." Sólo tiene validez _la cuestión del uso justificado e injustificado de la fuerza y la cuestión de si los medios son proporcionales a los fines."

Como en el movimiento de "teología secular," también se reconoce aquí una profunda conciencia de la responsabilidad de la iglesia hacia el mundo. El calvinista también puede simpatizar con el deseo de Moltmann de considerar la Biblia, desde el principio hasta el fin, como un libro escatológico. A menudo hemos sido demasiado culpables de ocultar nuestra escatología al final de nuestros libros de teología sistemática y de no infundir su perspectiva en nuestra vida diaria. El llamamiento persistente es actuar ya (2 P. 3 :10-11) .

Pero cualquier conservador reconocerá también los errores patentes de Moltmann y los horrores que podría traer consigo su visión ética.

1. Aunque Moltmann critica muchos de los conceptos neoortodoxos, parte del presupuesto de que la "teología de la palabra" es la única designación "adecuada" para la teología dialéctica.¹⁶ De hecho, como ha argüido Braaten, lleva incluso más lejos los principios barthianos. Barth había trascendentalizado la escatología por medio del empleo de la dialéctica *Historie-Geschichte*. Moltmann simplemente ha llevado más lejos esta polémica contra el ámbito objetivo de la historia, rechazando incluso el "ya" de la *Historie* por una visión de la historia avasallada por el "todavía no." Si los presupuestos de Barth destruyeron la posibilidad de

cualquier correlación verdadera entre historia y fe, las de Moltmann han destruido incluso la posibilidad de la historia misma. La dialéctica kantiana contra la que se rebela Moltmann en Barth se ha vuelto contra si misma."

2. Aunque Moltmann reviste su teología con expresiones bíblicas, de "escatología" y «resurrección," su sistema le debe mucho más al marxismo que a Cristo. Y también aquí, la congenialidad de la noción de dialéctica, que constituye la médula del marxismo, encontraría puntos de contacto con el concepto dialéctico de verdad que forma los nuevos enfoques de Moltmann dentro de la reo-ortodoxia. El primer libro de Moltmann es un ejercicio de diálogo con el ateo marxista alemán, Ernst Bloch. Y su segundo libro indica bien claramente que el "diálogo" ha sido de dirección doble. En el intercambio, Moltmann quizá haya aprendido tanto como Bloch.

3. La idea de Moltmann de escatología pierde su base bíblica. Esta base es la venida de Dios en Cristo para salvar a su pueblo. Cuando Jesús murió y resucitó hace mil novecientos años, comenzó "el último día" (Hch. 2:17; He. 1:2; 1 Jn. 2:18). Un día, cuando Jesús regrese en las nubes de gloria, ocurrirá la consumación de los últimos días. Pero no se encuentra a Jesucristo en el centro de la escatología de Moltmann. Es un sistema centrado en el hombre, el hombre que mira hacia el futuro. En ese sentido, los críticos han indicado con razón que las ideas de Moltmann se podrían llamar más correctamente "futurología" que "escatología." La meta del futuro de Moltmann no es la plena manifestación de la gloria de Cristo, sino la, edificación de la Utopía en la tierra.

4. Para Moltmann, el reino de Dios se introduce por medio de la política y la revolución. Para el apóstol Pablo, el reino de Dios, es, y será, introducido por la proclamación del poder salvador de Jesucristo (Hch. 28:30-31) . Para Moltmann, ese reino es una realidad terrenal tangible. Para Cristo, sólo se puede entrar en él por la fe en Él (Jn. 3:3,5). Y trae paz, no revolución (Ro. 14:17).

5. Como Moltmann edifica sobre el axioma filosófico de que el tiempo es la sustancia de la realidad, debe reelaborar a Dios mismo para que cuadre en ese concepto estrecho de realidad. El futuro se convierte no sólo en una cantidad desconocida para el hombre. Se convierte también en cantidad desconocida para Dios. Dios, según Moltmann, no existe de eternidad a eternidad. Existe sólo en el futuro, impulsado siempre por el movimiento del tiempo. En el Monte Sinaí, Dios dijo a Moisés, "Yo soy el que soy". Moltmann no permitía que Dios le diga lo mismo.

Capítulo X

LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Hacia fines de la década del 50 comenzó a escucharse en las revistas teológicas alemanas, lo que muchos sintieron era el devenir de un nuevo énfasis teológico. Este énfasis se podía percibir en las tesis doctorales de jóvenes expertos como Ulrich Wilckens (ahora profesor de Nuevo Testamento en Berlín), Rolf Rendtorff (ahora profesor de Antiguo Testamento en la

Universidad de Heidelberg), y Klaus Koch (quien enseña ahora Antiguo Testamento en la Universidad de Hamburgo). Pero el centro del nuevo círculo, y el hombre que le da su forma más sistemática, es el joven profesor de teología sistemática de la Universidad de Mainz, Wolfhart Pannenberg (1928-). Aunque a este grupo en sus primeras fases se lo llamó “el círculo de Pannenberg,” se lo ha venido llamando cada vez más “la teología de la historia” o la “teología de la resurrección.”

Todavía hay quienes asocian íntimamente este círculo con la obra de Moltmann y el creciente énfasis de la “teología de la esperanza.” Es cierto que Pannenberg y Moltmann comparten muchas preocupaciones-un renovado interés por la relación de la historia y la fe; un deseo de orientar la teología hacia el futuro y, sobre todo, hacia la resurrección de Cristo; un fuerte intento de romper con los aspectos existencialistas del pensamiento de Bultmann. Pero, aunque ninguno de los dos han escrito mucho acerca del pensamiento del otro, quizá sea prematuro situarlos en la misma escuela de pensamiento. Porque, si bien hay esferas de acuerdo, también se dan diferencias marcadas. Moltmann no está en modo alguno tan interesado como Pannenberg en anclar la fe en la historia. La fe, según Pannenberg, se refiere al pasado. Según Moltmann, la fe se refiere al futuro, no al Dios que dijo, sino al Dios que dirá. En este sentido, Moltmann está todavía más vinculado a Bultmann que a Pannenberg. Ambos hablan de la centralidad de la resurrección para la fe cristiana. Pero Moltmann descarta cualquier interés por la resurrección corporal como “no pertinente,” en tanto que Pannenberg reconoce la realidad histórica de la resurrección como crucial para el cristianismo del Nuevo Testamento. También parecería que Pannenberg no comparte la insistencia más reciente de Moltmann en la relación entre escatología y las pautas marxistas de revolución social.

1. Al igual que Moltmann, Pannenberg insiste en volver a la cuestión básica de fe e historia. Pannenberg ataca a Bultmann por su reducción de la historia a la existencia individual, por considerarlo un intento de huir hacia un puerto suprahistórico que se supone a salvo de las mareas de la crítica histórica.' No sólo esto, sino que incluso critica, a Barth por proteger su teología en el puerto de la pre-historia.' Un crítico ha dicho que “la teología de la historia es la primera escuela teológica que surge en Alemania en años recientes y que no es, de alguna forma, un desarrollo de la teología dialéctica de la década de los años 20.” Esta afirmación parece inexacta, pero sí indica la intención de Pannenberg de separarse de la pauta dialéctica de *Historie* y *Geschichte*. Según Pannenberg, las afirmaciones de Barth y Bultmann en el sentido de un kengma fuera de la historia son “un clamor sin sentido. La predicación de la 'Palabra de Dios' es una afirmación vacía si se separa de lo que realmente sucedió. La fe no puede vivir de un kerigma separado de su base y contenido históricos.” Y esto, según Pannenberg, es precisamente lo que hacen Barth y Bultmann. Al separar la historia del kerigma, cortan el conducto vital de la fe con la verdad.

2. Pannenberg insiste en que la revelación de Dios no le llega al hombre de forma inmediata, sino siempre en forma mediata por medio de los sucesos históricos. Y esta historia en la que se da la revelación, no es una revelación redentora especial que se conozca sólo por medio de la fe (lo cual es la argumentación de la escuela, de la *Heilsgeschichte*). Pannenberg se niega a hacer distinción alguna entre historia salvífica e historia profana (característica común de las perspectivas de la revelación tanto de la *Heilsgeschichte* como de la visión existencialista). No

hay revelación directa, especial de Dios, a modo de teofanía. Según Pannenberg, sólo hay revelación indirecta a través de actos históricos.

3. La historia universal, pues, es el medio exclusivo de la revelación, según Pannenberg. No alguna parte específica de la historia, no una rama de la historia, sino la historia como un todo es la maestra ordenada por Dios. A diferencia de las manifestaciones especiales de Dios, la revelación está el, alcance de todo aquel que tenga ojos para ver. Es de carácter universal. El conocimiento histórico suministra la única base de la fe. La fe, pues, se convierte en el conocimiento de lo que es verdadero en la historia.

4. El significado de la historia se puede encontrar solamente al fin de la misma, no en su centro (como enseñó Cullmann). Ese fin ha ocurrido prolepticamente en la resurrección de Cristo. Según Pannenberg, dado que la resurrección de Cristo fue la revelación que antecede a los sucesos del fin del mundo, la resurrección nos permite captar toda la historia. Es la clave para entenderle todo en la historia. Este énfasis ha conducido a muchos a llamar al pensamiento de Pannenberg, “teología de la resurrección.”

5. A diferencia de Moltmann, Pannenberg dice que trata de evitar, lo más que puede, desmitologizar la resurrección. No vacila en llamarla evento histórico. Se dice convencido no sólo de que la creencia de la iglesia en la resurrección no es un mito prefabricado (como enseñó Bultmann) sino también que la resurrección es históricamente demostrable (en oposición a la escuela *Heidsgeschichte*). Se niega a explicar los relatos evangélicos de la resurrección sólo como fruto de la imaginación de los apóstoles. Los apóstoles, dice, estaban demasiado desanimados después de la muerte de Jesús para haber llegado a convencerse por sí mismos de que Jesús había resucitado de entre los muertos. La única explicación satisfactoria de su repentina fe fue que Jesús se les apareció. Además, la comunidad cristiana primitiva no hubiera podido sobrevivir si la tumba de Jesús no hubiera estado vacía. Una tumba ocupada hubiera destruido su fe, y dado a los judíos un argumento decisivo contra la iglesia.

El cristiano ortodoxo puede sentirse agradecido por mucho de lo que Pannenberg afirma. Ha ayudado a recordar al mundo teológico contemporáneo que no hay gran distancia entre Bultmann y Barth. Ambos se niegan a relacionar la fe cristiana con el ámbito del conocimiento objetivo. Ambos abogan por una teología dialéctica que socava tanto la revelación histórica como la validez universal de la fe cristiana- Pannenberg ve acertadamente que la negativa neo-ortodoxa de la objetividad de la revelación es una amenaza a la realidad misma de la revelación. También podemos agradecerle que recuerde al mundo teológico que la fe cristiana es la única verdad para todos los hombres. Al refutar la noción neo-ortodoxa de que la verdad de la revelación se convierte sólo en verdad para las personas por medio de una apropiación personal, pone de relieve, en una forma que se necesita mucho hoy día la unidad de toda la verdad. También ha hecho sumamente difícil para cualquier crítico moderno mantener el escepticismo bultmaniano hacia la resurrección.

Sin embargo, sería inadecuado llamar a Pannenberg “conservador” o “evangélico.” sistema de pensamiento no es, en modo alguno, un retorno al énfasis del cristianismo histórico, bíblico.

1. Aunque Pannenberg ataca las posiciones de Barth y Bultmann en cuanto a la relación entre fe e historia, en muchos aspectos el grupo de Pannenberg puede parecer más el heredero de la neo-ortodoxia que su oponente. Al igual que la neo-ortodoxia, acepta una idea de la realidad “virtualmente igual a la que procede de la primacía de la razón práctica de Kant. ES la idea del hombre renacentista. . . En la historia no hay transición de la ira a la gracia, según la teología de Pannenberg.”e Aunque condena la dialéctica barthiana en la revelación, e insiste en que la revelación es objetiva en la forma de sucesos históricos, conserva una bifurcación dialéctica al decir que la revelación es objetiva en la forma de sucesos históricos, pero no en los conceptos. “Si bien la revelación se asume la forma de pensamiento, él sostiene que no lo hace con autoridad en la forma especial de conceptos dados sobrenaturalmente una vez por todas, como en la teología, protestante tradicional. La tradición cristiana siempre está en desarrollo, afirma, porque la revelación se da `en acciones o hechos que quedan por explicar.”

2. De esta dialéctica procede la negativa de Pannenberg a identificar toda la Biblia con la revelación. Por esto, al igual que la neo-ortodoxia, acepta muchos de los resultados de la crítica histórica, negativa. Insiste una y otra vez en que el nacimiento virginal es un mito. Está de acuerdo con Bultmann en que los títulos que expresan la divinidad de Jesús los creó la iglesia primitiva, la cual los puso luego en los labios de Jesús.

3. Su exposición de la resurrección no está tampoco libre de grandes fallas. No acepta como completamente confiables los relatos de la resurrección. Afirma que se encuentran inexactitudes y materiales legendarios en los Evangelios. También afirma que “con toda probabilidad la expectativa terrenal de Jesús no iba dirigida hacia... una resurrección experimentada en privado sino hacia la resurrección universal inminente, que incluida, desde luego, a Su persona si Su muerte la precediera.”

En otras palabras, Jesús presumió equivocadamente que Su resurrección corpórea coincidiría con el fin del mundo y la resurrección general de los creyentes. Según Pannenberg, incluso veinte o treinta años después de la muerte de Jesús, Pablo todavía esperaba también esta llegada inminente, definitiva, del Jesús resucitado, para juicio, y acompañada por la resurrección universal de los muertos. Afirma que no se encuentra este énfasis en escritos de la segunda generación tales como los Evangelios, porque para ese entonces se habían dado cuenta de que la resurrección de Jesús era un suceso especial que la acaeció sólo a Jesús.

Esta posición de Pannenberg borra con el codo lo que escribiera con la mano. Presume una contradicción inherente entre los relatos bíblicos referentes a la resurrección de Jesús. Incluso peor, debe presumir que Jesús estuvo equivocado respecto a sí mismo y a su resurrección. También hace caso omiso del extenso testimonio de los Evangelios y de las cartas de Pablo, que suponen una larga demora entre el momento de la resurrección de Jesús y la segunda venida para juicio (cf. Mt. 24:42, 54; 25:1-14; Me. 8:38; I Co. 1:7; 4:5).

4. Al hacer que la fe dependa exclusivamente de la historia que se conoce a través de la investigación histórica, Pannenberg acepta también al corolario de que las personas ordinarias no son capaces de creer por sí mismas, sino sólo en cuanto se someten a la autoridad del historiador experto. Con esto, Pannenberg deja el paso final de la fe no en manos del simple creyente sino en las del teólogo experto que garantiza la confiabilidad de la información.”

5. Los críticos también han indicado que, sobre esta base, Pannenberg no puede explicar a satisfacción la razón de la incredulidad. Si la fe se basa exclusivamente en el conocimiento de la historia, ¿acaso esto no destruye la antítesis entre creer y ver (2 Co. 5 : 7) ? Además, ¿ qué lugar queda, en el pensamiento de Pannenberg, para la “iluminación del Espíritu Santo”? Si la historia es el único fundamento de la fe, ¿por qué cuando Pablo predicó la resurrección en Atenas unos creyeron en tanto que otros se burlaron (Hch. 17:32-34). Esta pregunta resulta imposible contestarla a partir de las premisas de Pannenberg.

Capítulo XI

LA TEOLOGÍA DE LA EVOLUCIÓN

Uno de los acontecimientos religiosos más interesantes de finales de la década del cincuenta y mediados de la década del sesenta ha sido la popularidad póstuma del científico y místico jesuita, Pedro Teilhard de Chardin (1881-1955). Fundador de lo que se podría muy bien llamar una "teología de la evolución," la jerarquía de la Iglesia Católica Romana prohibió a Teilhard publicar en vida sus libros debido a su "contenido herético."

Pero, unos quince años después de su muerte, han seguido apareciendo esos libros, suprimidos durante su vida. Y su pensamiento sigue conmoviendo el mundo de la ciencia y teología occidentales. Un profesor de la Universidad católica de Fordham (USA) predice que el de Teilhard "llegará a ser el nuevo sistema filosófico de la iglesia." En 1963, apareció un artículo bajo el título "The Priest who Haunts the Catholic World," (El Sacerdote cuyo Fantasma Ronda al Mundo Católico) en el cual se predice que el resultado del Concilio Vaticano II "o reflejará el espíritu de Teilhard o no producirá nada importante." Veintisiete expertos católicos en 1960 predijeron que "el pensamiento de Teilhard puede en último término conducir a la reforma más radical de la filosofía católica desde que Tomás de Aquino introdujo a Aristóteles en la iglesia medieval hace siete siglos."

Nada de esto debería interpretarse en el sentido de que la influencia de Teilhard se limita exclusivamente al Occidente o a la teología católica. Algunos de sus comentaristas más ardientes son científicos y teólogos protestantes. Y ya su pensamiento ha comenzado a dejarse sentir en el Tercer Mundo, aunque en forma muy incipiente. Un joven experto ecuatoriano, Francisco Bravo, recientemente publicó una obra meticulosa acerca de Teilhard, que Ivan Illich, director ejecutivo del Centro de Formación Intercultural, en México, ha descrito como "una oportunidad excelente para que los lectores de habla inglesa adquieran conciencia de la insospechada importancia que este autor ha logrado en un mundo que está consciente de su propio crecimiento aunque a menudo se lo llame 'subdesarrollado'." Don Helder Camara, arzobispo de Olinda y Recife, Brasil, rinde tributo a Teilhard por recordarle al hombre el coraje de Cristo y del mismo hombre. Esto, dice Illich, "es un ejemplo de la repercusión que el pensamiento de Teilhard está creando hoy día en Hispanoamérica."

También en el Extremo Oriente crece la influencia de Teilhard. El profesor Suh Nam-dong, decano del Departamento de Teología, Universidad de Yonsei, en Seúl, Corea, ha tomado temas de Teilhard y los ha desarrollado en un concepto de lo que llama "el Cristo cósmico," la nueva humanidad, el Cristo del futuro.'

Muchos factores ayudan a explicar la repentina e inmensa popularidad de Teilhard. Su destacada personalidad, el humanismo de su carácter, los percibe de inmediato cualquiera que o haya leído algo de su vida o simplemente haya vislumbrado la vida del sacerdote a través de sus obras. Al mundo científico, lo atrae como geólogo y paleontólogo muy distinguido. Para mencionar tan sólo una de sus contribuciones científicas, tomó parte en la expedición que descubrió el cráneo del llamado Hombre Pekinés. Al mundo teológico lo atrae por ser un místico que ha tratado de amalgamar lo mejor de dos mundos-la evolución y la Iglesia Católica. Al hombre moderno, lo atrae como aventurero (pasó veinte años en China como científico), como perdedor (a quién "los de arriba" le prohibieron publicar, todo lo que se relacionara con sus teorías evolutivas), y como hombre de principios (siguió fiel a su orden, a pesar de las restricciones impuestas a sus libros).

1. El punto de arranque del pensamiento de Teilhard es la evolución, a la que él llama "luz que ilumina todos los hechos, curva que deben seguir todas las líneas. La tierra, dice, fue formada hace no menos de cinco y probablemente no más de diez mil millones de años. Desde ese tiempo ha venido desarrollándose su proceso evolutivo.

2. Este proceso evolutivo avanza según lo que Teilhard llama "la Ley de conciencia de la Complejidad." Es decir, en la evolución existe una tendencia por parte de la materia a volverse cada vez más compleja. . . los partículas elementales (el punto Alfa) en átomos, los átomos en moléculas, las moléculas en células vivas, las células en organismos multicelulares.

