

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA



BERNARD RAMM.

VERSIÓN EN ESPAÑOL ROGER VELÁSQUEZ

VALLE

© CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES



PREFACIO

El propósito de este manual es proveer al ministro una guía rápida hacia los conceptos directrices de los pensadores más grandes de la teología contemporánea. El centro de atención está enfocado en Kierkegaard, Barth, Brunner, Reinhold Niebuhr, Tillich y Bultmann. Aun cuando Kierkegaard vivió en el siglo diecinueve, su pensamiento no cobró fuerza sino hasta en el siglo veinte.



El uso de términos alemanes generalmente ha sido evitado. Para la persona que sabe alemán, serían innecesarios; y para la persona que no sabe alemán, serían confusos. Debe reconocerse, sin embargo, que un buen diccionario teológico de términos alemanes es algo deseable.

El canon para seleccionar la lista particular de términos, aquí dada, ha sido el deseo de proveer un trabajo de referencia útil para el ministro que esté interesado en teología contemporánea y que acaso no tenga el tiempo o el trasfondo para comprender todos los términos usados.

Los términos en letra bastardilla dentro de las comillas, son de fuentes originales.



ABISMO

El término abismo es uno de los conceptos más importantes de Paul Tillich. Dios no aparece al hombre en forma racional, perfectamente clara. Dios es al mismo tiempo el Terreno de nuestro ser y el Misterio. Más allá de todo el razonamiento del hombre acerca de Dios, Dios permanece como el Misterio. Como Misterio, Dios está más allá de todo razonamiento y precede a todo razonamiento. El abismo es entonces el terreno de nuestro ser en su lado negativo, en su hondura más allá de la comprensión racional, en su amenaza de nuestro no ser.

Porque Dios, como Terreno del ser, es un abismo para la razón, Dios puede ser conocido solamente a través de la revelación (ST, 1, 174). Esta revelación es el misterio del abismo divino expresado a través del logos divino (ibíd., 1, 159). La definición propia de Tillich es: "En lenguaje místico, la hondura de la vida .divina, su carácter inefable inexhausto, es llamado 'Abismo'" (ibíd., 1, 156).

ABSURDO

El concepto de lo absurdo fue introducido en la teología, por Soren Kierkegaard. Kierkegaard no creía que hubiese absurdo en Dios. Pero la verdad de Dios viene al existente, es decir al hombre en el espacio, en el tiempo, en la historia y en las condiciones de la existencia; y la verdad de Dios, que es verdad existencial, puede aparecer sólo como absurda al hombre, el existente. Los temas de hecho y de ciencia no son verdades existenciales y por lo tanto la categoría de lo absurdo no se les aplica. La categoría de lo absurdo está reservada para la verdad existencial.

Otra palabra para lo absurdo es la paradoja. Cuando la mente confronta una paradoja, la rechaza por parecer absurda a la mente. Pero precisamente así es la característica absurda de la verdad existencial.

El cristianismo tiene un absurdo específico que es la encarnación de Dios en Cristo. Escribe Kierkegaard: "¿Qué es lo absurdo ahora? Lo absurdo es... que la verdad eterna ha venido a ser en el tiempo; que Dios ha venido a ser, ha nacido,

ha crecido y demás, precisamente como cualquier otro ser humano individual bastante indistinguible de los otros individuos" (GUP, p. 188).

La fe cristiana es, por lo tanto, no una filosofía racional que el hombre percibe en términos de estructuras racionales. Por el contrario, la fe cristiana en su punto central rechaza a la mente porque su tesis central es absurda. Es paradójica. Es aceptada por el salto (q. v.).

Reinhold Niebuhr sigue a Kierkegaard en la noción de lo absurdo. Lo absurdo es que en' Cristo el reino de Dios ha venido, y la soberanía de Dios es inesperadamente revelada en la historia (NDM, 11, 35). Escribe además que "la verdad final acerca de la vida es siempre un absurdo, pero no puede ser un absurdo absoluto. Es un absurdo en tanto que debe trascender el 'sistema' de significado que la mente humana construye siempre prematuramente consigo misma como centro. Pero no puede ser un absurdo completo o no alcanzaría ningún crédito" (ibíd., 38n). Aquí debe ser notado que es el sistema fabricado por el hombre, auto-centralizado, que repele la verdad cristiana y lo considera como absurdo.

Brunner dice que la afirmación de que el evento decisivo de toda la historia tomó lugar en el Gólgota es "ininteligible, absurdo" al ser racional. "Porque la cruz y significado... es algo único, nunca repetible, y por lo tanto más allá de todas las analogías humanas; no puede ser jamás entendida a lo largo del argumento intelectual" (RR., p. 166).

Tillich y Barth vacilan. Tillich rechaza la noción de lo absurdo y prefiere la de lo paradójico (ST, 11, 90-91). Barth escribe que "la encarnación es inconcebible, pero no es absurda y nunca debe ser explicada como un absurdo" (CD, 112, 160).

ADÁN (VÉASE TAMBIÉN CAÍDA)

De acuerdo al pensamiento ortodoxo histórico, católico y protestante, Adán fue el primer hombre creado y, por su transgresión, la raza entera cayó en pecado. En general, la teología contemporánea no interpreta así a Adán. Esta ha sido profundamente influida por la obra de Soren Kierkegaard El Concepto de la Angustia. Kierkegaard quiere que Adán regrese a la raza humana, sosteniendo que la ortodoxia tradicional lo mantiene fuera. Adán está fuera de la raza humana porque cayó de un estado de inocencia, en el pecado; pero ninguno de nosotros se inicia desde tal lugar. Por tanto, Adán debe ser reinterpretado, como si fuese a semejanza nuestra, y nosotros somos como él. Kierkegaard sostiene esto, explicando la caída en términos de una estructura psicológica que él puede aplicar a todos los hombres. En el curso de su exposición hace el siguiente comentario:

"Aun cuando uno llamaría esto un mito, uno debe recordar que no disturba el pensamiento ni confunde el concepto, como un mito del entendimiento lo haría. El mito representa como externo algo que ocurre internamente" (ibíd., p. 42). Debe también notarse que el subtítulo al Concepto de la Angustia es "Una Deliberación Sicológica Sencilla".

