

Incertidumbre Moderna y la Fe Cristiana

G.C. Berkouwer

- **Sobre el autor**
- **Capítulo 1: La Autoridad de las Sagradas Escrituras**
- **Capítulo 2: Reforma y Neoprottestantismo**
- **Capítulo 3: Reforma y Revolución**
- **Capítulo 4: Incertidumbre Moderna y Fe Cristiana**
- **Capítulo 5: Cristo y Su Iglesia**

G. C. BERKOUWER

Nacido en 1903, G. C. Berkouwer fue pastor en Oudehorne y Amsterdam de 1927 a 1939. Doctor en Teología, enseñó en la Facultad de Teología de la Universidad Libre (reformada) de Amsterdam en 1940, con el encargo especial de enseñar Dogmática en relación con las corrientes modernas de pensamiento, tanto teológico como filosófico. Desde 1950 es titular de la cátedra de Dogmática, enseñando además la historia de los dogmas, la filosofía de la religión y la apologética.

El profesor G. C. Berkouwer es un gran teólogo. A partir de 1949 comenzó la publicación de un gran conjunto de obras que habrán de alcanzar los casi veinte volúmenes: sus Estudios de Dogmática, de los que han aparecido 12 en inglés y 18 en holandés. La Reformed Theological Review de Melbourne, Australia, califica esta empresa como “de igual importancia y calidad que la Dogmática de la Iglesia de Karl Barth y el más grande proyecto teológico actual. D. M. Lloyd-Jones ha dicho de los trabajos de Berkouwer que constituyen una presentación moderna de la teología reformada clásica. “Berkouwer -dice Lloyd-Jones- siempre ha sido conocido como un teólogo viril y estimulante. Sabe escribir de modo moderno y en estilo popular. Berkouwer ha escrito, además, otros importantes libros como The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth, Recent Developments in Roman Catholic Thought y The Second Vatican Council and the New Catholicism.

En los círculos del modernismo teológico se piensa que la Cristiandad Evangélica se halla como inmovilizada en sus posturas y en su pensamiento, confundiendo fidelidad con inmovilidad, no acertando a inscribirse en las preocupaciones del tiempo presente ni sabiendo dirigirse al mundo moderno. Los que están familiarizados con las obras de G. C. Berkouwer se persuadirán fácilmente de lo contrario y comprobarán el carácter dinámico del pensamiento de este calvinista contemporáneo. G. C. Berkouwer fue invitado como “observador no católico» a las últimas sesiones del Concilio Vaticano II. ¿Se dieron cuenta en Roma de lo discutible que era el “protestantismo” y la supuesta representación “reformada» de muchos invitados “protestantes” y “reformados»? En cualquier caso se pasó una invitación a quien como G. C. Berkouwer es verdaderamente evangélico y reformado, amén de un gran pensador.

Alguien ha calificado este ensayo que ahora presentamos al lector de habla castellana como “un tratado de estrategia reformada evangélica», algo así como una Guía para andar con cierta seguridad en medio de la indecisión moderna y la confusión creciente de nuestra época. El material fue dado, por primera vez, en forma de conferencias en Estados Unidos, hace algunos años, siendo concebido para un público heterogéneo, pero especialmente para los miembros ordinarios de las iglesias, pues Berkouwer habló en numerosas asambleas y en templos diversos. Estas conferencias ofrecen un esquema de los grandes problemas que ocupan hoy la atención de los teólogos y también de los fieles responsables de las iglesias. Van desprovistas de toda terminología excesivamente técnica y se hallan al alcance de todos los lectores. En ellas alienta el color del corazón de este gran teólogo que no quiere nunca perder el contacto con es comunión de los creyentes todos, y que no quiere hacer de la teología la ciencia de algunos privilegiados. El llamamiento continuo a la responsabilidad de cada creyente, la objetividad y la humildad del discurso, el tono homilético que aparece a menudo, este esfuerzo persistente pare hacer que toda la iglesia se humille en un testimonio eficaz y una investigación serena a inteligente de la verdad revelada, cortando por lo sano toda ignorancia y toda false seguridad, hacen de estos estudios algo atractivo y estimulante.

Dadas las intenciones y los objetivos de estas conferencias, no por sorprenderá que en ellas no encontremos una exposición exhaustiva de los temas tratados. Algunos lectores hubieran deseado que ciertos pasajes, ciertos puntos, hubieran tenido un desarrollo más amplio. En sus numerosas obras publicadas, Berkouwer ha tratado con todo lujo de detalles y erudición los más mínimos aspectos de cada problema teológico. Aquí se trataba simplemente de mentalizar al lector protestante medio acerca de las grandes cuestiones bíblicas y teológicas del momento.

El hecho, sin embargo, de haber sido traducidos estos estudios a varios idiomas manifiesta claramente su importancia para la Iglesia Evangélica en la actualidad. Al mismo tiempo, frente al modernismo teológico y frente a la teología moderna en general, testifican en contra de quienes superficialmente despachan el cristianismo protestante ortodoxo -evangélico- con la etiqueta (hecha ya sinónimo de baldón en su vocabulario) de «fundamentalistas», indiscriminadamente. No será tan fácil deshacerse de Berkouwer ni con etiquetas ni con el olvido...

EL EDITOR

I

LA AUTORIDAD DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Todos lo sabemos. El mundo moderno ha lanzado un desafío a la fe cristiana. Si recogemos el guante, una de las primeras tareas consistirá en definir nuestra actitud con respecto a la Biblia.

Ciertamente, el problema de la autoridad de las Sagradas Escrituras no es nuevo. Desde los tiempos más antiguos, el cristianismo ha sabido defender la autoridad de la Biblia contra quienes la criticaban o la negaban. Ha debido defenderla también contra el descrédito en que llegó a tenerla el catolicismo romano en favor de la tradición. Pero en los siglos XIX y XX la oposición contra la autoridad de la Escritura no ha cesado de aumentar; y, al cabo de los años, la Iglesia -y

muy particularmente las iglesias de confesión reformada- debe enfrentarse a una corriente muy poderosa de crítica. Cuando la Iglesia cristiana invoca la infalibilidad de la Biblia, sabe que tiene que hacer frente a una oposición casi unánime; y no se trata simplemente de la oposición de los librepensadores declarados o la del modernismo tal como lo conocemos en Europa y en América.

En el siglo xix, el célebre teólogo alemán Wilhelm Herrmann afirmó con energía que la antigua teoría de la inspiración que confiesa que la Escritura es divinamente inspirada ya no encuentra aceptación entre los teólogos. Actualmente, un poco en todas partes, tanto en la iglesia como entre ciertos teólogos, se tiene como evidente que es imposible conservar la antigua doctrina de la inspiración y de la infalibilidad de la Biblia. Y la forma particular que reviste por lo general, hoy, esta actitud crítica en relación con la Escritura puede resumirse en la siguiente afirmación: *No existe identidad entre la Escritura g la Palabra de Dios*. Identificarlas -dicen ciertos teólogos contemporáneos- es simplificar el problema.

Esta crítica debe conmover no sólo la teología reformada, sino sobre todo a la Iglesia entera. En nuestros púlpitos, en nuestras cátedras, en nuestros cursos de instrucción religiosa, en nuestros hogares, la Biblia ocupa un lugar prominente: el que merece el Libro que nos ha sido dado para la vida y para la muerte. La Iglesia -y especialmente la Iglesia surgida, renovada, de la Reforma-, ¿concedió acaso antaño una autoridad demasiado grande a las Escrituras? He ahí una de las cuestiones más importantes a la que todo miembro de iglesia debe responder en la actualidad. Tenemos que examinar, pues, esta problemática antes que nada.

Los argumentos de la "tradicón crítica"

Los críticos contemporáneos desarrollan sin cesar dos argumentos en contra de la identificación cristiana tradicional -y reformada, sobre todo- de la Biblia y la Palabra de Dios.

En *primer lugar*, según algunos, nuestra doctrina de la inspiración de las Escrituras se encontraría en notorio conflicto con las conclusiones de la investigación histórica y crítica de los últimos siglos. El análisis de los textos se ofrece como prueba de la insuficiencia de la tesis reformada en cuanto a la inspiración de la Biblia.

En segundo lugar, se afirma que la identificación de la Escritura Santa con la Palabra de Dios excluye la posibilidad de una fe cristiana entendida como confianza viva y personal. Una fe que tuviera por objeto a la totalidad de la Biblia -pretenden nuestros críticos- no puede ser ya una convicción real y personal; la fe y la confianza no pueden entregarse sino a una Persona viva; poner la fe en la Biblia, en lugar de ponerla en Dios, sería contrario a la esencia de la fe cristiana.

De estos dos argumentos, el uno pretende ser científico a inspirado en las investigaciones históricas; el otro es de carácter religioso. Ignoro cuál de los dos, históricamente, ha tenido más influencia; pero el efecto de ambos argumentos combinados ha sido considerable y las repercusiones se sienten todavía hoy. Forman parte de un conjunto que se ha convertido a su vez en una nueva tradición, la "tradicón crítica", y parecen tan evidentes a un número tan considerable de personas -teólogos y no teólogos que el punto de vista reformado es tenido por una tentativa aislada para salvar un conservadurismo estéril y para mantener una tradición yuxtapuesta que en la actualidad es rigurosamente indefendible. Cualquiera que rechaza esta

nueva y reciente tradición -la “tradición crítica”- recibe inmediatamente el apodo de “fundamentalista”, de ciego voluntario que rehúsa de tomar en consideración hechos simples e irrefutables.

Los representantes contemporáneos de esta “tradición crítica” tienen que admitir, sin embargo, que la Escritura tiene un valor particular para la Iglesia y para el individuo, para la vida y para la muerte, aunque no la acepten como Palabra divina infalible. Para ellos, la Escritura da testimonio de la Palabra, de la verdadera Palabra de Dios. No es más que esto: un testimonio de la Revelación divina; pero no puede ser, no puede haber sido jamás, la Palabra misma, la mismísima Revelación. Se admite que la antigua doctrina de la infalibilidad contenía un elemento religioso: el ardiente deseo de todo hombre en cuanto a la certidumbre en materia de salvación. Se le reconoce así su valor, puesto que la certidumbre es un elemento esencial en la fe cristiana. Pero -añaden- nuestros padres y la ortodoxia se equivocaron al buscar la certeza allí donde no se encontraba y por medios equivocados. Así como el catolicismo romano se extravió -argumentan estos críticos- al buscar la certidumbre en la infalibilidad del Papa, así también la Reforma se descarrió al buscarla en la infalibilidad de la Biblia. Buscar la certeza religiosa en una Biblia infalible constituye -nos dicen- un enojoso contrasentido, sobre todo en nuestra época, en donde todo es movimiento, todo es riesgo, todo equivale al “salto en el vacío, hacia lo desconocido”. En un mundo como el nuestro, en el que la ciencia es la única autoridad, se nos previene caritativamente que el persistir en la defensa de la doctrina reformada de la infalibilidad de la Escritura no puede conducir más que a resultados catastróficos, ya que son muchos los que, delante de la imposibilidad científica de semejante doctrina, rechazarán no sólo la doctrina, sino también lo que, sin duda, estaban prestos a reconocer: el valor religioso de una Biblia humana, de un testigo falible.

Hemos, pues, prevenidos de las consecuencias posibles y de los peligros que implica la posición reformada con respecto a la autoridad de las Escrituras. La Biblia no es más que un testigo humano de la verdadera revelación: tal es la actitud más generalmente adoptada por los críticos contemporáneos. Para ellos, la Biblia es un -testigo falible, pero, no obstante, es un testigo que nos pone en contacto con la revelación. Es lo que afirmaba Emil Brunner en Las conferencias que pronunció en América al íá por el año 1928, cuando comparaba la Biblia a un aparato de radio que, a pesar de Las interferencias y dificultades, nos pone *en contacto* con la belleza de un concierto ejecutado lejos de nosotros.

Cuando comparamos el contenido de Las Confesiones de fe reformadas relativas a la autoridad de Las Sagradas Escrituras y el mundo del relativismo en el que nos ha tocado vivir, es indispensable que sepamos cómo hablar y cómo testificar de la autoridad de la Escritura Sagrada. Ya que no se trata de ningún problema abstracto. Es imposible, en efecto, desligar nuestra confesión de fe en la autoridad de la Palabra de Dios del contenido Salvador de esta misma Palabra. El cristianismo es la religión de un libro, pero no en un sentido puramente formal. Es menester conocer con certeza el valor de nuestro testimonio, dado que este testimonio viene cargado de riquezas y de responsabilidades. En Las tinieblas que nos rodean, ¿cómo podremos ser de bendición para todos aquellos que han perdido sus seguridades bajo el asalto de una crítica radical?

Barth y la Biblia

Sabemos que no será nunca posible probar la autoridad de Las Sagradas Escrituras por medio de una apologética racionalista. Con Calvino, con la “Confesión de Fe de Los Países Bajos” (*Confesión Belga*), sabemos que únicamente el testimonio del Espíritu Santo puede convencernos de la autoridad verdadera de Las Escrituras. Pero frente al ataque persistente y duro que se libra contra la Biblia es necesario poder, y osar, dar un testimonio honesto, sincero y convincente del hecho de que la Escritura es verdaderamente una lámpara a nuestros pies y una lumbrera que brilla en las tinieblas. Un testimonio honesto, ciertamente; no simplemente un testimonio “conservador” sin más, que tiembla delante de los hechos, sino una verdadera convicción de fe, y de fe cristiana, de la que el mundo actual, hoy más que nunca, tiene necesidad.

En este primer estudio desearía llamar vuestra atención sobre el concepto de Karl Barth y la manera como se expresa en relación con la Escritura. El interés que tenemos en ello no es simplemente teórico, sino práctico y religioso también. Numerosas cuestiones planteadas por Barth deben ser analizadas por la teología reformada, ya que su influencia es tan profunda como lo fue la de Schleiermacher en el siglo xix, y esta influencia se deja sentir todavía hoy. A lo largo de los años en que Barth ha desarrollado su teología, ha criticado algunos puntos de su propio sistema; pero hay una doctrina que jamás ha retocado, una doctrina a la que no ha cambiado nada: es su doctrina de la Escritura, igual hoy que en 1926, cuando por primera vez escribía sobre la doctrina reformada de la Sagrada Escritura. Podemos afirmar que la postura de todos los teólogos dialécticos es, sobre este punto, idéntica. No ignoráis, por ejemplo, que Brunner y Bultmann reconocen sin ambages que ellos aceptan una forma bastante radical de crítica escrituraria. ¿Sobre qué, pues, se funda esencialmente la posición de Karl Barth, el jefe de la teología dialéctica, en esta nueva forma de pensamiento teológico?

Desde 1926, Barth criticaba la posición ortodoxa del siglo xvi, que hacia de la Biblia el resultado de un dictado celeste. En 1947 expresó la misma crítica en un folleto titulado *La Escritura y la Iglesia*, en el que se levantaba contra el “error” de la Iglesia que considera que la Palabra de Dios se halla realmente contenida en el libro de las Sagradas Escrituras. Allí expresó su convicción de que dicho “error” había sido un fruto del naturalismo. Imposible, según él, que la Palabra de Dios, de Dios vivo y personal, pudiese ser contenida en un libro, ya que la Palabra de Dios es el Espíritu de Dios, el Señor mismo en su majestad, su soberanía y su realidad. De ahí que Barth rechace enérgicamente toda identificación entre la Palabra de Dios y la Biblia. Admite, sin embargo, que se da una cierta identidad, pero una identidad que no puede ser más que *indirecta*.

Tengo la seguridad de que podemos comprender la clave de la teología de Barth si captamos lo que él entiende por *identidad directa*. Es extraordinario que Barth persista en hablar de la autoridad de la Biblia. Es así que él escribe, por ejemplo, al hablar de la Sagrada Escritura: allí donde hay autoridad, allí existe obediencia. Y es la autoridad de Jesucristo. ¿No fue ésta la antigua doctrina de la inspiración de la Biblia? Sin embargo, no olvidemos jamás que un buen número de teólogos hablan de la autoridad de las Escrituras y aceptan, al mismo tiempo, la crítica moderna de la Biblia; recordemos, asimismo, que la mayoría de críticos radicales da la impresión de tener un gran respeto por la Biblia. Reconocen que el Señor pronuncia la Palabra de Dios y que esta Palabra tiene autoridad; hemos de escucharla y obedecerla. Brunner acepta, de

un lado, cierta forma radical de crítica y, por ejemplo, rechaza el nacimiento virginal de Jesucristo, así como otras enseñanzas de la Biblia; mas, por otro lado, presenta la Escritura como la norma de la doctrina. Ahora bien, cuando afirma su autoridad, critica seguidamente la que él llama “falsa doctrina” de una inspiración infalible. De este modo, proclama la autoridad de la Escritura y critica al propio tiempo la identificación de la Escritura con la Palabra de Dios. Encontramos una actitud idéntica en la teología de Barth. ¿Qué significa todo esto?

Debo repetirlo: este problema afecta directamente a cada miembro de iglesia cuando escucha la Palabra de Dios o una predicación basada en esta Palabra soberana. Durante siglos, la Iglesia ha vivido confesando que la Biblia es la Palabra de Dios, pero ahora no entiende -no puede ciertamente comprender nada- de esta diferencia entre la identidad directa y la identidad indirecta de la Escritura y la Palabra de Dios. No obstante, tiene derecho a saber si su fe descansa sobre un sólido fundamento y si puede hablar de la Biblia como de la verdadera Palabra de Dios. Esta confesión de fe no es, de ningún modo, propiedad exclusiva de los teólogos: es propiedad de toda la Iglesia. De ahí que la cuestión de la autoridad de la Biblia sea un problema que compromete a la Iglesia por entero.