Por otra parte, hay un aumento paralelo en la consciencia de la materia. Teilhard describe esta parte secundaria del proceso en función de "esferas," lenguaje desde hace tiempo muy común entre los científicos para describir la tierra. Las primeras etapas de la evolución se designan como "barísfera" (la época del interior derretido de la tierra). A ésta le sigue en el tiempo la "libósfera" (época de la formación de la corteza terrestre). Luego viene la "hidrósfera" (el agua en el mar y el aire), y la "atmósfera" (el desarrollo de la capa gaseosa que rodea a la tierra).'

En esa fase de la historia evolutiva de la tierra, según Teilhard, aparece la vida biológica en la tierra. La palabra "biósfera" se emplea para indicar esa capa viva de criaturas que han evolucionado de otras capas. Para describir la siguiente etapa, Teilhard, en 1920, inventó una nueva palabra "nóosfera." La utilizó para denotar la siguiente fase de la evolución, la formación de una "capa mental" en la tierra, la aparición del hombre pensante en la tierra. Esta etapa es una de las más importantes en la historia del mundo, según él. También la llama "hominización." En esta fase, el proceso evolutivo adquiere consciencia de sí mismo, y el hombre pasa a ser su punta de lanza.

3. En esta etapa de su teoría, evolutiva, Teilhard se apoya en la teología para predecir el futuro de la evolución. Ve todo el proceso evolutivo que comienza con partículas elementales (el

punto Alfa) y converge en lo que llama el "punto Omega," es decir, una unidad sobrenatural de todas las cosas en Dios. Según esto, Dios viene a ser la causa final más que la causa eficiente de todo el universo, dando la perfección a todas las cosas en sí mismo. Esta es la etapa, dice, en que Dios será "todo en todos" (I Co. 15:28), "una forma superior de panteísmo," "la expectativa de la unidad perfecta, insertado en la cual cada uno de los elementos alcanzará su consumación al mismo tiempo que el universo."

4. El centro de este proceso evolutivo, su principio básico, se dice que es Cristo. El Cristo de Teilhard, como ha advertido un comentarista, "es el reflejo en el corazón del proceso del punto Omega que se encuentra al final de dicho proceso. Cristo nos garantiza su realidad al actualizarlo en medio nuestro.:"

Por medio de un acto personal de comunión y sublimación Cristo incorpora a sí el siquismo total de la tierra. El universo se realiza a sí mismo en Cristo como una síntesis de centros en conformidad perfecta con las leyes de unión.

5. Este movimiento hacia el Cristo-centro, el punto Omega, es el proceso de amor. El amor, dice Teilhard, no es exclusivo del hombre, sino la propiedad general de toda la vida, o sea, la afinidad del ser con el ser. Movidos por las fuerzas del amor, los fragmentos del mundo se buscan los unos a los otros para que el mundo pueda llegar a ser.

Los principios de Teilhard presentan varias dificultades para que el calvinista los pueda valorar con simpatía. Su lenguaje es tortuoso. Su esfuerzo por hacer de Cristo la clave de la evolución nos parece a la mayoría intrínsecamente contradictorio. Pero, tiene como mérito el recordarnos que, como cristianos, debemos tomar en serio a la ciencia, y al parecer ha recordado a los científicos materialistas que este mundo no se gobierna simplemente por un determinismo ciego y sin objetivo. Si bien no se puede aceptar su sistema, por lo menos debería servir para estimular al cristiano con orientación bíblica a desarrollar un sistema mejor-un sistema que le dé el lugar que le corresponde al mundo como manifestación del plan de Dios y a las dimensiones cósmicas de la salvación de Dios (Ro. 8:19-22).

Como teología de la evolución, el sistema de Teilhard no consigue darnos esa orientación.

1. El error radical en el programa de Teilhard es la dicotomía de naturaleza y gracia que caracteriza al pensamiento ton-lista en general y al suyo en especial. Para cada parte de la dicotomía hay una fuente de revelación, en la esfera natural una razón humana autónoma "que se supone es capaz de descubrir las verdades naturales con sus propias fuerzas. El *Fenómeno del Hombre* refleja, de hecho, un intento filosófico de la razón humana autónoma por descubrir la esencia de la divinidad, y de sus supremas intenciones, en 'la naturaleza'."1 Para el mundo de la gracia, la Palabra divina es la fuente de revelación. Y se puede ver su influencia en el libro de Teilhard, *The Divine Milieu* (El Medio Divino), en el que emprende la presentación de una teología de la revelación. Esta dicotomía, incompatible con los motivos centrales de la fe cristiana, la "presenta de nuevo en una forma modificada Teilhard de Chardin adaptándola al ideal humanista de la personalidad libre que, desde Kant, se expresa en los motivos religiosos básicos, opuestos en forma dualista, de naturaleza y libertad.."

2. A partir de esta base en síntesis, procede el resto de las divergencias de Teilhard con la verdad bíblica. Al igual que otras teorías evolutivas, la defensa que Teilhard hace de la evolución sigue discrepando explícitamente de la descripción que la Biblia hace del origen de la vida por medio de la creación de Dios (Gn. 1) . Muchos teólogos evangélicos contemporáneos conceden la gran antigüedad de la tierra, y la posibilidad del desarrollo de una gran variedad de especies a partir de las "clases" de vida especialmente creadas. (Gn. 1:21, 24, 25) .1' Pero ninguna de estas concesiones parece debilitar la revelación bíblica de la creación. Son simplemente el reconocimiento del papel de la revelación natural en la interpretación de la revelación especial. La teoría de Teilhard negligie por completo el punto más básico de la Escritura-la obra de la creación que es "Dios haciendo todas las cosas de la nada, con el poder de Supalabra, en el espacio de seis días, y todo muy bueno."

3. Al igual que otras teorías evolutivas, las ideas de Teilhard presuponen que el hombre alcanza su verdadera dignidad y plenitud espiritual por medio del proceso evolutivo. Esto es contrario a la revelación de gracia. "Para la teología cristiana, hay sólo un hombre de esa perfección, Jesucristo. Y el hombre alcanza su verdadero destino solamente en su relación con Jesucristo y por medio de ella."

4. Al igual que otras teorías evolutivas, las ideas de Teilhard también proponen entender la evolución como lo que él llama "el suceso más prodigioso que la historia haya jamás referido." Como ha dicho un calvinista holandés, "Teilhard se emociona tanto con la evolución que incluso olvida que, según la fe cristiana, el suceso mayor de la historia es la venida de Jesucristo, y no el descubrimiento de la evolución."

5. Como otras teorías evolutivas, la "teología de la evolución" de Teilhard es demasiado optimista. Promete un final optimista para todos, sin alusión a la actividad de gracia de Dios. Quizá sea ésta una de las razones de su rápido difusión. El hombre moderno está dispuesto a aceptar cualquier clase de droga estupefaciente si se le presenta bajo el mando de la ciencia.

6. Respecto a esto mismo, al igual que las ideas de Teilhard no le permiten a la gracia de Dios ser gracia, tampoco le permiten al pecado del hombre ser pecado. La proclamación constante por parte de Chardin de la armonía, y unidad de toda la creación nunca se ve alterada por la realidad bíblica del pecado del hombre y de su efecto en esa armonía. Por esta razón, el tema bíblico del juicio rara vez se encuentra en el universo de Teilhard. "En Teilhard, el mal aparece como una especie de sobreabundancia de la estructura misma del mundo en evolución. Se manifiesta en planos diferentes, por ejemplo como desorden material, o como descomposición que procede de la casualidad desafortunada; como muerte, que es una condición indispensable de la sustitución de una persona por otra a lo largo de un tallo filético; como soledad y angustia, que acompañan a los dolores de parto de una consciencia que se abre a la reflexión; o como crecimiento, con todos los riesgos y todos los esfuerzos penosos por progresar en la dirección de la síntesis más elevada del espíritu. También en esto reconocemos la desastrosa influencia del escolasticismo inicial que intentó armonisar el pensamiento griego con las doctrinas de la fe cristiana."

7. La idea de Teilhard de que el universo representa el cuerpo orgánico de Cristo todavía en evolución presenta al menos dos inconvenientes mayores: la deificación de la creación

funcional y orgánica; y la transformación mítica del Cristo de la Biblia en un Cristo cósmico, místico. En última instancia, perdemos tanto al mundo como a Jesucristo.

Capítulo XII

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

A mediados de 1960, el mundo teológico de América Latina, radicalizado por un contexto cultural donde un hombre muere viejo a los veintiocho años, donde quinientos de cada mil niños mueren en el campo antes de cumplir los dos años de edad, donde los estudiantes que protestan son torturados, y el ochenta por ciento de la población vive de los ochenta dólares por persona que recibe cada año, empezó a responder a la voz revolucionaria de las masas. Católico romano como Juan Luis Segundo, Hugo Assman y Gustavo Gutiérrez Merino, animados por la política más abierta del Vaticano II; protestantes como Rubém Alves, Emilio Castro, José Míguez Bonino y el exmisionero a Brazil, Richard Shaull, sintiéndose cada vez más libres de la necesidad de una polémica anti-católica romana en un ambiente donde la iglesia establecida habla ahora de "proselitismo" en lugar de "evangelismo," "hermano" en vez de "protestante," volvieron con más vigor a restañar las heridas abiertas de la sociedad Latinoamericana.

El centro de su atención se resumió en palabras "revolución," "liberación," "explotación," "dominación de los gringos," "capitalismo," y "proletariado." Moviéndose en una diversidad teológica desde un tono más conservador de Míguez Bonino, por un tiempo Rector de la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires y conferenciante invitado del Seminario Teológico "Union" de Nueva York, hasta las estridentes demandas de los teólogos asociados a la *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL), la llamada a la revolución tomó diversas formas: (1) la liberación política de las personas y sectores socialmente oprimidos; (2) la liberación del hombre en toda su historia hacia "mejores condiciones de vida, un cambio radical de las estructuras, y una revolución social: la creación continua de una nueva manera de ser del hombre y una revolución cultural permanente"; (3) la liberación pedagógica hacia una conciencia crítica a través de lo que el pedagogo brasileño, Paulo Freire, llamó "concientización," un despertar de la conciencia de los desposeídos que viven en la "cultura del silencio," para enterarse de la dominación política, social y económica. Para algunos el santo del movimiento fue Camilo Torres, el sacerdote colombiano que murió en un tiroteo como miembro de la guerrilla del Ché Guevara. Sus ideales se pueden resumir en estas palabras: "Cada católico que no es revolucionario y no está al lado de la revolución vive en pecado mortal."

Dentro de este círculo general algunos sintieron simpatía con el criterio de Jurgen Moltmann y mantuvieron la tesis de que "el problema de la violencia y la no violencia es un problema ilusorio. Sólo existe la cuestión del uso justificado e injustificado de la fuerza, y el problema de si los medios están de acuerdo con los fines." Esta actitud abierta hacia la violencia

llegó a ser una invitación a las huelgas y a las barricadas. Aún otros como Don Hélder Câmara, el Arzobispo de Recife, en el barrio pobre del Noreste de Brazil, pidió la "revolución pacífica," e que no queda contenta con reformas triviales sino exige una completa revolución de las estructuras actuales, sobre una base socialista, pero sin derramamiento de sangre."

En estos años, la preocupación con estos mismos temas no se limita a los latinoamericanos sino llega al mundo entero. Las dimensiones de la cuestión como "una reflexión crítica sobre la práctica cristiana a la luz de la Palabra"⁸ la ha colocado en el orden del día de la iglesia mundial, empezando con las reflexiones de la *Conferencia Mundial de la Iglesia y la Sociedad* de W.C.C. (*World Council of Churches* (Concilio Mundial de Iglesias)) en 1966, extendida a la Cuarta Asamblea del Concilio Mundial de Iglesias in 1968, reunidas en Upsala, y hasta ocupar el lugar central en la Conferencia Mundial sobre la "Salvación Hoy" en Bangkok, Thailand en 1973. Aunque, según Hugo Assman, esas discusiones mundiales pueden haber sido empobrecidos por "una completa ausencia de una real implantación tacticoestratégica," en nombramiento de Emilio Castro, una voz latinoamericana del movimiento, como director de la Comisión de la Misión Mundial y el Evangelización de la W.C.C., y el sostén económico de los movimientos de liberación y antirracismo en una escala mundial, indican que existe algo más que un interés teórico en esta cuestión.

Debido a la amplia diversidad de comprensión sobre la naturaleza de liberación así como una diversidad y amplitud del programa en cuanto a su ejecución, ¿podemos distinguir algunas características comunes? La respuesta es sí, todas las formas muestran ciertas características.

1. Tratando de desasociar el movimiento de una "teología de la revolución," Hugo Assman, un sacerdote brasileño que ahora imparte clases en el Departamento de Estudios Ecuménicos de la Universidad de San José, ve la teología de la liberación empleando categorías no de la Teología sino de las Ciencias Sociales. La teología, insiste Assman, no tiene en sí misma los instrumentos para una tarea-le esa naturaleza y no es ésta su función." El punto de partida para tal movimiento debe ser contextual, con raíces en las dimensiones humanas y políticas. La teología debe ser precedida por un análisis de las realidades socio-políticas. Debe, para emplear el lenguaje de Gutiérrez, procurar "ser parte del proceso a través del cual el mundo sea transformado. Es ésta una teología abierta en protesta contra el atropello de la dignidad humana, en lucha contra el despojo de una gran mayoría de personas, en amor libertador y en la formación de una nueva sociedad, justa y fraternal."

La teología en el Atlántico Norte da partido de las concepciones abstractas y de las fuentes objetivas. Además, la verdad debe verse al nivel de la praxis en la historia y no en el dominio de las ideas. La teología debe entregarse a una ideología de lucha, no a una ideología de status quo.

2. Mientras que rechaza el punto de vista optimista de la tecnología identificada con la teología secular, el movimiento, a pesar de eso, ve con esa escuela "que el proceso de secularización es un legítimo fruto de la fe bíblica." Con Rubém Alves se requiere un "humanismo mesiánico" por su creencia en la humanizante determinación de lo trascendente, pero humanismo a fin de cuentas. En el punto central de su idea permanece "el poder para la humanización que queda resuelto de hacer al hombre históricamente libre aun cuando todas las posibilidades subjetivas y objetivas en la historia hayan sido agotadas." Alves entrelaza a través de todo su libro, como un permanente tema, el lenguaje de Paul Lehmann; "hacer y mantener humana la vida humana."

3. Con el fin de descartar el concepto trasmundano de la trascendencia de Dios de Karl Barth, ese movimiento culpa la neoortodoxia de huir de la realidad de la historia y demanda que las categorías de la fe sean encarnadas en la historia. La salvación en estos términos se convierte en "proceso que abarca al hombre y a la historia humana en su totalidad." Barth en su trascendentalismo, Bultmann en su existencialismo, Moitmann en su futurismo, ninguno toma la vida y la acción humana con suficiente seriedad para el movimiento. Debe haber una transcripción política del evangelio, la conversión llega a ser el compromiso de cada uno con la liberación de toda clase de opresión. Nosotros encontramos a Dios "en nuestro encuentro con el hombre; nosotros lo encontramos a El en el compromiso con el proceso histórico de la humanidad."

4. En esta encarnacional historización, la bifurcación entre la iglesia y el mundo es reducida, la iglesia deviene en la comunidad de aquellos que conocen el significado de humanidad y la humanidad se convierte en una iglesia "latente" (Juan Luis Segundo). En un sentido activista reminescente de la neoortodoxia, la iglesia es misión; pero la misión se ha convertido en la celebración de lo que ha sido alcanzado en Cristo, liberación humana y hermandad. La misión se ha convertido en acusación, confrontamiento con presente estado de injusticia social. La misión se ha convertido también en anunciación, en proclamación de las buenas nuevas del evangelio de la presencia del amor de Dios "en el histórico devenir de la humanidad" (Gutiérrez). En conceptos profundamente influenciados por Teilhard de Chardin, el hombre, como Dios, no es "ser" sino "devenir," parte del proceso histórico que camina hacia el punto Omega de una "completa humanización."

5. La Biblia no siempre funciona como una revelación dada de Dios, sino como un paradigma de liberación. El éxodo de Israel de la cautividad en Egipto, la resurrección de Cristo, no son historia sino categorías hermenéuticas, para Moltmann "símbolos creativos de libertad," y para Richard Shaull, ahora del Seminario de Princeton, "arquetipo para la interpretación," un hato de mitos y símbolos cuyos significados y valores nosotros podemos sacar para ayudarnos a discernir la naturaleza y dirección de la actividad humanizante de Dios en el mundo. De la misma manera, Rubém Alves, discípulo y amigo de Shaull, llama no simplemente por una radical reestructuración del lenguaje teológico tradicional sino por unas nuevas conceptualizaciones históricas. "Este actualmente propone que por la química de una hermenéutica sofisticada el viejo vino del supernaturalismo redentivo sea cambiado en el nuevo vino de un revolucionismo secularizado, y todavía dispensado como Cristianismo."

6. La afirmación de violencia no es de ningún modo universal entre los teólogos de liberación, como hemos indicado antes. Pero, sí la encontramos. Para los hombres como Rubém Alves y el círculo teológico asociado con la línea ISAL, "la violencia se convierte en la fuerza que mueve la historia en el camino para introducir la sociedad perfecta." En su perspectiva la violencia es más bien "contra-violencia," violencia de reacción en el proceso de liberación, no es más que el lado oscuro del amor. "Amor para el oprimido significa cólera contra los opresores," de acuerdo con su perspectiva.

¿Cómo debe el evangelismo responder a esa llamada de liberación? En parte porque el evangélico latinoamericano en el pasado no respondió a ella, la batalla está en peligro de perderse por negligencia. René Padilla, un crítico evangélico bien conocido, habla de la iglesia como "una iglesia que no tiene reflexión teológica propia." Generalmente respondiendo con lenguaje que distingue la evangelización como "la primera relación de la iglesia con el mundo" y "el servicio social o diaconía como una relación secundaria, el evangélico latino continúa el divorcio de la evangelización de la totalidad de la vida humana, hace de la multiplicación de los

miembros de la iglesia un último criterio para la salud y vigor de la iglesia, e identifica la inquietud social como frialdad espiritual y falta de interés por la evangelización." El efecto es a menudo de crear una iglesia congelada en la clase media, con una mentalidad y una cultura de clase media, que identifica el evangelio con el status quo y obediencia a los dictados de Romanos 13, con sus profetas callados en la presencia de los Herodes del sur. El resultado final de ello es la falta de encarnación del evangelio en la cultura latinoamericana, una incapacidad para resistir las ideologías actuales, y la pérdida de la segunda y tercera generación de los "Cristianos." ¿A dónde pues debe ir la iglesia?

1. Mientras el contexto de la teología en la situación histórica concreta debe ser parte de ese proceso hermenéutico por el cual nosotros aplicamos la Palabra de Dios a la realidad, el contexto no provee las normas o los cánones sobre los cuales la teología se construye. La teología de Liberación está fundamentada en una postura en la cual la presente praxis histórica se convierte en la norma canónica para el descubrimiento de la voluntad de Dios en la práctica de la verdad. Reflejando algo parecido a la ética de situaciones en la "realidad existencial," la teología de la liberación tampoco puede escapar de las alegaciones atestadas contra ella: el relativismo y un indebido optimismo con respecto a la iniciación humana de un cambio social y moral. Tampoco podemos decir con Orlando Costas que las Escrituras deben ser consideradas como "el principal marco de referencia juntamente con la situación. Sola scriptura no permite ningún "juntamente con."