Niebuhr dice que Adán representa las "posibilidades ideales de la vida humana" (NDM, 11, 77). Definidamente, toma un punto de vista simbólico de Adán (ibíd., 11, 78). Tillich dice que Adán es la naturaleza esencial del hombre en contraste con Cristo, quien es la nueva realidad del hombre (ST, 1, 194). También habla de Adán como el tiempo de nuestra "soñada inocencia", un estado de infancia antes de la lucha y la decisión (ibíd., 1, 259). Alan Richardson dice que Adán es la naturaleza humana frente a Dios, esto es, Adán es Todo Hombre (TWB, pp. 14-15).

Brunner es de la opinión que "la figura histórica de Adán de los antiguos y el punto de vista precopérnico del Tiempo y Espacio son inseparables. Cuando uno desaparece "el otro también se desvanece" (D, II, 50). Por tanto, debemos abandonar nuestra noción de un Adán en el huerto de Edén. La antropología bíblica debe ser construida Cristocéntricamente y por lo tanto, para saber la doctrina bíblica del hombre primero debemos volvernos a Cristo (ibíd., II, 52). Brunner, sin embargo, se opone a Kohler y mantiene que el Génesis no es un cuento etiológico del por qué las mujeres tienen miedo de las serpientes, etcétera; es realmente acerca del pecado, la muerte y el juicio (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 41:26, 8 Julio, 22 Julio, 5 Agosto, Y 8 Septiembre).

Barth discute a Adán en CD, IV/I. Para empezar, todo el relato es una leyenda y por lo tanto Adán es el nombre del transgresor "que Dios da a la historia del mundo como un todo" (p. 508). No hubo tal huerto de Edén con una transgresión de una vez por todas. Más bien, "constantemente reproduce la pequeña escena en el jardín del Edén. Nunca hubo una edad de oro. No hay razón en buscar una hacia atrás. El primer hombre fue inmediatamente el primer pecador" (p. 509). "¿Quién es Adán? ¿El gran desconocido primer padre de la raza? No puede haber duda alguna de que esta es la forma en que la tradición bíblica intentó que él fuese visto y comprendido" (ibíd.). No nos ha envenenado ni contagiado de una enfermedad. Lo que nosotros hagamos después de él no es hecho de acuerdo a un ejemplo que irresistiblemente nos domina o a una imitación de su acción ordenada para todos sus sucesores. Ninguno tiene que ser Adán. Somos así de libres y bajo nuestra propia responsabilidad" (ibíd.).

AMOR

Uno de los estudios más famosos sobre la idea del amor en el Nuevo Testamento, es Ágape y Eros, de Anders Nygren. Nygren expone que la palabra del Nuevo Testamento para amor, ágape, y la palabra platónica eras, desafortunadamente fueron confundidas en la teología patristica por el concepto de caritas de Agustín. Amor, en el Nuevo Testamento es el amor de Dios en Jesucristo, un amor que es comunicado sólo a través de Jesucristo. No puede ser conocido por experiencia humana, mas debe ser conocido en la condescendencia de Cristo en su vida terrenal y crucifixión. La noción Platónica de eras, por otro lado, se refiere a un anhelo del alma por el mundo de las ideas, y por lo tanto, es básicamente un amor egocéntrico y de deseo (HCT, pp. 96-101). "Eras y ágape significan principalmente dos orientaciones diferentes de la vida, dos motivos fundamentales que compiten uno contra el otro" (ibíd., p. 99).

El teólogo americano que más ha hecho con la teología de Nygren, es Nels, Ferré. Revisando el futuro de una teología de ágape, Ferré dice que si el punto de vista de Nygren sobre el amor pudiese ser liberado, de ciertos elementos y aplicado sin temor alguno a cada doctrina cristiana, un nuevo día podría comenzar para la teología (SC, p. 241). Ferré ha emprendido la elaboración de tal programa, tomando el concepto del amor divino como el principio sintetizador de la teología. Escribe que "todo el corazón de la fe cristiana es el interminable y finalmente victorioso amor de Dios, para el cual hemos sido hechos y al cual somos llamados. Nada más elevado y nada mejor puede ser imaginado; si se pudiese, eso también sería parte de la verdad central de la fe cristiana: que el Señor Soberano es amor salvador" (SV, p. 23).

Brunner ve el amor para Dios como el lado material de la imagen de Dios, a diferencia del lado formal de la imagen, que es la responsabilidad libre del hombre delante de Dios. Esta libertad se reviste de forma material como amor para Dios. Dios como amor es el corazón mismo del evangelio cristiano. El mensaje de que Dios es amor es enteramente nuevo en el mundo. El desarrollo de Brunner de la noción de amor depende mucho de Nygren (D, 1, cap. 15). En un apéndice sobre la historia de la doctrina del amor, observa hasta qué grado tanto la filosofía como la teología están endeudados con Nygren.

La tesis fundamental de Barth para desarrollar su doctrina de los atributos divinos es que "el ser de Dios consiste en el hecho de que Él es quien ama en libertad" (CD, II/1, 322). Discute los atributos de Dios bajo los aspectos de la libertad divina y el amor divino. La opinión de Barth es que no nos movemos del amor humano al amor divino por analogía; sino que nosotros comprendemos realmente el amor en

tanto lo veamos en la cruz de Cristo. Barth tiene una anotación extensa sobre ágape y eras en la cual observa al ágape como únicamente cristiano, aunque no desea considerar al eras como completamente anti-cristiano (ibíd., 111/2, 279 ff.).

Bultmann escribe que cuando un hombre es liberado de los cuidados del mundo, es liberado para amar (E, p. 112). Siendo liberado, el hombre puede vivir para otros, que significa vivir para ellos en amor. El creyente es una nueva criatura, y el hecho de que "su existencia es escatológica, se manifiesta por el hecho de que la creencia es efectiva en amor" (ibíd.).