No es posible ninguna vacilación en cuanto al punto de vista de Karl Barth: es categórico sobre el particular. Niega la inspiración de la Biblia en el sentido de que la Palabra de Dios estuviera contenida en este libro que se halla sobre la mesa. Esta concepción de la revelación que precisa la inspiración del texto bíblico viola, según él, el misterio de la Escritura y la soberanía de Dios, del Dios que nos habla. La Escritura no puede ser identificada con la Palabra de Dios; la Palabra de Dios es un milagro. Decid: “Palabra de Dios” y, en realidad, estáis diciendo: “¡milagro!”. Y es precisamente este milagro -en el decir de Barth- aquello a lo cual la teoría ortodoxa de la inspiración no hace el menor caso. Para él, en la doctrina ortodoxa, la inspiración se convierte en el atributo de un libro, una especie de calidad permanente. La Palabra de Dios se hace estática. Pero la revelación es siempre un acto de Dios; no puede ser fosilizada. En una revelación estática no queda lugar para el Dios vivo de la revelación bíblica, lo que conduce a la Iglesia a no tener ya más Palabra de Dios que le sea dirigida hoy. No tendría otra cosa que una palabra, pronunciada en tiempos antiguos, hace mucho tiempo, pero no una Palabra que le hablase hoy, en presente. En oposición a esta doctrina, Barth insiste en el hecho de que la Iglesia debe decir siempre: “Habla, Señor, que tu siervo escucha.” Y es entonces que el Señor habla realmente a través del testimonio bíblico, humano y falible. El gran error de la doctrina ortodoxa sería el impedir al Señor que hablase hoy, el de atentar a su libertad; ¡el Dios Todopoderoso quedaría encerrado en un libro!

Según Barth, la Biblia es para nosotros un testigo, humano y falible, de la revelación original de Dios, el Dios manifestado en carne a lo largo de los años 1 al 30 de nuestra era. Tal es la única revelación y no hay otra. En 1947, Camfield y otros teólogos ingleses hicieron un homenaje a Karl Barth, y Hedry, por ejemplo, escribió que esta actitud entrañaba un verdadero re-descubrimiento de la Biblia que nos liberaba de todas las falsas antítesis que había levantado tanto la ortodoxia como el liberalismo, y que tenía el mérito de hacernos descubrir -o mejor dicho: re-descubrir- el carácter humano de la Palabra, como testimonio humano de la revelación; humano y falible ciertamente, pero que, no obstante, nos pone en contacto con el Dios vivo. De esta manera, es posible aceptar la crítica histórica y hablar al mismo tiempo de la autoridad del texto bíblico y la obediencia que le debemos.

Barth afirma que no hay más que una sola revelación. No hay, pues, revelación general en la creación, como lo afirma el artículo 2 de la “Confesión de los Países Bajos”, que Barth critica como siendo exponente de la teología natural¹.

Y Barth va todavía más lejos: tampoco habría, propiamente hablando, ninguna revelación en el Antiguo Testamento, el cual no aportaría más que un testimonio a la única verdadera revelación que había de venir más tarde. No hay ningún límite a la humanidad de la Biblia, afirma Barth. Negarlo, equivale a hundirnos en el docetismo y no querer comprender que esta completa humanidad pertenece a la esencia misma de la revelación, al “*incógnito*” de la Palabra en el mundo, al carácter escondido de la Revelación de Dios. El Señor no se revela nunca directamente, más lo hace siempre “*incógnito*”. Este tema de la teología dialéctica muestra la fuerte influencia de Kierkegaard. Dicha afirmación de que Dios se halla escondido en la carne ha tenido una influencia considerable. Es la que condujo a Brunner a la negación del nacimiento virginal de Cristo, ya que si Jesús hubiese nacido de la Virgen María, esto habría sido un acontecimiento milagroso que hubiera irrumpido en la realidad de este mundo.

“*Incógnito*”; he ahí una palabra nueva y moderna en el mundo teológico y en la teoría de la revelación. Y esta idea domina igualmente el concepto dialéctico de las Sagradas Escrituras. El Señor puede servirse de documentos humanos como medios para hacer escuchar su propia Palabra, la Palabra que pronuncia libremente y también gratuitamente en su soberanía y en su majestad. Pero, en ellos mismos, los documentos son una revelación “*incógnito*” y disimulan a nuestros ojos la auténtica Palabra de Dios.

Para mí tengo que la teología se ha lanzado a una falsa pista al apoyarse en esta idea de “*incógnito*”. Se ha llegado hasta al empleo de este término en la predicación para señalar el hecho de que los hombres no pueden reconocer, sin la iluminación del Espíritu Santo, que Jesús es el Salvador y el Hijo de Dios. Si esta idea ocupa un lugar tan importante en la nueva teología, ello se debe a que en primer lugar se ha afirmado que toda revelación es una revelación escondida, en tanto que es una revelación indirecta.

La esencia de la Revelación

Los artífices de la nueva teología olvidan que el objetivo de la Revelación no ha sido jamás el de ocultarse y permanecer escondida. Cuando un rey viaja de incógnito, su objetivo es el de permanecer escondido. Mas, al tratarse de revelación, la finalidad es reveladora y, por consiguiente, la meta de una tal revelación es siempre la de comunicarnos una revelación verdadera. Por supuesto, cierto número de cosas permanecerán ocultas al hombre natural, el cual, como afirma Pablo, no recibe las cosas del Espíritu de Dios; el entendimiento de los hombres puede seguir en la ceguera y puede continuar sobre sus corazones el velo que les impide descubrir la verdad revelada; es lo que les ocurre a los Judíos en su lectura del Antiguo Testamento, según afirmación de Pablo (2^a Cor. 3:14-15). Pero la esencia de la revelación no es el quedar oculta. Es imposible salvar la distancia que media entre el hombre natural y el hombre espiritual, cierto. Pero no es válido este ejemplo soteriológico para trasplantarlo, por analogía, a

¹ Sobre la revelación general, la teología natural y la posición de Barth, véase también Introducción a la Teología Evangélica (Revelación, Palabra y Autoridad), por José Grau. Edit. CLIE, Tarrasa, 1973, pp. 67-93.

la relación que existiría -en el decir de la teología dialéctica- entre la revelación escondida y la revelación revelada. ¿Por qué? Por la simple razón que la idea de un “incógnito” se halla en flagrante contradicción con la idea de revelación. Barth se encuentra en la total imposibilidad de fundar su doctrina sobre el testimonio de la Escritura. Por supuesto, la Escritura es un documento humano, escrito por hombres “santos” (apartados por Dios y para Dios). La Biblia no es una “*vox coebestis*”, una voz del cielo, en el sentido de que los hombres no hubieran tenido nada que ver con ella. No obstante, la Biblia es la Palabra de Dios, escrita por hombres² Empleamos las expresiones de “*inspiración orgánica*”, ya que no queremos caer en el docetismo y porque reconocemos algo de la sabiduría del Señor en el hecho de que él pronuncie su Palabra en el seno de nuestra misma historia y en un lenguaje humano. Los hombres de Dios hablaron y escribieron como el Espíritu les guiaba a ello. La Palabra de Dios penetra en el mundo y lo hace según un proceso histórico. He ahí el milagro. Oímos la voz de un hombre; y, a través de esta voz humana, es la misma voz de Dios la que escuchamos. He aquí lo que Pablo escribe a los tesalonicenses: “Por lo cual también nosotros sin cesar damos gracias a Dios de que cuando recibisteis la Palabra de Dios que oísteis de nosotros, la recibisteis no como palabra de hombres, sino según es en verdad la Palabra de Dios, la cual actúa en vosotros los creyentes” (1ª Tes. 2:13).

Esta Palabra se abre camino a través de la vida humana, de la historia, del pecado y de las dudas, a través de la rebeldía y de la conversión. A través de la historia de Israel y de las naciones. Jamás minimiza la Sagrada Escritura la actividad de los hombres, en tanto que agentes del Espíritu Santo. Pero Barth ensaya, no obstante, de fundar su doctrina de la Escritura y cree encontrar en los milagros de Cristo otra analogía de su propia teoría. Los enfermos que se acercaban a Jesús eran verdaderos enfermos, pero un milagro los sanó. Asimismo, el milagro de la revelación colma el abismo entre el error humano y la Palabra de Dios. Ahora bien, la Escritura no justifica en absoluto esta comparación. La Biblia, por el contrario, se refiere al poder del Espíritu Santo, que se revela poderosamente por la Palabra escrita.

El argumento más impresionante de Barth en contra de la doctrina ortodoxa de la inspiración es el de afirmar que no podemos encerrar a Dios en un libro, y que dicha *doctrina atenta contra su libertad*. Pero esta objeción no resiste el examen.

¿Dónde está, pues, “el cuidado singular que nuestro Dios tiene de nosotros y de nuestra salvación de que habla la “Confesión de los Países Bajos” en su artículo “de la Palabra de Dios”? (Art. 3.) ¿Sería una negación de la libertad y la soberanía divinas? No olvidemos que fue en tanto que impulsados por el Espíritu de Dios que los santos hombres hablaron de parte del Señor (2ª Ped. 1:21), como lo subraya el mismo Art. 3 de la citada confesión reformada. Tenemos que contar con la inspiración del Espíritu Santo. Lejos de atentar contra la libertad de Dios, comprobamos, por el contrario, *la manera* y el *método* mediante los cuales el Señor ejerce su divina libertad; al darnos precisamente las Escrituras. El Señor soberano obra libremente al darnos su Palabra, de la manera que El quiere. He ahí cómo se acerca a nosotros por su Palabra y cómo se halla cerca de nosotros.

La actualidad de la Palabra

² Cf. *op. tit.*, pp. 159-201.

¿Por qué, pues, Barth protesta contra la afirmación de que Dios *esté* presente en la Palabra? Dice que no podemos tomar entre las manos el libro Santo y declarar: ¡Tenemos la Palabra de Dios! No podemos -insinúa-, porque es imposible disponer a nuestro antojo de la auténtica Palabra de Dios; el cristianismo no es la religión de un libro; la Palabra de Dios no se halla contenida en la Biblia. Esta actitud parece muy religiosa y tiene todas las apariencias del más profundo respeto por la soberanía y la trascendencia divina. Pero Barth no comprende en absoluto la doctrina reformada; no comprende que es precisamente porque la Palabra de Dios se halla en medio de nosotros, a nuestra disposición, que tenemos una tan grande responsabilidad. Ciertamente, podemos cerrar los ojos, los oídos y los corazones a la revelación, como hicieron los fariseos y los saduceos. Mas, entonces, Cristo declare: “Erráis ignorando las Escrituras y el poder de Dios” (Mat. 22:29). El que los hombres no vean la revelación y rechacen la Palabra de Dios, no nos permite a nosotros deducir que no hay verdadera revelación. En el Antiguo Testamento fue escrito del Mesías: “No gritará, ni alzaré su voz, ni la hará oír en las calles” (Is. 42:2). La revelación en Cristo, tanto como la Palabra de Dios en la Biblia que da testimonio de él, no es nunca la obra de la propaganda humana simplemente. Es la revelación de Dios en su soberanía, desbordante de realidad y de actualidad³. En presencia de la Palabra de Dios, en mí hogar, en la iglesia y en el mundo, no hay por nuestra parte más que responsabilidad. No encaramos a Dios en un libro -¡qué argumento extraño!-; por el contrario, se trata de *la suprema actualidad*: “Pero estas cosas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre (Jn. 20:31).

No existe la más mínima contradicción entre la actualidad de la Palabra y la Palabra que en otro tiempo nos fue dada. ¡Imposible para nosotros huir lejos de la presencia de la Palabra! No hay evasión posible: “Cerca de ti está la palabra, en la boca y en el corazón” (Rom. 10:8; Deut. 30:14). Podemos abrir el libro, y el Señor se halla con nosotros en toda circunstancia. Podemos comprender la Palabra; Dios no nos deja nunca solos en un mundo de tinieblas: “Escudriñad las Escrituras: ellas son las que dan testimonio de mí”, dice Cristo (Jn. 5:39). Indudablemente, tenemos necesidad de que nuestros corazones sean iluminados por el Espíritu Santo, a causa de nuestras propias tinieblas. Pero del hecho de que nuestros corazones sean tinieblas no podemos deducir una teoría de la oscuridad de la revelación.

No podemos afirmar que la Biblia es oscura porque nuestros corazones se han oscurecido. La Biblia es una luz, y si nosotros la juzgamos según las tinieblas de nuestro corazón, no somos más que subjetivistas tratando de hacer depender de nuestros corazones la luz radiante de la Escritura. Si mi juicio vale algo, un tal subjetivismo me parece que, si bien viene arropado con las galas del respeto verbal a la Palabra de Dios, no es más que una manera de sustraerse a la responsabilidad que entraña la proximidad de la Palabra.

Ya va por los doscientos años que las Escrituras son objeto de ataque. Mas en todos estos ataques descubrimos la voluntad de huir lejos de esta proximidad en la cual la gracia de Dios busca encontrarnos. Cuando la teología moderna subraya el carácter humano de la Biblia, la teología reformada no se opone a ello; al contrario, se entrega a su tarea por medio de una exégesis seria y por la escucha resuelta de la Palabra de Dios. Pero la concepción nueva de la Biblia es algo muy distinto que el poner de relieve su carácter humano a instrumental. Se llega

³ Empleamos, naturalmente, esta expresión en el sentido de presencia activa, presente en acto, y que no tiene necesidad de una actualización cualquiera.

hasta el extremo de hablar de humillación del Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras. Se establece una comparación entre la encarnación y la iluminación, entre Navidad y Pentecostés, entre la carne y el Espíritu. ¡Comparaciones equivocadas! Equivocadas, ya que cuando vemos de qué cuidados el Espíritu rodea la Escritura no podemos más que admirar la obra de su majestad y no estamos en absoluto autorizados para hablar de su humillación. Por esta solicitud y por su majestad el Espíritu Santo coloca a todo hombre en la imposibilidad de poder decir: “La revelación, la Palabra, está lejos de nosotros; no podemos discernir a nuestro Señor.”

Hasta que Cristo vuelva, veremos desplegarse las riquezas de la Palabra de Dios, del Dios vivo y personal. He ahí por qué debemos oponernos a la devaluación de la Palabra escrita, que en estos últimos siglos ha estado a la orden del día. Esta solicitud del Espíritu Santo se halla en estrecha conexión con el misterio de la encarnación y de la Cruz. El carácter humano de la Biblia se ha convertido para muchos en una piedra de tropiezo. Pero nosotros contemplamos en él la gracia y la sabiduría de Dios que, por este medio y al mismo tiempo, circunscribe la exacta responsabilidad del mundo, tal como nos ha sido definida en la parábola de Lázaro y el rico: “¡Tienen a Moisés y a los profetas; escúchenlos!”, exclama Abraham. Y cuando el rico objeta: “No, padre Abraham; pero si alguno de los muertos va a ellos, se arrepentirán”, escucha esta respuesta: “Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque resucitara alguno de los muertos” (Luc. 16:29-31).

La tentación de la apostasía

Un día en que Abraham Kuyper era atacado por causa de su elevado concepto de la Escritura y de su autoridad, respondió: “Es mi a priori; y Dios mismo me lo ha dado.” Cuando Snouck Hurgronje, el amigo de Bavinck, le escribió que no podía entender su obediencia a la Biblia, Bavinck contestó: “Cuanto más vivo y más reflexiono, menos puedo sustraerme a la autoridad de la Escritura, exactamente como todos los cristianos ordinarios.” Era la misma actitud de Warfield, quien declaraba que las Escrituras sacaban su origen de una actividad de Dios mismo, de su Santo Espíritu, y que son así, en el sentido más elevado, su creación.

Desearía también llamar vuestra atención muy particularmente sobre el comportamiento de nuestro Señor mismo cuando fue tentado en el desierto. En tres ocasiones, fue mediante una Palabra de la Escritura que hizo frente a las artimañas del Diablo. Cada vez respondió: “Está escrito.” Al colocarse él mismo al amparo de la Palabra escrita de su Padre celeste, Jesús resiste una terrible tentación. Ciertamente, es posible una falsa interpretación de la Palabra; el Diablo mismo cita la Palabra -en aquella ocasión los versículos 11 y 12 del Salmo 19 -torciendo su sentido. Pero Jesús desenmascara el empleo desenmascara el empleo ilegítimo de la Palabra, proclamando su verdadero significado y su sabiduría. Y he aquí lo que resulta admirable: cuando el Diablo se aleja, vemos el cumplimiento del Salmo 91: los ángeles acuden para servir al Señor

No sintamos vergüenza de seguir en los pasos del Maestro. Indudablemente, se nos plantearán multitud de cuestiones; existe una relación entre lo que es humano y lo que es divino en la Biblia; nuestra tarea exegética es inmensa y estamos lejos de haberla realizado completamente, ya que nosotros no somos docetistas; estamos lejos de la meta tanto en el plano teológico como en el de nuestra persona. Ya que la Palabra se dirige a todos los siglos y a todas las naciones. Guardémosnos de tratar de esquivar las dificultades y los problemas, dando así la impresión de

que tenemos miedo, muy particularmente cuando comprobamos que, como consecuencia de los ataques llevados a cabo en contra de la autoridad de la Escritura, la incertidumbre crece en el mundo y la razón humana y su autonomía dominan más y más la Palabra de Dios.

Pero hoy, más que nunca, estemos en guardia cuando comprobemos que se quiere combatir la autoridad verdadera de la Palabra escrita, mediante argumentos religiosos. En todo tiempo los argumentos religiosos y piadosos han sido los más peligrosos para la Iglesia. ¿No dan acaso una impresión de seriedad y de respeto? Se nos dice que el Señor no puede ser metido dentro de la cárcel y los límites de la Palabra; que no podemos disponer de la voz de Dios, ya que el Señor es libre. Tales son los argumentos, los argumentos religiosos, del día de hoy. Mas en estos argumentos tenemos que ver la continuación de un proceso que se halla en acción desde hace dos siglos: el proceso que conduce a la crisis de obediencia de la Palabra de Dios. Esta crisis es una evasión, lejos de la presencia de Dios, en razón misma de su proximidad y de la responsabilidad que comporta para nosotros esta proximidad de Dios. En verdad que es una situación trágica, consecuencia de toda devaluación de la Palabra escrita. Cuando perdemos la Palabra, perdemos al mismo tiempo todo acceso a la misma y la auténtica imagen de Cristo. Tal es la ley espiritual de la historia. Es la ley de la apostasía que, siempre y durante todos los siglos, ha amenazado a la Iglesia. ¿En qué consiste esta tentación de apostasía? El mundo sin la Palabra, el mundo entregado a su propia libertad y no escuchando ya más la voz de Dios, sino solamente su propia voz.