2. La insistencia en que la teología de liberación se constituye en "una ruptura radical con las teologías del Atlántico Norte en su uso de las realidades socio-políticas no puede sostenerse. Aunque esas realidades se refieren más a la opresiva y dominada cultura de América Latina y en ese sentido a un nuevo enfoque de la teología, el enfoque sigue funcionando en base a préstamos intelectuales yanquis y alemanes. En el lenguaje de José Míguez Bonino, las voces tienen un tono diferente, modificado, pero los ecos de Barth, Bonhoeffer, Rahner, Moltmann, Metz, aún las de Lehmann, Shaull y Cox aparecen muy a menudo y son inconfundibles." De los teólogos seculares viene la demanda de que los problemas de este mundo provean la agenda y el curso de acción de la iglesia, y que las distinciones entre la iglesia y el mundo sean borradas. En la llamada a la violencia nosotros oímos el eco de la ética de situaciones de que "sólo el fin justifica los medios," que la norma de conducta política es realidad política. De Moltmann y Johannes Metz, notamos el énfasis en la esperanza que enfoque en un futuro orientado hacia el hombre y no a Dios. Mientras que los teólogos de la liberación atacan el énfasis de Moltmann por correr el riesgo de hacer al hombre un espectador inactivo en el presente concreto, ellos se unen a él en correr el riesgo de hacer de Dios un espectador inactivo en la concretización de ese presente. La transcendentalización Barthiana de la escatología, por su uso de la dialéctica *Historie .Geschichte* adopta el polo opuesto al rechazar el "no todavía" de *Geschichte* por el todo consumado "ya" de *Historie*.

3. Con la teología de la esperanza, la teología de liberación permanece profundamente sometida a los supuestos del marxismo, como una ideología esencial para la revolución social." Su análisis de una estructura social como un conflicto económico entre el proletariado y la burguesía, del hombre como un apto agente transformador en esta lucha, de la historia como un campo de batalla para esta lucha niega su intención de liberar del todo al hombre de cualquier predeterminada ideología. Aún aquellos como Paulo Freire, que construye una teología de liberación más pedagógica que violenta, siguen aceptando el valor de esas interpretaciones marxistas.

El papel esencial de la humanización en el movimiento no puede evadir identificar el propósito de Dios con la situación histórica presente, por lo cual el movimiento ataca la conformidad evangélica con el status quo. Lo que Alves demanda en el humanismo mesiánico continúa haciendo al hombre en su praxis histórico como el centro de la teología, "la reflexión crítica del hombre de sí mismo sobre sus propios principios básicos." Esto es hacer una injusticia al origen teocéntrico de la nueva humanidad, que está al centro de todo verdadero humanismo bíblico (Efesios 2:13-16; 3:13, 22-24). Esto involucra una reinterpretación de las categorías bíblicas con "un Barthianismo mutilado" terminado con el supuesto de que todos los hombres han sido reconciliados con Dios y de que el mundo ya llegó a ser la iglesia. El resultado final será que los cristianos se convertirán, como en la posición conservadora, en esclavos del orden social. A pesar de todas las diferencias aparentes entre los revolucionarios y los conservadores, hay básicamente un acuerdo esencial: ambos identifican el propósito de Dios con la presente situación histórica. En uno hay conformidad con el status quo; en el otro una conformidad con la revolución.

5. La humanización llega a ser no simplemente la meta de nuestra teologización sino la norma hermenéutica por la cual nuestras categorías de teología son reorganizadas y reinterpretadas. La salvación es transformada en liberación, Cristología en amor a nuestros semejantes, escatología en política, iglesia en humanidad, sacramentos en solidaridad humana. No basta decir con Orlando Costas, que "la teología de liberación revela su parcial apoyo a las Escrituras." No busca ningún apoyo de las Escrituras en el sentido clásico. Las Escrituras son historizadas, dejan de ser norma para que sean paradigma, de canon a categoría hermenéutica.

6. Por este proceso de humanización, la posición de Jesús contra aquellos que intentaban cambiar la historia haciendo uso de la violencia (Mateo 5:38-44, 26:51-52) es reinterpretada en nada más que la posición de Jesús contra la opresión y la antigua tentación de ver la iglesia como una fuerza política, niega la definición de su propia misión como servicio que culminaría con su muerte (Marcos 10:45, Juan 3:16-17) . La violencia en el proceso es redefinido como "amar a su vecino."

Hay creciente evidencia de que los evangélicos de América Latina no están contentos con meramente una crítica de este movimiento. La fundación de la Fraternidad teológica, de América Latina y la insistencia de su membresía en que la teología se dirige a la sociedad secular con el profundo significado del evangelio es una excitante esperanza del futuro." El desafío de promover la reflexión "en el evangelio y su significado para el hombre y la sociedad en América Latina "es uno de los establecidos propósitos de la Fraternidad. Esto es un rito que los Calvinistas siempre han tomado en serio. Es nuestra esperanza de que sea la bella cosmovisión de la fe Reformada la que será empleada en esa reflexión.

Capítulo XIII

TEOLOGÍA DEL PROCESO

En los últimos diez años de teología occidental, hay un tema que ha venido cada vez más reapareciendo como eje de discusión-la doctrina de Dios. En años recientes, acerca de este tema ha aparecido un diluvio de libros. Muchos factores explican el interés creciente por este tema. En el mundo filosófico, lo que se ha llamado "filosofía analítica." ha planteado la pregunta sobre si es posible siquiera hablar inteligentemente acerca de Dios. Sigue preguntando si incluso el lenguaje acerca de Dios puede tener algún significado. Como hemos advertido en un capítulo precedente, las varias corrientes de la teología secular exigen que hablemos de Dios en una forma secular, que eliminemos la línea divisoria metafísica entre el Creador y la criatura. La teología de moda de "la muerte de Dios" incluso ha preguntado si Dios mismo es real o no. Tillich y su popularizador, el obispo John Robinson, señalan los problemas que implica pensar en Dios como "allá arriba" y sugieren que pensemos en Dios como Aquel que está en las honduras de la vida, como El Fundamento de nuestro ser.

En esta situación, ha surgido un grupo de teólogos que trata de restablecer la doctrina de Dios en un mundo escéptico. De origen en gran parte norteamericano, esta nueva tendencia, llamada "teología del proceso," parece haber estado asociada con la Universidad de Chicago, y con uno de sus profesores, el Dr. Charles Hartshorne (1897-). Y si hay un maestro común del que se pueda decir que la escuela toma sus puntos principales, sería el famoso matemático y filósofo, Alfred North Whitehead (1861-1947).

Al igual que con otras teologías radicales parecidas, la teología del proceso también parece estar fuertemente vinculada a algunos presupuestos específicos. En este caso son los de la filosofía del proceso de Whitehead.

Los antiguos filósofos desarrollaron su sistema en torno a la idea de que el mundo era algo fijo, que el ser incluía el devenir. Whitehead desarrolló su sistema en torno a la idea de que el mundo es dinámico, siempre cambiante, que el devenir incluye el ser. Incluso Dios, según Whitehead, está sujeto al devenir. La religión, para él, "es la visión de algo que está más allá, detrás y dentro, del pasajero flujo de las cosas inmediatas; algo que es real y que sin embargo espera realizarse; algo que es posibilidad remota, y con todo el mayor de los hechos presentes; algo cuya posesión es el bien último y sin embargo está más allá de todo alcance."

Hartshorne desarrolló todavía más las ideas de Whitehead. Whitehead había dicho que el devenir era uno de los atributos de Dios, junto con el ser, la infinitud y la eternidad. Hartshorne dijo que Dios es también finito y temporal. Tillich, como veremos, considera a Dios como el ser mismo. Hartshorne dijo que Dios es el proceso mismo. La categoría final es devenir, no ser.

La teología del proceso incorporó estas ideas de Hartshorne y comenzó a aplicarlas en forma más específica al mundo teológico. En asociación con teólogos radicales de habla inglesa tales como Norman Pittenger, Daniel Day Williams, Schubert Ogden y John Cobb, Jr., el grupo "está convencido de que, para responder a la Teología de la muerte de Dios, debemos demostrar la realidad objetiva de Dios con una metafísica racional. Whitehead les resulta un buen punto de arranque."s Hay incluso quienes se preguntan si Teilhard de Chardin no pertenece a este grupo. No cabe duda de que compartió con ellos muchas ideas parecidas.

Si bien podemos sentirnos complacidos de que este nuevo enfoque trate de reafirmar la realidad metafísica de Dios en el mundo del siglo veinte, no podemos olvidar que tratan de hacerlo recurriendo a la experiencia y a la coherencia lógica y no a la manifestación divina y milagrosa como fuente de la verdad acerca de Dios. Y precisamente debido a su postura frente a la revelación especial, sus conclusiones deben finalmente juzgarse como reacciones concesivas, y no como afirmaciones bíblicas.

1. Al igual que Teilhard, los teólogos del proceso utilizan como punto de partida lo que necesariamente debe ser su punto final-la síntesis autodestructora de los presupuestos del hombre moderno-la naturaleza en su autonomía e independencia, y la libertad del hombre para someter a ese mundo a sus propias categorías. En este caso, esas categorías humanas son teológicas. Pero están moldeadas por un prejuicio kantiano hacia la metafísica que reduce incluso las categorías teológicas a categorías manejables por el hombre autónomo, y no dadas por Dios. Según este sentir, los teólogos del proceso rechazan la idea bíblica de Dios como superior y por encima del universo. En lugar de ello, según ellos, todo ocurre "dentro de Dios." Como lo ha formulado un escritor, "Dios no es tanto un ser como la fuerza dinámica detrás de la evolución, emergiendo siempre en todo, tanto en la historia como en la naturaleza." De este concepto básico de emergencia procede el nombre mismo de lo que enfatizan-teología del "proceso."

Quizá por esta misma razón, todavía no hemos visto mucho interés en el "tercer mundo" por la teología del proceso. La Ciencia-y su omnipresencia, su omnipotencia-todavía no ha alcanzado la influencia moldeadora que desempeña en la cultura Occidental y en el Japón. Todavía no ha llegado completamente el tiempo de que la teología radical necesite "llegar a un entendimiento" con la ciencia como en Occidente. Todavía no se ha acumulado suficiente presión para crear una tercera síntesis teológica del tercer mundo según las ideas de la teología del proceso.

2. Al igual que Teilhard, los teólogos del proceso comprometen la soberanía de Dios. Dios, dice Whitehead, es "cocreador del universo." Se dice que la creación de Dios es un proceso evolutivo continuo, una coexistencia de orden y libertad en la que el hombre participa en determinar el futuro. Por esta razón, la exposición sistemática de la teología del proceso que hace Williams no contiene ninguna sección acerca de la escatología. ¿Cómo podría ser de otro modo? En el corazón de su sistema, no hay Dios soberano, que ordene y moldee la historia y la humanidad.

3. Al igual que Tillich, la teología del proceso tiende a disipar la idea de Dios como ser personal. Se reduce a Dios a un aspecto principal del todo de las cosas. Aunque se concede que Dios es "una verdadera entidad," y Hartshorne incluso está dispuesto a definir a Dios como "persona viva," de inmediato nos dice que "dudamos de que alguien pueda realmente, al hablar de persona decir más de lo que Whitehead quiere decir cuando habla de una secuencia de experiencias personalmente ordenada dentro de ciertas características definitorias." El Dios personal de la Biblia se revela así mismo, habla y actúa por sí mismo, manifiesta sus propósitos en forma inteligente. El Dios de la teología del proceso es "una secuencia de experiencias personalmente ordenada, . . ." un concepto mental postulado a partir de analogías tomadas de la experiencia humana.

4. Aunque la teología del proceso trata de dar a su teoría de Dios un tono bíblico, es una simple apariencia, no el fundamento del sistema. Como ha escrito Carl Henry, "a pesar de todo, la creación se convierte en evolución, la redención se convierte en relación, y la resurrección se

convierte en renovación. Se abandona lo sobrenatural, los milagros desaparecen, y el Dios vivo de la Biblia queda sumergido en temas inmanentes." En este marco, se ve a Cristo sólo como un símbolo de actividad divina en el mundo más que como a una "intervención" (para emplear su palabra). Se dice que es un hombre en el que Dios actuó más que el Dios encarnado. La doctrina de la resurrección física de Cristo no se puede sostener porque, dice un teólogo del proceso, esto hubiera constituido "compulsión divina. . . Ni la voluntad humana libre ni los procesos normales de la naturaleza están sometidos a compulsión divina o interrumpidos por ella."

5. La teología del proceso niega su supuesta afirmación de la transcendencia de Dios al repudiar su sobrenaturalidad y transcendencia absoluta. Dios pasa a ser simplemente un aspecto de toda la realidad. Como lo dice Hartshorne, "Dios literalmente contiene al universo." Aunque muchos de los portavoces rechazan cualquier identificación panteísta de Dios con el mundo, el mundo se vuelve necesario para Dios, el mundo condiciona siempre la actividad de Dios. Para expresar esta idea, han acuñado una nueva palabra, "panenteísmo"-todas las cosas ocurren "dentro de Dios."

6. La teología del proceso transtorna el amor de Dios convirtiéndolo en un principio universal que se propaga por medio de Jesús como hombre elegido para todo el género humano (tema reo-ortodoxo popular). Williams, profesor de Union Seminary, Nueva York, ha subrayado este rasgo, sobre todo en su repudio de la doctrina bíblica del amor electivo de Dios. También ha sugerido que vuelva a estudiarse la doctrina de la salvación universal. En un contexto similar, Pittenger considera que el hombre es permanentemente valioso para Dios, quizá incluso indispensable." Se siente uno tentado de preguntar, con Carl Henry, cómo se las arregló Dios tan bien antes de que fuera creado el hombre.

Capítulo XIV

TEOLOGÍA DEL SER

Hay tres gigantes teológicos en el siglo veinte. Hemos estudiado dos de ellos-Barth y Bultmann---en este trabajo. El tercero es Paul Tillich (1886-1965) . Llamado a menudo "el teólogo de los teólogos," Tillich comparte muchas cosas con Barth y Bultmann. Al igual que ellos, Tillich tiene una gran deuda con el existencialismo en cuanto a los orígenes filosóficos de su sistema. Al igual que ellos, aceptó totalmente la crítica liberal de la Biblia. Al igual que ellos, sus escritos han atraído la atención no sólo de teólogos sino también de filósofos.

Pero, a pesar de las semejanzas, Tillich ha desarrollado "un sistema teológico que se resiste a todo intento de colocarlo en alguna categoría." Y, quizá por esta razón, no ha fundado una escuela teológica específica. No podemos hablar de Tilliquismo como hablamos de la crítica formal de Bultmann o del Barthianismo. Sin embargo, aunque no haya formado escuela, es probable que sólo Rudolf Bultmann haya ejercido una influencia comparable en la teología actual. Su influencia en Japón, por ejemplo, ha sido más bien vasta desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Y, aunque en Corea el apoyo que han recibido sus posiciones es todavía bastante

aislado, no es en modo alguno superficial. Sólo en 1969-1970, aparecieron tres obras de Tillich traducidas al coreano.

Parte de la razón de la popularidad de Tillich en círculos académicos radica en su honda preocupación por relacionar el mensaje bíblico con su situación contemporánea. En relación con lo que llama "el principio de correlación," Tillich arguye que debe haber correlación entre el pensamiento y los problemas del hombre y las respuestas que da la fe religiosa. Por un lado, prosigue, la filosofía naturalista no puede responder a los interrogantes más profundos del hombre porque encuentra respuestas en la propia existencia natural del hombre. Por otra parte, también repudia la respuesta de lo que llamaríamos sobrenaturalismo cristiano histórico porque, según él, ve el mensaje cristiano como "un conjunto de verdades sagradas que han aparecido en medio de la situación humana como cuerpos extraños procedentes de un mundo extraño." ¿Cómo, pues, encontraremos las respuestas?

1. Según Tillich, comenzamos por redefinir la religión. La religión no es cuestión de ciertas creencias o prácticas. El hombre es religioso en cuanto está "esencialmente preocupado." La preocupación esencial es aquella que tiene prioridad ante todas las demás preocupaciones de la vida. La preocupación esencial se apodera del hombre y lo eleva por encima de sí mismo. Es la entrega total de uno mismo, el mundo de uno.

2. ¿Qué debería preocuparnos esencialmente? "Nuestra preocupación esencial es la que determina nuestro ser o no ser." Nos preocupamos esencialmente con lo que creemos tiene el poder de destruir o salvar nuestro ser mismo, toda nuestra realidad humana, la estructura y el objetivo de la existencia. Lo esencial es el Ser mismo, o lo que tradicionalmente hemos llamado Dios.

3. Dios, para Tillich, no es ni una cosa ni un ser. Dios está más allá del ser y de las cosas. Dios es el Ser mismo, el poder del ser, el fundamento del ser. Incluso si consideráramos a Dios como el ser más elevado, lo reduciría más al nivel de la criatura. Así también, es tan ateo, según Tillich, afirmar la existencia de Dios como negarla. Porque, prosigue, el Ser mismo trasciende la existencia. Dios es la respuesta simbólica del hombre a la búsqueda de valor para superar la angustia de la situación límite del hombre entre el ser y el no ser. Se puede encontrar una versión más popular de este mismo punto de vista en *Honest to God* del obispo John Robinson.

4. Desde esta misma perspectiva, Tillich redefine el pecado en función del ser y del enajenamiento del ser. Según Tillich, la responsabilidad por las tensiones de la vida moderna no radica en cierto concepto clásico de pecado. Radica en el enajenamiento del fundamento de nuestro ser.

5. Cristo, según Tillich, es el símbolo en el cual se supera el enajenamiento, símbolo del "Nuevo Ser" en el cual se ha disuelto toda fuerza de enajenamiento que tratara de disolver su unidad con Dios. No se puede enfatizar demasiado la importancia de la palabra "símbolo." Tillich repudia totalmente cualquier interpretación ortodoxa de la persona y obra de Cristo. Según Tillich, por ejemplo, la afirmación de que "Dios se hizo hombre" es "una afirmación no paradójica sino sin sentido." Los relatos bíblicos de la crucifixión son "a menudo relatos legendarios contradictorios." Si bien admite que la resurrección es más que "la manifestación de un espíritu acorpóreo," dice que inquirir acerca de las moléculas del cuerpo físico de Cristo es añadirle blasfemia al contrasentido. Para Tillich, el relato de la resurrección simplemente significa que Jesús es "restaurado a la dignidad del Cristo en la mente de los discípulos."

6. ¿Qué participación tiene el hombre en esta conquista del enajenamiento del ser? Las respuestas tradicionales de regeneración, justificación y santificación quedan sujetas a reinterpretación. La regeneración se convierte en "el estado de haber sido incorporado en la nueva realidad manifiesta en Jesús" como portador del Nuevo Ser. La justificación no es un acto soberano de un Dios personal. Es una palabra-símbolo para indicar que el hombre es aceptado a pesar de sí mismo. La santificación también se redefine como el proceso por el cual el poder del Nuevo Ser transforma la personalidad y la comunidad tanto dentro como fuera de la iglesia. De esta forma, el Nuevo Ser manifestado en Cristo se dice que responde a la preocupación más honda del hombre y a su búsqueda del fundamento de todo ser. El hombre es hallado por un poder más allá de él cual cura sus conflictos existenciales y supera su enajenamiento de sí mismo, de otros, de su fundamento del ser.

El juicio más caritativo de la obra de Tillich es reconocerla como "un logro impresionante, el producto de una mente sutil, precisa, enciclopédica e inmensamente creadora. Pero no es tanto teología cristiana como traducción de la teología cristiana en un lenguaje de especulación teosófico-ontológica. A veces, la traducción nos ayuda a ver el original en una luz más clara. Pero más a menudo, la traducción violenta tanto el espíritu como la letra, de lo que traduce."

