

LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE RUDOLF BULTMANN

JUAN CHAPA

Resumen: Es casi un lugar común afirmar que Bultmann reduce la teología a una antropología. Para el teólogo de Marburgo hablar de Dios es sólo posible al hablar del hombre: Dios sólo es conocido como determinando la existencia humana en el mundo. El presente trabajo se centra en esta cuestión poniendo de manifiesto algunos presupuestos teológicos y antropológicos que se detectan en su obra. Se muestra cómo la tradición luterana de la que es deudor conduce a Bultmann a una concepción del hombre marcadamente negativa, acentuada por la interpretación existencial del Nuevo Testamento.

Palabras clave: Bultmann, Antropología, Historia de la exégesis, Exégesis bíblica.

Abstract: It is almost a commonplace to state that Bultmann reduces theology to anthropology. For the German theologian to speak about God is only possible by speaking about man: God only is known like determining human existence in the world. The present article deals with this question and tries to show some of the theological and anthropological concepts that are present in Bultmann's work. The Lutheran tradition to which he belongs leads him to a distinctly negative understanding of man, stressed by his existential interpretation of the New Testament.

Keywords: Bultmann, Anthropology, History of exegesis, Biblical interpretation.

Ἴδουὸ ἄνθρωπος: «Mirad a este pobre hombre». Así traduce Bultmann lo que Pilato habría querido decir al presentar a Jesús delante del pueblo judío en la escena joánica del *Ecce homo*¹. Para el teólogo alemán, el Prefecto romano estaría tratando de mover a los acusadores a retirar la petición de muerte contra Jesús. La expresión habría que entenderla como una manera de subrayar lo ridículo que resultaba tomar en serio una figura tan miserable. Sin

1. Jn 19, 5.

ción para el hombre, para su responsabilidad, para su salvación. De acuerdo con esto, tampoco trata del mundo y del hombre tal como ellos son en sí, sino que ve siempre al mundo y al hombre en su relación con Dios. Toda frase sobre Dios es al mismo tiempo una frase sobre el hombre y viceversa. Por consiguiente, y en este sentido, *la teología paulina es al mismo tiempo una antropología*. Toda vez que Pablo no ve la relación de Dios con el mundo y el hombre como un proceso cósmico oscilando en un ritmo perpetuo, sino constituida por la actuación de Dios en la historia por la reacción del hombre frente a la actuación de Dios, cada frase sobre Dios habla de lo que él obra en el hombre y exige del hombre y, en correspondencia con ello, lo contrario: toda frase sobre el hombre habla de la acción de Dios y de su exigencia, o del hombre, de cómo él es cualificado por la actuación divina y por su exigencia y por su comportamiento respecto de ellas. Bajo este punto de vista se halla la cristología de Pablo, la cual no hace disquisiciones especulativas sobre la esencia metafísica de Cristo, sobre su relación respecto de Dios y sobre sus «naturalezas», sino que habla de él como de aquél por quien Dios obra la salvación del mundo y del hombre. Así, toda frase sobre Cristo es una frase sobre el hombre y viceversa; y la *cristología paulina es al mismo tiempo soteriología*⁴⁶.

Pero para entender esta relación con Dios lo primero que hay que hacer es clarificar la peculiaridad de la existencia humana, que se infiere de las afirmaciones concretas sobre la relación entre Dios y el hombre que el apóstol hace ocasionalmente. Por eso se detiene primero en delimitar lo que él llama «conceptos antropológicos». Destacan tres aspectos⁴⁷:

a) La existencia del hombre es siempre somática. Según Bultmann, el término más característico que utiliza Pablo para describir la existencia humana es $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, que normalmente se traduce por «cuerpo». Sin embargo, para Bultmann esta traducción es inadecuada porque tendemos a considerar al cuerpo como parte del hombre, en composición con otras partes como «alma» o «espíritu». Sería más apropiado, señala, traducirlo por «el yo» en lugar de «cuerpo», porque $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ describe la persona como un todo. Es decir, $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ expresa una manera de ser y, más en concreto, una manera de ser en virtud de la cual el hombre está en el mundo. Para San Pablo, que sigue el modo hebreo más que el griego de comprensión del hombre, el hombre es una unidad y el cuerpo es su modo característico de ser. No hay comprensión de hombre como cuerpo (sustancia material) y alma (sustancia inmaterial). Para el apóstol el cuerpo es un modo de ser, no una sustancia o una cosa. Ser un cuerpo significa que el hombre no existe como un ego desencarnado, pues está siempre en un mundo