ANALOGÍA DEL SER

La analogía del ser es una gran doctrina del período escolástico o medieval de la teología cristiana. Afirmaba que una causa deja un trazo de sí misma en el efecto, de manera que podemos razonar partiendo del efecto de regreso a la causa. Dios como Creador es la causa del universo y por lo tanto podemos razonar del universo hacia Dios.

Esta doctrina de la analogía del ser procura diligentemente evitar el panteísmo. El trazo de Dios en la naturaleza no es directo ni inmediato; más bien es indirecto, analógico, proporcional. Es una relación Creador-creación que es al mismo tiempo única en las relaciones de causa y efecto. Pero es cierto que del ser del universo podemos dar vuelta analógica y proporcionalmente hacia Dios. Esta doctrina es conocida en latín como la analogía entis. Fue defendida con gran habilidad y energía por Tomás de Aquino, y por cuanto la teología y la filosofía de religión católica romanas están generalmente sometidas a la filosofía de Tomás, la analogía entis es una doctrina importante en la apología y teología católica romanas.

Barth ha dirigido un ataque masivo contra la doctrina de la analogía del ser. Escribe: "Considero la analogía entis como la invención del Anticristo, y creo que por razón de ella no puede uno hacerse católico" (CD, 1/1, x). La razón de la posición de Barth no hay que buscada muy lejos. De acuerdo a Barth, la revelación es dada desde la libertad de Dios y es por lo tanto soberanía otorgada. Llega al hombre inesperadamente y sin comprensión previa de sus perfiles. Esto está en agudo contraste con la doctrina de la analogía del ser, que pretende probar la existencia de Dios y deducir algunos de los atributos divinos. Uno no puede depender de una revelación generosa y soberana, Y de la analogía del ser - he aquí la contención de Barth.

De acuerdo a Barth, la analogía del ser da al hombre una afinidad con la revelación antes que la revelación sea dada. Concede al hombre una aptitud para la revelación previa a la revelación. Aun cuando el hombre es una víctima de la caída, no obstante tiene esta capacidad en virtud de la analogía del ser (ibíd., n, 37, 43).

Barth tiene dos versiones de una doctrina de analogía desarrolladas por él mismo. En contraste a la analogía del ser, ofrece la analogía de fe (ibíd., 1, 279). Con relación a nuestro conocimiento de Dios, tiene una discusión extensiva de su carácter analógico (ibíd., II/ 1, 225 n.). Si nuestro lenguaje tuviese correspondencia con la verdad de Dios sería ficticio. Pero por la propia libertad y soberanía de Dios, El usa palabras humanas para expresar la verdad acerca de sí mismo, y estas palabras humanas son la analogía de la verdad.

Brunner, con reservas, sale a la defensa de la analogía del ser (D, II, 21 n.). Dios es el Creador, Y por lo tanto la creación en algún grado, debe reflejar a Dios. Esta es una doctrina bíblica, arguye Brunner, Y no puede ser calificada como si fuese enteramente católica o neoplatónica. La doctrina de la analogía del ser pertenece a la doctrina de la creación.

Pero, continúa Brunner, la doctrina es vulnerable a la perversión. El hombre en pecado no tiene ojos puros para ver la verdad de Dios tal como es y, entonces, crea teologías llenas de errores. Más aun, en estas teologías hay una reflexión de la verdad de Dios, juntamente con las manifestaciones claras de la depravación del hombre. Si vemos la analogía del ser por lo que es, a saber, el signo del Creador en su creación, es una doctrina aceptable. Pero si intentamos emplearla para obtener un conocimiento válido de Dios, erramos, porque entonces disimulamos la depravación del hombre.

Pero, ¿podemos apelar, como lo hace Barth, a la analogía de fe? La analogía de fe está basada en la analogía del ser. El habla divina es comprendida solamente en que existe también el habla humana y el habla divina es presupuesta. Entonces, en una nota especial, Brunner ataca directamente a Barth (ibíd., n, 42 ff.). Señala primeramente que la analogía del ser no ha jugado ese inmenso papel en la teología católica o en la polémica católico-protestante que Barth le asigna. Barth está en lo correcto al ver el papel que la analogía del ser juega en la teología católica romana, pero al cortar el tejido infestado de la doctrina neoplatónica, ha cortado también el tejido sano de la doctrina bíblica de la analogía. Hay una diferencia entre una teología natural basada en la analogía del ser y la doctrina bíblica de que la creación refleja al Creador. La primera no es aceptable, pero la última lo es.

Tillich discute la analogía del ser dos veces (ST, 1, 131,239 f.). La verdad de la doctrina es que las declaraciones acerca de Dios como el Terreno de todo ser, deben ser hechas de un segmento finito del ser. Tales declaraciones son válidas porque todo ser participa en el terreno del ser. Esto, en todo caso, no significa que haya una teología natural, sino sólo que la revelación toma sus materiales de una realidad finita.

Austin Farrer señala que el ataque a la analogía del ser en el catolicismo es, específicamente, acerca de la formulación Tomística del mismo. "Pero el problema de la analogía teológica permanece, y la crítica ejercida por la filosofía lingüística moderna sobre el mis-mo significado de las declaraciones teológicas, fuerza nuestra atención sobre la misma" (TCERK, 1,40).

ANSIEDAD, ANGUSTIA

Hay tres formas de ansiedad. Ansiedad normal es la aprensión que una persona tiene ante una conocida causa de peligro. Una persona que espera una cirugía delicada está en un estado de ansiedad normal. Ansiedad neurótica es un sentido de aprensión o temor donde no hay una causa definible de la ansiedad. En esta forma está flotando libremente o fijado irracionalmente en algún objeto (v. gr. un conejo) o una condición (v. gr. un pináculo o un desfiladero). La causa real de la ansiedad es una perturbación sicodinámica interna. Podemos, en tercer lugar, hablar de la ansiedad de la vida misma, una ansiedad existencial. La teología contemporánea está interesada en este tercer tipo de ansiedad.