1. En el fracaso de Tillich es básico su rechazo de la Biblia como la Palabra revelada de Dios aplicable a esta época. Debido a ello, Tillich ha utilizado la filosofía en su esfuerzo por analizar los problemas más profundos de la existencia del hombre contemporáneo. La falta fundamental de Tillich no es el haber substituido la teología por la filosofía, como ha comentado el crítico Kenneth Hamilton." Su falla es que ha substituido la Palabra de Dios por la palabra del hombre. Como Colín Brown ha dicho con razón, "para la teología, el dato primario es la revelación de Dios mismo en Cristo, según el testimonio de la Escritura. . . (Mt. 5:17ss.; Lc. 24:27; Jn. 5:39-47; 1 Co. 1: 15-31) . Si bien la verdad teológica ilumina la vida en general, sólo se la puede descubrir por la Palabra de Dios. Tillich, sin embargo, invierte el proceso y hace de su versión de la verdad general la piedra de toque de la revelación."

2. El "principio de correlación" de Tillich afirma que la filosofía puede darnos un análisis adecuado de la situación humana pero que sólo la razón "salvada" puede ver claramente la respuesta a la situación. Tillich presume demasiada neutralidad en la razón del hombre. ¿Cómo puede una razón filosófica no penetrada por la fe cristiana formular correctamente las estructuras y significado de la existencia humana? Pablo nos recuerda que la razón sin Cristo es una ventana sucia que necesita limpieza. Y las ventanas sucias, en oposición a las teorías de Tillich, no dejan entrar la luz."

3. La doctrina de Dios de Tillich no tiene relación con la doctrina bíblica. Es ciertamente difícil ver con qué derecho Tillich emplea la palabra "Dios" en el sentido cristiano. Como alguien ha dicho, "Es difícilmente trinitaria. Su idea no es personal en sentido tradicional o común. Es más un poder racional que todo lo penetra, pero no una persona que se comunica y con quien el hombre pueda entrar en comunión. La idea del ser de Tillich parece más bien un aspecto de este mundo que un Dios que existe por encima de él y que es independiente del mismo."¹⁸ La distinción bíblica de Creador y criatura ha desaparecido en el sistema de Tillich. ¿Qué clase de Dios es el Dios más allá del teísmo? ¿Qué clase de Dios es el Dios que no es ni sobrenatural ni natural? "Tillich a parecer no desea escoger entre las alternativas que se le plantean. El geómetra puede tener claro el concepto del cuadrado y del círculo, pero no puede concebir un círculo cuadrado."

4. La Cristología de Tillich reduce a Jesús a un símbolo. Por sí mismo, Jesús no es nada. Lo significativo es simplemente que "permaneció transparente al misterio divino hasta su muerte, que fue la manifestación final de su transparencia." Lo que nos queda es lo que se ha criticado como "una cristología diluida que podría resultar aceptable para un hindú o un budista. Estos pueden aceptar todo lo que expone Tillich, excepto precisamente el hecho de que Jesús mismo y no otro fue, y es, y siempre será, el Cristo." La soteriología de Tillich no tiene significado concreto excepto como un símbolo más para describir una situación existencial que no tiene relación con el Dios vivo. Básicamente equivale a un despertar en el hombre a un nuevo yo a través de la "meditación" acerca de los "símbolos" de la muerte y resurrección de Cristo. Los no entregados a la fe cristiana pueden hallar un poder igualmente salvífico si aplican la metodología de Tillich a la contemplación de Buda o de Confucio. Tillich conserva el caparazón, pero arroja el meollo.

Capítulo XV

MISTICISMO

No supone dar un paso muy grande pasar de la mayor parte del pensamiento moderno al misticismo, de la "teología del ser" de Tillich a los lemas del Zen Budismo. Ambos son reos de un error común-la destrucción de una línea divisoria clara entre el Creador y la criatura. En relación con esto, este nexo quedó puesto de relieve en la reciente admisión de un Zen Budista quien habló de su admiración por Barth porque sus ideas eran tan similares. Parece que hay semejanzas mayores en cuanto a un acuerdo más básico entre el Barthianismo y el Shamanismo, por ejemplo, de lo que muchos querrían aceptar. Quizá en torno ala cabeza de Karl Barth no se formaba ninguna aureola cuando predicaba, como se dice que sucedía en el caso de Elder Park Tae-sur, el líder de la secta del Olivo en Corea. Pero tanto Barth como Elder Park se mueven en un círculo que puede parecer más o menos concéntrico, pero cuyo centro es más el subjetivismo que Dios.

El misticismo no es un movimiento especial del Oriente Próximo o Lejano, ni siquiera de las sectas asiáticas más extremistas. Se puede encontrar en todo el mundo, y sus elementos o características se pueden encontrar a veces en lugares donde no sería aceptada su formulación más sistemática. Frank Gaynor ha definido su esencia como "cualquier filosofía, doctrina, enseñanza o creencia centrada más en los mundos del Espíritu que en el universo material, y que tiende a la unión espiritual o unidad mental con el Espíritu Universal, a través de la aprehensión inductiva y emotiva de la realidad espiritual, y a través de varias formas de contemplación o disciplina espiritual. El misticismo, en su significado más simple y esencial, es un tipo de religión que subraya la conciencia inmediata de la relación con DIOS, de la conciencia directa e íntima de la Presencia Divina. Lo que constituye el vínculo que une la neo-oródoxia con la nueva "religión del espacio íntimo" de Timothy Leary es sobre todo el fuerte elemento de subjetivismo e inmediatez de la revelación.

Se puede entender esto mejor si se examina los elementos más que los movimientos.

1. La característica básica del Misticismo es creer en una revelación especial fuera de la Biblia? El místico puede decir que la Biblia es sólo un testigo de la revelación, que espera la presencia de Dios en diálogo con el pecador para convertirse en revelación especial. Esta es la posición de Barth y de sus discípulos esparcidos por el mundo. O quizá diga que Dios todavía nos habla en forma directa a través de sueños y visiones. Se dice, pues, que Dios añade no nuevas revelaciones, sino interpretaciones nuevas de la Biblia. José Smith, el fundador de la Iglesia Mormona, creía que Dios le había dado una interpretación nueva de la Biblia. Ellen G. White, la profetiza-portavoz de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, todavía es considerada como profeta del Señor dotada, al igual que Moisés, de una revelación especial. A menudo se encuentra la misma insistencia en la literatura de lo que ha venido a llamarse Neo-pentecostalismo. Se dice que Dios concede, no sólo el don de lenguas, sino también revelación especial aparte de la Biblia. Desde esta misma perspectiva, muchos asiáticos evangélicos, en la búsqueda de respuesta a un problema muy difícil de su vida, van a un monte cercano para orar y ayunar, y regresan después de cuarenta días, diciendo que Dios se les ha aparecido en visión y les ha dado la respuesta al problema. Todas estas personas comparten una cosa-la creencia mística de que Dios habla aparte de su Palabra, la Biblia.

2. Con la pérdida de una norma objetiva, el misticismo enfatiza el subjetivismo y el emocionalismo. En la Reforma del siglo dieciséis en Europa, en el movimiento llamado anabaptismo, esta característica apareció entre ciertos grupos que recordaban el ejemplo de Isaías y caminaban desnudos por las calles. En Estados Unidos de América, apareció en grupos como los cuáqueros, cuyo apodo indica su hábito de temblar cuando sentían la “presencia de Dios.” o en los “Rodadores Santos,” que rodaban por el suelo cuando llegaba la revelación de Dios. En Corea, se manifiesta en batir las manos, en gritar y en llorar durante los servicios de culto de la secta del Olivo, que se centra en Elder Park, el autodesignado “Espíritu Santo.” En versión menos drástica, pero igualmente subjetiva, se manifiesta en las observaciones de Paul Tillich ante la cuestión de la confiabilidad del relato referente a los milagros de Jesús. “En la historia, claro está, nunca se tiene pruebas definitivas de nada,” contestó, a un periodista. La agudeza del periodista captó por completo la intención de la observación. “¿Pero cómo-insistí-podrían cambiar los símbolos, e incluso perder su significado, sin afectar el contenido del mensaje cristiano? . . . Estábamos frente a un relativismo completo.”

3. El misticismo suele quitarle importancia a la iglesia organizada y establecida para centrarse en torno a un líder. Suele haber fuertes ataques contra la inutilidad y corrupción de la iglesia. Los 144.000 de Apocalipsis, capítulo 7, quizá se restrinjan a los Testigos de Jehová o, como en la Iglesia Adventista, a los que dan culto los sábados y no los domingos, a los que no tienen “la señal de la bestia.” O, como en la teología de la secularización, se hace el esfuerzo de anular la separación entre la iglesia y el mundo, y subrayar las incapacidades de la iglesia, en su estructura actual, para hablarle a las necesidades del mundo. A menudo, junto con este enfoque, se da la promoción de un movimiento cuyo eje puede ser una persona concreta- Ellen White de la Iglesia Adventista del Séptimo Día; José Smith de la Iglesia Mormona; Elder Parle de la secta coreana del Olivo; Dietrich Bonhoeffer, el profeta del “Cristianismo sin religión.”

4. En el misticismo se enfatiza lo espectacular. Lo que se pone de relieve no son los dones ordinarios del Espíritu, sino los extraordinarios. Se invocan la gracia, las visiones, los milagros, las lenguas. Se insiste en los milagros y a veces también en el llamado don de lenguas. Detrás de muchas de las nuevas “religiones cristo-sincréticas” de África, uno encuentra que los curanderos son milagrosos.”

5. El misticismo subraya la escatología en un sentido limitado. Para los místicos más próximos al reconocimiento de la autoridad bíblica, será una escatología fuertemente limitada a los sucesos de la segunda venida de Cristo, con un frecuente interés por investigar minuciosamente los detalles de este suceso, con una mayor insistencia en el juicio que en la salvación. En la Europa del siglo dieciséis, esta tendencia se manifestó en los elementos extremistas del Anabaptismo, que esperaban en cualquier momento la segunda venida de Cristo-el retorno visible e inminente de Cristo a Europa para establecer su reino milenar. En la Coma del siglo veinte, se manifiesta la misma tendencia en los escritos de personas como el Rev. Lee Rye-ja, quien nos advierte que ya ha pasado el día de la gracia y que ha llegado el día de la sangre y la venganza. Se puede ver ésto en las librerías coreanas, donde se venden innumerables colecciones de sermones sobre escatología y más comentarios sobre Apocalipsis que sobre cualquier otro libro de la Biblia.

Para los místicos más alejados de las limitaciones de la autoridad bíblica, la escatología va desprovista de alusiones a la segunda venida de Cristo. Para Moltmann, es una orientación hacia el futuro, no hacia el Cristo que viene. Para Bultmann, está desmitologizada para centrarse en el horizonte existencial de la vida humana, aquello que le plantea al hombre el significado último de su existencia, lo que lo invita a una decisión existencial. Para Barth, “los hombres del Nuevo Testamento no vivían gozosos porque esperaban que Cristo iba a volver pronto sobre las nubes. Por el contrario, miraban hacia la segunda venida de Cristo porque la presencia de Cristo con ellos era ya algo tan maravillosamente real”

El misticismo por lo menos nos recuerda que nuestro cristianismo debe ser algo más que sólo palabras. Debe ser cristianismo del corazón y de las emociones. Al mismo tiempo, “amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios” (1 Jn. 4:11). La prueba del espíritu del misticismo debería advertir por lo menos los siguientes peligros.

1. La insistencia del misticismo en la revelación especial aparte de la Biblia olvida que “la palabra de Dios es la única norma que nos orienta en cuanto a cómo glorificarlo y gozar de él.” Quizá conozcamos sólo la voluntad de Dios para nuestra vida que sea necesario conocer (Dt. 18:18). Pero esa voluntad de Dios sólo se puede encontrar en la Biblia” Si buscamos lo bueno para “enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia” (2 Ti. 3:16-17), sólo podemos acudir a un lugar-la Biblia. El evangélico que recurre a sueños y visiones es tan culpable del error básico del misticismo como Barth, que también separa la Biblia de la revelación de Dios. Ambos olvidan que la Palabra de Dios ha sido escrita.

2. El misticismo tiende a olvidar que se necesita equilibrio en cuanto al uso de las emociones. No debemos negar nuestras emociones. Siempre debemos amar “al Señor. . . con todo tu corazón, y con toda tu alma. . . y con toda tu mente” (Le. 10: 27). El misticismo tiende a olvidar que se necesita equilibrio en cuanto al uso de las emociones. No debemos negar nuestras emociones. Siempre debemos amar “al Señor....con todo tu corazón, y con toda tu alma....y con

toda tu mente” (Lc. 10:27). El misticismo tiende a dejar que las emociones controlen nuestra fe. Por el contrario, nuestra fe debe controlar nuestras emociones.

3. Los ataques del misticismo a la, iglesia y su tendencia de sustituir a la iglesia por el liderazgo de una persona, distorsionan la imagen bíblica de la iglesia y sus ministros. Pablo habló con gran firmeza respecto a la corrupción y debilidades de la iglesia (1 Co. 1:10 ss. ; 6 :15 ss. ; 11: 20-21; 15 :12) pero también vio “la gracia de Dios que os fue dada en Cristo Jesús” (1 Co. 1:4), y en consecuencia pudo acudir “a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos” ya que vivían en comunión “con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo,” y “la iglesia de Dios que está en Corinto” (1 Co. 1 : 2) . Pablo no podía limitar la pertenencia a la iglesia y su vitalidad más allá de los límites que Dios mismo estableció.

Por esto también Pablo no ofrece una imagen distorsionada de un super-rol del ministro. A la iglesia de Corinto, que se inclinaba hacia ello, Pablo pregunta, no, “¿Quién es Apolos?. ¿Quién es Pablo? . . . , sino, “¿Qué, pues, es Pablo, y qué es Apolos?” (1 Co. 3: 5) . Pablo se veía a sí mismo, no como hombre, sino como instrumento que Dios usaba, “servidores por medio de los cuales habéis creído; y eso según lo que a cada uno concedió el Señor.” La iglesia que tiene una idea exagerada de la importancia de sus ministros se encamina peligrosamente hacia el misticismo.

4. La tendencia del misticismo de acentuar los dones espectaculares del Espíritu a menudo conduce a la negligencia del valor más permanente de los dones ordinarios (1 Co. 12:31; 13:1,8). A menudo indica que experiencias espirituales infrecuentes como el llamado “don de lenguas” son el secreto de la santidad y utilidad. En la historia de la iglesia ha habido muchos que han tenido una índole y ministerio poderosos y que no han poseído tales dones, en tanto que los corintios, que posan algunos, seguían siendo carnales. Aunque se considere que esos dones especiales del Espíritu están presentes, deben ejercitarse, como todos los dones del Espíritu, dentro de los límites establecidos por Dios en su Palabra (1 Co. 14) . “Pues Dios no es Dios de confusión sino de paz” (Co. 14:33).

5. La insistencia del misticismo en ciertos rasgos de la Escatología bíblica distorsiona el equilibrio de la Escritura. El centro de la escatología bíblica no es ni el juicio de los pecadores ni la salvación del pueblo de Dios ni ningún programa que restrinja las perspectivas bíblicas a preocupaciones actuales, a lo Moltmann o Bultmann. El centro de la escatología es la venida de Dios en Cristo con poder y gloria. Incluso nuestra insistencia en el milenio no puede reemplazar nuestra insistencia en el gran hecho de la escatología-la manifestación final de la gloria de Dios en Cristo. Por desgracia, a veces incluso los conservadores fallan en no recordarnos una y otra vez ese centro que todo lo abarca. La escatología bajo esta perspectiva significa mucho más que simplemente la segunda venida de Cristo. Incluye también la primera venida de Cristo (He. 1:1-2; Hch. 2:17; 1 Jn. 2: 18). Pero, de nuevo, esto debe verse como la manifestación preliminar de la gloria que se completará en la nueva Jerusalén.

Capítulo XVI

PIETISMO

La redacción de este capítulo en nuestro estudio nos conduce a "un gran abismo" entre todo lo anterior y todo lo que sigue. Es un abismo que básicamente separa a todos los sistemas de pensamiento de un sector y todos los sistemas de pensamiento del otro. El abismo es la confiabilidad de la Escritura. Los que confiesan la inerrancia y autoridad de la Biblia están de un lado del abismo. Los que no la confiesan están del otro.

En este sentido, aunque hemos visto la diversidad de perspectivas entre la escuela de la "historia de salvación" de Cullmartn y la "teología del ser" de Tillich, también vemos el principio unificador que nos permite considerarlos como miembros de la misma familia, con residencia en ciudades diferentes. Sus sistemas, en mayor o menor grado, no buscan en última instancia dar completo crédito a la Biblia como la Palabra de Dios. En este sentido también, los demás movimientos teológicos que presentaremos, aunque igualmente muy variados coinciden en el deseo de someterse a la integridad completa de la Biblia. Están vinculados en el celo por escuchar al Señor, que habla en su Palabra. Y en consecuencia nuestra crítica se ve moderada por el vínculo que sigue siendo el símbolo de nuestra unidad familiar -la obediencia plena a la Palabra del Padre.

Esto no quiere decir que estemos automáticamente liberados de toda autocritica. Porque en la lucha entre el protestantismo histórico y lo que Van Til y otros han llamado "pensamiento postkantiano" no siempre nos hemos enfrentado al hombre supuestamente autónomo en función del Cristo que se interpreta a sí mismo en la Escritura. "Es el Cristo de la Escritura, y el Cristo falso del hombre supuestamente autónomo los que deben verse como entregados a un combate mortal. Los cristianos reformados serán responsabilizados de tomar el liderazgo en este desiño. Porque sólo en la fe reformada se acepta sin compromisos al Cristo de la Escritura que se interpreta a sí mismo." En los círculos evangélicos que operan fuera del Calvinismo, "se hace concesiones a los principios mismos de continuidad y discontinuidad que derivan del pensamiento apóstata. En su doctrina de la voluntad del hombre como libre en cuanto a su independencia de Dios, estas formas de cristianismo han cedido, en cierta medida, a la idea de la libertad metafísica o ética o final que se encuentra en el pensamiento apóstata y que se ha expresado con más claridad en Kant y en la teología, filosofía y ciencia postkantianas."

Una de las influencias más hondas en el cristianismo histórico apareció en 1675, cuando un pastor luterano de Alemania, Felipe Spener , (1635-1705) publicó un librito, llamado en latín, *Deseos piadosos*. La aparición de libro señaló el nacimiento del pietismo.

Spener se hallaba turbado ante la frialdad y aridez de la iglesia protestante. La predicación de la época era estéril. Los sermones se habían convertido en "discursos retóricos artificiales preparados con extractos bíblicos." Así pues, un sermón del siglo diecisiete acerca de Mateo 10:30 ("Pues aun vuestros cabellos están todos contados") se podía elaborar con este esquema, (1) origen, estilo, forma y posición natural del cabello, (2) el cuidado adecuado del cabello, (3) recuerdos, advertencias y consuelo que se derivan del cabello, (4) cómo cuidar del cabello en una forma cristiana y cómo utilizarlo.