46. TNT (cit. n. 3), 244-245.

47. Cfr. J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*, London 1955, pp. 37-47.

donde las posibilidades le confrontan. Esto es tan claro, piensa Bultmann, que otros pasajes que ponen en duda esta concepción (p. ej. 2 Co 5, 8; 12, 2) no tienen peso suficiente para anular esta interpretación de una existencia somática. Incluso llega a decir que en la vida futura la existencia del hombre será de alguna forma somática.

b) El hombre en su ser tiene una relación a sí mismo. Bultmann afirma que el hombre puede hacerse a sí mismo objeto de su propia actuación, y que esta actuación reflexiva San Pablo también la expresa mediante el término $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. Ahora bien, aunque la existencia del hombre es siempre somática, el apóstol sólo le llama $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ al hombre desde un punto de vista particular:

«Se le llama $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, en la medida en que él puede hacerse a sí mismo objeto de su actuación o sujeto de un acontecimiento, en cuanto que en tales casos se experimenta como paciente. Puede, por tanto, llamársele $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ en la medida en que él tiene una relación consigo mismo, en cuanto, en cierta manera, puede distanciarse de sí mismo; más exactamente: como aquél frente al cual él puede distanciarse en su ser sujeto, con quien él se ve confrontado como objeto de su propio actuar y a quien él puede experimentar como a un extraño, como no sometido al acontecimiento que escapa a su propio querer; en cuanto tal, es llamado $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ »⁴⁸.

La naturaleza del hombre es, por tanto, tener una relación consigo mismo: « $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ es el hombre en cuanto que él se objetiva a sí mismo como objeto de su conducta, en cuanto que él se distancia de sí mismo y cae bajo la soberanía de fuerzas extrañas»⁴⁹.

c) El hombre tiene dos posibilidades fundamentales. Para Bultmann, el hombre puede ser uno con uno mismo o ser un extraño de sí mismo; sólo puede ser dueño de sí mismo o perderse, abusar de sí mismo y vivir en guerra con uno mismo; puede rendirse al pecado u ofrecerse a Dios (cfr. 1 Co 9, 27; Rm 6, 12ss; 12, 1). Así queda expresada la manera en que el hombre está en relación consigo mismo en su ser. En estos casos $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ representa el objeto-yo, pero es el mismo hombre el que es a la vez sujeto y objeto para sí mismo. Es llamado «sujeto», porque al existir posibilidades diarias él decide siempre sobre sí mismo; es llamado «objeto», porque decide *sobre sí mismo*. En definitiva, ser $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ muestra que el hombre tiene potencialidad de ser bueno o malo, de tener positiva o negativamente una relación auténtica con Dios:

48. TNT (cit. n. 3), 250 (los subrayados son siempre del autor, mientras no se indique lo contrario).

49. *Ibid.*, 257.

«Que el hombre es σῶμα significa que él se halla ante tales posibilidades. Su ser-σῶμα no es, en sí, ni bueno ni malo. Pero, únicamente por ello, por ser σῶμα existe para él la posibilidad de ser bueno malo, la de tener una relación con Dios... Si el hombre dejase de ser σῶμα, si dejara de tener relación alguna consigo mismo, dejaría de ser hombre»⁵⁰.