Ciertamente, comprendemos la historia de los ataques llevados a cabo contra la Palabra escrita. ¿CÓMO? En razón misma, y en función, de su excepcional y suprema importancia. Y también sabemos bien cómo, personalmente, nosotros nos resistimos cede día a la influencia de esta Palabra. He aquí por qué debemos entender nuestra tarea en el mundo: no se trata simplemente de defender una doctrina teológica determinada, nuestra propia doctrina, sino de hacer frente a todos los ataques que sufre la Sagrada Escritura y testificar al mismo tiempo de la gracia y de la bendición de la Palabra que se halla muy cercana a nosotros, y de la responsabilidad que nos atañe como consecuencia de este hecho. Hemos de precavernos, pues, y al mismo tiempo escuchar las palabras de Pablo, cuando de manera admirable nos dice: “refutando argumentos, y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo” (2ª Cor. 10:5).

¿Puedo, finalmente, traer a memoria la palabra de este otro apóstol a quien la desobediencia estuvo a punto de perderle y quien estuvo presente en el Monte de la Transfiguración? Fue una profunda experiencia la que tuvo de parte del Señor. Una experiencia personal. Y es, no obstante, él quien más tarde escribe a la iglesia que si bien sus miembros no tienen su misma experiencia personal del Cristo encarnado y resucitado, ella (la Iglesia) no por ello tiene un fundamento menos real para su fe, un fundamento del que puede estar segura y del que puede dar testimonio en el mundo: “Tenemos también la palabra profética más segura, a la cual hacéis bien en estar atentos como a una antorcha que alumbra en lugar oscuro, hasta que el día esclarezca y el lucero de la mañana salga en vuestros corazones” (2ª Pedro 1:19).

II

REFORMA Y NEOPROTESTANTISMO

Abordamos ahora un tema que, desde hace algunos siglos, plantea un grave problema: el de la relación entre el protestantismo de la reforma, tal como lo mantienen todavía las iglesias de confesión reformada, y esta forma de protestantismo que surgió en los siglos XVIII y XIX, al que comúnmente se designa con el nombre de *Modernismo* o de *Neoprottestantismo*. Aunque el desarrollo histórico de la relación que existe entre estas dos clases de protestantismo sea del más alto interés, no podemos pensar en abordarlo ahora por causa de su extrema complejidad. Me limitaré, pues, a discutir este problema tal como se nos presenta a nosotros hoy.

A pesar de algunas divergencias de opinión, es un hecho que generalmente hay unanimidad en reconocer que existe una diferencia radical entre el protestantismo de la Reforma y el neoprottestantismo. Los protestantes ortodoxos, por ejemplo, se dan perfectamente cuenta, por ejemplo, de la distancia que separa a la Reforma del siglo xvi de todas las formas posibles de neoprottestantismo. Pero, igualmente, pensadores no ortodoxos, tales como E. Troeltsch, subrayan esta diferencia. Troeltsch está convencido de que el antiguo protestantismo era un concepto animado por el sobrenaturalismo a la boga entonces. Mientras que el neoprottestantismo bajo la influencia de las “luces” del siglo xviii es la expresión de un pensamiento moderno. Modernistas y liberales⁴, sin excepción, consideran la ortodoxia de la Reforma como una posición inaceptable, incompatible con los conceptos de nuestra época, y que no tiene en cuenta los resultados de la ciencia moderna y de la concepción moderna del mundo. El neoprottestantismo se opone, pues, al antiguo protestantismo.

Dos formas de protestantismo

Reconozcamos, de entrada, que la aparición de estas dos formas de protestantismo constituye un fenómeno extraño y sorprendente. Tomamos conciencia del mismo cuando el catolicismo romano nos pide con insistencia una aclaración: “¿Cuál de los dos es, pues, el verdadero protestantismo?” Roma subraya enérgicamente que la existencia de estas dos formas de protestantismo delata su debilidad congénita, en comparación con la unidad de la Iglesia católica romana.

El punto de vista romano es muy claro: el protestantismo moderno es la inevitable consecuencia del primitivo. La evolución hacia el neoprottestantismo, el modernismo y el liberalismo (teológicos) era algo inherente a la esencia misma de la Reforma. En efecto -afirma Roma-, el protestantismo, desde su origen mismo, prescindió de la única autoridad que puede mantener la vida y la sana doctrina: los dos pilares del puente, la Iglesia y la Biblia. El antiguo protestantismo minó el primero de estos pilares. Fue la catástrofe irremediable, aunque al principio no se viera como inmediata. Cuando la autoridad absoluta de la Iglesia es rechazada, la revolución acaba con el resto. Los autores católicos describen las consecuencias fatales de la Reforma en el mundo moderno. Al escucharles, se tiene la impresión de que cada dominio de la

⁴ Por “modernista” y “liberal” debe entenderse aquí el modernismo y el liberalismo teológicos. - (Note. *del Tr.*)

vida humana se aleja más y más de la fuente de la vida, a pesar de los esfuerzos del protestantismo ortodoxo para defender y mantener la autoridad de Dios y un concepto religioso de la vida. El origen de la revolución se considera como algo inherente a la misma Reforma.

Incluso en el siglo xx a los reformadores se les trata de revolucionarios, en términos muy explícitos que encontramos en una encíclica de 1910, en donde se les acusa de todos los males. Este documento suscitó un torrente de indignación en el mundo protestante de aquel entonces. La acusación de que la Reforma fue una revolución será el tema de nuestro tercer estudio. Pero, desde ahora, desearía subrayar el hecho de que el catolicismo está íntimamente persuadido de que el mundo moderno, el mundo del modernismo, del liberalismo y de muchos más “ismos”, es la consecuencia directa del orgullo religioso, de la desobediencia y de la rebelión de los reformadores. Para los autores católicos la relación entre estas dos clases de protestantismo es de lo más íntimo.

En la evolución posterior del protestantismo estos autores ven el cumplimiento de la advertencia del apóstol Pablo: “No os engañéis; Dios no puede ser burlado: pues todo lo que el hombre sembrare, eso también segará” (Gál. 6:7). Para ellos, el rasgo característico del protestantismo es que la Reforma se sublevó contra la *autoridad*, que no fue más que negativa, una protesta pura y simple. Se nos dice que los reformadores no previeron todas las consecuencias de su actitud primera; pero, en el desarrollo ulterior de la Reforma, los males se han ido revelando más y más manifiestamente; quírase o no, la Reforma tenía que conducir al neoprotestantismo con su célebre protesta contra toda autoridad, su sed de libertad, su rechazo de la autoridad y la infalibilidad de la Escritura, y de la realidad de los milagros y del mundo sobrenatural. La Reforma tenía que conducir a un neoprotestantismo militante por una iglesia sin dogmas y sin confesión de fe, rechazando la doctrina de la iglesia, la divinidad de Cristo, su nacimiento virginal, su santidad, su muerte expiatoria, su resurrección, su ascensión, su segunda venida. Para ellos, la Reforma es la responsable -tremenda responsabilidad- de este mundo secularizado, de este mundo sin Dios.

Yo pienso, sin embargo, que la acusación es muy grave y que hay que probar esta pretensión de que existe una ligazón estrecha entre Lutero y Nietzsche, entre Calvino y el mundo secularizado de nuestros días. La expresión “Después de la *Reforma*, ¿podría llegar a ser sinónimo de esta otra: “*Por causa de la Reforma*”? Estoy convencido de que una teoría semejante es insostenible, incluso desde el punto de vista histórico, ya que simplifica en demasía la evolución de la historia y desprecia otros hechos, entre ellos la influencia considerable del humanismo después de la Reforma. Desde el siglo xvi el humanismo ha planteado cuestiones álgidas a la Iglesia romana. Acordémosnos de la controversia entre Lutero y Erasmo, quien, católico romano, alababa el valor de la naturaleza y sus aptitudes y defendía el libre arbitrio del hombre. ¡Pensemos con qué violencia Erasmo se oponía a la doctrina de la total corrupción de la naturaleza humana! Y no era solamente Erasmo quien defendía el libre arbitrio y la bondad natural del hombre, convirtiéndose así en el apóstol del antiguo semipelagianismo, sino el mismo Papa en persona fue quien atacó a Lutero debido a su doctrina de la gracia y del *servo arbitrio*. La Iglesia romana proclama que Agustín es uno de los Padres de la Iglesia; sin embargo, le contradice, al menos, en este punto de la doctrina de la gracia soberana que el doctor de Hipona defendió en sus días tanto como Lutero en el siglo xvi. ¿No constituye un problema capital para la teología de la Iglesia romana su

concepto de la humanidad, de la bondad del ser humano y de la razón que no ha sufrido las consecuencias del pecado?

Se trata, exactamente, del mismo problema que hallamos de nuevo en el llamado “siglo de las luces”, cuando se desató la guerra contra lo que se consideraba el pesimismo de la doctrina del pecado y de la corrupción originales. Así como el catolicismo romano rechaza a Agustín y a la Reforma, así el neoprottestantismo acusa a la Reforma de pesimismo. Todavía en nuestros días escuchamos a católicos romanos que denuncian la “doctrina pesimista del hombre” de la ortodoxia protestante. De ahí que, a nuestro juicio, la acusación romana según la cual el neoprottestantismo no sería más que la consecuencia directa de la Reforma es una simplificación excesiva. Se trata de saber si la Reforma ha sido o no consecuente con ella misma. Tal es el problema que se nos plantea. Se nos planteó a partir del siglo xvi y conserva todavía hoy toda su importancia. Yo conozco los antecedentes y los datos de este problema en mi propio país y vosotros los conocéis en el vuestro; pero, bien sea en Holanda o en Estados Unidos, no podemos olvidar que la cuestión se plantea igualmente en todas partes. Se trata del mismo problema sustancialmente.

El protestantismo moderno afirma con énfasis que la ortodoxia no es consecuente con ella misma y que solamente el neoprottestantismo ha sabido aceptar todas las consecuencias de la revolución del siglo xvi; nuestros contradictores apuntan especialmente a la sumisión prestada por la Reforma a una revelación sobrenatural y a la Sagrada Escritura. Se nos acusa de no haber tenido en cuenta la evolución del concepto moderno del mundo en nuestra manera de considerar los milagros, la providencia y el determinismo. El neoprottestantismo pretende haber sobrepasado el antiguo concepto del mundo, este concepto mítico y pasado de moda, lo que le impide tomar la misma postura que la Reforma. Este conflicto ha surgido en todos los países; es el problema del modernismo.

En los Países Bajos, algunos teólogos modernistas quisieron reconocer sinceramente que su modernismo era incompatible con el cristianismo de la Iglesia. Quisieron ser honestos y ofrecieron su dimisión de los cargos que ocupaban como ministros de la Iglesia. Si, por ejemplo, somos deterministas -declararon al abdicar de sus funciones- nos resultará imposible defender por más tiempo el verdadero significado de la oración en términos cristianos. ¡No adornemos, pues, nuestras ideas con nombres tornados de los conceptos y de la doctrina de esta venerable madre que es la Iglesia! ¡Hagamos un juego limpio! Pero la opinión de la mayoría de teólogos y de predicadores modernistas era muy diferente. Afirmaron que su modernismo, que su neoprottestantismo, no era otra cosa que el verdadero cristianismo, auténtico y consecuente, el verdadero protestantismo, es decir: el cristianismo aplicado a las necesidades de la inteligencia moderna y dando respuesta a las exigencias de la ciencia moderna. En Leyde, por ejemplo, en el siglo pasado, un profesor holandés enseñaba a sus estudiantes de teología que (desde el punto de vista de la ciencia moderna) era absolutamente imposible que Jesús resucitara de los muertos. Y todos los estudiantes aplaudieron y prestaron su conformidad a tal afirmación. Esta fue la pasión del siglo xix: el protestantismo moderno levantado en contra del de la Reforma, en contra de la Confesión de Fe de la Iglesia reformada, en contra del Símbolo de los apóstoles. Se trató, pues, de un conflicto *en el seno mismo* de la Iglesia. Y cuando ciertos pastores presentaron su dimisión, oyeron cómo muchos de sus colegas les dijeron que no era necesario en absoluto el abandonar la Iglesia establecida. Según ellos, nada impedía la predicación de este nuevo

protestantismo, este nuevo cristianismo, dentro de la Iglesia antigua. Así fue la crisis, como la que se plantea todo clérigo comunista al serle preguntado si se considera verdaderamente un *ministro de la Iglesia de Jesucristo*, y responde: “Tengo esta convicción..., pero en tanto que comunista.”

Pero he aquí que entre los estudiantes que aplaudían, y admitían, la negación de la resurrección de Cristo se encontraba Abraham Kuyper, entonces bajo la influencia del modernismo. Mucho tiempo después hablaba todavía con pesar de estos aplausos y del deshonor que había infligido a su Señor. ¡Un simple ejemplo entre otros muchos! Mas útil para revelarnos el fondo de un conflicto trágico que vivimos desde hace más de un siglo y que hallamos de nuevo, constantemente, en numerosos problemas de las iglesias y de la teología.

Tomemos, por ejemplo, la cuestión de la síntesis del *Credo* y el espíritu moderno. De todas partes viene el afán por recortar el contenido de la fe y de la doctrina cristianas con objeto de hacer posible esa síntesis. Aparece una oposición cada vez más vigorosa en contra del contenido del *Símbolo de los Apóstoles* (y no solamente contra las *Confesiones de Fe* de la Reforma), en contra del nacimiento virginal, en contra de la resurrección, en contra de la expiación por la cruz de Jesucristo. El siglo XIX fue un siglo decisivo en las relaciones entre el antiguo y el nuevo protestantismo. La Iglesia no se hallaba frente a una franca negación de la fe cristiana; se la acusaba, simplemente, de conservar una forma anacrónica de cristianismo que no servía sino para ser arrumbada. Numerosos teólogos resolvieron el problema al aceptar los términos de nuestros *símbolos* y de la doctrina de la Iglesia, pero dándoles otra interpretación. Apareció de esta manera el inmenso peligro para la Iglesia de que cada cual pudiese interpretar a su manera la *Confesión de Fe*.

Esta posibilidad de interpretación, en lugar del rechazo puro y simple de la doctrina, ha creado una situación extremadamente peligrosa para la Iglesia de nuestro tiempo. Tengo la firme convicción de que constituye una de las amenazas más serias que se cierne sobre la Iglesia. Cuando alguien rechaza abiertamente los términos del *Credo* ya sabemos, al menos, a qué atenernos. Pero la situación es mucho más peligrosa cuando los términos del *Credo* permanecen intangibles, siendo sometidos al mismo tiempo a una interpretación diferente del sentido original. Recuerdo a un teólogo que consideraba el artículo: “nacido de la Virgen María” como un mito; no obstante, no deseaba que fuera quitado del *Símbolo de los Apóstoles*. Y cuando leemos todavía que Cristo fue “concebido del Espíritu Santo, según la opinión del citado teólogo, ello quiere decir que, siendo independiente del Espíritu Santo, la originalidad de Cristo estribó en poder decir “no a la naturaleza y al pecado. Salta a la vista que los términos del *Credo* quedan así desvalorizados totalmente por semejante exégesis y que si la Iglesia se aventura en esta dirección, manteniendo el antiguo lenguaje, hace ofensa al mundo; pues deja de anunciar la verdad y se convierte más y más en algo ambiguo a hipócrita. Tales licencias arrebatan toda claridad a las declaraciones de la Iglesia, justamente en un momento en que el mundo no aspira a nada más sino a claridad; claridad en una época de tinieblas y de extrema confusión.

El neoprottestantismo y la autonomía de la razón

Mas la situación se ha ido haciendo cada vez peor. Más y más crítica. El protestantismo moderno, el neoprottestantismo, ejerció una influencia considerable. El, al menos, sabía

pronunciar estos vocablos mágicos y encantadores: ciencia, evolución, progreso, personalidad, espíritu moderno, libertad, autonomía, etc. Para muchos, el protestantismo de la Reforma parecía ¡lógico y muy por debajo de las exigencias de la ciencia y de los conceptos modernos del mundo. ¡Grave problema! No sólo para los teólogos, sino para muchos otros, especialmente para los jóvenes. Les daba la sensación de pertenecer a una familia ortodoxa que no representaba ya más que un movimiento moribundo, un protestantismo agonizante. El neoprottestantismo penetró en nuestras comunidades y la iglesia que se le oponía era, rápidamente, tildada de vetusta y arcaica, defensora de un conservadurismo disecado y temerosa delante de los resultados infalibles de la ciencia moderna.

Se acercaba el momento en que muchos tenían que tomar, inevitablemente, una decisión radical. Pero al considerar esta lucha creciente entre el protestantismo de la Reforma y este nuevo protestantismo debemos comprender que el problema es tan grave que resulta imposible hacerle frente mediante un simple conservadurismo muerto, repitiendo viejas fórmulas, sin una fe viva y sin asumir la tarea que nos incumbe hoy. Estos peligros no pueden ser superados más que por una fe viva y a la escucha constante del Espíritu Santo. Cuando el catolicismo romano acusa a la Reforma de haber rechazado toda autoridad auténtica, nosotros sabemos bien que ello se debe a un malentendido. No fue en nombre de la razón y de la autonomía humanas que la Reforma combatió ciertas autoridades; por el contrario, la Reforma aspiraba a *una autoridad más grande* que la que conocía desde hacía siglos la Iglesia romana, anhelaba *una autoridad real y efectiva*.

Tenemos que conocer las fuentes vivas de la Reforma. Para ser calvinistas o reformados no es suficiente poseer un sistema majestuoso de doctrina del cual podamos sentirnos orgullosos; no basta con saber que tenemos un concepto armónico y sistemático del mundo.