Ante la situación de una predicación y forma de pensar semejantes, surgió el pietismo como protesta de la fe viva frente a una religión sin vida e impersonal. En el libro de Spener se analizaron las debilidades contemporáneas-prácticas corruptas, clero mundano, formalismo, ausencia de misión. Para corregir estos abusos se formularon cinco propuestas: (1) Uso más extendido de la Palabra de Dios, (2) Ejercicio diligente del sacerdocio espiritual, (3) Predicación sobre la fe, (4) Espíritu amoroso en la controversia, (5) Alimento devocional y preparación pastoral de los estudiantes de teología'

Para realizar estas propuestas, Spener y colegas como Francke (1663-1727) se reunieron en pequeños grupos de estudio bíblico y ayuda mutua para el crecimiento espiritual. Spener llamó a estas reuniones "pequeñas iglesias dentro de la iglesia." Estableció centros de comunión que llegaron a convertirse en universidades. Pero el propósito básico de estas universidades de piedad no era académico sino evangelístico, la diseminación de la Palabra de Dios por todas las clases sociales. Junto con este programa discurría una autodisciplina severa que incluía abstinencia de jugar a cartas, del baile y teatro y moderación en la comida, bebida y vestimenta.

El movimiento no dejó de afectar también la esfera de la compasión. Como el cristianismo era la práctica de un estilo transformador de vida, las buenas obras vinieron a ser la expresión externa de esa fe. La fe era el sol, las buenas obras eran los rayos del sol. Se abrieron escuelas, orfanatos, y otras organizaciones filantrópicas. La obra de misiones al extranjero fue una característica única, del movimiento pietista.

Con el paso de los años la influencia pietista alcanzó a muchas naciones. En el siglo dieciocho, el fuego del pietismo moldeó y avivó la vida de John Wesley. Y, a través de la predicación de Wesley y del movimiento que condujo a la formación de la Iglesia Metodista, el avivamiento llegó a Inglaterra. En Estados Unidos de América, el pietismo se asoció con calvinistas como Jonathan Edwards para introducir el avivamiento en la nueva nación. En los siglos diecinueve y veinte, la predicación de Dwight L. Moody revistió fuertes rasgos de perspectivas pietistas. Una vez más se avivó un interés renovado por las señales inequívocas del movimiento-predicación devocional; la inutilidad de la doctrina si no está relacionada con la vida; abstinencia de ciertos hábitos como fumar, beber, ir al teatro para así promover los rasgos distintivos de lo que vino a llamarse "vida separada"; nueva pasión por las misiones al extranjero; el establecimiento de escuelas en las que pudiera enfatizarse la vida devocional. Todos estos aspectos siguen siendo parte integral de la teología "conservadora" de Estados Unidos de América hoy en día.

Pero el pietismo no se detuvo en América. Durante este período general, el evangélico, bajo el acicate de su fe, prescindió libremente de fronteras nacionales para llevar hasta el fin del mundo su recién descubierta palabra de esperanza. Por primera vez, en muchos países orientales, los misioneros introdujeron el evangelio y muchos de ellos tenían fuerte orientación pietista. El pietismo, por medio del misionero dejó su impronta en la vida de la iglesia de muchos lugares. En Corea, por ejemplo, ayudó a producir una ausencia de predicación doctrinal y una insistencia en la predicación devocional; el cultivo de la vida cristiana a veces dependiente en gran parte de la práctica de ciertas acciones o de la abstinencia de otras; una insistencia saludable en la vida devocional y en el evangelismo personal; una temprana iglesia cuyo centro era el laico y no el ministro; una insistencia en las emociones más que en el intelecto; el avivamiento más que la reforma; la introspección más que el servicio.

La contribución positiva del pietismo es enorme y lo bueno supera en mucho a lo malo. Avivó una saludable preocupación por la piedad genuina, frente a la ausencia casi total de la misma. Mejoró la preparación pastoral. Inyectó vida espiritual en lo que hubiera podido ser, sin ella, un sustituto muerto o estéril de la ortodoxia. Inició quizá el programa misionero y evangelístico más grande del Cristianismo de todas las épocas. Condujo a una acción poderosa, y de largo alcance en favor de los pobres y oprimidos de muchos países. Inspiró algunos de los himnos más excelentes de la iglesia (Charles Wesley) y contribuyó a alguna de la música más inspirada de todos los tiempos (Handel y Bach).

Al mismo tiempo, tiene debilidades que han seguido afectando a la iglesia occidental, y ahora a la, oriental.

1. Su insistencia en la experiencia puede muy bien degenerar en subjetivismo e incluso misticismo.' Su énfasis en la introspección ha degenerado a veces en una preocupación morbosa por el estado del alma individual. Este elemento constituye un paralelo muy notable con la característica similar del misticismo, que indicamos en un capítulo anterior. Las consecuencias de esto podrían verse en el sistema de liberalismo que desarrolló Schleiermacher (1768-1834), cuyo centro epistemológico era la religión como "sentimiento." Schleiermacher había sido educado en un hogar pietista y en una universidad pietista.

2. En el pietismo se ha enfatizado tanto la emoción que el papel del intelecto ha quedado seriamente debilitado. El pietismo no supo mantener la vitalidad espiritual y el vigor intelectual en un equilibrio adecuado. Como consecuencia, el pietismo, como fuerza teológica, fue y sigue todavía relativamente estéril. Sigue sospechando de la ciencia, de la filosofía y del mundo académico.

3. No sabe ver las exigencias más amplias de la fe cristiana en las esferas política, social y laboral. El pietista considera que el cristianismo ha de participar en la sociedad sólo en cuanto llama al pecador al arrepentimiento y a la fe en Cristo. No pide un enfoque cristiano en la educación, la ciencia o la economía. Exige sólo que el cristiano se ocupe individualmente de la educación, la ciencia o la economía.

4. El pietismo le quitó importancia a la doctrina Y con frecuencia enfatizó demasiado lo práctico. Esta falta de interés doctrinal desempeñó cierto papel en el desarrollo del movimiento ecuménico visto en el Consejo Mundial de Iglesias. Y sigue siendo evidente en el latitudinarismo doctrinal de ese movimiento. También sigue dejando a movimientos pietísticamente influidos más abiertos a desviaciones y perversiones teológicas. Por esta razón, y ante la fuerte influencia pietista en los llamados territorios de misión," hay razón para preocuparse de que las iglesias "más jóvenes" se inclinen fácilmente hacia movimientos o elementos no bíblicos. Una rápida ojeada a Post Christianity in África (Postcristianismo en África) de Oosthuizen confirma esta impresión.

5. El pietismo históricamente ha tendido también a producir la "pequeña iglesia dentro de la iglesia" con un verdadero peligro de lo que algunos han llamado perturbación y orgullo espiritual. En el siglo diecinueve, esta tendencia ayudó a crear agencias misioneras extranjeras independientes e interdenominacionales, tales como la justamente famosa China Inland Mission (Misión a la China Interior) (ahora overseas Missionary Fellowship: Comunidad Misionera de Ultramar). Estos grupos más bien escépticos respecto a la santidad de las iglesias establecidas, han mantenido una existencia separada hasta nuestros tiempos, y siguen manifestando muchos de los aspectos pietistas que hemos citado antes.

6. El pietismo tiende a permitir que rutinas devocionales como la lectura de la Biblia, la oración y la asistencia a la iglesia vengan a sustituir una práctica cristiana más plena. Su tendencia a limitar la definición de la vida cristiana a las cuatro paredes del edificio de la iglesia o a la abstinencia de ciertas prácticas produce una idea reducida de la "vida espiritual." Las responsabilidades más vastas del amor, la paz y la paciencia toman a veces un puesto secundario por debajo de la insistencia fundamental en prohibiciones de un fumar o beber. "Esto era necesario hacer, sin dejar de hacer aquello. . ." (Mt. 23 : 23).

Capítulo XVII

DISPENSACIONALISMO

En el siglo diecinueve en Inglaterra e Irlanda nació, dentro de la órbita conservadora, un nuevo movimiento de interpretación bíblica. Hondamente preocupados por lo que sentían ser el peso muerto de la tradición y el legalismo en la Iglesia de Inglaterra un hombre sobre todo, John Nelson Darby (1800-1882) comenzó a reunir a cristianos insatisfechos para estudios bíblicos semanales y la observancia semanal de la Cena del Señor. El grupo comenzó a llamarse "los hermanos" o "los hermanos de Plymouth" (su primer cuartel general estuvo en la ciudad de Plymouth, Inglaterra). Con un gran parecido con la estructura organizativa al movimiento japonés no-eclesiástico, los hermanos admitían a cualquier cristiano a sus servicios informales, se negaban a reconocer o crear ningún sistema especial de clero, tenían sus reuniones sin orden de culto e insistían en que esto era regresar a la pauta neo-testamentaria de gobierno y culto de la iglesia.

De sus reuniones comenzó a brotar un nuevo enfoque hacia la interpretación de la profecía bíblica. Llamado comúnmente "dispensacionalismo," ganó rápidamente terreno en círculos evangélicos. El fundador, Darby, hizo siete recorridos de presentaciones a través de los Estados Unidos, y hacia fines del siglo diecinueve, el fundamentalismo americano se había visto profundamente afectado por la teología del movimiento de los hermanos. Se organizaron reuniones bíblicas proféticas a escala nacional en las cuales dominó por encima de todo el dispensacionalismo. Las Conferencias de Estudio Bíblico asociadas con el nombre de Dwight L. Moody eran controladas virtualmente por los dispensacionalistas. La escuela fundada por Moody, luego llamada Instituto Bíblico Moody, se convirtió en centro para su enseñanza. En 1909, se publicó una edición especial de estudio de la versión Rey Jacobo de la Biblia, la llamada Edición de Referencia Scofield de la Biblia. Las notas que contenían eran de enfoque dispensacional, y la Biblia vino a resultar de gran ayuda para robustecer y popularizar el sistema.

Como la influencia del dispensacionalismo fue especialmente fuerte entre los presbiterianos de tendencia conservadora, no sorprende encontrar el dispensacionalismo como parte importante de la Iglesia Presbiteriana y sobre todo en los países de sus "iglesias jóvenes."

Aunque a menudo se confunde con el premilenialismo histórico, la mayor parte de sus doctrinas peculiares no se encuentran en el premilenialismo histórico. Todos los dispensacionalistas son premilenianos, pero no todos los premilenianos son dispensacionalistas.

1. Los dispensacionalistas (a diferencia de los premilenianos) insisten siempre en una interpretación exactamente literal de la Escritura. Acusan de "espiritualizantes" y de "alegorizadores" a los que no interpretan la Biblia con el mismo grado de literalidad que ellos. En relación con esto, insisten en un cumplimiento literal e incondicional de todas las promesas proféticas." Por esto, en esta interpretación, las promesas del Antiguo Testamento a Israel deben considerarse como promesas terrenales hechas a un pueblo terrenal, que deben cumplirse en la tierra. Se dice que el templo de Ezequiel 40-48 es un templo terrenal que se levantará en el milenio. La "nueva Jerusalén" de Apocalipsis 22 será la ciudad de Jerusalén que conocemos ahora, y que será la morada eterna de los santos que continúen en la tierra.

2. Como todas las profecías del Antiguo Testamento deben interpretarse literalmente, el dispensacionalismo (a diferencia del premilenialismo histórico) se niega a admitir cualquier relación entre el Israel del Antiguo Testamento y la iglesia del Nuevo Testamento. De hecho, se dice que no hay en el Antiguo Testamento ni una sola profecía referente a la iglesia. Se dice que la iglesia del Nuevo Testamento es un paréntesis misterioso desconocido para los profetas del Antiguo Testamento. Las profecías del Antiguo Testamento se hicieron a Israel la nación terrenal, y deben cumplirse literalmente en Israel, la nación terrenal.

3. El dispensacionalismo (a diferencia del premilenialismo histórico) dice que la historia de Dios en su trato con el hombre es la historia de siete dispensaciones diferentes. En cada una de ellas Dios coloca al hombre bajo responsabilidades diferentes, y en cada dispensación Dios trata al hombre de modo diferente. La dispensación más larga en la Biblia se dice que es la de la ley (que se dice que abarca desde la entrega de la ley en el Monte Sinaí hasta casi todo el ministerio público de Cristo). Se nos dice que ahora estamos en la dispensación de gracia. Y ésta se prolongará hasta la dispensación final del reino (el milenio).

4. El dispensacionalismo (a diferencia del premilenialismo histórico) dice que en la así llamada dispensación de la ley no hubo revelación de la gracia de Dios. En otras palabras, a lo largo de la mayor parte del Antiguo Testamento adquirimos la justicia obrando con justicia. Del mismo modo, arguyen, en la dispensación de gracia del Nuevo Testamento, no hay revelación de la ley como obligatoria para el pueblo de Dios del Nuevo Testamento. Nosotros, los de la dispensación de gracia, en consecuencia, no estamos bajo la obligación de obedecer los diez mandamientos como norma de vida y fe. Bajo la dispensación de gracia, a los hombres se les requiere sólo que se arrepientan y acudan a Cristo en fe. Bajo la dispensación de la ley, se les requiere solamente que obedezcan la ley.

5. El dispensacionalismo (a diferencia del premilenialismo histórico) dice que el reino de Jesús ofrecido a los judíos no fue un reino espiritual, sino la restauración terrenal del reino de David del Antiguo Testamento. Cuando los judíos rechazaron a su rey, Jesús retrasó la venida de su reino terrenal hasta el milenio. Y, como un "gran paréntesis," entretanto, estableció la iglesia. La iglesia, dice el dispensacionalista, no tiene nada que ver con el reino. No se puede hablar en ningún sentido del reino como presente ahora. Es un evento exclusivamente futuro."

6. El dispensacionalismo (a diferencia del premilenialismo histórico) dice que antes de la gran tribulación de los últimos días la iglesia será secretamente arrebatada a lo alto para

encontrarse con Jesús. Después de esto un remanente judío ocupará el lugar de la iglesia como instrumento de Dios en la tierra para la conversión de Israel y de las naciones."

Junto con todos los sobrenaturalistas, los dispensacionalistas tratan de hacer plena justicia al mensaje de la Biblia infalible. También tratan de poner de relieve, en una perspectiva adecuadamente bíblica, la segunda venida de Cristo y la consumación de todas las cosas. Su celo por el evangelismo ha sido, por mucho tiempo, uno de sus distintivos de honor. Pero su sistema como un todo le parece a este escritor que difiere en varios puntos de la perspectiva bíblica.

1. Su fuerte énfasis en la interpretación literal de la Escritura olvida que esa Escritura misma a menudo interpreta otras partes de la Escritura en una forma espiritual, no literal. Así por ejemplo, cuando Amós 9:11-12 habla de que "levantaré el tabernáculo caído de David," Santiago, en Hechos 15:15-20, nos dice que esta profecía se cumplió no con la restauración terrenal de Israel sino en la incorporación de los gentiles en la iglesia. Cuando Dios promete a David que "afirmare para siempre el trono de su reino" (2 S. 7 :13) , encontramos el cumplimiento de esta promesa, no en la restauración terrenal del trono de David, sino en la venida de Cristo, "del linaje de David según la carne" (Ro. 1:3; Hch. 2:29-32).

2. Los dispensacionalistas olvidan que, según el Nuevo Testamento, la iglesia es "el nuevo Israel" (Ro. 9:6; Ga. 6:16), "judío" (Ro. 2:28-29), "linaje de Abraham" (Ga. 3:29), "Sión" (1 P. 2: 6; He. 12: 22) . Los que han sido lavados en la sangre de Cristo se han convertido en las nuevas "doce tribus" (Stg. 1:1), "los expatriados de la dispersión" entre las naciones (1 P. 1:1).

3. El dispensacionalismo, con su marcada distinción entre ley y gracia, socava la permanencia de la gracia y la permanencia de la ley. Casi implica que en el Antiguo Testamento las personas se salvaban por la obediencia a la ley, y claramente hace caso omiso de la revelación de la gracia soberana de Dios ya en el tiempo de Adán, cuando éste la necesitó (Gn. 3:15).¹ El dividir la Biblia en siete dispensaciones contribuye mucho a negligir la unidad del camino de salvación establecido por Dios por gracia a través de la fe (He. 11:1 ss.)

4. El dispensacionalismo enfatiza en exceso la idea del reino de Dios como exclusivamente futuro y con ello prescinde del hecho de que el reino de Dios también está presente en Cristo (Mt. 12 : 28; Lc. 17 : 21) . En lugar de ver el reino como centrado en Cristo (Hch. 28 : 23, 31) , han supuesto erróneamente con los primeros discípulos que el reino estaba centrado en Israel (Hch. 1:6).

5. La idea dispensacionalista de un arrebato "secreto" de la iglesia, desconocido a los no cristianos, parece completamente contrario a la idea básica de I Tesalonicenses 4: 16-17. No puede haber secretos cuando la Biblia habla de "voz de mando," "voz del arcángel," "trompeta de Dios." Si el clamor despierta a los muertos, sin duda que no hay nada secreto en ello.

6. Tanto los amilenialistas como los premilenialistas ven claramente que la iglesia debe pasar por la gran tribulación (Mt. 24: 21-22). Como han indicado otros, la teoría del arrebato anterior a la tribulación que sostiene el dispensacionalismo se basa en el principio de interpretación que segrega a la iglesia del plan redentor total de Dios." La iglesia debe ser arrebatada fuera del mundo antes de la tribulación porque no forma parte del reino de David que ha de ser restaurado pronto.

Capítulo XVIII

FUNDAMENTALISMO

Una de las palabras más vilipendiadas del vocabulario teológico actual es "fundamentalismo." Incluso en el Asia no se ha evitado esta tendencia. Emil Brunner, uno de los líderes mundiales de la neo-ortodoxia, visitó Corea en 1949 y comentó que "Corea está abierta al evangelio pero el fundamentalismo le impide hacerse cristiana. Y todo esto se debe a una teoría judaíta, de confección humana, que no tiene nada que ver con el mensaje de Jesús en el Nuevo Testamento. . .

Desde 1949, el lenguaje se ha vuelto más vigoroso. El Dr. Harold Hong, presidente del Seminario Metodista en Seúl, dice que el "fundamentalismo radical" ha sido la tendencia teológica predominante en la iglesia coreana. "El obscurantismo, la ética puritana, y el perfeccionismo sectario han desempeñado un papel predominante en las iglesias. El Dr. Kim Chaichoon ataca la educación teológica de lo que llama "fundamentalismo estricto" de Corea, como "una especie de indoctrinamiento de ciertos credos fundamentales, con exclusión de la crítica objetiva. . . La perspectiva de la gente de la iglesia tendía a convertirse en radicalmente ultramundano con un fuerte sesgo legalista y místico."³ El Dr. Rhee Jong-sung, presidente del Seminario Teológico Presbiteriano de Seúl, ha llamado al fundamentalismo "neo-fariseísmo. Se acusa al fundamentalismo de aislar a la iglesia del conocimiento de la teología liberal, de extremismo, de obscurantismo. Son ciertas las acusaciones? ¿Qué es el fundamentalismo?

Parte de la dificultad en contestar a estas acusaciones proviene de la definición que uno dé del fundamentalismo y de la idea que uno tenga de sus antecedentes históricos y de sus presupuestos. Una segunda dificultad nace de los presupuestos teológicos que el mismo examinador trae consigo a la investigación. En general, este segundo factor desempeña un papel muy amplio en la crítica contemporánea. Uno esperaría que Emil Brunner criticara el fundamentalismo, ya que no simpatiza con una de las doctrinas básicas del fundamentalismo-la fe en una Biblia infalible. Y cuando uno recuerda la parte destacada que ha desempeñado el Dr. C. C. Kim en la introducción en la iglesia coreana de la alta crítica liberal, se puede entender también su reacción crítica frente al fundamentalismo. Las hondas simpatías barthianas del Dr. Rhee Jong-sung también son manifiestas en Corea y en su punto de partida crítico. A estos hombres los guían más sus tendencias neo-liberales que la equidad histórica. También puede existir cierta confusión entre los aspectos del fundamentalismo que eran evidentes antes de los años 30 y el aspecto que ha sobresalido más recientemente (que decidimos llamar neo-fundamentalismo).