Las tres proposiciones señaladas, es decir, que la existencia del hombre es siempre somática, que por tanto tiene una relación a sí mismo y que es confrontada con las dos posibilidades básicas de ser uno con uno mismo o extraño de uno mismo, constituyen claramente una interpretación existencial del concepto σῶμα. Y si σῶμα caracteriza en Pablo al hombre en cuanto que es el objeto de su acción y de su decisión, otros conceptos caracterizan a ese mismo hombre en cuanto que es sujeto de su acción y de su decisión: ψυχή (alma), πνεῦμα (espíritu), ζωή (vida), νοῦς (entendimiento), συνείδησις (conciencia) y καρδία (corazón). Con ψυχή, la vitalidad específicamente humana, se significa a la persona como esforzándose, como queriendo, como persiguiendo algo. Con πνεῦμα, la fuerza maravillosa de la acción divina, se designa al hombre en cuanto queriendo y sabiendo: «El hombre es una unidad viviente, el yo que puede objetivarse a sí mismo, que tiene una relación consigo mismo (σῶμα), y que se halla viviente en su intencionalidad, proyectado hacia algo, en querer y saber (ψυχή, πνεῦμα)»⁵¹. Lo mismo se puede decir de ζωή, que pertenece esencialmente al hombre en cuanto que tiene ψυχή y que, como designación de la vida natural, vale lo mismo que para el concepto σῶμα⁵². Sin embargo, el término νοῦς es «el que expresa con mayor claridad que ser hombre significa ser cada uno un yo que es sujeto de su voluntad y de su acción». Como νοῦς, «con el que no se apunta a la razón o la inteligencia como una facultad especial, sino que se entiende *el saber acerca de algo, el entender y juzgar*»⁵³, el hombre decide sobre sí mismo como σῶμα. Como συνείδησις, es decir, «el saber del hombre sobre su propio comportamiento... sobre la propia conducta respecto de una exigencia existente para esta conducta»⁵⁴, el hombre se conoce a sí mismo como σῶμα. Como καρδία, que tiene para Bultmann el mismo sentido que νοῦς, es decir, que se emplea «para designar el yo como queriendo, haciendo planes, como intentando»⁵⁵, el hombre se desea a sí mismo como σῶμα. En definitiva, la conexión entre el concepto σῶμα y los grupos de con-

50. *Ibid.*, 252.

51. *Ibid.*, 264.

52. *Ibid.*, 264.

53. *Ibid.*, 265.

54. *Ibid.*, 271.

55. *Ibid.*, 274.

ceptos mencionados muestra que para Bultmann el hombre tiene una relación consigo mismo, que puede contemplarse a sí mismo, puede ganarse o perderse a sí mismo, rendirse a sí mismo, a la vida o la muerte, en otras palabras, que él es su propia posibilidad.

Pero Bultmann no limita a Pablo el estudio de la existencia del hombre en el Nuevo Testamento. Considera asimismo que en Juan el mensaje de Jesús se ha formulado en perspectiva antropológica. Señala que en el cuarto evangelio la comprensión implícita del ser del hombre también está emparentada con el concepto de existencia. Para Bultmann el dualismo joánico sugiere un origen gnóstico. Sin embargo, mientras que el gnosticismo atribuyó oscuridad, mentira y otros conceptos negativos a los poderes activos del mal y se fundaba en un dualismo último metafísico, en los escritos joánicos no ocurre lo mismo. El punto de partida es la creación. Para Juan el mundo, que es en primer lugar el mundo de los hombres, ha sido creado por Dios; no es un acontecimiento trágico de los tiempos primeros. A partir de la idea de creación, en la que Dios se revela, los conceptos luz y tinieblas, verdad y mentira, libertad y esclavitud, que para Bultmann provienen del gnosticismo, adquieren un sentido peculiar en Juan. Deben ser interpretados a la luz de los conceptos de existencia descritos más arriba. Los conceptos joánicos son posibilidades de decisión:

«Todos ellos adquieren su sentido partiendo de la cuestión de la existencia humana —ζωή y ζωή αιώνιος— y designan la doble posibilidad humana: o vivir de Dios o de sí mismos. Indican que el hombre puede adquirir la recta comprensión de sí mismo mediante el conocimiento de su condición de creatura y entonces tiene la *luz* que aclara su camino; únicamente en tal conocimiento se hará partícipe de la *verdad* como realidad verdadera, que se le abra en la revelación de Dios y no comete la locura de creer que puede fundar él por sí mismo su propia realidad constituyendo un κόσμος que se rebela contra Dios; únicamente en este conocimiento consigue la *libertad* frente a la apariencia, que en realidad es oscuridad, mentira, esclavitud y muerte y únicamente en tal libertad tiene la *vida*, en cuanto que vive de su origen auténtico»⁵⁶.