Una originalidad según el mundo no puede ser nuestra originalidad. Tenemos que saber -y es lo único que puede darnos mordiente- que la originalidad de la fe reformada y del calvinismo consiste precisamente en su *rechazo de toda originalidad en relación con el Evangelio*. Solamente así podremos resolver los problemas que plantea el neoprottestantismo, ya que solamente entonces nos será posible discernir de qué se trata.

El protestantismo moderno -el neoprottestantismo- ha afirmado siempre que el valor del progreso científico venía de que la ciencia moderna no *tenía prejuicios*, no tenía *a priori*, que era puramente racional, la única concepción válida del mundo. Como lo declara Russell en su libro *Science and Religion*: no hay más que un solo método verdadero: la ciencia. Desde hace algunos siglos Europa occidental no cree ya más en la posibilidad de una ciencia cristiana y esto explica por qué no hay interés ni se presta ninguna consideración a la idea de una universidad cristiana. Pero hoy la oposición a una ciencia cristiana y a una universidad cristiana no parte solamente de los incrédulos, sino de los mismos creyentes; de quienes se declaran cristianos verdaderos, pero que se hallan influidos por la secularización de la ciencia y de la filosofía, como si el mundo pudiese ser explicado sin la revelación de Dios. ¿Cuál es, pues, el resultado de esta llamada “ciencia sin *a priori*”?

Helo aquí: la dominación de toda la esfera científica por un método único, el triunfo de la razón, y ello a un tal grado que incluso los incrédulos y los ateos comienzan a rebelarse contra

dicha dominación. Es posible, creo, discernir el verdadero *a priori* que se esconde detrás del protestantismo moderno: es el principio de la autonomía, de la supremacía de la razón humana y de su síntesis con los deshechos que sobran de la fe cristiana. La *Teología sistemática* de P. Tillich⁵ es un ejemplo elocuente de lo que decimos. La imposibilidad de encontrar un denominador común a los dos protestantismos se hace cada vez más evidente.

Para concretar mi pensamiento hablaré de uno de los aspectos más cruciales del neoprottestantismo. En Alemania, R. Bulmann, teólogo de la escuela dialéctica, ha llevado a cabo una violenta campaña contra lo que él llama los elementos míticos del Nuevo Testamento, los aspectos míticos de los Evangelios. Trata de demostrar que, en nuestros tiempos modernos, es indispensable que saquemos del Evangelio todos estos elementos “míticos”. En este mundo de nuestros días es necesario *desmitificar* el Nuevo Testamento, ya que poseemos ahora un concepto más científico del mundo. Si nuestro lenguaje permanece en la forma de la enseñanza mitológica del Nuevo Testamento, llegaremos simplemente al punto en que un gran número, al rechazar su forma mítica, rechazarán también toda la fe cristiana. Bultmann considera su obra teológica como una obra pastoral, un testimonio de compasión en favor del pueblo que se mueve con otros conceptos del mundo distintos del que aparece en la Biblia. La antigua concepción reformada, fundada sobre la Biblia, se aferra aún a los acontecimientos sobrenaturales tales como la venida del Hijo de Dios en carne, el nacimiento virginal, la resurrección, la ascensión, el retorno de Cristo. Pero, según Bultmann, hoy es ya imposible vivir en semejante perspectiva. Si aceptamos la electricidad y las técnicas de la medicina moderna, ello implica necesariamente un concepto moderno del mundo en el cual el mensaje del Nuevo Testamento no puede ser manejado de la misma manera que antaño. En un nuevo protestantismo, tendremos, pues, que transferir el Evangelio mitológico a formas nuevas de pensamiento, más modernas. El programa de Bultmann ha sido vivamente discutido en Alemania y en todas partes. Mas resulta interesante observar que lo esencial de este nuevo protestantismo sea rigurosamente idéntico a lo esencial de la antigua postura liberal del siglo XIX, bien que Bultmann da la impresión de que su teología comporta algo nuevo. De hecho nada ha cambiado. Sigue siendo la servidumbre de la fe cristiana a un método científico que se proclama neutro.

En esta trágica situación preguntémonos ahora y busquemos el significado exacto del término *Protestantismo*. El peligro crucial en el protestantismo moderno estriba en que este término, si no me equivoco, no reciba más que una acepción negativa. Cada vez más, ya no sirve sino para la simple protesta contra la confesión de fe de la Iglesia. Mas cuando el neoprottestantismo apela a la Reforma y pretende ser el protestantismo auténtico, lo que hace no es sino falsificar la historia y no temo en afirmar que este protestantismo moderno no podrá jamás oponer la más mínima resistencia válida y significativa al catolicismo mismo. El protestantismo moderno -el neoprottestantismo- carece de la más mínima *calidad* para oponérsele, ya que no es más que antipapismo evanescente. Quiere ser llamado “protestante” cuando no es más que protesta contra la autoridad, contra la autoridad de las Santas Escrituras, y desde hace años se ha entregado a una lucha feroz en contra de la ortodoxia. Sólo tenemos una manera de salir de este atolladero: que los espíritus discernan, más y más, el origen y las fuentes bíblicas de la auténtica Reforma.

Bajo la influencia y los ataques del protestantismo moderno muchas gentes comienzan a sentirse cansadas, pues se las ha obligado a estar a la defensiva; se les ha repetido hasta la

⁵ Paul Tillich, *Teología sistemática*. Ediciones Ariel, Barcelona, 1973.

saciedad que no eran de su época, que estaban completamente pasadas de moda. El carácter deletéreo de esta acusación nos permite comprender por qué hay quien capitula. Mas justamente entonces es cuando olvidan que su tarea en el mundo en que vivimos no es la de buscar su propio placer. En otras épocas los ataques contra el Evangelio levantaban la indignación más apasionada. Los gnósticos, por motivos religiosos, negaron la encarnación; también por motivos religiosos negaron otros la divinidad de Cristo: los unos y los otros se hacían los campeones del monoteísmo. Se negó la humanidad de Cristo en nombre del carácter divino de la redención. Se trataba de motivos religiosos. En cada caso la vigilancia de la Iglesia estaba atenta á los motivos profundos que inspiraban cada error. La misma Palabra de Dios se hacía el eco de su indignación: “Si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe” (1ª Cor. 15:14). Es así porque los apóstoles fueron también vigilantes y supieron discernir los motivos y las consecuencias de cada extravío. El apóstol del amor, por ejemplo, el apóstol Juan, ¿qué dice contra todos los motivos “religiosos” de su tiempo? “Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios; y éste es el espíritu del anticristo, el cual vosotros habéis oído que viene, y que ahora ya está en el mundo” (1ª Jn. 4:2-4). ¿No tenemos necesidad también nosotros de comprender una vez más, como lo comprendió Juan, que existe una maravillosa posibilidad de armonía entre la ortodoxia y el amor? El modernismo ha acusado siempre a la ortodoxia de ser conservadora, pasada de moda, intelectualista. Y, a veces, la misma ortodoxia protestante se ha esforzado en dar una impresión mejor y más matizada. Pero entonces se colocaba en la defensiva y dejaba de dar un auténtico testimonio. Lo que nos hace falta hoy es una ortodoxia unida íntimamente al amor, y también a la indignación, no a una indignación personal, sino a la indignación del amor que nos enseña el Evangelio.

Ortodoxia y amor

Por desgracia, es de otra clase de matrimonio que se oye hablar: el de la ortodoxia con el fariseísmo. ¿Podemos contestar a esta acusación general? Yo preferiría recordar las palabras de Pablo, pesadas incluso para los teólogos: “Si yo hablase lenguas humanas y angélicas y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena o címbalo que retiñe. Y si tuviese profecía y entendiese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de ¡al manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy (1ª Cor. 13:1-2).

Tal es la advertencia del Evangelio. Pero esta advertencia conlleva la promesa de que sólo el amor es de bendición en el mundo. Cuando contemplamos las consecuencias lastimosas de los ataques del protestantismo moderno, cuando vemos la pobreza espiritual y todos los falsos problemas de este neoprotestantismo, ¿cómo no vamos a sentir piedad por él? Leemos, en alguna ocasión, que el protestantismo liberal y el neoprotestantismo volverán a la ortodoxia. Mas seamos extremadamente circunspectos sobre este punto; pensemos en el peligro inherente en las palabras, incluso en las palabras muy ortodoxas pero vaciadas de su contenido verdadero: el mensaje del Evangelio.

Cuando intentamos analizar el mundo de la teología contemporánea no debemos subestimar ni la ciencia ni la teología. Ambas influyen una sobre la otra y, recíprocamente, sobre la Iglesia. Dicha influencia no queda limitada a las aulas de estudio, sino que penetra la Iglesia y la comunidad de los santos. No podemos afrontar el protestantismo moderno más que con amor y

situados en una posición de escucha perenne de la Escritura. La respuesta, la única respuesta posible, sin el más mínimo espíritu de conservadurismo, es la del apóstol Juan: “Retén lo que tienes, para que ninguno tome la corona” (Apocalipsis 3:11). Esta corona no es la de nuestros méritos ni la de nuestras propias obras. Nos hace pensar en estas coronas de que nos habla el Apocalipsis cuando nos muestra el futuro con los veinticuatro ancianos que se postran delante del que está sentado en el trono y que adoran al que vive por los siglos de los siglos y echan sus coronas delante del trono (Apocalipsis 4:10-11). Tal es la única manera que se nos ofrece de no guardar la corona. Pero no hay la más mínima contradicción entre esta visión del porvenir y el mandamiento que se nos da de guardar lo que tenemos.

Dios quiere que nadie pueda arrebatarnos la corona. Esto significa que debemos velar celosamente sobre los dones de nuestro Señor y sobre nuestra responsabilidad en el mundo. Guardémonos de dejarnos abatir en este período extraño y peligroso de nuestra historia, cuando innumerables problemas nos asedian por todas partes. El Señor bendecirá nuestra tarea. Y esta tarea no consiste en ser protestantes en un sentido negativo, ya que el mundo actual está sucumbiendo debajo de las protestas en contra de la Palabra de Dios, contra la autoridad, contra el Evangelio.

El neoprottestantismo es un ensayo de síntesis entre el Evangelio y la autonomía de la razón, que obliga a sus partidarios a levantarse en contra de la ortodoxia. Mas no tenemos nada que temer si sabemos obedecer a Jesucristo, ya que entonces sabremos lo que el mundo necesita: le hace falta un testimonio, una afirmación positiva, una certeza.

Para la Iglesia, como para la teología, la Palabra de nuestro Señor es siempre viva: “En el mundo tendréis aflicción; pero confiad, yo he vencido al mundo” (Jn. 16:33).

¿REFORMA O REVOLUCIÓN?

En el estudio de las relaciones entre la Reforma y el catolicismo romano una de las cuestiones más importantes es la de saber si la Reforma fue una verdadera reforma o bien una injustificada revolución. De ello dependen muchas cosas, evidentemente. En nuestro precedente estudio ya dejamos aflorar esta cuestión; ahora nos toca circunscribirla de manera más precisa. Ya que si la Reforma no fue más que una revolución, nuestro deber es volver a lo que dejamos un día y tomar conciencia de lo que hemos olvidado.

Los católicos romanos han acusado a la Reforma de no ser más que una revolución. No se trata tan sólo de la opinión de algunos autores aislados, sino que es la opinión de la Iglesia romana en bloque. Desde el punto de vista romano comprendemos bien esta acusación: si esta iglesia es la única verdadera, si sólo ella se encuentra en posesión de los medios de gracia, ¿cómo podría la Reforma ser otra cosa que una revolución? Los católicos romanos consideran su iglesia como la Iglesia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, el Cuerpo de Cristo, la única iglesia verdaderamente universal en el mundo, la que detenta la promesa por todos los siglos: “Y yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia; y las puertas del Hades

no prevalecerán contra ella” (Mat. 16:18). Así, el error trágico de los reformadores estribó en olvidar la asistencia eterna del Espíritu Santo y la promesa perpetua hecha a la única iglesia verdadera. Esta desobediencia les ha conducido por un camino que ha marcado profundamente la historia del cristianismo en los últimos cuatro siglos.

“Nueva” apreciación católica de la Reforma

Desde hace algún tiempo, sin embargo, ciertos autores católicos dan una apreciación más matizada sobre la Reforma. Incluso los hay que, hasta cierto punto, reconocen y aprecian los valores y motivos religiosos de Lutero y de Calvino, admitiendo también las numerosas faltas de la Iglesia romana ante el hecho reformista del siglo xvi. Por ejemplo, el alemán Karl Adam -teólogo católico de renombre- describe las profundas tinieblas que cubrían los siglos xv y xvi, el empobrecimiento de la vida cristiana en el interior de la iglesia, la devaluación del servicio al Señor, la secularización de toda la cristiandad en los tiempos precedentes a la Reforma. Sobre este Tondo, se entiende a Lutero como un hombre colmado de los dones del Espíritu Santo, ardiendo en celo por la pureza de la religión y poseyendo una visión aguda y admirable de los elementos esenciales del cristianismo. Karl Adam declara que si Lutero hubiese utilizado estos dones al servicio de la Viña del Señor, él hubiera sido capaz de reorganizar toda la iglesia, le hubiera convertido en una bendición para ella, una bendición singular, llegando a alcanzar un lugar igual al de Tomás de Aquino. Que Lutero no haya podido encontrar su lugar en la iglesia romana, tal fue, según Karl Adam, tal es la tragedia de la Reforma.

He ahí una comprensión más generosa, un concepto más amplio que el de la célebre encíclica de teólogos orgullosos, de enemigos de la cruz de Cristo y promotores del desorden en la iglesia y en el mundo. Este ataque excesivo y violento seguía al del Papa precedente, que había declarado que la Reforma fue una rebelión pura y simple, y como a tal la fuente principal del socialismo, del comunismo y del nihilismo. Todavía hoy hay quien sustenta esta opinión en la Iglesia romana.

En 1950, en efecto, el Papa lanzó una advertencia a los que veían la Reforma bajo una perspectiva más favorable y se sentían inclinados a criticar a la iglesia romana. En una encíclica muy famosa, especialmente consagrada a este tema en 1950, el Papa renovó sus advertencias contra una apreciación demasiado conciliante frente a la Reforma. Desde el punto de vista católico romano, yo creo poder afirmar que el Papa tenía razón y que su actitud era lógica. Para él, Lutero y Calvino habían cometido el más grave de todos los pecados, aquel del que habla Agustín: levantaron el altar contra el altar. Karl Adam habla de la tragedia de la Reforma, pero la iglesia romana, en su masa, subraya la culpabilidad de los reformadores por oponerse a la autoridad divina, puesto que rechazaron la disciplina de la iglesia romana, disciplina que era verdaderamente la disciplina de Jesucristo mismo. Tal es, en términos generales y a pesar de las revisiones modernas de la figura de los reformadores llevadas a cabo por autores católicos en mayor número cada día⁶, tal es la acusación de la iglesia romana que no ha cesado durante siglos

⁶ Véase *Le Catholicisme á la découverte de Luther*, par Richard Stauffer. Delachaux & Niestlé, Neuchatel, 1966.

de exhortarnos a volver a su seno⁷, dado que sólo la iglesia-madre puede cobijarnos y ponernos al abrigo de los peligros de nuestro tiempo.

Es fácil, pues, comprender bajo qué luz la iglesia romana ha estado considerando la historia de los últimos siglos y por qué lo ha hecho así. Las aspiraciones revolucionarias de la Reforma -se nos dice- condujeron inevitablemente a la revolución de 1789 y hasta incluso a los acontecimientos revolucionarios de este siglo nuestro, contestatario por naturaleza. Según Roma, hay progresión histórica de la Reforma a la Revolución, un debilitamiento progresivo de toda autoridad en el mundo, no solamente en la iglesia, sino incluso en la esfera del estado. La Reforma hubiera preparado de esta manera el camino a la secularización del mundo moderno. Desde que ya no hay más autoridad, autoridad absoluta, la puerta queda abierta a todas las tinieblas. El debilitamiento de la cultura moderna es la consecuencia directa del desdén manifestado en relación con el único poder existente en el mundo que hubiese sido capaz de salvarnos: la iglesia católica romana. Mas cuando se ataque a la iglesia romana no hay que olvidar -se nos dice- que las puertas mismas del infierno jamás prevalecerán contra ella. En este siglo xx, prestad atención -se nos advierte-, ya que los demonios comienzan otra vez a lanzarse sobre la Iglesia de Jesús, el Corpus Christi.

Reforma y revolución

Se trata de una cuestión que atañe al corazón mismo de la Reforma, de nuestra vida eclesiástica y de toda nuestra acción en el mundo protestante. La Reforma, ¿fue verdaderamente una *revolución*? ¡Qué extraña acusación cuando pensamos en los orígenes de la Reforma! Ya que este acontecimiento histórico no data de 1517, sino de algunos años antes, cuando Lutero estudió los Salmos, y luego, particularmente, la epístola de Pablo a los Romanos. En el año 1907 fue descubierto en una biblioteca el comentario de Lutero a la epístola a los Romanos. ¿Cuál es el rasgo sobresaliente de este antiguo comentario? El de mostrarnos que la fuente auténtica de la Reforma surgió de la obediencia a las Santas Escrituras, de una nueva escucha de la Palabra de Dios. Todo lo que siguió no fue más que una consecuencia de este principio primero. Lutero vio surgir el sol de la noche profunda de las complicaciones religiosas de la Edad Media, de en medio de la noche del carácter meritório de nuestras buenas obras, de la noche de la incertidumbre de la fe, de la noche de todos los problemas y escándalos que devastaban la Iglesia. Y entonces quiso ser el servidor de Dios.