En su sentido más amplio, el fundamentalismo se puede simplemente considerar como un nombre más de la fe cristiana histórica, de la defensa y propagación del evangelio sobrenatural. Y, en ese sentido, a menudo se le llama más bien conservatismo en Asia o evangelicalismo en Gran Bretaña y Europa.

Sin embargo, como movimiento histórico específico, el fundamentalismo tiene un significado más reducido. Como fenómeno histórico fue una expresión contemporánea del cristianismo exclusivamente norteamericana. A finales del siglo diecinueve, la fuerza del liberalismo teológico (lo que Machen prefiere llamar naturalismo) empezaba a dejarse sentir mucho en las escuelas e iglesias de los Estados Unidos. Procedente de Alemania e Inglaterra, el

liberalismo nació del racionalismo y del movimiento de la ilustración. Creó desconfianza en la revelación objetiva. y en la autoridad infalible de la Biblia. Puso en tela de juicio puntos doctrinales como el nacimiento virginal de Cristo, su divinidad, su expiación vicaria por los pecadores, su resurrección física, y su retorno físico glorioso. Los críticos liberales del Antiguo Testamento discutían la autoridad mosaica del Pentateuco

y con ello el orden cronológico tradicional tal como aparece en la Biblia misma. Se aplicaba un concepto evolucionista de la religión de Israel al orden cronológico de la Ley, los Salmos, y los Profetas, y se reestructuraba el orden así: Profetas, Ley y Salmos? También se atacaba el Nuevo Testamento. Se discutía la precisión de los relatos evangélicos, la autoridad de muchas de las cartas paulinas. Se asignaban fechas más tardías a los libros, con lo que se atacaba la credibilidad de los supuestos autores de la Biblia. Cuando el crítico no deseaba aceptar un pasaje, se afirmaba que un escritor posterior, llamado redactor, había hecho el cambio.

Junto con estos ataques teológicos hubo también ataques científicos. La teoría de la evolución de Charles Darwin, desarrollada en el siglo diecinueve, comenzó a utilizarse para desacreditar la idea histórica y bíblica del hombre y del mundo. Se podía ya describir al hombre no como depravado y caído, sino como dirigiéndose hacia la perfección. La necesidad de lo sobrenatural pasó a segundo plano, ya que podía utilizarse la ciencia para explicar más de lo que no entendemos. Los llamados "milagros" se podían explicar ahora desde un punto de vista no sobrenatural.

Frente a tales críticas, nació el fundamentalismo para reafirmar ciertos puntos esenciales o fundamentales de la fe cristiana. Aunque en cierto sentido fue un movimiento de protesta, sus protestas se dirigían contra el negativismo y el espíritu destructor de la crítica liberal. Sus primeros esfuerzos se podrían describir mejor como contra ataque.

Conscientes de que los seminarios americanos, los publicistas cristianos y los puestos de liderato en las denominaciones se estaban rindiendo al liberalismo el fundamentalismo combatió con conferencias bíblicas anuales, evangelismo de masas, la creación de escuelas y seminarios bíblicos conservadores, comisiones de misiones conservadores, y una nueva insistencia en la predicación y las misiones. En 1909, apareció una serie de doce volúmenes titulada *The Fundamentals* (Los Fundamentos), que representó los intereses comunes de los defensores del cristianismo tradicional. Se escribieron un total de noventa artículos para la serie, veintinueve de los cuales trataban de la autoridad bíblica. El espíritu de la obra era típica, del espíritu del fundamentalismo inicial-sereno, decidido, pretendiendo sólo la reafirmación de las verdades fundamentales.

En cuanto a doctrina., muchos elementos formaron parte del fundamentalismo inicial. La extensión de su campaña reunió a Calvinistas y Arminianos, Bautistas y Presbiterianos. Los dispensacionalistas fueron también líderes vigorosos en el programa. Un autor reciente ha reconocido como seguidores del dispensacionalismo a los autores de treinta y uno de los noventa artículos aparecidos en la serie. 12 Resultaba sorprendente la diversidad de antecedentes teológicos. Un enemigo liberal común los mantuvo en paz a lo largo del siglo diecinueve y parte del veinte.

A medida que la batalla entre el cristianismo y el liberalismo se iba desarrollando dentro de círculos denominacionales, comenzaron a presentarse divisiones. En las iglesias Presbiteriana del Norte y Bautista el debate condujo a cismas. Uno de los grandes líderes del fundamentalismo, el Dr. J. Gresham Machen, presbiteriano, fue sometido a disciplina junto con

otros, como Carl McIntire, por negarse a abandonar la Comisión Independiente de Misiones Presbiterianas al Extranjero, sostenida por los fundamentalistas (creada para rivalizar con la comisión oficial). En 1936, Machen y cien ministros se unieron para formar la Iglesia Presbiteriana de América. Ocurrieron hechos semejantes en el ataque al liberalismo en la Convención Bautista del Norte.

No debería resultar difícil ver ahora por qué el fundamentalismo sigue siendo objeto de crítica, por parte de estudiosos liberales y neo-liberales. Lo que sorprende es la gran cantidad de críticas que le hacen al movimiento precisamente aquellos que desean identificarse con su tendencia básica de paladín de las verdades bíblicas. Es sobre todo violenta la crítica de hombres como Carl F. H. Henry y otros representantes del llamado movimiento neo-evangélico. Ha provocado una defensa igualmente vehemente del fundamentalismo y un ataque correlativo contra el neo-evangelicalismo por parte de hombres como Carl McIntire. ¿Qué actitud debería tener el Calvinismo en este fuerte debate?

1. Aunque podemos mostrarnos con razón críticos de muchos elementos del fundamentalismo como movimiento histórico, estas críticas nunca deberían oscurecer nuestro acuerdo básico con la firme posición del fundamentalismo en cuanto a la teología bíblica y a la fe cristiana histórica- Machen mismo, el líder reconocido del fundamentalismo en aquellos primeros años, aunque "en modo alguno se describía precisamente como fundamentalista," estaba sin embargo dispuesto a que se lo reconociera como adalid del fundamentalismo, en función de su devoción al cristianismo de la Biblia." El temor de McIntire y otros, expresado en su fuerte crítica al neo-evangelicalismo, parecería proceder en parte de su temor de que muchas de las críticas contemporáneas emanadas de los conservadores insisten, con falta de equidad, en las negaciones y novedades del fundamentalismo, olvidando subrayar lo suficiente su vínculo común en el núcleo central e indispensable de la fe cristiana. Un argumento así tiene mucho en su favor.

2. Al mismo tiempo, puede haber cierta razón en hablar de las últimas fases del fundamentalismo (sobre todo después de 1930) como lo suficientemente distintas en talento y programa como para merecer un nombre lo suficientemente distinto como para distinguir sus puntos básicos del primer fundamentalismo. Quizá el nombre de neo-fundamentalismo podría describir esta última fase con tanta elocuencia como cualquier otro. De acuerdo con esta sugerencia, la crítica por parte del neo-evangelicalismo puede ser más crítica del neo-fundamentalismo que del fundamentalismo. Y la vigorosa defensa del fundamentalismo por parte de hombres como Carl McIntire puede ser mal interpretada porque no parece estar tan dispuesto a reconocer diferencias suficientemente significativas como para diferenciar el movimiento llamado fundamentalismo de un movimiento que podría llamarse neo-fundamentalismo.

3. Esta fase neo-fundamentalista ha intensificado algunos de los puntos peligrosos del fundamentalismo inicial, lo que Carl Henry llama "la reducción fundamentalista. Incluso los primeros líderes fundamentalistas como Machen (y sus sucesores en el Seminario Westminster) distinguían, dentro del fundamentalismo, entre el sólido núcleo del cristianismo bíblico y ciertas excrecencias. Machen, en otras palabras, era fundamentalista pero también calvinista. Y aunque reconocía los puntos en común de ambas, también reconocía las diferencias.

4. Como el fundamentalismo fue una amalgama teológica, de ideas muy diversas, tendió a promover una carencia de formulación precisa de la doctrina cristiana, "una moratoria inten-

cional en la discusión de diferencias doctrinales. El resultado fue poca entrega mutua a la dedicada empresa del estudio y la investigación teológicos."

5. Debido a las influencias del pietismo y del dispensacionalismo, el movimiento fundamentalista tendió a reducir "el consejo total de Dios" y a no relacionar la revelación cristiana con la vida cultural y social. No queremos decir que el fundamentalismo no se preocupara de presentar el cristianismo como una visión del mundo y de la vida." Pero el peligro de reducir la fe cristiana a una vida de piedad personal en forma exclusiva fue real, y lo sintieron especialmente los primeros líderes que se movían en círculos calvinistas.

6. La exigencia bíblica del fundamentalismo en cuanto a disciplina contra la incredulidad en la iglesia, y su llamamiento bíblico a la pureza de la iglesia, conllevó el peligro de perversión en un negativismo e independencia no bíblicos. Lamentablemente, ese peligro, aunque no está implícito en una invitación a la separación, se hizo realidad en ciertas áreas del fundamentalismo después de los años 30.

Capítulo XIX

NEO-FUNDAMENTALISMO

El movimiento llamado fundamentalismo al comienzo del siglo veinte en los Estados Unidos de América fue un grupo reunido alrededor de la proclamación y defensa del cristianismo bíblico. Pero fue una unión compuesta de elementos muy dispares. Hizo aliados del pietismo y el dispensacionalismo, del calvinismo y el arminianismo, del episcopado y la independencia. Sobre todo en las décadas inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial, esos elementos explosivos, mantenidos en equilibrio gracias a la lucha contra un enemigo común, comenzaron a dar señales de ebullición y a rozarse unos con otros. Hubo retiros y cambios. De todo ello surgió lo que se podría llamar una nueva mezcla, o por lo menos, el suficiente cambio en la combinación de los antiguos elementos como para producir otra perspectiva dentro de la teología "conservadora." Este cambio decidimos llamarlo neo-fundamentalismo.

Varios factores contribuyeron a este cambio del rostro fundamentalista. El fundamentalismo comenzó a identificarse más rígidamente con el dispensacionalismo. Los dispensacionalistas mismos se inclinaban a tal identificación. De hecho, algunos elementos incluso propendían a llamar a los no-dispensacionalistas, liberales incipientes. Esta identificación creó mayor resistencia en el ala calvinista del movimiento fundamentalista en cuanto a su asociación con los cada vez mayores cambios.

La fisura entre dispensacionalismo y teología del pacto se vio muy reforzada debido al debate mordaz entre los presbiterianos conservadores, que se habían segregado de la Iglesia presbiteriana septentrional para constituir una nueva denominación. Dentro de la recién formada Iglesia Presbiteriana de América (una sección de la cual más adelante se llamó Iglesia Presbiteriana Ortodoxa), se suscitaron violentos debates en torno a temas como la libertad

cristiana, el premilenialismo y el dispensacionalismo. Los sucesores de Machen en el Seminario Westminster exigieron con vigor que el movimiento se expurgara del dispensacionalismo. Otros en la iglesia, incluyendo a Carl McIntire, insistieron en que el "ataque al dispensacionalismo" por parte del Seminario era en última instancia un ataque al premilenialismo. El resultado del triste debate fue otra división, y la constitución de lo que vino a llamarse la Iglesia Presbiteriana Bíblica y la Iglesia Presbiteriana, Ortodoxa. También significó que un segmento fuerte y equilibrado del fundamentalismo anterior, el calvinismo del Antiguo Seminario Princeton (ahora Seminario Westminster), tomara posiciones cada vez más en contra de los matices dispensacionalistas. Dos de las fuerzas mayores del fundamentalismo se iban separando más y más.

Con esta creciente indecisión de algunos elementos calvinistas en cuanto a ser clasificados como fundamentalistas, se eliminó un factor de disuasión frente a las novedades fundamentalistas y comenzaron a hacerse más visibles los peligros inherentes al fundamentalismo inicial. Lo que antes había sido simplemente peligro posible se convertía en verdadera debilidad.

Además, las divisiones eclesiásticas dentro de las iglesias presbiterianas y bautista agriaron a muchos conservadores que permanecieron en las iglesias más grandes. Estos grupos a su vez comenzaron a atacar lo que les parecía un "espíritu de contienda y ausencia de amor de los fundamentalistas."⁵ Los fundamentalistas respondieron a las acusaciones y muy pronto el conflicto teológico con el liberalismo se convirtió en ataques mutuos entre fundamentalistas. El debate se fue desplazando desde un llamamiento bíblico a la separación de la incredulidad hacia un espíritu reaccionario antibíblico. Este espíritu de crítica se convirtió también a menudo en ataque irracional a organizaciones y personalidades no dispuestas a tomar posiciones en movimientos separatistas específicos. El llamamiento a la separación se convertía en llamamiento a la separación no simplemente de la incredulidad, sino de los fundamentalistas que no compartían las ideas de los neo-fundamentalistas. A esta exigencia se la ha llamado a menudo "separación de segundo grado" o "de tercer grado," o simplemente "separación."

De todos estos elementos surgió un nuevo talante, un nuevo modo de sentir, que se podría llamar muy bien "la reducción neo-fundamentalista" (para utilizar los términos de Carl Henry). No es un movimiento exclusivamente americano, ni exclusivamente occidental. Se encuentran sus características en muchas regiones y en muchas iglesias. El neo-fundamentalismo se manifiesta de muchas formas-dispensacionalismo extremo: excesivo emocionalismo; aislamiento social; temor a los retos culturales al evangelio; negligencia de los temas éticos; agresividad teológica; individualismo pietista.

En concreto, algunas de las señales de peligro más notorias que buscamos se encuentran en las siguientes esferas del neofundamentalismo:

1. Al igual que el primer fundamentalismo, el neo-fundamentalismo trata de propagar y defender el evangelio. Pero la insistencia creciente en la defensa supera la insistencia en la propagación. El talante pasa de positivo-negativo a excesivamente negativo, de lucha a agresividad, de amabilidad y cortesía a un léxico invectivo, de movimientos a personas.

2. El neo-fundamentalismo, al igual que el fundamentalismo, habla en favor del cristianismo bíblico, pero propugna "una moratoria intencional en la discusión de diferencias doctrinales." La insistencia calvinista en un alcance orgánico de la teología bíblica, en las exigencias del reino de Cristo en toda la vida, a menudo se acalla relativamente. En

consecuencia, la insistencia neo-fundamentalista tiende a recaer cada vez más en aspectos fundamentales aislados, y existe resistencia a estudiar esas formulaciones doctrinales precisas que pueden dividir al calvinista del arminiano, o al dispensacionalista del calvinista.

3. El neo-fundamentalismo tiende a presentar una insistencia pietista vigorosa en la experiencia religiosa personal y, al mismo tiempo, desenfatisa el imperativo social y cultural del cristianismo. La religión se restringe a la vida de oración de la persona, a su estudio de la Biblia, a su asistencia a la iglesia—parte de la vida que suele estar aislada de los problemas planteados por la economía, la sociología y las ciencias naturales. Como ha advertido un penetrante crítico, "En la vida ordinaria, se ocupan de sus negocios como si pudieran mostrarse neutrales frente a ellos, en tanto que mantienen en un compartimento separado a su fe cristiana. . . La mayoría, sin embargo, tienen una forma de pensar bifurcada que les permite considerar al mundo y a los asuntos del mismo en forma `neutral, en tanto que en la esfera religiosa siguen las enseñanzas cristianas tradicionales."s En consecuencia, en los círculos neo-fundamentalistas en los que se fundan escuelas, éstas a menudo se dan a conocer más por lo que no enseñan que por lo que enseñan. No es que la teología bíblica moldee y guíe a las ciencias de la cultura sino que las limita y restringe?

4. La desconfianza acertada que el neo-fundamentalismo tiene por la evolución a menudo se transforma también en desconfianza hacia la ciencia. Y cuando no ocurre así, con todo "contempla a la ciencia desde el borde de un espíritu anti-evolucionista, cuando una perspectiva más positiva y comprensiva" fue la que moldeó la actitud primera del fundamentalismo hacia la ciencia. Como lo afirma Henry, "Algunos divulgadores fundamentalistas desacreditaban abiertamente los estudios científicos en general, utilizando el sarcasmo y el ridículo para compensar su deficiencia lógica . . . Algunos evangélicos de los Estados Unidos de América exigían de la ciencia sólo que se abstuviera de entrometerse en la realidad de lo sobrenatural, del papel del poder divino transcendente en crear los niveles ascendentes de vida y la condición única del hombre . . . Se habían casi totalmente perdido como propósitos motivadores la visión de la naturaleza como laboratorio divino en el que los hombres pueden leer el plan y el pensamiento de Dios, y la ciencia como esfera de la vocación divina en la que los jóvenes cristianos podían facilitar el control de la naturaleza bajo los propósitos del hombre sometido a Dios."8 El interés del neo-fundamentalismo por la ciencia se había vuelto sobre todo antievolucionista.

5. El neo-fundamentalismo, al igual que el primer fundamentalismo, trata de encontrar liberalismo en las denominaciones existentes e insta a la cooperación entre los conservadores. Sin embargo, su promoción de la cooperación interdenominacional rival a veces tiende hacia el antidenominacionalismo, o hacia la crítica cáustica incluso en contra de aquellas denominaciones fundamentalistas que creen que no deben unirse a su organización por razones de conciencia. Esta tendencia pasa rápidamente de un llamamiento al arrepentimiento a un llamamiento hacia movimientos, o hacia lo que se podría llamar "movimientismo." El Concilio Americano de Iglesias Cristianas, tal como se presenta ante el público por medio de Carl McIntire, es visto a menudo por sus oponentes de esta forma. Desde una perspectiva así, el neoevangelicalismo se convierte a menudo en blanco favorito de la crítica neo-fundamentalista. A los representantes de este movimiento se los acusa de ir sutilmente retrocediendo hacia un fundamentalismo de compromiso.

6. El neo-fundamentalismo, al igual que el primer fundamentalismo, enfatiza mucho la doctrina bíblica de la iglesia. (Muchos neo-evangélicos, por el contrario, dicen que hace

negligente esta doctrina.") En concreto, se insiste mucho en la pureza de la iglesia, y en la unidad espiritual dentro de los principios fundamentales del evangelio. Sin embargo, el neo-fundamentalismo insiste tanto en la unidad invisible de la iglesia que negligente virtualmente la unidad visible de la misma y crea dos iglesias-una visible y una invisible. Para el neo-fundamentalista, la unidad bíblica se convierte en una unidad puramente espiritual, invisible, y se cumplen todas las obligaciones respecto a la unidad con un simple saludo simbólico en la dirección de la idea de la unidad invisible.

7. El neo-fundamentalismo, al igual que el primer fundamentalismo, había acertadamente afirmado que los problemas éticos personales y sociales no pueden resolverse en última instancia sin el renacimiento espiritual de las personas por medio de la obra del Espíritu Santo (Juan 3 : 3, 5). Y manifiesta su preocupación social en aspectos como movimientos de temperancia, centros urbanos de rehabilitación, hospitales, orfanatos, y obras de ayuda a los pobres. Pero a menudo restringe su ética personal a una simple abstinencia de aspectos sociales externos dudosos sin urgir en las pautas de conducta cristiana en el hogar, en el trabajo, en la diversión. Sus respuestas a los problemas contemporáneos de la ética social, se reducen a menudo a simples frases gastadas o a eludir el problema con negaciones. El problema de las tensiones raciales y derechos civiles de los Estados Unidos de América se resuelve haciendo notar la explotación que los comunistas hacen del problema. De hecho, el anticomunismo suele ser una característica muy notable del enfoque neo-fundamentalista hacia los problemas de ética social.