El pionero de la ansiedad existencial fue Kierkegaard en su obra *El Concepto de la Angustia*. Lowrie, el traductor de esta obra, admite que hay una gran dificultad en encontrar la palabra correcta para traducir angst (ibíd., p. ix). Hollander usó "terror" y Lowrie le sigue, pero la palabra más frecuentemente usada es "ansiedad". En el español se usa angustia y en el francés agonie y angoisse.

Kierkegaard intenta reconstruir la Caída psicológicamente y hace de la Caída, parte del cálculo del existencialismo. El hombre, en el estado de inocencia, es confrontado con la libertad. Pero el hombre es también un cuerpo y un alma unidos en espíritu. El espíritu representa la dimensión existencial del ser humano. El hombre puede tener angustia porque tiene espíritu; los animales no pueden experimentar angustia porque no tienen espíritu (ibíd., p. 38).

El hombre, como espíritu, es confrontado por la libertad. Esta libertad representa posibilidad y por lo tanto provoca ansiedad. La ansiedad no es pecado en sí misma, sino la presuposición del pecado. En el estado de ansiedad, el existente queda mareado ante las posibilidades de libertad. "Así, angustia es el mareo de la

libertad que ocurre cuando el espíritu posita la síntesis y la libertad con-templa dentro de su propia posibilidad, cogiéndose de la finitud para sostenerse a sí mismo, (ibíd., p. 55). Cuando un existente esco-ge alguna finitud para su seguridad, que no sea Dios, abusa de su li-bertad y posita pecado. Peto esto, en cambio, apresura un segundo orden de ansiedad. El primer orden es la ansiedad ante la libertad y sus posibilidades. El segundo orden es esa ansiedad que acompaña a los hombres como pecadores en su salto hacia el pecado. (ibíd., p. 49).

Brunner, quien sigue a Kierkegaard muy de cerca, habla de an-siedad objetiva como la ansiedad del hombre bajo la ira de Dios y de ansiedad subjetiva como el hombre con una mala conciencia delante de Dios (D, 11, 119). Niebuhr es también profundamente influido por Kierkegaard en este punto. Dice que el análisis de Kierkegaard de la ansiedad es el más profundo en la historia del pensamiento cristiano (NDM, 1, 182n). Hablando de ansiedad dice: "En resumen, el hombre siendo libre y esclavo, limitado e ilimitado, está ansioso. Ansiedad es el concomitante inevitable de la paradoja de la libertad y de la finitud en la cual el hombre está envuelto. Ansiedad es la precondition interna del pecado. Es el estado espiritual inevitable del hombre, colocado en la situación paradójica de libertad y finitud" (ibíd., 1, 182). Niebuhr también revela una preocupación en la discusión de cuidado (Sorge) en *Sein und Zeit* por Heidegger.

Tanto Tillich como Bultmann tienen ante ellos no solamente el Concepto de la Angustia de Kierkegaard, sino el concepto extensivo de Heidegger sobre el cuidado, que es una especie de ansiedad (Sorge, Besorge, Fürsorge). Tillich también tiene mucho qué decir sobre la ansiedad. Ansiedad es "lo finito consciente" (ST, 1, 191). Es una cuali-dad ontológica y es omnipresente. "La recuperación del significado de ansiedad a través del esfuerzo continuo de la filosofía existencial, la sicología profunda, la neurología y las artes, es uno de los grandes logros del siglo veinte (ibíd.). Ansiedad "es la autoconciencia del ser finito como finito" (ibíd., 192). "Ser una criatura incluye la herencia del no-ser (ansiedad) y la herencia del ser (valor)" (ibíd., 253).

Bultmann tiene también una doctrina de la ansiedad. Es el senti-miento del hombre de no sentirse en su casa en el universo. El hombre en su existencia inauténtica se siente amenazado y busca una seguridad que no puede realmente encontrar. Esta ansiedad ante la vida se muestra claramente en la ansiedad ante la muerte (Cf. Franz Theunis, *Offenbarung und Glaube bei Rudolph BultflWnn*, p.38).

Lars Granberg nota la diferencia entre la ansiedad existencial y la neurótica (BDT, pp. 110 f.). Corre paralelo con la tradición kierkegaardiana de que la ansiedad

existencial es el producto de la tensión de la libertad y la finitud. No es pecaminoso, porque entonces la ansiedad de Cristo en el Getsemaní habría sido pecaminosa. Pero el hombre en el pecado, abusa de su ansiedad y entonces se le con-vierte en patológica. La única cura para la ansiedad es una fe de niño en Dios y en el uso creativo de la ansiedad.

APOLOGÉTICA (VÉASE TAMBIÉN ERÍSTICA)

Barth cree que la explicación de la fe cristiana es su propia defensa y por lo tanto ha renunciado a toda actividad apologética. Su rechazo temprano de la apologética será hallado en CD, 1/1, 29ff. Donde la emprende contra Brunner, en particular. Es un estribillo continuo, en los escritos de Barth, que la revelación cristiana está por encima de todas las pruebas, niveles o criterios y por lo tanto más allá de cualquier apologética o erística.

Brunner ha mantenido resueltamente frente a los ataques de Barth, la necesidad de una apologética. Sin embargo, él prefiere la palabra "erística" (disputa) en vez de apologética. Los cristianos no son llamados a probar la fe. En este punto es uno con Barth en que los intentos tradicionales de probar el cristianismo por fuerza de la razón son abortivos, porque la revelación cristiana se auto atestigua. Pero sí cree que los cristianos están llamados a responder a los ataques de toda clase hechos a la fe cristiana, y a demostrar que los ataques son fútiles. En esta línea, piensa que Kierkegaard fue el más grande pensador protestante erístico. Aun cuando su sistema está contenido en RR., Brunner nos da un punto de vista condensado de sus opiniones en D. 1, 98-101.

Tillich cree que la teología debe ser, tanto kerigmática, como apologética (ST, 1, 6ff.). La función kerigmática de la teología es presentar el evangelio eterno; la función apologética de la teología es presentar la relevancia del evangelio en su era. Una teología kerigmática que no deviene en apologética se convierte en irrelevante. Una teología apologética que falla en su kerigmática pierde el evangelio eterno.