En definitiva, la enseñanza joánica muestra al hombre la doble posibilidad de vivir de Dios, o vivir de los recursos humanos (para el hombre, ser él mismo como hijo de Dios, o perderse en el mundo). La revelación de Dios en Jesús le coloca al hombre frente a la decisión a favor o en contra de Dios. Para el teólogo alemán, Juan ha presentado a Jesús como palabra radical de Dios que

56. *Ibid.*, 435-436.

posibilita la realización de la existencia. «El dualismo cosmológico de la gnosis se ha convertido en Juan en un *dualismo de decisión*»⁵⁷.

4. EXISTENCIA INAUTÉNTICA Y EXISTENCIA AUTÉNTICA

Resumiendo lo expuesto hasta el momento, podemos decir que, para Bultmann, ser «existencia» significa estar ante posibilidades, estar abierto a encuentros en los que se hace una decisión sobre uno mismo. En cada verdadera decisión yo siempre decido por mí mismo como existencia; esto significa que en la decisión pruebo mi permanente apertura hacia lo que me viene en cada situación diferente. Pero, según muestra el Nuevo Testamento, el hombre ha sometido esta verdadera apertura entregándose al mundo que puede ver, que está a su disposición; se ha dejado conducir a una vida regida por estos presupuestos y ha caído víctima del mundo. De esta manera se ha separado del encuentro con Dios, aquel que no está a su disposición. Cuando el hombre no se mantiene ya abierto al futuro, ya no existe *auténticamente*. Se ha rendido a sí mismo como posibilidad. Al rendirse al mundo ha perdido su «existencia auténtica»; vive «inauténticamente». La cuestión es, si querrá o podrá renunciar a esta inautenticidad y volver a obtener su existencia auténtica, y para Bultmann esta cuestión es, desde el punto de vista cristiano, la cuestión de la salvación del hombre⁵⁸.

Ahora bien, esta descripción de la existencia humana la encuentra Bultmann en el Nuevo Testamento pero también ocurre en la filosofía existencialista, especialmente en la de Heidegger. Bultmann entiende que Heidegger parece decir lo mismo desde la filosofía. La cuestión que se plantea entonces es si se puede dar una comprensión «cristiana» de la existencia, como filosófica, natural, sin Cristo.

La relación entre Heidegger y Bultmann no es asunto fácil. El filósofo de Friburgo se pregunta por el Ser, como pregunta de la existencia humana, el ser del *Dasein*. Heidegger descubre no sólo el hecho de que el hombre existe, es decir, que el Ser humano es «ser-capaz»; también analiza cómo el hombre realiza su existencia de hecho. En esto él infiere la estructura ontológica básica del *Dasein*, a saber, existencialidad, desde la *realidad óptica* del hombre y también analiza la existencia en relación al movimiento fáctico. Para Walter Schmithals, dis-

57. *Ibid.*, 436.

58. Para un tratamiento de este tema en Bultmann, ver W. SCHMITHALS, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (cit. n. 12), pp. 71-95 y J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology* (cit. n. 47), pp. 29-230.

cípulo del teólogo de Marburgo y quien a juicio del propio Bultmann ha sido el que mejor ha entendido su pensamiento, Heidegger, al preguntarse sobre el Ser, está coincidiendo con Bultmann, que se pregunta sobre Dios: ambos comienzan, a pesar de las posiciones fundamentalmente diferentes de las que parten, con la cuestión del hombre⁵⁹. Señala también Schmithals que la interpretación de Heidegger de la existencia humana es la misma que hace Bultmann de la comprensión bíblica de la existencia humana. Bultmann no considera sorprendente esta coincidencia porque el análisis existencialista es en su opinión simplemente «el desarrollo sistemático del entenderse a sí mismo dado con la existencia»⁶⁰. Para Bultmann filosofía y teología se encuentran.