Capítulo XX

NEO-EVANGELICALISMO - SU MENSAJE

En 1948, durante los actos inaugurales del Seminario Teológico Fuller, California, el Dr. Harold Ockenga introdujo una nueva palabra en el mundo teológico - "neo-evangelismo." La expresión era un intento de relacionar esta nueva etapa de la teología evangélica con el fundamentalismo del pasado, enfatizando al mismo tiempo su descontento con algo de ese pasado. Se necesitaba una nueva palabra para señalar lo que Ockenga y otros creían iba a ser un nuevo comienzo de la ortodoxia, un "renacimiento fundamentalista."

Desde ese día, la palabra y el movimiento que hay detrás de la misma han alcanzado proporciones considerables en los Estados Unidos de América y en otros países. Pero, con esta expansión, también han aumentado sus problemas y críticos. En años más recientes el movimiento parece cada vez menos coherente en ciertas esferas teológicas (sobre todo la doctrina de la Escritura). Para los críticos americanos como Carl McIntire y el círculo asociado a menudo con el nombre de la Universidad Bob Jones, se lo debe condenar totalmente como "el nuevo neutralismo," "más peligroso que el modernismo o la nao-ortodoxia."s Para los dispensacionalistas como Robert P. Lightner del Seminario Teológico Dallas, contiene peligros que se centran en torno a un optimismo irreal, negligencia doctrinal, sustitución de lo esencial,

desviación hacia un mensaje impotente, demasiadas concesiones, amalgama con lo irreligioso. Se lo ataca por comprometer la fe, por apaciguar el mal, por inclinarse hacia la neo-ortodoxia.

Al igual que el fundamentalismo, el neo-evangelicalismo se originó como protesta. Sin embargo, en este caso, la protesta se dirigió tan fuertemente contra la teología evangélica como contra la teología liberal. Carl F. H. Henry, antiguo redactor en jefe de *Christianity Today* y uno de los fundadores del movimiento, había notado que había habido un sutil cambio del fundamentalismo clásico como teología a un fundamentalismo como espíritu reaccionario negativo (lo que hemos llamado neo-fundamentalismo). A esta última etapa, a este neo-fundamentalismo, se lo tuvo por responsable de haber desacreditado al fundamentalismo como opción teológica legítima. Henry y otros sabían que no podía abandonarse ese fundamentalismo como expresión fiel del cristianismo clásico. Lo que intentaron abandonar fueron esas características que no reflejaban adecuadamente el espíritu genuino del fundamentalismo—"la falta de perspectiva teológica e histórica; vaguedad de formulaciones doctrinales; negligencia de la erudición; ausencia de movimiento literario contemporáneo sustancial; antidenominacionalismo; identificación con el dispensacionalismo; negligencia de la relación del cristianismo con la cultura y la sociedad; negativismo y lucha reaccionarios; reducción del evangelio a la experiencia religiosa personal."

Al mismo tiempo, muchos dentro de la nueva perspectiva estaban también conscientes de que la neo-ortodoxia no podía ofrecerles respuesta mejor. Como lo dijo Ockenga., ahora presidente de la Facultad de Teología Gordon-Cornwell, Massachusetts, en 1958, El neo-evangelicalismo rompe con la neo-ortodoxia porque afirma que acepta la autoridad de la Biblia. . . el neo-evangelicalismo rompe con el liberalismo al abrazar todo el sistema ortodoxo de doctrina frente al que ha aceptado el modernista . . .

En el marco de estos antecedentes comenzaron a surgir nuevos centros de discusión dentro de los círculos evangélicos occidentales en las décadas de 1940 y 1950. Personas como Carl Henry pedían de los conservadores un nuevo reconocimiento de la responsabilidad social. Personas como Gordon H. Clark pedían una "literatura cristiana contemporánea que estudie todos los campos de interés intelectual. . ." filosofía., sociología, política. Había una tendencia creciente a apartarse del dispensacionalismo, una actitud más tolerante respecto a perspectivas divergentes en escatología.. Y sobre todo en tres esferas se daban indicios obvios de fermento teológico e incluso de desacuerdo interno dentro de la órbita neo-evangélica.

Personas como Bernard Ramm, en la actualidad profesor de teología sistemática en el Seminario Bautista de California, comenzó a pedir un reexamen de la relación entre ciencia y Biblia. Ramm mismo ofreció esa revisión en 1955, cuando apareció su explosivo libro acerca del tema.⁸ Criticando lo que él llama "hiperortodoxia pedante" y "creacionismo por fiat," llama a Dios "fundamento del mundo." "Dios como fundamento del mundo significa un universo espiritual, de la creación a la consumación, del cielo a la tierra, de la materia al ~tu, del animal al hombre, del tiempo a la eternidad. El cómo de la naturaleza nos lo da la ciencia, pero este cómo de la naturaleza no es sino la manifestación del qué de Dios que está en todas las cosas." Al criticar también lo que llama "evolución teísta," la respuesta de Ramm a ambas posiciones extremas es lo que llama "creacionismo progresivo." Durante los millones de años de historia geológica, Dios ha ido creando, con sus mandatos soberanos, formas cada vez más elevadas de vida. Este proceso comienza con "el concepto en la mente de Dios, la idea, la forma, el plan, el propósito. . . A esto le sigue el acto soberano y hacedor de la creación por parte de Dios en el ámbito de la vacuidad o del vacío y la nada . . . Después de esto viene el proceso, o creación

derivada. Dios que ha creado con un fiat soberano fuera de la naturaleza ahora pasa la tarea creadora al Espíritu Santo que está dentro de la naturaleza. El Espíritu, la Entelequia Divina de la naturaleza, conoce el plan divino y por medio de un proceso que actúa a partir del ámbito de la vacuidad realiza la forma divina deseada para la naturaleza." Para muchos de nosotros, esto no parece muy diferente de la "evolución teísta." En 1959 el debate sobre la ciencia se volvió más acentuado cuando Edward J. Carnell, también asociado con el movimiento neo-evangélico y por-entonces presidente del Seminario Teológico Fuller introdujo en la discusión el término "en el umbral de la evolución". Carnell afirmaba que "si bien la ortodoxia no cree que las pruebas en favor de la evolución humana son determinantes, sí son suficientes para hacernos reflexionar. El veredicto de la paleontología no se puede descartar por medio del ridículo piadoso." Carnell, con otros, también estaba dispuesto a postular una raza preadámica estructuralmente semejante al hombre actual, pero anterior en el tiempo e inferior en dotes.

El neo-evangelicalismo también inició el debate acerca del problema de las relaciones con los teólogos no conservadores. Muchos pertenecientes al nuevo movimiento manifestaron una voluntad creciente de tratar con los teólogos liberales y dialécticos. Si bien muchos criticaban duramente al Consejo Mundial de Iglesias por su inclusivismo en intolerancia, también criticaban lo que les parecía exclusivismo e intolerancia del Consejo Internacional de Iglesias Cristianas. ¿Cuál es la perspectiva adecuada? Según un comentarista simpatizante, el consenso neo-evangélico a este respecto pedía el diálogo teológico con los liberales (sin compromisos); un intento evangélico de definir lo que podría llamarse ecumenismo bíblico; una crítica evangélica de los movimientos ecuménicos existentes; un programa más profundo de cooperación evangélica." Las campañas evangelísticas de Billy Graham, y el Congreso de Evangelismo de Berlín en 1966 se pueden citar como ejemplos concretos de la aplicación de estos principios.

Sobre todo en esta esfera, los argumentos de Edward Carnell han sido muy ásperos, en especial contra lo que llama "separatismo" de Machen. Carnell atacó al gran líder del fundamentalismo por no haber honrado adecuadamente la doctrina de la iglesia, y con ello supuestamente haber sembrado la semilla de la anarquía al estimular la separación de la iglesia sin fundamento suficiente. Las ideas de Carnell especialmente han suscitado serios ataques no sólo de parte de neo-fundamentalistas y fundamentalistas, sino incluso de parte de círculos neo-evangélicos y calvinistas. Naturalmente que los que consideran a Carnell como portavoz representativo del neo-evangelicalismo, al condenarlo a él condenan a todo el movimiento. Esta idea acerca de Carnell como representante típico parece difícil de aceptar si se piensa en las críticas incluso neo-evangélicas que se le hacen.

El punto más crítico de debate que los neo-evangélicos han planteado ha sido la autoridad e inerrancia de la Escritura. Y también en esto las ideas de Carnell han sido fuente de mucha agitación. Aunque Carnell mismo insistió, ante el furor que se suscitó en torno a su posición, en que él siempre ha creído en la inerrancia de la Escritura, su crítica de muchos de los puntos de vista de B. B. Warfield y de la teología conservadora clásica, su admisión de "aparentes desacuerdos" en los relatos del Antiguo Testamento, hizo que muchos dudaran de la posición definitiva de Carnell; a este respecto. También en esto, los que consideran a Carnell como típico del sentir neo-evangélico naturalmente condenan con él a todo el movimiento.

Incluso suponiendo, sin embargo, que las ideas de Carnell en este terreno estén quizá a la izquierda del centro neo-evangélico, uno debe todavía admitir que el neo-evangelicalismo parece ir ensanchando cada vez más la brecha entre inspiración e inerrancia. Esta tendencia se ha vuelto

muy pronunciada en la última década. Para muchos neo-evangélicos, inspiración e inerrancia no son dos conceptos equivalentes. Esto no significa necesariamente (como algunos lo han interpretado) que el neo-evangélico niega la inerrancia de la Escritura. Hay muchos que piensan que es simplemente necesario mantener la inspiración y la inerrancia separadas en favor de la claridad. Ronald Nash parece típico de esta posición. Por otra parte, Harold Lindsell, en la actualidad director de *Christianity Today*, ha comentado que, en la década del sesenta, "hay entre los neo-evangélicos, algunos de gran inteligencia, que se han separado, o están en proceso de separarse, de la doctrina de una escritura libre de error. El Dr. Lindsell, hablando como neo-evangélico, predice un futuro peligroso para los que sostienen una idea tan débil de la Escritura.

Es difícil de predecir a donde conducirá con el tiempo este giro de cosas. Pero no se puede negar que las bases del movimiento se están ampliando. "Se observa con asombro y pesar que en los círculos muy ortodoxos en los que se ha peleado con más valor la batalla del siglo veinte en favor de la autoridad bíblica, se están elevando voces contra la inerrancia de la Sagrada Escritura. El Seminario Bíblico de Nueva York, centro evangélico en el que se desarrollaron por primera vez brillantes técnicas de estudio inductivo de la Biblia, vio en 1963 la publicación del libro de Dewey M. Beegle, *The Inspiration of Scripture* (La Inspiración de la Escritura), en la que ese miembro del claustro habiendo abrazado los presupuestos dialécticos neo-ortodoxos en cuanto a la naturaleza de la verdad-los impone a la Escritura, niega su inerrancia, y hace la increíble afirmación de que los evangélicos por medio de un ajuste mental pueden ahora retener la inspiración sin la inerrancia y con ello incorporarse al cuerpo principal de la teología ecuménico-protestante. El Seminario North Park en Chicago, conocido por años por su ortodoxia y piedad de iglesia libre de compromisos, se caracteriza ahora por un enfoque de la Biblia basado en la antiinerrancia, que encuentra que el valor de la Escritura en cuanto a la verdad no está en que la Palabra posea solidez histórica o coherencia factual, sino en su capacidad para producir experiencias espirituales. El Seminario Concordia de St. Louis, bastión de la ortodoxia bíblica en tiempos de Theodore Engelder y de W. F. Arndt, ha debilitado considerablemente su posición en los últimos años . . . Y en muchos ámbitos del panorama evangélico norteamericano, de Este a Oeste, teólogos que deberían dar testimonio de la verdad total de la Escritura, prefieren evitar la palabra inerrancia, no hacen ningún esfuerzo para explicar discrepancias presumibles en la Biblia, y redefinen la verdad de forma que la Escritura pueda-se nos dice con gran seguridad-conservar su veracidad reveladora absoluta sin poseer precisión histórica de facto."

Capítulo XXI

NEO-EVANGELICALISMO-SU FRACASO

El neo-evangelicalismo, como estado de ánimo, como talante, no es un fenómeno estrictamente de lengua inglesa. La vida en la esfera de las "iglesias jóvenes" se ha visto afectada por el mismo subjetivismo de la neo-ortodoxia, y las mismas vaguedades y chillonas posturas

extremas del neo-fundamentalismo que produjeron el surgimiento del neo-evangelicalismo en el continente americano y en Europa. Y en consecuencia, se pueden escuchar en esos lugares las mismas invitaciones a la purificación del pensamiento evangélico que hemos dado en llamar, con razón o sin ella, "neo-evangelicalismo."

Al igual que en América y Europa, muchos de los evangélicos del mundo se hallan preocupados por el temor de que el fundamentalismo ya no sea una fe que cambia el mundo sino un miedo que rehuye al mundo. Están entristecidos por la falta de profundidad académica en los círculos ortodoxos. Existe temor de que una de las razones por las que el movimiento de la literatura evangélica cojee tanto sea el antintelectualismo conservador. Existe temor de que una de las razones de la carencia de un cuerpo consagrado y respetado de peritos sea la negligencia evangélica por la relación del cristianismo con la sociedad y la cultura. De ahí el llamamiento a una teología indígena. Junto con estos temores, existe también el deseo de volver a asumir el liderazgo denominacional en lugar de abandonar estas denominaciones a las fuerzas del liberalismo contemporáneo. El evangélico del mundo busca oportunidades de entrar en diálogo escrito y oral con teólogos neo-ortodoxos, recordando los peligros para la pureza de su testimonio pero recordando también el reto de tener oportunidades para testimoniar.

Con este mismo ánimo, el evangélico del mundo reconoce su negligencia de la sociedad y ahora busca avenidas para hacer del cristianismo en el "tercer mundo" la fuente de reformas sociales que ha sido en algunos países y debiera serlo en otros. Aunque esos hombres no usan abiertamente la palabra "neoevangélico" (parece ser una palabra muy nueva en nuestro vocabulario mundial), muchos de los puntos en los que insisten se pueden llamar "neo-evangélicos" en tono.

¿Qué diremos acerca de este tono? Carl McIntire y otros neo-fundamentalistas lo condenan totalmente. Al neo-evangélico se le pone una etiqueta de ser "hereje a medias," y se condena al movimiento como "nacido del compromiso, fomentado por el orgullo intelectual, desarrollado sobre la base del apaciguamiento del mal, y condenado por el juicio de la palabra de Dios."^o Otros, como Robert Lightner del Seminario Teológico de Dallas, son más benévolos, aunque siempre de espíritu crítico.

Al discutir este punto, puede resultar muy adecuada una advertencia contra los peligros de las generalizaciones fáciles. Lightner, crítico informado del neo-evangelicalismo, escribe estas sabias palabras. "Como existe toda una amplia gama de divergencias dentro del neo-evangelicalismo, sería torpe querer hablar de todas ellas. Algunos a quienes les gusta que se los llame neoevangélicos tienen más afinidad que otros con el neo-liberalismo, o con la neo-ortodoxia o con el fundamentalismo. Algunos están a la derecha del centro y otros en la extrema izquierda del centro." Lightner escribió estas observaciones como prefacio a su exposición de ciertas ideas débiles de la Escritura dentro del círculo neo-evangélico. Agrega, "Estas ideas no las comparten todos, pero las comparten demasiados." El comentario de Lightner parece especialmente adecuado, dada la tendencia del neofundamentalismo de verlo todo en blanco y negro y de temer cualquier desarrollo teológico nuevo como tendencias sospechosas hacia la incredulidad.

En relación con esto, y dadas las amplias divergencias dentro del "neo-evangelicalismo," lo más prudente sería admitir que el "neo-evangelicalismo" no es tanto un movimiento como una manera de sentir, un estilo más que una teología, una disposición más que una posición teológica. Como lo admiten incluso algunos neo-evangélicos, el término es inadecuado e incluso

algo desorientador. Su misma imprecisión abre la puerta a acusaciones por parte de los que a menudo lo llaman "retroceso sutil hacia un fundamentalismo comprometido." El término resultó algo útil en las décadas del cuarenta y cincuenta para describir el "renacimiento fundamentalista" de esa época. Sin embargo, desde entonces ha habido cambios constantes de modo que la palabra pueda ya no resultar totalmente descriptiva de algunos de los nuevos giros y tendencias del mundo a la derecha del centro teológico.

De cualquier modo, uno no puede simplemente condenar del todo gran parte de lo que el movimiento ha defendido en el pasado. Por ejemplo, la influencia del calvinismo clásico sobre muchos de sus primeros líderes desempeñó un papel importante en algunos de los aspectos básicos del "neo-evangelicalismo." Bernard Ramm, aunque bautista, estuvo muy influido por los escritos de Abraham Kuyper. Gordon Clark, quien quizá ya no desee que se lo identifique por completo con el movimiento, es ministro de la Iglesia Presbiteriana Reformada, Sínodo Evangélico. Carl F. H. Henry, la voz más sonora del movimiento, dedicó uno de sus primeros libros a Gordon Clark, Cornelius Van Til y Harry Jellema. La invitación neo-evangélica a que se haga penetrar el evangelio en la sociedad, en la educación, en la cultura, es una invitación que el calvinismo ha venido haciendo durante muchos años. El temor del antintelectualismo neo-fundamentalista es un temor acerca del cual los calvinistas han llamado durante mucho tiempo la atención. El ataque neoevangélico contra la reducción que hacen los neo-fundamentalistas del cristianismo y la confiación de la religión a un compartimento estanco de la vida es una acusación que el calvinismo ha venido haciendo desde hace mucho. Como se advirtió en un capítulo precedente, Machen, el representante clásico del fundamentalismo, nunca pensó que esa palabra sola fuera suficiente para describir totalmente sus ideas. Prefirió mucho más el término "calvinismo."

Incluso hoy, el calvinista siente que simpatiza mucho con gran parte de las ideas básicas neo-evangélicas-el llamamiento a la formulación de un mensaje cristiano que no trate de resolver todos los problemas sociales afirmando simplemente que la respuesta es solamente la salvación; una búsqueda de principios cristianos que se apliquen a la economía, a la sociología, y a las ciencias naturales; una actitud más constructiva hacia la ciencia y la filosofía; el estímulo a la defensa académica del cristianismo; una actitud más tolerante hacia ideas diferentes de la escatología y un apartarse del llamado dispensacionalismo; una condena de las "tendencias fisíparas" del neo-fundamentalismo; y la correcta actitud de los cristianos que tratan de "extender una mano amistosa hacia aquellos que tratan de alcanzar para Cristo."

Al mismo tiempo, hay problemas que el neo-evangelicalismo no ha resuelto, y hay "puntos en que parece que el neo-evangelicalismo corre peligro de comprometer a la religión cristiana."?

1. Ciertos líderes dentro de la órbita neo-evangélica han pedido una reapertura del debate evangélico acerca de la autoridad e inspiración de la Escritura. Y, si bien debe estimularse todo esfuerzo por estudiar las Escrituras, el curso de este debate no ha sido totalmente provechoso. Algunos como Ramm y Carnell se ocupan por extenso de la relación de la ciencia con la Escritura y dejan la impresión de que hay que interpretar la Biblia a la luz de la ciencia y no la ciencia a la luz de la Biblia. Otros, como Klaas Runia, distinguen ahora entre inspiración y autoridad en marcado contraste con una posición como la de B. B. Warfield, aunque al mismo tiempo insisten aparentemente en una inspiración verbal que libera a la Biblia de todo error. Otros todavía, como Ralph Earle y Daniel P. Fuller, distinguen enfáticamente entre inspiración e inerrancia, pareciendo afirmar la inspiración pero negando la inerrancia. Lightner, por ejemplo,

describe así el pensamiento de Fuller acerca de la inspiración, "asegura que tenemos un relato autoritativo de todo lo que Dios quiso que supiéramos. Pero no fue la intención de Dios ni su propósito garantizar –la inerrancia en asuntos marginales. Asuntos marginales son datos bíblicos que no tienen nada que ver con la fe y la vida, tales como detalles históricos pequeños, construcciones gramaticales y otros puntos así." El pensamiento de Carnell acerca de la Escritura ha sido a menudo interpretado como parte de este último grupo. Otros quizá no se expresan con el vigor con que lo hace Carnell pero con todo muestran cierta vacilación en insistir en la inerrancia total o completa.