Toda cultura, de acuerdo a Tillich, hace preguntas y crea situa-ciones; y es la función de la apologética hablar a la situación y responder sus preguntas. De allí que la teología podría ser llamada teología "respondiente". La apologética "correlaciona las preguntas y las respuestas" (ibíd., p. 8). La apologética no es una tarea especial del teólogo, sino parte de su actividad teológica total (p. 31).

De acuerdo a Bultmann, no puede haber apologética. Las únicas declaraciones probatorias son declaraciones referentes a hechos de toda clase y declaraciones teológicas que no son de este orden. Son más bien declaraciones de posibilidad y

ante ellas lo único que podemos hacer es decidir. Las declaraciones de la teología son indemostrables. Sencillamente uno oye la convocatoria de Dios en el kerigma o no la oye. Si la oye, entra en un nuevo entendimiento de sí mismo. Presumiblemente, este nuevo auto entendimiento es su propia verificación.

APROPIACIÓN Y APROXIMACIÓN

Kierkegaard enseñó que hay dos modos divergentes de conocimiento. "Para una reflexión objetiva la verdad deviene en objeto, algo objetivo Y el pensamiento debe ser alejado del sujeto. Para una reflexión subjetiva, la verdad deviene en asunto de apropiación, de interioridad, de subjetividad Y el pensamiento ha de sumergirse más y más profundamente en el sujeto y en su subjetividad" (CUP, p. 171).

El proceso de apropiación, que resulta en la transformación del conocedor, es el medio de conocer la verdad existencial o la verdad de Dios. El proceso de aproximación es el medio de conocer la verdad objetiva, científica o no existencial. El conocimiento por aproximación es siempre relativo e inconcluso. En su propio territorio es su rey, y Kierkegaard no ofreció sustituto para la aproximación por los territorios a los cuales está adecuada. Pero consideró como un terrible error, usar la aproximación para aspectos existenciales. En estos aspectos es totalmente inadecuado (cf., *ibíd.*, p. 25). "Si todos los ángeles del cielo pusiesen sus cabezas juntas, aun así lo único que traerían es sólo una aproximación, porque una aproximación es la única certeza alcanzable para el conocimiento histórico, pero también una base inadecuada para una felicidad eterna" (*ibíd.*, p. 31).

Los existencialistas uniformemente hacen una distinción entre cómo conocemos existencialmente y cómo conocemos científicamente; v. gr: Brunner con su distinción Yo-Tú, Yo-Ello y Heidegger con su analítica existencial en contraste con el diseño (Entwurf) del conocimiento que la ciencia da.

AUTORIDAD

Para una encuesta de las opciones presentes en cuanto a auto-ridad, uno puede consultar *La Autoridad en Teología Protestante* de Roberto C. Johnson, y *El Diseño de la Autoridad Religiosa* de Bernard Ramm.

El liberalismo religioso centralizó su doctrina de autoridad en las experiencias religiosas de los hombres, en contraste con el fundamentalismo que la centralizó en la inspiración simple de las Sagradas Escrituras. La teología contemporánea se ha separado de ambas posiciones. Para ponerlo en términos generales, la autoridad suprema está localizada en Dios mismo y las Escrituras son hechas una

autoridad relativa. Sin embargo, a la autoridad que la Escritura contiene se le da una interpretación más precisa.

Podemos notar tres movimientos distintos en la teología contemporánea, que intentan limitar o definir más estrechamente la autoridad de la Biblia.

1. La autoridad de la Biblia está en la "cualidad intrínseca" de sus palabras. Así, solamente donde la Iglesia oye la "palabra" en las "palabras", son autoritarias las Escrituras.
2. La autoridad de la Biblia está en los grandes eventos históricos de la salvación que ella registra. Así, el estrato de la Historia Sagrada de la Biblia es la parte autoritaria. O
3. La autoridad de la Biblia es Cristológica. El canon dentro del canon es Jesucristo. El es el canon para medir aquello que es autoritario. Así, las Escrituras son autoritarias solamente en que conducen o testifican a Cristo.

Bernard Ramm, en *El Diseño de la Autoridad Religiosa*, ha argumentado que cualquier principio monístico de autoridad, no es suficiente.

El principio de autoridad en el cristianismo es, realmente, un diseño de autoridad. Ese diseño es la intersección de la autoridad de la autoridad de Jesucristo, de las Escrituras como la palabra revelada de Dios y del Espíritu Santo en su testimonio interno acerca de Jesucristo y de las Santas Escrituras.

La discusión de Barth sobre la autoridad está en CD, 1/2, capítulo 3, Sección 20. Su discusión es un poquito turbia ya que gasta mucho de su tiempo refutando las nociones erróneas en vez de explicar la noción correcta. Barth declara que la única autoridad directa, absoluta Y material en la Iglesia, es la Sagrada Escritura, como la Palabra de Dios. Es cierto que la Biblia es una autoridad en la iglesia porque es un Libro antiguo, pero esta clase de autoridad es otra vez mediata, relativa y formal. Además, la tradición no puede competir con la Escritura como autoridad, Y Barth dedica veintiocho páginas de impresión menuda en un análisis detallado del problema teológico de la tradición.

La Sagrada Escritura es una autoridad inmediata, absoluta Y material a la Iglesia en que:

1. Dios escoge hablar a través de la Sagrada Escritura
2. La Iglesia es confrontada por Jesucristo en la Escritura; Y
3. El Espíritu Santo comunica su testimonio en la Escritura. Todos los demás empeños en afirmar la autoridad escrituraria por medio de la ortodoxia antigua, el Neo protestantismo o el Catolicismo, fallan por cuanto carecen de este criterio.