¿Revolución? No, ¡Reforma! Un retorno, un maravilloso retorno a la Palabra de Dios, al Evangelio, a la simplicidad de la salvación que no podía depender ya más de las obras y de los méritos de los cristianos, sino únicamente del amor y de la redención de Jesucristo. Ciertamente, ello pareció una revolución, porque tuvieron que ser derribadas algunas murallas y ciertas autoridades tuvieron que ser puestas de lado. Una luz desconocida en aquel siglo iluminó la Europa Occidental. Pero venía de una exégesis seria, procedía de una atención renovada prestada a la antigua Palabra de Dios, de una comprensión nueva de las fórmulas familiares a la Iglesia, de una nueva inteligencia de vocablos machacados en todos los libros de la Edad Media: gracia,

⁷ Después del Vaticano II ha cambiado el tono y la forma de esta exhortación, pero como demuestra Vitorio Subilia en *La nueva catolicidad del Catolicismo* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967), sus premisas permanecen intactas, habiendo hallado formulaciones y expresiones nuevas para las mismas. - (Nata del Ed.)

satisfacción, méritos de Cristo, fe, certidumbre, la cruz de Cristo, etc. Cada palabra del vocabulario de la Iglesia tomó otro significado, más de acuerdo con su sentido primigenio, bíblico. Parecía que se trataba de vocablos nuevos y de ideas nuevas; pero no eran más que la antigua Palabra de Dios, aprehendida con una iluminación nueva y perfectamente legítima, la que emana de la misma Palabra.

Lutero fue excomulgado por el Papa en 1520 y como consecuencia sus libros fueron quemados. El concilio de Trento, en 1545, rechazó los “errores” de la Reforma y, especialmente, las doctrinas de la certeza de la fe y de la perseverancia de los santos. Fue en este concilio que se tomó una decisión de incalculables consecuencias y que desencadenó la contra-Reforma a incitó a Roma por el camino que debía conducirle a las decisiones de 1854 (la inmaculada concepción de la Virgen María), de 1870 (la infalibilidad del Papa) y de 1950 (la ascensión corporal de María). Fue en este concilio que se proclamó que la tradición tenía una autoridad igual a la de las Escrituras. Mas cuando una voz se dejó oír en este concilio para pedir la enumeración, la explicitación del contenido de la tradición, el concilio se negó a ello. Era al Papa a quien pertenecía, con la asistencia del Espíritu Santo, el decidir lo que componía la tradición en una iglesia viva.

Bajo este ángulo es posible comprender que la Reforma, con su vuelta al Evangelio, fuera considerada como un método revolucionario, responsable de todos los males de los tiempos modernos. Ciertamente, también nosotros, los protestantes, comprobamos bien la evolución trágica en muchos aspectos de los tiempos modernos; comprendemos bien el temor de ciertos Papas recientes por la creciente destrucción total de toda idea de autoridad en el siglo xx. Pero, insistimos, es un error, obedece a un malentendido el hacer a la Reforma responsable de todos los males actuales. Por el contrario, vamos a ver que la evolución de la historia de la iglesia occidental parece revolucionaria a los ojos de Roma por el simple hecho de que la iglesia romana fue *profundamente revolucionaria ella misma*, ya que en el curso de su propia evolución Roma -a nuestro entender- abandonó el camino del Evangelio. De ahí que Roma hablara de revolución cuando la Reforma apelaba a la autoridad del Evangelio: esto le parecía una actitud individualista, anarquista y espiritualista. En el curso de la historia creemos que la responsabilidad de la iglesia romana no ha hecho más que crecer, ya que esta responsabilidad es infinitamente más grande después de la Reforma que antes. Desde luego, tanto como vosotros, yo conozco a buen número de católicos romanos practicantes que son verdaderamente piadosos; pero la iglesia romana, en tanto que tal, lleva el peso de una responsabilidad creciente.

Ya que la extraña evolución del romanismo prosiguió. En el concilio de Trento la tradición y la Escritura fueron puestas sobre el mismo plano, y en los siglos siguientes comprobamos las consecuencias lógicas de esta actitud. Las declaraciones marianas de Trento encontraron sus conclusiones en la proclamación de la inmaculada concepción de María y su ascensión corporal al cielo. Los que desde su infancia se alimentan de la Palabra de Dios, tienen dificultades en entender estos desarrollos del dogma romano. El concilio de Trento ha abierto la puerta a la influencia de construcciones teológicas que nos parecen simplemente humanas y subjetivas. Muy particularmente, el rechazo de la *Sola Fide* conllevó la preeminencia del principio de la cooperación humana en el dominio de la gracia. Es esta *cooperación humana* la que se encuentra en la base de numerosas decisiones tomadas a lo largo de los últimos cuatro siglos. Es ella la que constituye el trasfondo de la doctrina mariana, ya que la cooperación

humana, entendida en el “*fiat*” de la Virgen María, está ya glorificada en el cielo, según una decisión de 1950. “Ella es nuestra cabeza de puente en el cielo”, manifestaba un célebre teólogo católico romano.

La ascensión corporal no es más que una ilustración, entre otras muchas, del principio de la colaboración humana en la redención. El desarrollo del dogma, por otro lado, no ha terminado todavía. Se discute ya la cooperación de María, no sólo en la aplicación de la salvación, sino también en la obra objetiva de la redención, bien que ello no sea aún un dogma oficial. Nos resulta, pues, fácil de comprender por qué la iglesia romana no puede considerar la Reforma más que como una revolución; ya que si ella se retractara, tomaría el camino de un retorno a la simplicidad del Evangelio. Pero, por lo que podemos ver, Roma persevera en su concepción y en el camino emprendido en el siglo xvi. Es demasiado fácil, y nos parece excesivamente superficial, el levantar un dedo acusador en contra de la Reforma cuando se contempla el espectáculo de los males de nuestra época.

Pero permitidme ahora que llame asimismo vuestra atención sobre ciertas acusaciones injustas que a veces se han hecho en contra de Roma. Hay quien es aficionado a señalar con placer los errores de la iglesia romana; hay quien la acusa de no ser siquiera una institución religiosa sino simplemente un organismo ávido de poder en el mundo. Los que emiten tales juicios parecen olvidar que deberíamos gozarnos, como cristianos, en el hecho de que Roma testimonia y milita, en un mundo secularizado, en favor de la santidad del matrimonio y de la institución divina del Estado. Un antipapismo ciego no puede entender la importancia de estos hechos; no es justo ver solamente faltas en Roma. Por lo que a mí se refiere, yo no tomaré tal actitud. No tenemos derecho a olvidar, por nuestra parte, que nuestras faltas son también numerosas y que nuestra obediencia acá abajo no se halla más que en su comienzo.

Frente a Roma, el antipapismo por sistema es una actitud negativa y, por consiguiente, equivocada. Solamente una afirmación positiva, una fe positiva, podrá llevar fruto en nuestra época de expansión del catolicismo romano. ¿Resistir? Haremos frente, por supuesto, a lo que consideramos equivocado, pero en la fe y la obediencia positivas. Humanamente hablando, no tenemos un poder comparable al que tiene Roma. Tampoco disponemos de sus medios materiales. ¿Qué podemos, pues, hacer? Porque no hay que olvidar un hecho: hoy Roma afirma solemnemente que todas las aspiraciones religiosas de la Reforma pueden hallar satisfacción en su propio seno. Trabaja para demostrar que la doctrina de la sola *fide* puede encontrar un lugar en su *Credo*, dado que ella afirma también que es la gracia misma de Dios la que, en su soberanía, asume la cooperación del hombre. Uno de los más brillantes teólogos católicos romanos de nuestro tiempo declara que la iglesia romana enseña la cooperación del hombre con la gracia justamente porque la soberanía de Dios es bastante grande como para permitirlo. De esta manera, la doctrina reformada de la sola *fide* es asumida en nuestros días por la iglesia romana. En todas partes la iglesia citada nos exhorta a volver a formar parte de su rebaño y a unirnos así a las fuerzas religiosas de la única verdadera iglesia, para el mayor bien de los individuos y del mundo entero, para una restauración de la autoridad, de la autoridad del Señor mismo.

A1 llegar a este punto se plantea a menudo el problema de la tolerancia. La gran cuestión sobre el particular se centra en el hecho de que la iglesia católica se considera la voz de Dios en persona; la Iglesia queda así identificada con Cristo mismo. Tal es, a nuestro juicio, el problema

insoluble de la posición romana en el mundo moderno. Roma tiene que ser consecuente con ella misma y, por lo tanto, se halla en la obligación de luchar contra una revolución que se remonta a la Reforma. Si quiere ser de bendición en el mundo y sigue sus propias premisas, debe rechazar la Reforma y proclamar el poder del Cuerpo de Cristo. He aquí el criterio supremo de su autoridad: no puede existir más que una sola Iglesia y esta Iglesia no puede errar jamás. Esta afirmación ha producido siempre una fuerte impresión en las personas cansadas y decepcionadas por los problemas de este mundo.

El criterio de la autoridad

Pero, según la Escritura, solamente existe un medio para saber en dónde se encuentra la verdadera autoridad. Y es aquí cuando descubrimos -redescubrimos, de hecho- el verdadero poder de la Reforma. Aunque, ¿podemos, hoy, hablar de dicho poder? ¿Es que acaso vemos algo más que una Reforma dividida? ¿No deberíamos más bien hablar de la debilidad de la Reforma? Roma se complace en señalar nuestras divisiones y declara que éste no puede ser el camino del Espíritu Santo.

En nuestra búsqueda de la verdad necesitamos un criterio. Humanamente hablando, la Reforma no es más que un desarrollo histórico de la crítica del siglo quince. Mas, según la norma de la Escritura, la Reforma fue también una experiencia. Los reformadores se sabían responsables delante de la Iglesia de Jesucristo y delante del mundo.

Por supuesto, podríamos hablar de la debilidad de la Iglesia Protestante y de la Reforma: ¡incluso podríamos escribir un libro sobre este tema! Tal vez, como resultado, nos embargaría un pesimismo creería, gloriarse en el Señor” (1ª Cor. 1:31) nos atrae cada vez más. Las sombras invaden la obra de los reformadores. ¡No fue fácil romper con la secular tradición revolucionaria del romanismo! Si sólo hubiese dependido de los hombres, la historia de esta ruptura se hubiera convertido en una tragedia.

Pienso en Calvino, quien, haciendo frente a continuas acusaciones, trabajaba y escribía en Ginebra; y escribía y declaraba que estaba dispuesto a dar la vuelta al mundo por el bien de la Iglesia de Jesucristo y de su unidad. Surgieron dificultades en sus relaciones con Lutero: fue una de las sombras de la Reforma. Pero su mirada iba más allá de la debilidad de toda obra humana; recordaba que la Palabra había tenido razón en labios de Lutero, y él también afirmó, enteramente de acuerdo con la doctrina de la justificación, que allí estaba la verdad bíblica, tal como Lutero la había expuesto. Sin duda, conocéis la observación de Calvino cuando se encontraba en un momento de tirantez en sus relaciones con Lutero: “Aunque me insultase, aunque me considerase un demonio, él será siempre para mí un maravilloso servidor del Señor.”

Pero no fue en la nobleza de los hombres, o en su número, donde se hallaba el poder de la Reforma, sino en el poder del Evangelio. La Palabra surgía de nuevo; se volvía a leer la Biblia, los Salmos, las Epístolas a los Romanos, a los Gálatas, a los Hebreos, con su mensaje de “una vez por todas”, “un único sacrificio”, “una Bola ofrenda” con los sufrimientos de Cristo (Hebreos 9:12, 25-28; 10:10, 12, 15, 18). Las palabras tan simples de la Biblia se revestían repentinamente de una maravillosa actualidad. La iglesia volvía a descubrir lo que era una autoridad verdadera. Tomemos, por ejemplo, estas palabras: “una vez para siempre”, de la carta a

los Hebreos. Esta Bola frase, por ser incompatible con la repetición incruenta del sacrificio de Cristo en la misa, desencadenó una revolución en la doctrina romana de los sacramentos. Y después de la Reforma la Iglesia romana se ha tenido que esforzar, constantemente, en explicar cómo su doctrina de la misa no se hallaba en contradicción con esta admirable afirmación, repetida varias veces en la epístola a los Hebreos. Incluso en nuestros días, es raro que los estudios católicos sobre la santa cena no empiecen por mostrar que la doctrina romana puede ser armonizada con esta parte del mensaje bíblico sobre el sacrificio de Cristo.

Cuando se investiga para ver si la Reforma fue una revolución, la discusión tiene que llevarnos siempre al problema central de la autoridad última. Creo que todos, en la actualidad, hemos de considerar más o menos este problema de la autoridad tal como se nos plantea. Constituye un problema para la iglesia, para el estado, para la ética y para todos los dominios y esferas. En las iglesias nos exponemos a la influencia del indiferentismo y en el estado a la destrucción de la noción misma de autoridad. Delante de nosotros se levantan algunos ismos: el socialismo, el comunismo; el existencialismo. No nos extraña –lo comprendemos demasiado bien- que tantos hombres vayan en pos de estos “ismos”, en busca de una nueva autoridad.

Antes de la segunda guerra mundial eran muchos los alemanes que aspiraban a una autoridad fuerte; y he aquí que surgió un hombre con la pretensión de conocer el secreto de la salvación de su país. Parecía que la autoridad había quedado restablecida y que ello sería una ayuda para los tiempos difíciles. Y se instauró una autoridad central, capaz de afirmarse contra los conceptos de los simples individuos. Pero jamás hemos comprendido tan bien como en el curso del desarrollo del nacional-socialismo que todo, depende de saber si la autoridad es una verdadera autoridad; una autoridad dada por el Señor.

Una autoridad de origen divino es siempre una fuente de bendición para el mundo. 1VIas en este mundo decadente, corrompido, cada uno crea su propia autoridad; de ahí los totalitarismos de toda laya. Solamente la sabiduría de Dios puede ayudarnos a discernir la autenticidad de las autoridades en el mundo. Porque tenemos necesidad de autoridad, para nosotros y para nuestros hijos. Es justamente aquí cuando oímos a la iglesia romana que nos dice: “Soy yo la autoridad que buscáis; soy yo el Cuerpo de Cristo; soy yo su voz y su cetro divino; soy yo el Pastor de las ovejas.” Y esta voz nos llama a la obediencia. Lógico. Nos hallamos ante la identificación de. Cristo, con la iglesia, tal es la solución de Roma.

Cuando la Reforma, hubo creyentes, que tuvieron el coraje de afirmar que Jesucristo era el Pastor de las ovejas y que éstas podían considerarse como a tales solamente en su sumisión total al cetro de Cristo, al cetro de su Palabra. Se opusieron así a otra iglesia en donde la sumisión era hábito y protestaron contra el hecho de que la obediencia no tenía suficientemente en cuenta la verdad revelada de Jesucristo y a quien era el verdadero Jefe, la Cabeza de su Iglesia.

Esto explica por qué todavía en nuestros días la cuestión “¿Reforma o Revolución?” permanece no sólo como un problema teológico sino como un problema religioso, ante todo. Después de cuatro siglos la Reforma se ve acusada de aislacionismo y de orgullo eclesiástico. Recordemos una cosa: siempre resulta molesto permanecer sumiso bajo la autoridad de la Palabra de Dios. En todas las épocas de la vida de la Iglesia comprobamos una oposición

semejante, como la comprobamos todos los días en nuestra propia vida. De ahí que sepamos bien lo que representa toda herejía: un peligro para nosotros, un peligro para la Iglesia. Mas, por la gracia de Dios, la Reforma ha esclarecido suficientemente a los espíritus sobre la verdadera solución de este problema y sobre la autoridad auténtica. No se trata, antes que nada, de levantarse contra lo que nosotros consideramos errores y faltas de los católicos, ya que nosotros también hemos cometido los nuestros. El verdadero combate se libra por la realidad del cetro de Cristo, por la soberanía de. La Palabra de Dios.

En nuestros días asistimos a la destrucción de toda noción de autoridad y a la creación de falsas autoridades. Pero desearía recordaros un relato del Antiguo Testamento que, en medio de una época sombría, trajo una luz de esperanza. Bajo el reino de un Faraón, cada israelita que nacía tenía su vida suspendida de una amenaza de muerte por inmersión en el Nilo. Humanamente hablando, no había más que una sola alternativa: o bien no tener hijos o temer el Nilo. Pero el Antiguo Testamento nos cuenta de un padre y de una madre que esperan su tercer hijo. Lo admirable en este relato es que los padres sólo estuvieron atentos a la palabra del Pacto, la palabra que anunciaba la promesa divina. Ya sabéis lo que ocurrió: este tercer niño fue Moisés. Ciertamente, sus padres habían sido ya bendecidos en las personas de sus dos hijos mayores, durante aquellos sombríos días de servidumbre en Egipto. Mas el tercer hijo fue una bendición especial, muy particular para Israel y para la Iglesia, un acontecimiento providencial en la historia divina de nuestra salvación.

En los tiempos revolucionarios en que vivimos, esta historia representa para nosotros una advertencia y una seguridad. No tenemos por qué temer el futuro: lo ignoramos. Pero sabemos, nuestra tarea. Tenemos que levantarnos contra la revolución del pecado, contra la revolución de la autonomía de la Iglesia, contra toda devaluación del cetro de Jesucristo. ¡He aquí nuestro campo de trabajo! No tendremos nunca la solución de los problemas del conservadurismo y del progresismo, de la reforma y de la revolución, si no poseemos un punto central único a partir del cual podamos juzgar de todo y a todos. Si sabemos lo que es verdaderamente la realeza de Jesucristo por su Palabra, estaremos en condiciones de afrontar estos problemas y no temeremos nunca ninguna acusación.

Seguramente, tenemos necesidad hoy todos nosotros de volver a aprender esta lección, esta bíblica lección. El porvenir depende de esta certeza: que UNO sólo vale más que millares. ¡Que Tu Reino venga! ¡El Reino del cetro adorable, el Reino del Jefe de la Iglesia!

Semejante concepto de la Reforma contiene el llamamiento que nosotros podemos dirigir al mundo contra la revolución, un llamamiento a la conversión y a la sumisión a la Palabra de Dios. Un día le preguntaron a Lenin si había pensado nunca en las terribles consecuencias de la revolución mundial que él quería. Respondió que las tres cuartas partes de la raza humana perecerían, sin duda, pero que se alegraba por la felicidad que conocerían los supervivientes. Estas son las perspectivas de toda revolución humana, de toda revolución sin Dios. Mas la conversión de los corazones es siempre una bendición para el mundo, ya que son testimonios para gloria del cetro del Señor.