El teólogo de Marburgo piensa que la filosofía de Heidegger es filosofía correcta, pero que no tiene razón de ser la pregunta de si la naturaleza del hombre, sobre el modo peculiar de ser como existencia, podría haberse descubierto sin el Nuevo Testamento:

«De hecho no se ha descubierto sin la ayuda del Nuevo Testamento. No habría filosofía moderna de ningún tipo sin el Nuevo Testamento y sin Lutero y sin Kierkegaard. Pero esto simplemente indica el lugar del existencialismo en la historia intelectual del hombre; en lo que se refiere al contenido, la comprensión de la existencia en filosofía moderna está justificada por algo más que su origen histórico»⁶¹.

De todas formas, para Bultmann esta concepción del hombre sería correcta, incluso si no correspondiera con la imagen bíblica. Como la comprensión neotestamentaria de la existencia (que se presupone en la interpretación de Heidegger) aparece hoy en día como una comprensión natural, profana, secularizada del Ser humano, podría ser posible tener una comprensión cristiana del Ser sin Cristo. Como si en el Nuevo Testamento tuviéramos el primer descubrimiento y expresión de una comprensión del Ser que está en el fondo de la comprensión natural del hombre, de su Ser, como se ha expresado en la filosofía existencialista moderna. En ese caso la teología sería precursora de la filosofía.

59. W. SCHMITHALS, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (cit. n. 12), p. 63.

60. *Kerygma und Mythos* II, 193 (*Zum Problem der Entmythologisierung*, en H.-W. BARTSCH-F. THEUNIS [eds.], *Kerygma und Mythos*, Bd. II: *Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung: Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes*, Hamburg 1952 [1954], pp. 179-208).

61. *Kerygma und Mythos* I, 35 (*Neues Testament und Mythologie*, en H.-W. BARTSCH-F. THEUNIS [eds.], *Kerygma und Mythos*, Bd. I: *Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1948 [1951], pp. 15-53).

En definitiva, Bultmann afirma que se puede hablar con sentido de Dios sólo si se habla del hombre. Pero hablar del hombre no puede ser una tarea específicamente teológica. En cualquier caso, la filosofía también habla del hombre, y ese hablar es asunto legítimo. Más aún es su asunto legítimo y no el de la teología, que tiene que hablar de Dios. Ahora bien, como la teología sólo puede hablar de Dios hablando del hombre, su trabajo está asociado estrechamente con el de la filosofía. Y aunque no se necesita ser consciente de este hecho, Bultmann lo hace consciente. El teólogo no necesita necesariamente un filósofo: él puede ser su propio filósofo. Pero cuando el teólogo analiza la existencia humana e intenta retenerla conceptualmente, está haciendo el trabajo de un filósofo. De ahí que la relación entre teología y filosofía en Bultmann se deba aclarar a la luz de otros conceptos. El más fundamental es la manera de entender la «existencia inauténtica». El paralelo entre el análisis de la «existencia inauténtica» que hace Heidegger y la comprensión bíblica de pecado que desarrolla Bultmann es evidente. La diferencia es que el análisis de Heidegger es pura ontología y no define la «existencia inauténtica» como pecado. En cambio para Bultmann lo inauténtico es «pecado». El concepto de «pecado» es el modo teológico de calificar lo que la especulación filosófica de la existencia denomina «inautenticidad». La filosofía puede reconocer el carácter caído del hombre en el mundo; puede por tanto revelarle al hombre su inautenticidad y hacerla ontológicamente comprensible. Pero la filosofía está convencida de que el hombre puede encontrar el camino a su autenticidad sobre la base de la dilucidación filosófica de la existencia, y de ese modo vencer el carácter de caído, o, desde el punto de vista cristiano, librarse del pecado. En cambio, para Bultmann, el pecado sólo puede entenderse realmente si el hombre se encuentra a sí mismo como pecador. Pero esto sólo es posible si el hombre se pone delante de Dios, que es el que le libera del pecado. Como Dios sólo se puede tener experiencia de Dios por la fe, la comprensión de la inautenticidad como pecado sólo es posible en la fe:

«Qué es la gracia, únicamente puede saberlo el hombre que se sabe pecador. Y pecador se sabe únicamente, en cuanto está delante de Dios. Por tanto, sólo puede conocer el pecado, cuando conoce la gracia. La percepción del juicio y de la gracia de Dios al mismo tiempo constituye la esencia de la fe»⁶².