Brunner trata acerca de la autoridad de la Biblia en RR., pp. 127-130 Y en D, 1, 107ff. Primeramente, rechaza la doctrina de la inspiración verbal como la base de la autoridad de la Escritura. Su examen de Pablo revela los factores humanos evidentes en la composición de la Biblia. "La revelación divina parece ser algo que es libremente apropiado en una actividad natural humana' (RR., p. 128). En todo caso, aun cuando las Escrituras son, según su punto de vista, humanas y con errores, son el producto de una inspiración divina. El propósito de la inspiración es preservar los datos esenciales del evangelio aun cuando esto no se haga de manera inerrante con referencia a toda clase de hechos. Los hechos del evangelio y su interpretación están asegurados para nosotros por medio de la inspiración. La medida de la interpretación es Jesucristo, la Palabra de Dios. Los escritos del Nuevo Testamento "son testimonios humanos dados por Dios, bajo la dirección del Espíritu Santo, de la Palabra de Dios; tienen una parte en la autoridad absoluta de la Palabra, aun cuando no sean la Palabra, pero el medio por la cual la Palabra es dada" (ibíd., p. 129).

Tillich arguye que el asunto de autoridad es parte de la dinámica de los tiempos. En tiempo de la Reforma, la autoridad para Lutero era la Escritura sola (ST, 1, 47). Nuestros tiempo representan "ruptura, conflicto, autodestrucción, insignificancia y desesperación en todos los planos de la vida" (ibíd., 1, 49). "Por lo tanto, nuestra norma debe encajar para enfrentar esta condición y esta norma es el Nuevo Ser. Más particularmente esta norma es el "Nuevo Ser" en Jesús como el Cristo" (ibíd., 1, 50). Esto es central en Tillich y significa que la existencia nueva, auténtica y existencial, es hecha posible por fe en Jesucristo. En Jesucristo la nueva posibilidad de la existencia ha sido abierta.

Pero, ¿cómo se relaciona esto con la Escritura? No podemos acertar bruscamente la autoridad de la Escritura por la diversidad de Escritura. Con Lutero, debemos introducir un principio dentro de la Escritura que ubique para nosotros el estrato autoritario en la Escritura. La norma que se deriva de la Biblia es el Nuevo Ser en Jesucristo y esto luego es regresado a la Biblia para desenterrar los materiales autoritarios. "La norma derivada de la Biblia es, al mismo tiempo, el criterio para el uso de la Biblia por medio de la teología sistemática. Prácticamente, ésta ha sido siempre la actitud de la teología" (loc cit.).

Tillich discute también el aspecto de la autoridad bajo los términos de autonomía, heteronomía y teonomía (ibíd., 1, 84ff). "Autonomía significa la obediencia del individuo a la ley de la razón que encuentra en sí mismo, como un ser racional" (p. 84). "Heteronomía impone una extraña... ley... en una o en todas las funciones de la razón" (loc. cit.). Teonomía es "la razón autónoma unida con su propia profundidad" (ibíd., 1, 85). Así, el pensador positivista vigoroso, acepta sólo aquello que su razón técnica le permite y está gobernado por la autonomía. El

creyente católico romano, al someterse totalmente al dogma y a la jerarquía católica romana, es un caso de heteronomía. Teonomía no significa la imposición de la ley divina sobre el ser, sino el ser voluntariamente identificándose con el terreno de su ser, esto es, Dios. Sin embargo, Tillich nos advierte que en esta vida no hay teonomía pura.

Carl Michalson encuentra el sitio de autoridad en el testimonio apostólico hacia Jesucristo, hecho fluir de nuevo por el Espíritu Santo. "Jesucristo vive otra vez en el espíritu del hombre a través del equilibrio de la palabra apostólica y del Espíritu Santo' (HCT, p.26). Esta no es una imposición sobre el ser, porque la razón del hombre es creada por Dios y simplemente está encontrando el hogar de donde salió. Pero la teología debe ser siempre crítica porque existe la tentación perenne dentro de la Iglesia de corromper el principio de autoridad.

W. C. G. Proctor encuentra la autoridad última en Dios. Pero Dios, en cambio, ha ejercido su autoridad por medio de su Hijo. Después de la ascensión de su Hijo, ejerció la autoridad por medio del testimonio inspirado de los apóstoles en las Sagradas Escrituras. "En otras palabras, es por medio de la Biblia que Jesucristo ahora ejerce su autoridad divina." Pero este uso de las Escrituras como la autoridad de Cristo, es logrado por el Espíritu Santo (BDT, p. 80-81).

Edwin Lewis encuentra a Dios como la autoridad última pero Dios ha hablado su Palabra. Su Palabra está contenida en las Escrituras. Nuestra autoridad no son las palabras de la Escritura sino la Palabra dentro de las palabras (BFCF, p. 16). La Biblia no es en sí la revelación, sino aquello que la revelación produce. "La denominada autoridad de la Biblia, por lo tanto, surge a la luz. Su autoridad está en aquella fe que la creo y hacia la cual da testimonio, especialmente esa fe en su florecimiento final Cristo céntrico" (ibíd., p. 29).

Nels Ferré ha tratado el asunto de la autoridad en *El Sol y el Paraguas*. En la alegoría que compone la estructura del libro, el sol es Dios como el amor pleno, libre, gratuito, expresivo; los paraguas son aquellas cosas que nosotros permitimos se interpongan entre nosotros y Dios. Así, nuestra autoridad final es Dios, como amor puro, radical, libre. Jesucristo, la Biblia y la iglesia son instrumentos que nos conducen hacia el sol. Pero cuando nos refugiamos en Cristo, la Biblia o la iglesia, les hacemos sombras que tapan la luz brillante del sol. Así, la autoridad de Cristo, de la Biblia y de la iglesia, es puramente instrumental en cuanto a que su meta es conducir a las personas hacia la luz solar del amor gratuito y libre de Dios.

AVENTURA

Brunner ha sostenido que la fe es una aventura. La fe no es impulsada por las evidencias ni por la consistencia lógica. No existe una seguridad terrena para la disposición libre de Dios hacia el hombre en Jesucristo, y el hombre ha de responder con la aventura de la fe (RR., p. 187). Al cristiano no le parece que ésta sea un salto rudo contra las evidencias, sino un don. El creyente, por tanto, dice:

"No puedo actuar de otra manera."