INCERTIDUMBRE MODERNA Y FE CRISTIANA

En nuestro estudio precedente hemos abordado el problema de la autoridad, uno de los más importantes de nuestra época. Pero otro problema igualmente actual se halla en estrecha conexión con él: el de la *certeza*. No creo que me acusen de exagerado si afirmo que la incertidumbre constituye un grave peligro para la Humanidad; un peligro que mina todos los fundamentos sólidos y que ensombrece nuestro mundo. En el mundo moderno, la falta de certidumbre se halla en el origen de numerosos problemas y es causa de buen número de desesperaciones y desazón.

Nos preguntaremos, tal vez, si el problema de la certidumbre es algo esencialmente moderno, ya que la incertidumbre reina desde hace mucho tiempo. ¿No ha ocupado un lugar privilegiado en la filosofía moderna y, sobre todo, en la tendencia subjetivista del pensamiento moderno desde el siglo xvi? Existe progresión en la incertidumbre desde aquella época, hasta la nuestra. En todas las edades, el problema de la incertidumbre y de la duda amenaza la vida humana. De ahí que la predicación clara del Evangelio sea vital en todo tiempo. El mensaje del Evangelio puede dar la certeza al corazón del hombre, ya que es la luz que resplandece en las tinieblas de los hombres.

Sin embargo, creemos poder afirmar que el problema de la incertidumbre ha tornado un aspecto más peligroso hoy que nunca. Es lo que ocurre siempre en la hora de las grandes catástrofes, cuando los fundamentos son conmovidos y la certeza desaparece. Más que nunca, parece imposible agarrarse a los viejos cimientos de la certidumbre. Durante siglos los hombres han conocido la confianza y la felicidad, seguros de la estabilidad de su mundo, de la seguridad de su cultura y de su fe, de su iglesia y de sus sistemas políticos. Esto es particularmente cierto de algunos períodos de la Edad Media, así como de otros siglos en que, a pesar de los problemas y de las mismas guerras que amenazaban la vida humana, permanecía un fondo de seguridad, el sentimiento de que la quietud y la serenidad volverían, mientras que los problemas y las guerras pasarían. Incluso en los siglos xviii y xix, cuando la incertidumbre ya amenazaba a muchos individuos, la esperanza no se extinguía. La amenaza sólo se cernía sobre ciertos lugares y durante cierto tiempo. Bien entendido, estas certezas no eran la certidumbre de la fe. Más bien se componían de una especie de confianza en la razón y en las habilidades humanas para explicar el porqué de la vida, de la existencia de Dios y de la inmortalidad.

La falsa seguridad del siglo XIX

Fue, sobre todo, el siglo xix el que puso su plena confianza en la razón humana y en los grandes descubrimientos de la ciencia, particularmente de las ciencias naturales, que dejaban estupefactos a nuestros abuelos. El hombre esperaba su seguridad y su salvación de la obra de los hombres. En esta seguridad no quedaba lugar para un Dios todopoderoso y que obrara en el mundo. En su optimismo científico y cultural, en su orgullo de un mundo moderno que debía ser mejor cada día, los hombres no tenían necesidad de Dios. Conocemos las leyes que rigen el universo, y la mayoría no puede aceptar que jamás hubiera tal cosa como eso que llamaban los antiguos “milagros”. Así, empezaron a ser echados por la borda los milagros bíblicos tales como la resurrección de Jesucristo de entre los muertos. Vivían en un mundo lleno de certezas por

causa de lo que el hombre había realizado y aquello de que era capaz todavía. En cuanto al porvenir, juzgaban imposible que nunca pudiese haber un verdadero juicio final, un día en que Dios, el Dios vivo, el Dios de verdad, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, juzgaría el mundo. ¡Aquellas gentes del siglo pasado se sentían seguras en su mundo!

Pero era aquélla la certeza de un mundo cerrado, enteramente replegado sobre sí mismo. Era imposible que nada extraño, nada imprevisto, aconteciese jamás. El siglo xix conoció bien las burlas de quienes habla Pedro en su segunda carta y que exclamaban: “¿Dónde está la promesa de su advenimiento? Porque desde el día en que los padres durmieron, todas las cosas permanecen así como desde el principio de la creación” (2.ª Ped. 3:4). ¡El orgullo humano ya no podía ser más amenazado por el juicio de Dios! Esta falsa seguridad ha llenado todo el siglo xix, una seguridad fundada en los resultados de la ciencia dentro del seno de un mundo cerrado. Y esta seguridad se encontró más y más afirmada por la idea de la evolución de la vida humana. Una tendencia determinista atravesó todo el siglo y no es, por lo tanto, sorprendente que fuese un período de modernismo religioso y teológico que atacó vigorosamente el fundamento mismo de la fe cristiana. ¡Este fundamento se había convertido en algo inútil!

Y en la medida en que todavía se hablaba de Dios, se trataba de un Dios que no era más que la expresión ambigua de la autonomía humana y un sinónimo de la “razón humana”.

Pero es un hecho que hoy este trasfondo histórico y esta seguridad han desaparecido completamente. En la actualidad estamos presenciando aspectos de la vida humana muy diferentes de aquellos que sólo servían para glorificar el poder y la razón del hombre. Ciertamente, hemos descubierto las inmensas posibilidades de la inteligencia humana, pero cada uno sabe ahora que las obras del hombre constituyen una amenaza nueva que pesa siniestramente sobre la seguridad y sobre la cultura de la Humanidad. Si hablamos desde perspectivas humanas, este poder puede muy bien ser el de la destrucción final. He ahí por qué el problema de la seguridad y de la certeza se halle colocado, al presente, en el centro de la actualidad. En casi cada libro, cada artículo, cada tratado comprobamos que este problema inquieta al mundo y que se ha convertido en la preocupación mayor de todos los espíritus. La literatura contemporánea revela una tensión extraña y como presa del pánico: expresa la época del miedo.

La invasión del irracionalismo

Y, sin embargo, el declive de la certeza no comenzó sólo después de terminada la segunda guerra mundial, o luego de haber tomado conciencia de las posibilidades de la energía atómica. Es posible que estos últimos años hayan influido en el corazón de muchos más que ninguna otra época de la historia, pero la reacción contra una certeza de razón es muy anterior a la segunda guerra mundial. En el presente siglo xx los hombres han comenzado a dudar más y más del alcance de la razón humana. Pienso, por ejemplo, en este judío ruso bien conocido, Leon Sjestov (1866-1938), y en su vehemente protesta contra la razón. Negó la autonomía de la razón humana y de todo lo que en la vida de los hombres no depende más que del razonamiento. No es más que un ejemplo; podría citar muchos más. Asistimos, hoy, a una degradación de la confianza del hombre en las posibilidades de su razón, hecho que se designa ordinariamente por la expresión: *lo invasión del irracionalismo*. La lucha entre irracionalismo y racionalismo se ha convertido en uno de los grandes conflictos de la actualidad filosófica.

Algunos consideran con alivio este paso del racionalismo al irracionalismo, ya que todavía están vivos en su memoria los recuerdos de los sombríos ataques llevados a cabo por el racionalismo contra la Iglesia de Jesucristo. No han olvidado con qué orgullo la razón humana se avalanzó sobre la fe cristiana, ni el ridículo con que dicha razón trató de afrentarla.

Ahora bien, tal certeza está en declive; está desapareciendo. A comienzos de siglo los hombres que escudriñaban el futuro hablaban del siglo del alma, del siglo de la paz, del siglo de los niños; pero, hasta el presente, ¿qué ha sido en realidad este siglo? ¡El siglo de las dos guerras mundiales y no el siglo de la felicidad que nos prometían! En relación con estos eventos catastróficos se desarrolla una nueva corriente de pensamiento filosófico, pensamiento irracionalista: ya no se habla de la razón, sino de la intuición, de sentimientos, de vida peligrosa, de aventura, de riesgo y de existencia amenazada. Y hay quien afirma que la atmósfera así creada es mucho más favorable a la Iglesia y a la predicación del Evangelio. Mas, ¡cuidado! ¡Mucho cuidado! Humanamente hablando, es muy posible que algunos se hallen confusos por la capitulación de la razón y presten de nuevo la atención a la Palabra de Dios. Pero no debemos olvidar jamás que la reacción contra la supremacía de la razón humana se está convirtiendo en nuestros días en una creciente protesta contra toda certeza, contra toda forma de certidumbre en el mundo. La vida -se afirma hoy- no puede ser aprehendida por la razón o a partir de un punto de vista intelectual; la vida es una experiencia; el hombre debe vivir peligrosamente. Tal es la solución irracional. Ni esencia, ni razón, ni certeza, sino tan sólo incertidumbre, existencia y nada más. De ahí que el irracionalismo no sea menos peligroso para la fe cristiana que el racionalismo. No sabríamos escoger entre el uno y el otro⁸.

Contra las tendencias irracionalistas la iglesia romana ha defendido siempre el dogma de las aptitudes de la razón humana, y cuando en la teología y en la filosofía francesas se hicieron evidentes las tendencias irracionalistas, el Papa promulgó su célebre encíclica *Humani Generis* (1950), que fue vivamente discutida y en la cual declaró que la filosofía de Tomás de Aquino era la única filosofía válida para nuestra época. Ponla en guardia contra cualquier desprecio infligido a la razón y a la apologética. Esta respuesta resultaba fácil para Roma, ya que desde hace cuatro siglos viene rechazando el dogma de la Reforma según el cual el hombre entero -el hombre en su totalidad y no simplemente una parte del mismo- es un pecador corrompido, alcanzando esta corrupción hasta el centro mismo de su razón y de sus pensamientos⁹.

Pero el protestantismo también ha de oponerse al irracionalismo, aunque de otra manera. ¿Cuál va a ser significativo que el irracionalismo moderno proclame que la situación del hombre moderno se debe a la razón humana: no al hombre mismo, sino al uso culpable de su razón. Sin embargo, es evidente para cualquier observador que el irracionalismo moderno no es el resultado de una verdadera conversión del racionalismo. No hay más que un cambio de situación, un concepto diferente, pero sin la menor conversión. El irracionalismo busca construir un nuevo edificio sobre las ruinas de nuestra vieja cultura, pero sin conversión previa al Dios vivo.

⁸ Cf. Derek Bigg, *La racionalidad de la Revelación*. Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1972. Francis A. Schaeffer, *Huyendo de la razón*. Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1970.

⁹ Cf. José Grau, *Una respuesta evangélica*. Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1971, pp. 156-164. - (Nota del editor.)

Es evidente que la incertidumbre irracionalista va al encuentro de la seguridad de la fe cristiana para oponérsele. El racionalismo no es el único enemigo de la fe cristiana: el irracionalismo es tanto o más peligroso. Ya que, en medio de todas las incertidumbres del corazón humano, la fe cristiana proclama una maravillosa seguridad dándole la visión de lo que es y permanece más allá de las ruinas del tiempo.

El catolicismo romano afirma que toda certeza de carácter individual es imposible, ya que el creyente debe cooperar con la gracia de Dios; pero la Reforma proclama que una tal certidumbre sí es posible y que ella es precisamente una de las realidades más gloriosas de la fe cristiana en la comunión que establece con Dios. Esta afirmación cristiana ha sufrido los más violentos ataques del irracionalismo: se la tiene por presunción, por orgullo, por quimera imposible: “un profundo error, ha juzgado alguien. Lo que la fe cristiana considera un don maravilloso entregado al hombre por la Palabra de Dios y por el Santo Espíritu del Señor queda estigmatizado por el irracionalismo como una dulce ilusión. No se puede creer que nadie, acá abajo, llegue a tener la seguridad que Pablo proclamaba: “Estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro” (Romanos 8:38-39). Este conocimiento, esta seguridad -“*estoy seguro*”- es la piedra de tropiezo de todo irracionalismo, y podemos estar convencidos de que los ataques del irracionalismo serán tan violentos como los del racionalismo, dado que le es imposible concebir que el cristianismo posee una fuente de conocimiento propia.

Este ataque del irracionalismo se lleva a cabo contra todo lo que es absoluto en el mundo, paralelamente a la lucha, no menos violenta, que se libra en contra del fariseísmo; así lo escribía, acertadamente, un poeta holandés:

*“Odio a los que heredan el Reino,
los que duermen,
los que viven,
los que mueren sin miedo.
¡Nada es capaz de arrebatarse su certidumbre”*

El poeta, y el irracionalismo todo con él, odia a los que han vencido la duda, los que no luchan contra ella ya; los odian, en parte, porque su seguridad, su “fe”, descansa siempre sobre una autoridad absoluta; no tienen dificultades, no conocen las inquietudes de esta crisis de certidumbres. Ello explica que, al compás del crecimiento de la incertidumbre, aumente también la violencia de los ataques contra la seguridad de la fe. A los que no poseen esta fe, esta seguridad les parece una forma de orgullo. ¿Cómo? Nadie sabe nada y la Iglesia afirma que ella lo sabe. ¡La Iglesia pretende saberlo todo! ¡De Dios, del pasado, del futuro! ¿No tenían acaso los fariseos las mismas pretensiones? Estaban convencidos de lo bien fundada que se hallaba su religión; y estaban tan fuertemente anclados en sus certidumbres que enviaron incluso misioneros por todo el mundo. El irracionalismo ataca con aspereza el cristianismo porque no ve en él más que el fariseísmo. Tanto es así que ha acuñado esta expresión terrible: el fariseísmo cristiano.

De hecho, el fariseísmo ha sido siempre peligroso para la verdadera religión. Todos conocemos la lucha entre Jesús y el fariseísmo de su tiempo. Ese fariseísmo era “ciencia” entonces y también “certeza”; fue, sin embargo, el culpable de la muerte del Salvador. Pero no olvidemos que este fariseísmo se fundaba en una total independencia de la religión en relación con la gracia de Dios; constituía, en realidad, una espantosa perversión de la Alianza de gracia. Ellos, los fariseos, sabían; estaban seguros; pero no conocían al Dios vivo, el Dios de la gracia. Pensaban saberlo todo de la Ley de Dios, pero no conocían al Legislador. Su ciencia no les venía del Espíritu Santo: ¡surgía tan sólo del abismo del mismo corazón humano!

La tarea de la Iglesia

No obstante, si bien es siempre necesario poner en guardia a la Iglesia de Jesucristo frente a los peligros del fariseísmo para poder ser así una bendición en el mundo, la teoría de la incertidumbre no es menos falsa que el fariseísmo, dado que ella rechaza toda certeza y toda forma de conocimiento. En último piano, detrás de la crítica de la certeza se encuentra el relativismo tan raro al tiempo presente. Guardémonos bien de subestimar la influencia de este relativismo en ciertos medios cristianos al ver una oposición violenta contra toda continuidad, contra todos los principios cristianos, contra el sentido de la ley y de las normas de la vida cristiana.

Son atacadas todas las defensas de nuestra fe, una tras otra, y la vida cristiana se convierte más y más en una simple experiencia subjetiva de fe, en armonía con el carácter dinámico de nuestro tiempo. Una inquietud profunda, tal es el resultado final de la marcha del relativismo, de la enfermedad del relativismo.

La Iglesia de Cristo, en todos los países, no tiene tarea mayor hoy que la de luchar contra esta enfermedad. La incertidumbre es una fiebre devoradora que arroja a muchos a una espantosa soledad. Es entonces cuando recordamos de nuevo las palabras del Evangelio: “Y al ver las multitudes, tuvo (Jesús) compasión de ellas; porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor” (Mateo 9:36).

Si, tanto como su Maestro, la Iglesia a su vez se siente conmovida, por poco que sea, encontrará el remedio para la fiebre irracional de nuestra época, para la dolencia espantosa de la soledad y la incertidumbre.

Pero esta infección no podrá ser curada mediante soluciones que pequen de un exceso de simplicidad. La solución católico-romana mantiene la rectitud de la razón humana y alaba las armas de una lógica general. Ciertas formas de fundamentalismo ofrecen, por otra parte, una solución distinta, si bien me resulta difícil hablar del fundamentalismo, dado que la acepción de este término no es siempre tiara. En los Países Bajos, a nosotros los calvinistas se nos suele llamar fundamentalistas porque creemos en la autoridad de las Sagradas Escrituras, porque adoptamos la actitud de la fe reformada y no negamos los milagros de la Biblia, como lo exigiría la concepción moderna del mundo, al decir del liberalismo teológico. Los teólogos modernistas, el liberalismo teológico, tiene una predilección particular por este vocablo, como si no fuera algo verdaderamente hermoso el poder apoyarse sobre un sólido *fundamento*, como si tal seguridad tuviera que avergonzarnos. Con semejante interpretación toda discusión sobre el

“fundamentalismo” no podrá sino hacer crecer la confusión y será infructuosa. ¡Todo depende de los fundamentos! Creo que en América del Norte el vocablo “*fundamentalista*” es empleado en otro sentido.

Para volver a nuestro tema, desearía indicar que, en mi opinión, ciertos pensadores fundamentalistas intentan oponerse a la corriente moderna del relativismo ignorando ciertos problemas de la ciencia moderna. Así, de entrada, ¡la solución es muy simple! Mas esta solución simplista no constituye ninguna bendición para el mundo. Por supuesto, uno puede desembarazarse de los problemas negando su importancia. También podemos negar la importancia de una ciencia cristiana y de toda tentativa realmente cristiana de abordar los problemas de nuestro tiempo. Podremos, entonces, continuar hablando de la autoridad de las Sagradas Escrituras, pero esta confesión no será más que una proclamación puramente formal.

No es esto lo que proclama el calvinismo. Según la teología calvinista, nada tenemos que temer de los hechos. Sin duda, ha sido frecuente en la historia de la ciencia que ciertas teorías hayan sido afirmadas como si se tratara de hechos reales, cuando en realidad no eran más que simples hipótesis concebidas por la inteligencia humana. Pero, repito, los cristianos no tenemos por qué temer los hechos si creemos verdaderamente que Dios es el Creador vivo de los cielos y de la tierra.