La diferencia entre la comprensión filosófica de la existencia y la del Nuevo Testamento radica en última instancia en lo que para Bultmann es el hombre a la luz de la enseñanza neotestamentaria sobre el acontecimiento salvífico.

62. CC I (cit. n. 13), 25.

Para el de Marburgo, los filósofos piensan que en cuanto se le muestre al hombre la grave situación en que se encuentra podrá escapar de ella, que la corrupción resultante de la caída no se extiende al corazón de la personalidad humana. En cambio, para Bultmann el Nuevo Testamento muestra que la caída es total: «La liberación sólo puede venir por una intervención de Dios»⁶³. El hombre ha caído totalmente víctima del mundo y no puede conseguir su autenticidad por sus propios esfuerzos. El querer conquistar el ser auténtico sería caer fatalmente en la inautenticidad, pues supondría un acto de autonomía; equivaldría a disponer sobre sí mismo, ser maestro de sí mismo⁶⁴, constituyéndose en ley en vez de recibirla de fuera. La autenticidad sólo puede ser recibida. La fe conoce esta situación sobre la base del acontecimiento salvífico de que Dios ha actuado a favor del hombre porque el hombre no puede actuar. De este modo, el creyente aprende a entender lo que es estar caído más radicalmente que lo podría entender a través de la dilucidación filosófica de la existencia. Se pasa así de la salvación como esfuerzo del hombre a la salvación como don-gracia de Dios. Bultmann dirá que ni el Nuevo Testamento ni los filósofos pueden probar que la cuestión sobre el carácter del hombre caído es así. Se trata de un asunto que afecta a la decisión, que sólo es posible en la experiencia existencial de la acción de Dios. Esta decisión ilumina la distinción entre fe y filosofía: «Aquí se encuentra la crucial distinción entre el Nuevo Testamento y el existencialismo, entre la fe cristiana y la comprensión natural del ser. El Nuevo Testamento habla y la fe conoce un acto de Dios a través del cual el hombre se hace capaz de autocomprometerse, capaz de fe y amor, de su auténtica vida»⁶⁵.

Llegamos así a la existencia auténtica, que para Bultmann en el Nuevo Testamento es descrita y explicada sobre todo con la ayuda del concepto «fe»⁶⁶. La fe es para el teólogo alemán sinónimo de autocomprensión (para combatir, dirá, ideas confusas o incluso falsas sobre la naturaleza de la fe cristiana) y más precisamente una «nueva autocomprensión». No sólo gana una nueva autocomprensión en el encuentro con la acción salvadora de Dios que cambia mi existencia, sino que yo también entiendo a Dios y su acción salvadora de una

63. *Kerygma und Mythos* I (cit. n. 61), 35.

64. Cfr. CC I, 125-126 (*Die Eschatologie des Johannesevangeliums, Zwischen den Zeiten* 6 [1928] 4-22 = GV I, 134-152).

65. *Kerygma und Mythos* I (cit. n. 61), 40.

66. Ver R. BULTMANN, art. πιστεῖν, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Kohlhammer, Stuttgart 1954, pp. 193-230 y en colaboración con A. WEISER, art. πιστεῖν y derivados, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Kohlhammer, Stuttgart 1959, pp. 174-182; 197-230. Sobre la fe en Bultmann, ver J. FLORKOWSKI, *La teología de la fe en Bultmann*, Madrid 1973, esp. pp. 121-129, W. SCHMITHALS, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (cit. n. 12), pp. 96-125 y N. PERRIN, *The Promise of Bultmann* (cit. n. 12), pp. 61-73.

manera nueva, es decir, entiendo a Dios como el que actúa en mí, cosa que es conocida sólo por la fe, y entiendo su acción como acción salvadora, como la que se descubre a sí misma sólo a la fe:

«Lo más importante es aquella visión fundamental de que las ideas teológicas del Nuevo Testamento son el desarrollo de la fe misma, resultante de la nueva comprensión de Dios, del mundo y de la persona regalada en la fe, o como también puede formularse: *de la nueva autocomprensión*»⁶⁷.