2. Ciertos líderes dentro de los círculos neo-evangélicos han pedido que se estudie la eclesiología. En especial, han demandado una revisión del problema de la comunión y separación. ¿Cuándo debería o podría un creyente dejar una iglesia que tolera la enseñanza liberal? ¿Puede un creyente tener comunión con creyentes de otras denominaciones? ¿Sobre qué base se puede tener comunión? ¿Cuál debería ser la actitud del cristiano hacia el Consejo Mundial de Iglesias?

Estos interrogantes no son fáciles de contestar, y debemos agradecer al neo-evangelicalismo que haya atraído nuestra atención hacia ellos. Pero también hay que advertir que el neo-evangelicalismo todavía no ha ofrecido una respuesta clara a las mismas. Sobre todo en años recientes ha mostrado, de hecho, más disposición que antes a colaborar con liberales en una especie de diálogo teológico entre "iguales." El peligro en este caso, como ha indicado el profesor John Sanderson del Covenant College, es el "de asimilar actitudes liberales, a costa de perder la clara formulación de las creencias básicas del evangelicalismo." No se pueden aceptar oportunidades para discutir con los neoliberales si implican el comprometer la pureza teológica. A veces no es fácil mantener tal equilibrio. Pero es un equilibrio que uno puede hacer peligrar sin poner ambos pies del lado equivocado de la demarcación.

3. Los neo-evangélicos han pedido que se investigue la relación entre ciencia y Escritura. Pero hasta ahora, los resultados no han sido ni uniformes ni siempre provechosos. En especial, los esfuerzos de Ramm por armonizar han sido criticados en muchos aspectos como un esfuerzo por someter la Escritura a la ciencia. Algunos, como John C. Whitcomb, le han puesto a estas ideas la etiqueta de "teoría de la doble revelación." Según esta teoría Dios da al hombre dos revelaciones de la verdad, la Escritura y la naturaleza, "cada una de las cuales tiene plena autoridad en su propia esfera: la revelación de Dios en la Escritura y la revelación de Dios en la naturaleza . . . El teólogo es el intérprete de la Escritura puesto por Dios y el científico es el intérprete de la naturaleza puesto por Dios, y cada uno de ellos tiene instrumentos especializados para fijar el verdadero significado del libro específico de revelación que es llamado a estudiar." El resultado final, arguye Whitcomb, es una clase de enfoque que deja al científico y no al teólogo las soluciones a problemas tales como el origen del universo, el hombre, la magnitud del diluvio, etc. La teoría cierra la puerta a un examen bíblico del ámbito de la ciencia.

Si bien Whitcomb no usa ese lenguaje en su análisis, no sería difícil superimponer las antiguas categorías kantianas a esta "teoría de la doble revelación" y decir que en último término él aboga por que lo numenal no está en condiciones de investigar lo fenomenal. La posición global no puede, por tanto, en ningún sentido definitivo elaborar "una filosofía verdaderamente cristiana de la metodología científica" sino hasta que cuestione "los fundamentos metafísicos falsos que subyacen a mucha de la metodología científica moderna," fundamentos que parecen darse por sentados en la idea neo-evangélica de la revelación entre la Biblia y la ciencia. "Si se

quiere que la ciencia cumpla su misión, ella necesita los presupuestos que sólo la Biblia le puede dar. . ."

Ante la confusa base metafísica de este análisis y aperturas evangélicas nuevas hacia la ciencia, muchos temen con razón que puede traer consigo una nueva apertura hacia la evolución. La defensa de Carnell de lo que ha llamado "evolución inicial" ha recibido ataques, aunque quizás sin una comprensión plena del uso que hace Carnell de los términos. Pero, sea como fuere que uno interprete la exposición de Carnell, la dificultad-como ha señalado Carl Henry-es "que estas expresiones contribuyen a una ilusión verbal que atrae el interés del defensor contemporáneo de la evolución, en cierto modo, bajo falsas apariencias. . ." El empleo que hace Carnell de expresiones científicas convencionales con una intención contraria "corre en consecuencia riesgos apologeticos innecesarios."

4. Los neo-evangélicos piden respuesta firme a las necesidades sociales y una ética social bíblica. A muchos neo-fundamentalistas esto les suena como un retorno al evangelio social, y como tal lo hacen objeto de serios ataques." Estas críticas, sin embargo, parecen por lo menos exageradas. Carl F. H. Henry, que ha escrito por extenso acerca de este mismo tema, no da indicios de negligir la aplicación individual del evangelio ni de reemplazar a santos con filántropos.

Al mismo tiempo, el neo-evangelicalismo todavía corre el riesgo de medir sus responsabilidades sociales en función de sus responsabilidades individuales. Muchos, sobre todo en círculos calvinistas, atacan las propuestas neo-evangélicas en pro de la acción social por considerarlas una "forma juvenil" de pietismo, que prescinde de la naturaleza de la iglesia como cuerpo colectivo de Cristo, con la exigencia de una respuesta colectiva del pueblo de Dios a los problemas del trabajo, la educación, el gobierno y los negocios."

5. El neo-evangelicalismo no ofrece una apologética completamente consecuente con el Cristo que se autentica, a sí mismo. Ronald Nash ve suficientemente bien que las figuras más importantes del movimiento-Carl F. H. Henry, Edward Carnell, Bernard Ramm-tienen una base común en mucho de lo que dicen. Pero se hace difícil decidir si la mejor forma de designar esta base sea como "presuposicionalismo"; si se puede asociar el nombre de Cornelius Van Til con esos hombres; o si representan una defensa del cristianismo "basada en fundamentos diferentes de los que caracterizaron los enfoques de los siglos dieciocho y diecinueve de Butler, Paley y otros."

Por otra parte, todos estos hombres afirman la importancia de partir desde Dios, desean repudiar los presupuestos de la "teología natural" del neo-tomismo, quieren subrayar el papel que desempeña la fe, incluso en el naturalismo científico moderno. Sin embargo, como Van Til lo ha repetido repetidas veces al distanciarse de ellos, aceptan, con estos principios, un énfasis en "la ley de no contradicción" (Carnell) o en "la lógica como ejercicio de la razón que pone a prueba la verdad" (Gordon Clark) o lo que Van Til llama "teísmo griego" (Carl Henry) como una de sus categorías o presupuestos operativos. Y precisamente ahí radica la debilidad básica de esta clase de apologética. "Es el intento de vincularse con formas más elevadas de pensamiento no cristiano en su oposición a formas inferiores de pensamiento no cristiano a fin de pasar a algo todavía más elevado (y diferente) de lo que ofrecen aun las formas más elevadas de pensamiento no cristiano. La dificultad de este método es que las formas más elevadas de pensamiento no cristiano se apoyan en el mismo fundamento que las formas inferiores de pensamiento no cristiano. Este fundamento es el hombre como auto-existente y auto-explicativo. Las formas más elevadas, no

menos que las formas inferiores de pensamiento no cristiano, parten de la base de que Dios no creó al mundo y al hombre sino que existen por casualidad. Si así fuera, entonces los principios del razonamiento lógico por medio de los cuales se supone que el hombre construye la argumentación en pro de la existencia de su dios, son también producto de la casualidad. Según esto la misma ley de no contradicción sería producto de la casualidad. Toda la idea de "coherencia sistemática" carecería de significado."

Capítulo XXII

LA FE REFORMADA

Nuestro peregrinar por el mundo de la teología nos ha conducido desde la desmitologización hasta el neo-evangelicalismo. Y ahora llegamos al final del recorrido y a lo que algunos llaman "la fe reformada" y otros "calvinismo." ¿A dónde hemos llegado?

Originalmente la palabra "reformada" caracterizaba a aquellas iglesias del siglo dieciséis que se levantaron para protestar contra los errores y abusos que prevalecían en la Iglesia Católica de la Edad Media. En un sentido amplio, el término se podía aplicar a todas las iglesias de la Reforma, porque todas ellas no tenían sino un objetivo: vivir según la Palabra de Dios, tanto en el ámbito amplio de la vida de la iglesia como en el ámbito privado de la vida del creyente.

En tiempos más recientes el término tiene un significado más restringido. Se suele identificar en teología con cinco puntos doctrinales: depravación total, elección incondicional, expiación limitada, gracia irresistible y perseverancia de los santos. En el sentido más pleno, esta restricción del término no es en verdad restricción ninguna. Porque estos cinco puntos doctrinales se elaboraron como fruto de un debate teológico que trató de definir la entraña misma del evangelio--el significado de la gracia. Los formuló el famoso Sínodo de Dordrecht en Holanda, hace más de 350 años. Y el centro de la discusión en Dordt no fueron algunas pequeñas diferencias de énfasis. El problema era más básico: ¿qué es definitivo en la salvación del hombre, la gracia de Dios o la obra de fe del hombre? Los cinco puntos de Dordt fueron radios de la rueda que partían todos del mismo eje---la gracia.

En el mundo teológico actual, vuelve a discutirse, desde dos puntos de partida diferentes, este llamamiento bíblico de la gracia soberana. Por una parte, en el país donde se reunió el Sínodo de Dordrecht, y en una de las plazas fuertes del Calvinismo, la Universidad Libre de Amsterdam, parece haber ciertas pruebas de insatisfacción con ese esquema mental de Dordt. El Dr. G. C. Berkouwer, aunque afirma que trata de conservar el núcleo del pensamiento de Dordt, "la gracia inmerecida de Dios en el camino de la salvación, la elección como fuente de la salvación," desea dejar de lado todo el marco causal que se utilizó en Dordt en el que se ve a Dios "como causador de todas las cosas," y reemplazarlo con "un marco que haga justicia a la intención doxológica de los cánones."

En esta misma dirección de búsqueda, la actitud más reciente de Berkouwer hacia Roma y hacia el Barthianismo es cada vez menos crítica y más activista. La forma de expresarse se ha vuelto tan diferente de la adoptada en sus primeros escritos que Cornelius Van Til habla con vigor del "Berkouwer inicial" y del "Berkouwer posterior." Ha resultado de especial preocupación para muchos los supuestos cambios de Berkouwer en relación con la inspiración y autoridad de la Escritura. "En sus primeras obras acerca de la Escritura Berkouwer decía, de hecho, que no *puede* surgir ningún hecho experimental o histórico que podría obligarnos a reconsiderar el presupuesto básico de que sólo a la luz de la Escritura se puede ver cualquier hecho como realmente es. Hoy día se dice que, de hecho, una posición tal como la que sostuvo resulta abstracta y formal."

Pero existe otra amenaza contra el calvinismo bíblico, que representa, desde el otro lado del péndulo, un paso más en dirección opuesta al centro. Es el calvinismo en la vida de las "iglesias jóvenes," el calvinismo no de Europa sino de África y Asia. Ahí, bajo la influencia del secularismo occidental y su compartimentalización de la religión al margen de los asuntos ordinarios de la vida cotidiana; bajo la influencia del ascetismo oriental y del mesianismo africano en los que la vida religiosa está restringida a la vida de abstenciones ermitañas en algún lugar santo herméticamente sellado y aislado del mundo "malo, real"; allí encontramos otro reto a la fe reformada. En esta nueva amenaza, los cinco puntos del calvinismo han pasado de la posición de camino a la de señales en el camino, del lugar de acción a la fórmula bajo la cual actuamos. La iglesia no es el pueblo de Dios, sino un edificio, no es un programa de testimonio y servicio y culto, sino una hora de cantar, orar y predicar.

Esta nueva perspectiva no se llama a menudo calvinismo ni fe reformada. Se la llama más a menudo teología conservadora. Y quizá este nombre es el más preciso.

La teología conservadora, como la ha definido la situación de las "iglesias jóvenes," con frecuencia es una teología institucionalizada y burocrática. También es una teología aislada. Cambia la petición de Juan en sentido de separación del mundo (1 Juan 2:15-17) en la exigencia de McIntire de separación de aquellos que no se separan de los que no se han separado. Se vuelve aislada del futuro por unión con el pasado; vacila en dedicarse a una teología creadora debido al temor a la teología crítica destructiva; teme al ala izquierda y al ala derecha, por lo que permanece en el punto muerto del centro; discute sobre teología más que la vive, almacena la dinámica cósmica del reino de Dios al limitar en forma exclusiva el gobierno de Dios sólo al futuro.

La teología conservadora, como la ha reelaborado la situación de las "iglesias jóvenes," es una teología defensiva. Protege en vez de promover, se atrinchera en vez de avanzar, manda con la palabra en vez de hacerlo con el ejemplo. ¿Qué nos deja? Predicación sin visión amplia y convicción reformadora; liderazgo de parte de los políticos y no de los profetas; avivamientos sin reforma; edificios de \$10.000 con programas de \$1; estudiantes universitarios desilusionados que se salen del "mundo eclesiástico"; personas que tratan de encontrar la gracia de Dios a partir de experiencias emocionales especiales en lugar de a partir de la Palabra de Dios; congregaciones que muestran su vaciedad e insatisfacción en su falta de apoyo a las instituciones de la iglesia.

¿A dónde iremos? ¿Sigue valiendo la pena ser reformado hoy día? ¿Es un camino mejor ser "conservador"? ¿O deberíamos ir al otro extremo del espectro, al "neocalvinismo" de G. C. Berkouwer ?

La fe reformada sigue siendo una palabra que puede ser significativa para una teología mundial. Así hubiera debido deducirse ya de nuestra refutación de la teología moderna en este libro. Como ha dicho Klaas Rupia, "Casi todas las teologías modernas están hasta cierto punto (a veces incluso en gran medida) basadas en un sistema filosófico u otro. Aunque proclaman que la Biblia da la respuesta a nuestros interrogantes humanos más profundos, estas teologías a menudo no permiten que la Biblia hable por sí misma. Se somete a la Biblia al chaleco de fuerza de ideas y opiniones preconcebidas. . . Frente a esto, sólo podemos decir: deseamos ser reformados. Es decir, deseamos edificar nuestra fe sobre la Palabra de Dios como la encontramos en la Biblia. No estamos en libertad de hacer lo que nos plazca con la Biblia. No podemos señorear sobre la Biblia, sino que la Biblia es señora de nuestra vida y pensamiento. No debemos decirles a Pablo y Juan, Pedro y Santiago, Mateo y Lucas, cuál es el verdadero mensaje, sino que debemos estar dispuestos a que ellos nos enseñen. Si, también en esto sólo podemos ser reformados. Porque este término no significa sino que la Palabra de Dios, y sólo la Palabra de Dios, es la autoridad final y absoluta en asuntos de fe y conducta. . ."

Nuestro enfrentamiento con la teología liberal (incluso con la teología evangélica) también ha indicado que el hombre moderno, al hablar de teología, quiere decir más que simple doctrina de libro de texto. Cuando el hombre moderno habla de teología, a menudo habla de política, educación, economía, sindicatos obreros, revolución. El término teología se ha vuelto muy comprensivo en el mundo de hoy. ¿Puede la fe reformada hacerle frente a ésto? La teología "conservadora" ciertamente no puede.

Un académico escribió estas palabras acerca del movimiento de reforma en el siglo dieciséis bajo Calvino: "La teología de Calvino fue más o menos directamente responsable por la sublevación escocesa, por las guerras francesas de religión, por la revolución de los Países Bajos, y por la guerra civil inglesa. Fue la doctrina de Calvino sobre el estado como servidor de Dios que dejó sentada la idea de gobierno constitucional y que condujo al reconocimiento explícito de los derechos y libertades de los súbditos y, a su debido tiempo, al reconocimiento de la tolerancia. Estos hechos revelan a Calvino como, de hecho, el productor. . . de algunos de los ingredientes más fundamentales de la civilización occidental postrenacentista. Resulta dudoso que algún otro teólogo haya jamás desempeñado un papel tan significativo en la historia del mundo." Esto suena a teología comprensiva, ¿no es verdad? ¿Dónde está el Calvino del siglo veinte?

La fe reformada actuó en la Europa del siglo dieciséis, y actúa en el mundo del siglo veinte, a partir de lo que el Dr. Calvin Seerveld del Trinity Christian College, Chicago, ha llamado "tres datos bíblicos." Sin ellos, sólo podemos tener una fe que "conserva." ¿Cuáles son?

1. La iglesia no es un conjunto de miembros individuales, sino un cuerpo, el cuerpo de Cristo, el pueblo de Dios, la comunión del Espíritu. Ningún cristiano vive por sí solo cuando abraza la obra salvadora de Cristo por fe. Es injertado en el cuerpo de Cristo, iniciado simbólicamente e incorporado al mismo por medio del bautismo.

2. La vida de la iglesia en el Nuevo Testamento era una vida total, global. La iglesia de Hechos 2 y 4 parece una comuna, con su comunión de posesiones materiales compartidas voluntariamente, sometida al gobierno de los apóstoles, quienes trataban de mantener el orden entre más de 3000 miembros. Como el nuevo Israel, su "culto" tenía lugar dentro del ámbito diverso de muchas otras actividades moldeadas por la fe.

3. La vida espiritual era mucho más que lo que ocurría entre las cuatro paredes de un edificio durante una hora el domingo por la mañana. Se manifestaba en vidas tan dominadas por el Espíritu Santo que resultaban cartas vivas de Jesucristo (2 Co. 3:3). Era la vida del reino del Espíritu, el gobierno de Dios manifestado por medio del Espíritu Santo que moraba en ellos en cosas tangibles como justicia, paz y gozo (Ro. 14:17). Era un "programa de Dios," centrada la obra redentora de Jesucristo, con dimensiones cósmicas que alcanzaban para Cristo cada una de las partes de la vida.

Nada de esto significa algún movimiento no eclesiástico al modo de Watchman Nee o Uchimura. Pero sí significa predicar "todo el consejo de Dios" (Hch. 20:27). Significa predicar la soberanía de Cristo, el gobierno de Dios, que toda la vida pertenece al Señor-no sólo la vida de la "iglesia," ni tampoco sólo la vida del hogar, sino también la vida personal, la vida escolar. Significa todas las pautas y relaciones de la vida de la sociedad.

Esto significa acción cristiana como cuerpo de Cristo, expresión de la comunión de los santos en el hogar, en la educación, en la política, en el periodismo, en arte, en la ciencia. Puede significar escuelas y universidades cristianas que puedan ostentar la cruz de Cristo en la sala de conferencias y en el laboratorio científico. Puede significar sindicatos cristianos que quieran llevar el yugo de Cristo (Mt. 11:29-30). Puede significar vida política cristiana que trate de hacer más que simplemente evitar la corrupción, que trate de reformar la política en sus raíces a partir de la Palabra de Dios. Puede significar institutos cristianos de artes que moldeen la arcilla y llenen el lienzo a la luz de la belleza de la gloria de Cristo.

La fe reformada no se reduce a cinco puntos (ni siquiera a cincuenta). Eso no es sino el principio. Convertirlos en un fin produce la caricatura que hemos llamado teología "conservadora."

Qué será? Calvinismo bíblico? ¿O "conservadurismo"?