He ahí por qué nuestra actitud no puede ser solamente defensiva. No podemos olvidar el mundo en el que estamos y dar la impresión de que nos desinteresamos de los problemas de nuestro tiempo. El calvinismo y la fe reformada no tienen por qué temer a la ciencia, a medida que el progreso avanza. Los hechos no desmentirán jamás la fe cristiana. Por el contrario, hay creyentes que toman otra actitud: han abandonado, una tras otra, las defensas tradicionales de resistencia, con la esperanza de que, a pesar de todo, permanecerían cuando menos algunos muros que podrían todavía ser defendidos: por ejemplo, el de la vida interior, el del sentimiento religioso y el de la experiencia mística. Pero todo ello constituye una apologética defensiva y negativa.

Contra esta apologética defensiva se levanta ahora, dándole un fuerte bofetón, la psicología moderna, al afirmar que la religión no fue más que una construcción, una proyección, de nuestras propias ideas. Este ataque fue conducido en el siglo pasado por Marx, Feuerbach y Nietzsche, y en el siglo xx por Freud y muchos otros. Dicho ataque ha sido dirigido contra este dominio especial de la vida religiosa que la apologética defensiva trataba todavía de conservar como el campo cerrado de la “creencia personal”. El resultado de esta actitud negativa fue, para la Iglesia, un extraño sentimiento de la debilidad del cristianismo.

No podríamos afrontar la incertidumbre moderna y el relativismo con este género de fundamentalismo. Tenemos que colocarnos justo en medio de nuestro tiempo y no temer a ningún problema, dado que creemos, con y contra todo, que la Palabra de las Santas Escrituras es, tanto para la ciencia como para todos los demás problemas del día, una lámpara a los pies y una lumbrera en el camino.

La supuesta neutralidad

Existe otro problema que guarda estrecha relación con el irracionalismo. En el torso del siglo xix se criticó vivamente los *a priori* de la fe cristiana.

La ciencia moderna exigía una actitud sin ideas preconcebidas, la única actitud --decía-- que permite una ciencia verdadera con resultados objetivos. Se combatió con violencia toda idea de *ciencia cristiana* y también la legitimidad de una Universidad Cristiana. ¡Ninguna solución posible, salvo la de una neutralidad pura y simple! Pero ha resultado cada día más evidente que esta pretendida neutralidad no estaba desprovista de sus propios "*a priori*", siendo uno de los más esenciales el de la autonomía de la razón humana. Sus partidarios proclamaban que el mundo estaba sin Dios y que no había ningún rastro en su seno de una soberanía y una ley divinas. Por el contrario, hablaban de la independencia del mundo, sin apercibir que resulta imposible comprender el mundo sin la revelación de Dios.

Comprobamos esto muy particularmente al estudiar el problema del hombre. En el curso de la historia de la Humanidad han sido dadas todas las interpretaciones posibles de lo que es el hombre. Se ha dicho que el hombre era materia; se ha dicho que era espíritu; y, a fin de cuentas, no se puede hacer otra cosa que considerar al hombre como un ser extraño. En todo tiempo el carácter único del ser humano ha sorprendido y, como decía Pascal, se trata de *la grandeza y la miseria del hombre* al mismo tiempo y sin contradicción. El hombre es capaz de hacer grandes cosas; pero también es capaz de una inhumanidad y de una inmoralidad sórdida. Los filósofos no han visto la solución a la luz de la Revelación divina que afirma que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, ya que ésta es la única explicación válida de las potencialidades humanas. Ahora bien, también los filósofos se imaginaban obrar dentro del postulado de la neutralidad absoluta y así pensaban conocer al ser humano. Pero, aparte la Revelación divina, ello resulta imposible.

Con la época irracionalista se provoca un cambio. Muchos son los que, a pesar de su incredulidad, reconocen que el postulado de la neutralidad es un error. Cada pensador tiene sus "*a priori*" y estos "*a priori*" son subjetivos. De todos lados se afirma que la neutralidad es imposible. Algunos estiman que semejante actitud permite comprender mejor el principio cristiano de los verdaderos "*a priori*". Pero no hay nada de eso. Ya que los que proclaman que la neutralidad resulta imposible, afirman al mismo tiempo que todos los "*a priori*" tienen un valor igual y los colocan todos sobre el mismo plano. No se puede atacar ningún "*a priori*", todos tienen los mismos derechos.

Tal es la extraña situación actual. Podría parecer que ha habido un cambio radical cuando se piensa en los ataques llenos de vanidad y de soberbia de que ha sido objeto la fe cristiana en el siglo xix; pero de hecho no tenemos en ello más que un síntoma del irracionalismo moderno. Vosotros tenéis vuestro "*a priori*", el "*a priori*" cristiano. ¡Muy bien! ¡Nosotros tenemos el nuestro también! No hay por qué pelearse. Ni tampoco queda lugar para la elección. Tal es el resultado, el más peligroso, del irracionalismo moderno. Y ahí está nuestra tarea, una tarea cada día más pesada. Por un lado, este irracionalismo extremo, y del otro lado, las premisas de una reacción neorracionalista en contra del irracionalismo. Imposible de prever cuál de los dos prevalecerá en el futuro. Compruebo una cierta reacción y la reaparición de la antigua posición del racionalismo en algunos círculos. Por ejemplo, en una de las universidades de los Países Bajos, un profesor ataca hoy el irracionalismo moderno y proclama la autonomía de la razón humana: los estudiantes acuden en masa a escucharle. Pero, no obstante, está fuera de duda que el

irracionalismo hoy forma parte del ambiente de nuestra época, y que bajo su luz toda certeza es considerada a menudo como una de las peores cosas que un hombre pueda tener.

Vivimos en el tiempo en que la pregunta de Poncio Pilato está de rabiosa actualidad: “¿Qué *cosa es verdad?*” Mas la situación de Pilato nos recuerda el hecho de que las gentes pueden, a veces, hacer esta pregunta con escepticismo: “¿Qué *cosa es verdad?*”, justamente en el mismo momento en que la verdad se halla más cerca. Tal es la situación de nuestro siglo. Y ello nos ayuda a recordar la tarea que nos incumbe como a cristianos. A la acusación de que nuestra fe no es más que una falsa certidumbre no hay mejor respuesta que el testimonio de la Iglesia en el mundo. Ciertamente, no podemos saber cuál será el alcance de este testimonio. Se oye a veces que el miedo acabará abriendo el corazón del hombre al Evangelio. Pero guardémonos mucho de subestimar la influencia considerable del relativismo moderno. Está lejos de ser evidente que el Evangelio pueda ser aceptado por quienes sienten miedo ante el futuro, por la extraña evolución de la historia humana. Ya que, si existe un relativismo histórico y psicológico, existe también -¡no lo olvidemos! un relativismo religioso que moldea profundamente a innumerables corazones. La tarea de la Iglesia de Jesucristo resulta así inmensa.

La certeza del Evangelio

No podemos cumplir esta tarea a menos que nuestro corazón, el corazón de los cristianos, se halle resueltamente cerrado a la influencia del relativismo y de la incertidumbre modernas; y ello como consecuencia de tener abierto el corazón solamente al Señor, al Señor que proclama con autoridad única y verdadera que hemos sido liberados de todo temor. En una época en que toda certidumbre se siente amenazada, el testimonio de la Iglesia es, humanamente hablando, la única esperanza que queda para el futuro. El testimonio de una Iglesia fiel al Señor y a su Palabra revelada. Si el Evangelio que acaba con el temor no es recibido con amor en nuestro propio corazón, si nos hallamos contaminados por la duda del relativismo moderno, entonces la Iglesia deja de ser la luz del mundo: ¡ha colocado la lámpara debajo de un almod! ¡Cuántas veces nos contentamos con una certidumbre que sólo tiene que ver con nuestra única salvación personal! Por supuesto, se trata de algo muy importante. Pero, además de la salvación personal, se da otro aspecto que olvidamos demasiado a menudo. Cuando la Iglesia deja de ser una verdadera luz, le asalta al mundo una tentación: caer en la desesperación. De ahí que la responsabilidad personal de cada miembro de la Iglesia, de cada miembro de cada iglesia local, tiene que sentirse comprometida. Es decir: una doble responsabilidad, en relación consigo mismo y con el mundo. Entonces comprenderemos mejor que nunca el alcance de las palabras de Pablo: “¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo creerán sin haber quien les predique?” (Rom. 10:14). Solamente la Iglesia, portadora de esta certidumbre, puede iluminar al mundo y puede llegar a tener una influencia en todos los dominios de la vida moderna. La predicación del Evangelio puede ser, por la gracia de Dios, una luz nueva en la indecible debilidad de la existencia contemporánea. Que el Señor desligue nuestra lengua y nos dé a todos los creyentes el poder hablar un mismo lenguaje de fidelidad a su Palabra en los campos donde la mies empieza a aparecer. Ignoramos cuál pueda ser la influencia de la certeza de nuestra fe, de la respuesta evangélica a la incertidumbre moderna.

Pero el cristianismo no tiene derecho a permanecer en la defensiva; tiene el deber, humildemente, de tomar la ofensiva. No en el sentido humano de un cristianismo orgulloso y

militante. Sabemos bien que nuestra certeza no es *nuestra obra*, nuestra adquisición, nuestro mérito. ¡No es cuestión de fariseísmo, sino de responsabilidad; He aquí nuestra certidumbre:

“Y en esto sabemos que nosotros le conocemos, si guardamos sus mandamientos” (1ª Jn. 2:3).
“Sabemos que hemos pasado de muerte a vida, en que amamos a los hermanos” (1ª Jn. 3:14).

Nuestra certeza no podrá ser jamás una certidumbre tranquila, ya que se halla constantemente en presencia de tareas nuevas. Es menester que vivamos en la firme convicción de que el Evangelio permanece invariable, y mientras que todo cambia, Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos. Más que nunca, esta palabra de nuestro Señor adquiere un sentido decisivo: “Así alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos” (Mat. 5:16). Permitidme que subraye que esta palabra tiene algo que ver con nuestra certidumbre, la certeza misma del Evangelio en un mundo que no conoce más que el miedo.

CRISTO Y SU IGLESIA

Todo lo que hemos considerado hasta aquí tenía que ver con la realidad de la Iglesia y la realidad de Jesucristo en su Iglesia y por encima de ella. Ciertamente, todos admitimos la existencia de una Iglesia universal en el mundo; no ignoramos la complejidad de los problemas eclesiásticos, ni tampoco que muchos, sobre todo en una época de crisis, consideran con atención el comportamiento de la Iglesia; sabemos de la oposición, y aun el odio, de que es objeto en ocasiones; y, finalmente, sabemos que existe una iglesia católico-romana y varias iglesias protestantes. Mas ¿qué representa para nuestra fe la *realidad* de la Iglesia? ¿Cuál es, en nuestra vida cotidiana, la influencia de la *realidad* de Jesucristo como Jefe de su Iglesia?

Tal vez no resulte ocioso recordar que el vocablo “*ecclesia*” -iglesia- significa lo que pertenece a Jesucristo. La Iglesia no es nuestra propiedad, sino la suya. He ahí una verdad que conocemos desde nuestra misma infancia los que hemos sido educados en la fe reformada evangélica; pero es capital que recordemos esto siempre: que la Iglesia de Cristo depende de la sangre de Cristo y del sentido de su muerte, por lo que su importancia sobrepasa a la de todas las instituciones humanas juntas. Cuando hablamos de la Iglesia del Señor, pensemos en nuestra responsabilidad personal, la nuestra, la de sus miembros; pensemos en las responsabilidades cotidianas en todas nuestras actividades religiosas: en nuestra alabanza, en nuestra oración, en nuestro testimonio, en nuestra predicación, etc.

Esto no significa que no haya lugar para la crítica dentro de la Iglesia. Como en todas las esferas de la vida cristiana, la Iglesia es consciente de sus debilidades. Un buen número de sectas rechazan a la iglesia precisamente por sus faltas. Mas la crítica sectaria apunta a las actividades de quienes no participan de manera verdaderamente auténtica en la lucha de la Iglesia militante. Ya en tiempos de Agustín los donatistas reivindicaban una iglesia perfectamente Santa y rechazaban a las comunidades que, según ellos, no lo eran. La crítica en la Iglesia no puede ser justa y buena si no existe una profunda comunión de vida y de fe con el Señor de la Iglesia. Si

tenemos la convicción íntima de que nuestras críticas son las del Señor, estamos en buen camino; mas ello significa que la crítica hecha a la iglesia debe ser la que el Señor nos hace a nosotros mismos. Sólo así estas críticas serán al mismo tiempo una confesión de nuestras propias faltas en el seno de esta Iglesia que le pertenece. Cuando hablamos de la Iglesia estamos hablando de la soberanía de Cristo, del cetro de su Palabra, de su sangre derramada para salvación. Antes que toda otra consideración, es nuestra responsabilidad permanente que se impone a nosotros.

Ya que el Señor de la Iglesia es un poderoso Señor: “Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra”, declara Jesús con énfasis poco antes de su ascensión (Mat. 28:18). Este señorío es la consecuencia de su vida, de su muerte y de la redención que él ha adquirido; este poder le ha sido dado, esta *exousia* es lo que le distingue siempre radicalmente de todos los tiranos. Me recuerda lo que enseña nuestro *Catecismo de Heidedberg* sobre el señorío de Cristo. Leemos (Pregunta 50) que “Cristo subió al cielo para mostrarse allí como cabeza de su Iglesia, por la cual el Padre gobierna todas las cosas” (cf. Efes. 1:20; Col. 1:18; Mat. 28:18 y Jn. 5:22). Leemos también (Preg. 31) que “Cristo fue ordenado del Padre y ungido del Espíritu Santo para ser nuestro supremo Maestro y Profeta, que nos ha revelado plenamente el secreto consejo y voluntad de Dios acerca de nuestra redención; para ser nuestro único y supremo Pontífice quien, por el solo sacrificio de su cuerpo, nos ha redimido a intercede continuamente delante del Padre por nosotros; y para ser nuestro eterno Rey que nos gobierna por su Palabra y por su Espíritu y nos guarda y conserva la redención que nos ha adquirido”. No podemos separar jamás la realeza de Jesucristo sobre su Iglesia de la realeza que ejerce sobre el mundo. La vida de la Iglesia se encuentra ligada al reino de Cristo sobre el mundo. El es la Cabeza de la Iglesia, su Jefe, y es por él que el Padre gobierna el mundo (c f. *Salmo* 2:6; *Zacarías* 9:9; Mat. 21:5; 28:18; Luc. 1:33; Jn. 10:28; Apoc. 12:10-11). Porque este Señor de la Iglesia, nuestro Señor, es el Rey del mundo. De ahí que el hecho de que la Iglesia sea Iglesia de Jesucristo merezca una atención muy particular.

La realeza de Cristo

En nuestros días, una tendencia muy acusada señala el aspecto universal y cósmico de la realeza de Cristo. La teología ha sufrido la influencia de los eventos de nuestro siglo, los cuales repercuten incluso en la teología sistemática. La villa ha sufrido la irresistible sugestión de los poderes y de las autoridades, de las potestades que se concentran y se manifiestan con fuerza en nuestra época y que parecen a veces estar en posesión de la omnipotencia, si no en los cielos al menos en la tierra. Hecho sobresaliente y que da una renovación de actualidad al poder del Maligno: se habla en la actualidad de lo demoníaco que puede volverse el poder del Estado y de la sociedad en ciertas circunstancias y bajo ciertas presiones; aparece un renovado interés por el significado de Cristo para el mundo, para los gobiernos, para los pueblos y para las autoridades. Se habla de su victoria sobre las potestades y los demonios y se presta atención a la relación que le pueda unir con los gobiernos de este mundo.

Es interesante observar que tenemos, hoy, una idea del fundamento cristológico del Estado elaborada en particular por Barth y Cullmann (los cuales niegan, no obstante, toda revelación general y toda gracia común), idea rechazada por Brunner. Las epístolas de Pablo a los Filipenses y a los Efesios son de nuevo el centro de la actualidad teológica. Cuando Abraham Kuyper afirmó en sus *Conferencias sobre Calvinismo* que existían relaciones estrechas entre Cristo y todos los dominios de la existencia humana, y que él, Cristo, reinaba sobre el mundo

entero, fueron muchos los que le contradijeron. Se le acusó de secularizar la realeza de Cristo. Sin embargo, cuando el Dr. Vissert Hooft pronunció en Princeton, en 1947, sus conferencias sobre la realeza de Jesucristo, se refirió a menudo a las lecciones dadas por Kuyper cincuenta años antes. Este, según su expresión, “había hablado elocuentemente del alcance universal del Evangelio. Después de veinte años la realeza de Cristo sobre el mundo suscita un vivo interés entre los teólogos. Son muy escasos los que todavía siguen creyendo, como Schleiermacher, que Cristo es Rey *solamente* sobre su Iglesia.

Una sorprendente oleada de cristocentrismo invade hoy la actualidad teológica. Debo apresurarme a decir, sin embargo, que sería peligroso si nos regocijáramos de ello antes de examinar críticamente de dónde viene este oleaje. Tengo el sentimiento de que ciertas tendencias irracionistas ocupan en esta nueva moda un lugar muy importante. No puedo ofrecer aquí un análisis exhaustivo de este concepto cristológico en boga. Sin embargo, debido a este interés puramente general y universal por el aspecto cósmico de la realeza de Cristo, existe el peligro de que se acabe por no confesar el significado radical y total de Cristo como Señor y Jefe de su Iglesia. Tengo, pues, algunas reservas que exponer a la consideración del lector.