La auténtica existencia, la verdadera autocomprensión se hace posible sólo por Dios, y la hace posible por medio de su palabra. Fe es fe en el kerygma, que nos habla de la actuación de Dios en el hombre Jesús de Nazaret. Una explicación detallada escapa los límites de este trabajo. Sintetizando mucho, se puede decir que en Bultmann el kerygma es la proclamación del acto salvífico de Dios, la muerte y resurrección de Cristo, acontecimiento escatológico, que no sólo es la ocasión para la decisión en relación a la fe, sino también la condición para la fe. Jesucristo está presente en el kerygma y encuentra a los seres humanos a través del kerygma. La fe es lo que libera al hombre del pecado y le hace posible una vida auténtica. Pero esta existencia auténtica es todavía una existencia en el mundo, que el Nuevo Testamento y la primitiva iglesia expresaba en el concepto «interim», a la espera de la parusía. Pero para Bultmann el «interim» no es cronológico sino cualitativo: incluso la existencia auténtica es existencia en el mundo y como tal siempre comportará un elemento de tensión. Por el acontecimiento escatológico de la cruz como es proclamado en el kerygma el hombre es liberado de su pasado. El hombre puede decir: «Yo puedo». Al mismo tiempo se le pide una radical obediencia y entonces dirá: «Yo debo». A pesar de ello, será un «como si no», aunque de todas maneras será. Fuera del kerygma sólo puede haber sinsentido y desesperanza. En respuesta al kerygma se da la gloria paradójica de la auténtica existencia en el mundo en el que el hombre se encuentra al mismo tiempo justificado y sin embargo todavía pecador.

Hay cuatro notas que aparecen constantemente en las discusiones de Bultmann sobre la autocomprensión de la fe⁶⁸: a) el «como si», por el que, glosando uno de sus pasajes favoritos, 1 Co 7, 29-31⁶⁹, el hombre que alcanza la autocomprensión de la fe vive en el mundo de radical objetividad «como si», y

67. TNT (cit. n. 3), 671.

68. Cfr. N. PERRIN, *The Promise of Bultmann*, pp. 72-73.

69. «Hermanos, os digo esto: el tiempo es corto. Por tanto, en lo que queda, los que tienen mujer, vivan *como si* no la tuviesen; y los que lloran, *como si* no llorasen; y los que se alegran, *como si* no se alegrasen; y los que compran, *como si* no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, *como si* no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa».

es precisamente en esta actitud en la que consiste la libertad cristiana frente al mundo; b) la afirmación de que el hombre es *simul peccator, simul justus*⁷⁰, al mismo tiempo justificado y pecador; c) el concepto de la decisión fundamental que marca la transición a la existencia auténtica, pero que tiene que ser renovada en las miles de decisiones que exige el «cuidado» de estar-en-el-mundo; d) la relación paradójica del indicativo y el imperativo, el «yo puedo» con el «yo debo». Estas cuatro notas son una manera de expresar la misma cosa: «La paradoja que la existencia cristiana es al mismo tiempo un ser escatológico no mundano y un ser histórico»⁷¹. Como puede observarse, en su planteamiento entran en juego tres principios luteranos, combinados según la relación dialéctica hombre-Dios, y sobre el fondo de la comprensión de la existencia: el principio de la fe sola; el principio de que el hombre no es más que pecador; el principio de Dios como completamente distinto.

5. CONCLUSIÓN

En las páginas iniciales surgía la cuestión sobre si Bultmann reducía la teología a una antropología. La pregunta probablemente no tiene solución, o al menos las respuestas serán diversas, según el punto de vista que se adopte. Lo que quizá se pueda afirmar sin demasiados riesgos es que, si bien la conexión entre teología y antropología es correcta, Bultmann tiende a menoscabar la teología a favor de la antropología. El teólogo de Marburgo entiende, por ejemplo, que la teología de Pablo, si se tienen en cuenta los conceptos que utiliza, es una antropología, y realiza la doctrina de Pablo en torno al hombre a partir del juicio sobre los conceptos paulinos que son teológicamente importantes. Pues bien, ese juicio está formado por una decisión anterior sobre lo que es la teología. Lo quiera o no su teología viene condicionada por su proyecto ideológico. La interpretación existencialista del Nuevo Testamento puede ser útil para aquel al que esos textos se dirigen y la terminología existencialista puede ser un vehículo apropiado, pero reducirlo todo a estos moldes lleva consigo eliminar muchas otras cosas que son esenciales al cristianismo, entre otras la dogmática, la ética y la mediación eclesial.