BIBLICISMO

El biblicismo representa un programa estricto en teología, es decir, la tentativa de sujetar la atención de uno exclusivamente en los datos bíblicos, excluyendo cualquier auxiliar de la filosofía o de la historia del dogma. J. P. Love encuentra la esencia del biblicismo fundamentalista en un literalismo estricto en la hermenéutica (TC ERK, 1, 160f.). Barth le da otra interpretación al atacar los puntos de vista del biblicista G. Menken (CD, 1/2, 607ff.). Considera el biblicista como alguien que desea leer solamente la Biblia y resueltamente rehúsa pedir cualquier ayuda extra para la comprensión de la Biblia. La observación de Barth es que el biblicista intenta lo imposible. Ningún hombre puede despojarse completamente de los factores condicionales y luego leer el mensaje de la Biblia sin distorsión. El biblicista está tan bien saturado de Factores culturales y filosóficos, como el hombre que conscientemente usa el conocimiento de la filosofía y la historia para entender las Escrituras.

Edwin Lewis habla del biblicismo antiguo y del nuevo biblicismo. El antiguo biblicismo era un autoritarismo estático que identificaba la Palabra de Dios con las palabras de la Biblia. El nuevo biblicismo está caracterizado por "interioridad, certitud, compulsión - estas son las asistentes autenticadoras de la Palabra de Dios, provisto que la Palabra que domina es, ciertamente, la Palabra de Dios y no las palabras de los hombres" (BFCE, p. 31).

BIBLIOLATRIA

Bibliolatría es una veneración altamente inusitada de la Sagrada Escritura. Muchos teólogos contemporáneos creen que el punto de vista fundamentalista de la Biblia como verbalmente inspirada, inerrante en toda materia o infalible en todas sus enseñanzas, es un caso de bibliolatría.

Nels Ferré escribe que "el uso de la Biblia como la autoridad final para la verdad cristiana es idolatría" (SU, p. 39). Brunner comenta: "El hábito de considerar la palabra escrita, la Biblia, como la Palabra de Dios exclusivamente - como es en el caso de la ecuación tradicional de la 'palabra' de la Biblia con la 'Palabra de Dios' -

un error que está continuamente al margen de ser repetido – es realmente una infracción al segundo mandamiento; es la deificación de una criatura, bibliolatria" (RR., p. 120). Niebuhr dice que somos culpables de bibliolatría cuando hacemos de la Biblia un compendio autoritario, de conocimiento social, económico, político (NOM, n, 152). Somos también culpables de bibliolatría cuando la Biblia deviene en un instrumento de orgullo humano (ibíd., n, 231). Barth tiene virtualmente la misma posición que Brunner. Para él las Escrituras son un testigo de la revelación y no la revelación misma. Escribe que "rendimos a la Biblia un honor pobre y desprestigiado a sí mismo, cuando directamente la identificamos con algo más que la revelación misma" (CD, 1/1, 126).



CAÍDA (VÉASE TAMBIÉN ADÁN)

Kierkegaard intentó darle a la Caída una interpretación psicológica y aun existencial. El bosqueja su estructura psicológica-existencial de la Caída, y pretende demostrar cómo la Caída de Adán es el diseño para la Caída de cada hombre. Afirma que la interpretación tradicional de Adán, mantiene a Adán fuera de la raza humana y que él, Kierkegaard, desea regresado. Por medio de esto, Kierkegaard quiere decir que en la teología tradicional Adán sólo comienza de un estado de pureza Y se mueve a un estado de pecado. Pero esta es la experiencia de sólo un hombre en una ocasión. Kierkegaard quiere interpretar a Adán de tal manera, que todo hombre en su propia vida y a su propia manera repite la Caída. Tampoco le interesa si alguno desea llamar a la Caída un mito (COD, p. 42).

La noción de que Génesis 3 es un mito de naturaleza psicológica y existencial y no una narración histórica, ha tenido un amplio campo en la teología contemporánea. Alan Richardson escribe: "La verdad acerca de la naturaleza humana es perpetuada en los mitos bíblicos de la Creación y la Caída del Hombre... el mito de la Caída utiliza el cuento del evento en el tiempo... para representar una verdad de la condición del hombre que es independiente del tiempo y es un ingrediente en todo el vivir humano. Es una manera mitológica de hablar de un hecho observable, esto es, la propensión universal humana de rebelarse contra la soberanía de Dios, situando al ego en el centro del universo, que es el sitio que solamente Dios puede ocupar correctamente" (CA, pp. 131-143).

Niebuhr llama al relato de la Caída un mito (NDM, I, 179). Dice que estamos equivocados si la rechazamos en nuestra modalidad racionalista, o si la aceptamos como una historia literal (ibicb., 11, 267). La Caída no es historia sino "un símbolo de un aspecto de cada momento histórico en la vida del hombre" (ibíd., 11, 269).

Tillich tiene una interpretación bastante técnica y existencial de la Caída (ST, 1, 255-256). Admite que la Caída es el elemento más difícil y más dialéctico en la doctrina de la creación. El hombre es creado para levantarse dentro de la vida divina. Pero, para alcanzar esta libertad finita se propone situarse fuera de la vida divina. Mas cuando abandona la vida divina por su vida propia, se separa de su esencia y así cae. Tillich escribe: "Estar fuera de la vida divina significa situarse en

libertad actualizada, en una existencia que nunca más está unida con la esencia" (ibíd., 1, 255). Además, este es el estado de todos los hombres. De ahí que es universal y siendo una "situación universal, prueba que no se trata de una contingencia individual ora en 'Adán', ora en alguien más" (ibíd., 1, 256). Así, al fin de la creación, la Caída del hombre llega dialécticamente.

A. T. Mollegan llama a la Caída un mito con un profundo significado teológico. Además, "el mito de Génesis y la idea de una 'caída', pueden ser usados para expresar la situación humana como es experimentada tanto por cristianos como por no cristianos" (HCT, p. 133). "El cristianismo usa el mito de Génesis para expresar el hecho de que la enfermedad básica del hombre es el pecado, y no la finitud con sus aspectos concomitantes de debilidad, ignorancia y mortalidad" (ibíd.)