No las expongo porque estime poco importante el aspecto universal de la realeza de Cristo o porque busque albergue cómodo en el campo cerrado de su realeza sobre la Iglesia, ni tampoco porque quiera sustraerme a las tensiones de la vida acá abajo con el fin de gozar de una comunión íntima y secreta con 17ios en la soledad de mi propia habitación. ¡Todo lo contrario! Lo que quiero decir es que será en vano cualquier énfasis que se haga de la realeza universal de Cristo si la Iglesia no confiesa previamente el señorío de Cristo sobre ella misma y si no hace de esta realeza su más viva experiencia. Ya que, si no es así, nadie podrá hablar verdaderamente de la realeza de Cristo sobre el mundo; se podrá decir todo lo que se quiera, pero serán golpes en el aire. Si la Iglesia tiene una tarea que cumplir en este mundo, es, antes que nada, mostrar en su existencia actual y cotidiana lo que significa para ella tener un Señor, un Jefe, un Rey. Cada vez que el lazo que une la Iglesia al señorío de Cristo se relaja, el testimonio de la Iglesia se torna inmediatamente vano y estéril en el mundo. La Iglesia deja de ser la sal de la tierra. Si la exhortación de Cristo: “Que vuestra luz brille delante de los hombres” (Mat. 5:16) ha significado alguna vez algo, es precisamente aquí, en este punto. Y esto tiene que ver tanto con la Iglesia en su conjunto como en el de las iglesias locales y en el de todos sus miembros en particular. Nada es más importante para la Iglesia como reconocer el sentido de su propia existencia y del nombre que lleva: *Iglesia Cristiana*, ¡Iglesia de Cristo!

En el artículo 27 de la *Confesión de los Países Bajos* reconocemos que Cristo es un Rey eterno que no puede estar sin súbditos. ¡Un Rey eterno! Pero una confesión semejante no favorece en modo alguno la pasividad. Tenemos que estar, en cada momento, efectivamente sometidos en la totalidad de nuestra vida al Rey, como lo afirma todavía esta *Confesión*: que todos dobleguen la cerviz bajo el yugo de Cristo (Art. 28), teniéndole como único Jefe (Art. 29). Admitir el señorío verdadero de Cristo es algo muy distinto del sometimiento meramente intelectual a una doctrina intelectual. Dado que se trata de inclinarnos gozosamente bajo el cetro de la Palabra. Siempre, según nuestra *Confesión*, se trata de esperar toda nuestra salvación de sólo Jesucristo (Art. 27), reconociéndole como único Salvador, huyendo del pecado y sirviéndole en la justicia, amando a Dios y al prójimo, sin volverse ni a derecha ni a izquierda y crucificando nuestra carne (Art. 29). Tal es la realidad concreta del señorío de Cristo sobre su Iglesia. Este

señorío, esta realeza no depende de nuestro propio querer, sino que implica la sumisión de nuestra voluntad a la suya. El es nuestro único Maestro. La *Confesión* nos pone en guardia para no olvidar lo que Cristo, nuestro único Maestro, nos ha ordenado (Art. 32).

Todo lo expuesto podrá parecer obvio; pero no nos equivoquemos, ya que lo que, a veces, parece evidente y simple suele ser lo más olvidado. ¡Cuántas veces, *in concreto*, la Iglesia no ha renegado del señorío de Cristo! Conocemos bien este artículo de nuestra fe, al menos teóricamente; es uno de los puntos menos discutibles de nuestra fe cristiana; mas el problema estriba en saber si esta “gozosa sumisión” es realmente, día tras día, la manera de vivir de la Iglesia y de sus miembros. “El que esté firme, mire no caiga”, declara Pablo (1^a. Cor. 10:12). ¿Quién osaría decir que esta advertencia no nos concierne? En la historia de la Iglesia comprobamos que ella ha fracasado, a veces, por su falta de sumisión al señorío de Cristo. Sin que trate de rehacer la historia de todos sus fracasos, he aquí algunos ejemplos tanto más significativos cuanto que en ellos el señorío de Cristo era proclamado teóricamente sin ambages:

1. Ninguna duda es posible sobre la manera como la iglesia católica romana concibe la realeza de Cristo. La proclama con fuerza. Si alguien dudara de ello sólo tendría que leer la encíclica *Quas Primas* que Pío XI consagró al tema en 1925, y la de 1922 sobre la paz de Cristo en su Reino. El reino de Cristo sobre su Iglesia se presenta de diversas maneras: Cristo reina en el espíritu de los individuos, en la familia y en la sociedad. En un mundo en caos, en 1925, una nueva fiesta fue solemnemente proclamada. Se habló con énfasis especial del yugo tan dulce de Jesucristo. Estas encíclicas están llenas de cánticos de alabanza. En ellas escuchamos patéticas advertencias en contra del pecado de la apostasía, fuente de calamidades que afligen al mundo. A los gobiernos, y a los pueblos de la tierra, el Papa quería llevar un testimonio, cantar una doxología en honor del eterno Rey. Si sólo fuera cuestión de palabras, tendríamos en ambos documentos la más bella y alta expresión que jamás haya sido dada de la realeza de Cristo. Pero comprobamos al mismo tiempo cuán fácil es proclamar el señorío de Cristo, y su realeza, en el instante mismo en que una iglesia vive en flagrante oposición a su propia confesión. La encíclica de 1925 fue uno de los acontecimientos más dramáticos de la historia de la iglesia romana, ya que la realeza de Cristo, en realidad, se hallaba en peligro permanente; su verdadero poder no era reconocido, porque una iglesia se identificaba a sí misma con el propio Cristo, confundiendo la autoridad de Cristo Rey con la de la iglesia. Roma admite que Cristo es la Cabeza de la Iglesia; pero en su vida y en su doctrina este señorío se halla profundamente escondido. De ahí que semejante testimonio no sea de ninguna ayuda para el mundo actual. Este es el drama de la doxología romana.

2. Mas, al hablar así del drama y los desfallecimientos concretos de la iglesia romana, mi intención no es la de glorificar el Protestantismo. La mayor parte de críticas hechas a Roma en los círculos protestantes me parecen demasiado fáciles y excesivamente simples. En vuestro país, como en el mío, el protestantismo liberal se levantaba contra Roma acusándola de “imperialismo”. Pero ¿con qué derecho la crítica liberal, después de haber rechazado el señorío de Cristo por su Palabra, ataca a Roma? Sería verdaderamente demasiado peligroso conceder el mismo valor a todas las críticas que se le hacen a Roma o que se le han hecho. Ya que el valor de nuestra crítica, en tanto que protestantes, depende de nuestra propia fidelidad a la Reforma. Cuando reprochamos a Roma su identificación de Cristo con la Iglesia, guardémonos bien de caer en el indiferentismo que niega el señorío de Cristo sobre su Iglesia y su Palabra. En el

campo protestante la iglesia es a menudo considerada como un conjunto de creyentes individuales, que no piensan más que en su propia salvación y que no se preocupan lo más mínimo de la verdadera realeza de Cristo sobre su iglesia. Su egocentrismo les impide ver que la vocación de la Iglesia es la de glorificar a Dios mediante la confesión de la verdad y la predicación del Evangelio. Son muchos los protestantes del campo liberal que no entienden la importancia de la labor misionera. Esta indiferencia denota un desconocimiento completo del señorío de Cristo, ya que tiene a la iglesia simplemente como la dispensadora de gracias individuales. Olvidan su tarea esencial que el pequeño grupo de los apóstoles, atentos a la Palabra del Señor, jamás olvidó: “Recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta lo último de la tierra” (Hech. 1:8). Cuando, en tiempo de Pentecostés, la Iglesia se lanzó sobre el mundo, entendía bien su vocación: ciertamente la de dar gracias por el milagro de la salvación obrada por Cristo, pero también por el privilegio de evangelizar el mundo. He ahí lo que Cristo, el Jefe vivo, la Cabeza de todo el cuerpo, impone a su iglesia.

3. Otra importante cuestión es la que tiene que ver con los medios que Cristo emplea para gobernar su Iglesia. Nuestra *Confesión de Fe* declara que el Señor gobierna su Iglesia por su Palabra y por su Espíritu. Es la Iglesia sometida a la Palabra; en ello radica la piedra de toque de su autenticidad. ¿No debe, pues, ella, según la expresión de Pablo, llevar todo pensamiento cautivo a la obediencia de Cristo, venciendo todo razonamiento que se opone al conocimiento de Dios? (2.8 Cor. 10:5). En un mundo dividido y constantemente amenazado, ella misma dividida, suspira por una unidad visible. Puede hacerlo, según el Evangelio de Cristo y según su oración: “Que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste” (Jn. 17:21). Pero esta aspiración hacia la unidad no nos autoriza jamás a separar la unidad de la verdad de la cual Cristo habla en esta misma oración intercesora.

Unidad y verdad

Dicha relación entre *unidad* y *verdad* es, a buen seguro, uno de los problemas más agudos que tiene planteados la Iglesia en la actualidad. Por una parte, nos hallamos en peligro de no experimentar la tortura de una Iglesia dividida en un mundo dividido, el peligro de aceptar como un hecho irremediable nuestras disensiones y habituarnos a ellas más y más. Por otra parte, surge el peligro de que la iglesia pueda decir: no nos queda más que poco tiempo; en este mundo dividido y agrietado es preciso, cueste lo que cueste, unirnos ahora o nunca. Finalmente, existe un tercer peligro: que el deseo de esta unión favorezca la elaboración de una teología “ecuménica” en la cual la verdad del Evangelio no se hallaría en el primer piano. Uno de los rasgos característicos de semejante teología estriba en que se llega a no saber exactamente lo que las palabras significan. Pienso, por ejemplo, en las interpretaciones tan diversas que se han dado al “Símbolo de los Apóstoles”¹⁰ en los medios ecuménicos, así como en las ásperas y desconsideradas críticas que se han hecho a las doctrinas del nacimiento virginal de Cristo y su resurrección corporal. Estoy convencido de que este problema de la interpretación, uno de los más agudos de nuestro tiempo, se halla unido a la realidad -o a la no realidad- del señorío de Cristo sobre su Iglesia.

¹⁰ f. José Grau, *E1 Ecumenismo y la Biblia*. Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1973. - (Nota del Ed.)

¡Es inmenso el peligro de dar acepciones diversas a los mismos términos de nuestro testimonio! ¡En el caos de las interpretaciones posibles, el *Credo* de la Iglesia ya no dice nada claro! La voz de la Iglesia ya no es una voz clara como la del Evangelio que debe proclamar, ya no es la nota inequívoca que dieron los apóstoles. No nos sorprenda, pues, si hoy los ataques a las iglesias han menguado. La *Iglesia sólo es atacada cuando habla claro y limpio*. Tiene que recobrar esta clase de lenguaje; hay tantas mentiras en el mundo, tantas palabras vacías de sentido, que la Iglesia tiene la responsabilidad de hablar claramente, tan claramente que un niño sea capaz de comprenderla *sin peligro de confundir lo que ella dice*.

¿Cuál debe ser la voz de la Iglesia en un mundo sometido a la mentira? “Discutir” la verdad del *Credo*, en el sentido en que cada uno es libre de interpretarlo a su manera, resulta imposible. Ya que, entonces, nunca nuestra voz podrá decir nada que sea significativo, ni decisivo, para nuestro mundo sumergido en la indecisión. Tal vez se llegue a ciertas uniones de iglesias; incluso si se llegara a la unión de todas ellas, una unidad semejante no aportaría nada al mundo, ya que se habría olvidado que Cristo sea el Jefe de la Iglesia y que él sólo reina sobre ella mediante su Palabra y por su Espíritu. El lazo que une a Cristo con la Iglesia se halla constantemente amenazado en todas partes. Una iglesia local puede degenerar progresivamente, y degenerar en una falsa iglesia, pues, según Pablo, el Anticristo llegará hasta el extremo de sentarse en el mismo templo de Dios (2.8 Tes. 2:4). ¡Cómo debe estar en guardia nuestra iglesia para no recomenzar, a su manera, el drama de otras del pasado y del presente! ¡Qué terrible peligro!

¡Peligro espantoso el de la posibilidad de rebelarse contra su Señor y aumentar así el peso de su responsabilidad en relación con las ovejas del Buen Pastor! ¡Cuántas veces la iglesia ha buscado sustraerse al dominio de su Rey y cuántas veces no ha tenido que volver, humilde y derrotada, confesando que se había extraviado como oveja perdida!

En realidad, hoy, en el siglo xx, no tenemos ninguna razón para erguirnos orgullosamente sobre el drama de Roma. El protestantismo -en conjunto- ¿no ha jugado a veces con la Palabra de Dios? Muchas de las iglesias protestantes ¿no se comprometieron con las ideologías de autonomía y libertad sin límites del siglo xix? ¿No se burlaron así de la Palabra de Dios? La confesión de la realeza de Cristo, o de la unidad de la Iglesia, o de su vocación misionera, va ligada inseparablemente al respeto de esta Palabra. No es por accidente que en el modernismo teológico tanto Cristo como su Palabra se tornan cada vez más ambiguos, más invisibles; no se debe al azar, ya que Cristo no puede ser separado de la Palabra, ni ésta de él. Desde el instante mismo en que criticamos la Palabra del Señor, estalla una crisis también: la cristología. De ahí que el siglo xix acumulara crítica tras crítica sobre la doctrina cristológica de Calcedonia, por lo que atañe a su divinidad y a su nacimiento milagroso. Tal es la ley de la apostasía: dado que se hallan indisolublemente unidos, es imposible renegar de la Palabra de la Biblia sin renegar al mismo tiempo del Rey que nos la ha entregado. Cuando las Sagradas Escrituras se convierten en un problema para la Iglesia, resulta inevitable que Cristo mismo se convierta en un problema. Cuando se desprecia la Biblia, el mismo Reino de Dios está en juego. Que esto sea una advertencia para la Iglesia. Las iglesias y las teologías actuales no miden suficientemente sus responsabilidades específicas, sobre todo en relación con los miembros no teólogos de las comunidades cristianas, quienes no discernen a menudo el fondo de los problemas que se hallan en juego

Después de la resurrección de Jesucristo, en la espera de Pentecostés, el Señor inflamó a los discípulos de Emaús de un gran gozo y sintieron cómo sus corazones ardían. Juntamente con ellos, Jesús se inclinó sobre la Palabra escrita de su Padre; de esta manera, el Señor gobernaba su Iglesia en aquel instante. Cuando la joven Iglesia surgió del fuego sagrado de Pentecostés, Pedro pronunció un mensaje que convirtió al Señor a varios miles de personas. Sí, el Señor gobernaba a su Iglesia con poder. Su mano se extendía sobre su pueblo con poder, y no solamente por los milagros que se obraban a ojos de todos, sino también por medio de la vida ordinaria de la Iglesia: “Y perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones” (Hechos 2:42). La gloria de Cristo se manifestaba. ¡Había por qué cantar la gloria de este Rey eterno!

Poco tiempo después la Iglesia sufrió la persecución. Su Palabra era demasiado clara y nadie podía resistirla. La cruz constituía una piedra de tropiezo y los apóstoles no la ocultaron tras una interpretación incomprensible. Los peligros surgieron por todas partes. Pero fue entonces que la Iglesia se convirtió en una bendición para todo el mundo. La Iglesia tenía un mensaje y ella vivía cada día del Evangelio. Cuando la Iglesia obedece a su Señor, puede cumplir su tarea en el mundo. Muchos pueden considerar su testimonio como algo parecido a un imperialismo eclesiástico; pero se equivocan. Ella sabe bien que es despreciada por los hombres, bajo cualquier excusa, porque en el fondo los hombres desprecian a Dios. La Iglesia debe aprender a sufrir por amor de Cristo. Este desprecio de Dios, que ella sufre y comparte, es una fuente de bendición en todo tiempo y lugar.

¡La realeza de Cristo! ¡Qué maravillosa profesión de fe para el presente y para el futuro! Mas tal profesión no puede ser proclamada más que con un sentimiento de profunda responsabilidad, buscando la unidad en la verdad del capítulo 17 del Evangelio de S. Juan y afirmando sin ambages que Cristo no reina solamente sobre este dominio limitado de la Iglesia, sino que tiene poder sobre los cielos y sobre la tierra. Es así como la Iglesia será habilitada para decir al mundo que el Rey lleva el cetro de su Palabra, que él no destruye la vida, que no ejerce ninguna dictadura, sino que otorga una nueva vida. ¿Puede haber una tarea más gloriosa para la Iglesia que la de llevar este mensaje a todo el mundo, un mundo que no conoce más que el miedo? Cristo es la luz del mundo, ¿qué privilegio mayor que ser portadores de esta luz, ser luces en el mundo? Seguiremos de esta manera nuestro camino por el mundo, a través de las tinieblas de los tiempos, por amor de la Iglesia y del Reino de Dios, por amor de su soberanía, aunque el hombre natural permanezca ciego y no acierte a ver nada de ello. En su gracia, el Señor nos ha atraído hacia él; también él nos protegerá eternamente contra todos los poderes adversos. He aquí nuestra tarea, es inmensa sea cual sea el tiempo y el lugar en que vivimos. Pero solamente el cumplimiento de la misma podrá traernos la unidad y la verdad.

Con una semejante vocación podemos levantar los ojos al porvenir. No porque estemos cansados de estar en este mundo. El futuro no tiene que ser visto como una especie de asilo reservado a los que están fatigados y no quieren trabajar más. Conoceremos, sin duda, momentos de cansancio, de fatiga extrema; la iglesia perderá, a veces, la paciencia con el mundo pecador y blasfemo. Pero el Señor es paciente, más que Jonás cuando reclamaba el juicio del cielo sobre Ninive, la ciudad llena de iniquidad. No, no suspiramos por el futuro como si de gentes descorazonadas se tratara, sino porque pertenecemos a una Iglesia que sabe que la consumación de los tiempos ha sido profetizada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento; esta culminación de las

promesas de Dios en la consumación de los tiempos es lo que ha dado fuerza a la iglesia oprimida siempre, según testimonio del mismo apóstol Juan: “Y yo, Juan, vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su marido” (Apoc. 21:1). Juan tuvo esta visión, siendo prisionero de Cristo.

Al término de estos ensayos, me parece que no hemos hecho sino estudiar un solo y mismo tema: el del cristianismo auténtico, el que puede vencer todos los peligros de este mundo. Sean cuales sean las asechanzas de nuestro tiempo, ellas no podrán nunca impedir la verdadera actividad de la Iglesia. Por el contrario, la Iglesia es la Iglesia de Jesucristo: *su Iglesia, ahora y siempre.*