70. «Resumiendo, estoy convencido de que la conceptualización nacida de la concepción según la cual el ser humano es un ser histórico-temporal, es la conceptualización apropiada para interpretar los temas bíblicos de la creación y de la redención, del pecado y de la gracia, de la justificación y de la santificación (y, por tanto, también para interpretar el *simul peccator, simul justus*)» (GV III, 186; *In eigener Sache*, «Theologische Literaturzeitung» 82 [1957] 241-250 = GV III, 178-189).

71. *History and Eschatology*, 154.

Bultmann trata de resolver el problema del hombre caído en la línea de la teología dialéctica, donde la infinitud divina y la finitud humana resultan contrapuestas, para presentar a Cristo y la palabra de la predicación que lo anuncia y lo evoca ante nosotros como la única fuente de vida y verdad. Frente a la tradición católica que entiende a Dios y la encarnación desde la analogía del Ser, para Bultmann la fe cristiana es paradójica. Para él, el «escándalo de la encarnación» permite que Dios sea trascendente y el hombre puramente humano. La palabra de la revelación es palabra que interpela al hombre, que le invita a salir de sí mismo, a trascender los límites de un yo, para abrirse al futuro, a la disponibilidad, al amor, a la autenticidad. Dios está oculto para mí. Sólo hay un prodigio verdadero: la revelación, la revelación de la gracia del perdón (no el descubrimiento del misterio del ser de Dios).

Pero la visión del hombre que tiene Bultmann, como se ha dicho ya, es muy negativa. Por una parte, el teólogo de Marburgo se mantiene fiel a la tradición luterana. No sólo son constantes las citas a Lutero, sino que la doctrina de la Reforma se trasluce en su doctrina sobre la justificación y su concepto de hombre caído. Además, su comprensión existencial acentúa esa negatividad. La insistencia en el ser del hombre como pecado para resaltar el valor de la decisión que libera subraya esa visión pesimista del hombre y del mundo.

«Mirad a este pobre hombre». Lo que según Bultmann quiso decir Pilato del Jesús escarnecido y que se señalaba al principio de este trabajo, son palabras que bien pueden ser aplicadas a su concepción de hombre. Si Jesús no es más que un pobre hombre, sin duda los demás también hemos de serlo. Si Jesús no es más que un hombre en el que se hace presente la actuación de Dios, será el propio hombre quien se las vea con Dios a la espera de ser salvado. «Pero el evangelista Juan ha reconocido en estas palabras del cínico (Pilato) unas palabras proféticas y así las ha transmitido a la cristiandad. Efectivamente, Pilato tiene razón, quiere decir: ¡Mirad, esto es el hombre! En Él, en Jesucristo, podemos leer lo que es el hombre, el proyecto de Dios y nuestra relación con él. En Jesús maltratado podemos ver qué cruel, qué poca cosa, qué abyecto puede ser el hombre. En Él podemos leer la historia del odio humano y del pecado. Pero en Él y en su amor que sufre por nosotros, podemos además leer la respuesta de Dios: Sí, éste es el hombre, el amado por Dios hasta hacerse polvo, el amado por Dios de tal manera que le atiende hasta en la última necesidad de la muerte. Y en la mayor degradación continúa siendo también el llamado por Dios, hermano de Jesucristo y así llamado a participar del amor eterno de Dios»⁷².

72. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, pp. 83-84.

Si Jesús es la Palabra eterna del Padre hecho hombre, si es Palabra de amor dirigida al hombre, el hombre y el mundo tienen motivos para ser optimistas y enfrentarse a la realidad con esperanza. Con la encarnación Dios ha tocado en Cristo a todos los hombres. Jesucristo revela al hombre lo que es el hombre: «Él que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual»⁷³.

Juan CHAPA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

73. CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.