La discusión de Brunner de la Caída es consistente con su aproximación Cristológica hacia todos los problemas teológicos (D, 11, 89ff.). Así, el primer paso al discutir la Caída no es leer Génesis 3, sino leer el relato de Jesucristo del Nuevo Testamento. Es desde esta plataforma que llegamos a la "narración-mito". Brunner dice de este pasaje que "quizá no haya parte del Antiguo Testamento que nos impresione tan directamente como una revelación divina, como la historia de la Caída en Génesis 3" (ibíd., 11, 89). Es, no obstante, desde un conocimiento de Cristo como Salvador que llegamos a Conocer nuestra pecaninosidad y traemos esta información de regreso al mito de la Caída. Algunos teólogos, al objetar el relato literal de la Caída, han también rechazado la Caída misma. Pero Brunner no tolera esto, por cuanto escribe que "cada concepto de pecado que trata de establecerse sí esta idea mítica de una Caída, prueba, al examinarse más de cerca, que es una reinterpretación optimista del hecho actual del pecado, que hace del pecado bien un hecho de la naturaleza, o meramente el interés moral del individuo" (ibíd., H, 90).

Barth llama a Génesis 3 una leyenda más bien que un mito (cf. CD, IV/I, 478-513). "La leyenda bíblica nos dice que la historia del mundo comenzó con el orgullo y la caída del hombre" (ibíd., p. 508). Adán no es un hombre, sino un símbolo de toda la raza humana en un estado de transgresión. De ahí, escribe Barth: "... el nombre de Adán el transgresor... que Dios le da a la historia mundial como un todo" (ibíd.). La raza humana "constantemente repite la pequeña escena en el jardín del Edén. Nunca hubo una edad áurea. No hay razón en buscar una en el pasado. El primer hombre fue inmediata-mente el primer pecador" (ibíd.). Además, el pecado del primer hombre no envolvió al resto de la humanidad en el pecado: "Lo que hacemos después de él no es hecho de acuerdo a un ejemplo que irresistiblemente nos domina o en una imitación de su acto, ordenado para todos

sus sucesores. Ninguno tiene que ser Adán. Somos tan libres y bajo nuestra propia responsabilidad" (ibíd., p. 509).

COMUNICACIÓN INDIRECTA

Kierkegaard enseñó que la fe es decisión, y que la decisión es real solamente si está confrontada con posibilidades. Si Dios se comunica con nosotros, debe comunicarse en tal forma que mantenga las posibilidades abiertas y así proteja la realidad de la decisión. El cristianismo, por tanto, es una comunicación existencial indirecta. Es comunicación en cuanto a que enseña la encarnación; pero para preservar la realidad de las categorías de la decisión y la posibilidad, es una comunicación indirecta. Dicho de otra manera, el cristianismo no es una verdad obvia que obligue al hombre a creer; no es una verdad por la cual su salud o integridad serían negadas si no creyese (cf. Reidar Thomte, KPR, pp. 192 ff.).

Brunner también tiene una doctrina de comunicación indirecta. La revelación llega a un hombre de modo que el ser no sea dominado, y de ahí que llega indirectamente. Dios está velado en su revelación. Cristo, como Dios encarnado, no produjo pánico en los hombres cuando se acercó a ellos. Ellos lo vieron como un judío típico de su tiempo. Por tanto, el conocimiento de que él era Dios encarnado es indirecto, y conocido solamente a través de la comunicación indirecta. Esto preserva al evangelio de ser un pedazo de intelectualización y mantiene la realidad y posibilidad de la decisión humana (cf. BCR, pp. 54-56).

CONMOCIÓN

Kierkegaard protestó que ni la filosofía de religión, ni la religión danesa de su tiempo, demandaban una transformación radical del individuo. Pero el verdadero cristianismo demanda esta transformación radical, basada en una conmoción del ser. Kierkegaard habla de resignación infinita, utilizando la palabra "infinito" en el sentido de lo extremo, lo último, lo final (FT). Así, resignación infinita es resignación suprema. Es la resignación contra la noción errónea y el método erróneo de procurar la felicidad eterna. En ella hay más que arrepentimiento, porque el arrepentimiento significa volverse de pecados específicos. Para Kierkegaard, resignación infinita significa el alejamiento total del ser de un modo de vida que supuestamente conduce a la felicidad. Involucra la conmoción del método falso de existir del individuo, y una preparación para el camino de fe.

Niebuhr sigue a Kierkegaard en esta noción de la conmoción. Con Kierkegaard, concuerda que la verdad metafísica y racional es inmovible (NDM, H, 61). Ser

conmovido significa ser robado de todas las falsas seguridades, del orgullo y del poder que uno tiene.

Significa tener la ansiedad de uno, elevada al punto de la desesperación.

Brunner tiene algo que decir sobre la conmoción. Escribe que: "solamente aquel que permite ser conmovido así, y ser así crucificado con Cristo, es capaz de recibir lo que Dios se propone darle en la cruz" (RR., p. 116; cf. D, 1, 125).

CONTEMPORÁNEO CON CRISTO, CONTEMPORANEIDAD

22

Kierkegaard estaba interesado en la relación de la historia y la fe cristiana. No creía que un Jesús puramente histórico pudiese ser el objeto de una fe viva. Un creyente podría creer solamente en un Cristo vivo. Kierkegaard dio a este concepto un tratamiento único en Fragmentos Filosóficos. En el subtítulo de este trabajo, pregunta cómo un punto de partida histórico es posible para una conciencia eterna. Su respuesta básica es que cada hombre es contemporáneo con su propia generación y con Jesucristo. Discute en el Capítulo 4, "El caso del discípulo contemporáneo" y en el Capítulo 5, "El discípulo de segunda mano." No somos contemporáneos con Cristo en el sentido de ser testigos oculares, sino que en el acto de fe llegamos a ser contemporáneos con él (ibíd., p. 57). Ser contemporáneo con Cristo significa recibir de Dios las condiciones para ser un discípulo.

No puede haber discípulos de segunda mano, esto es, por mera tradición o sucesión. En el momento de la decisión, los siglos entre el creyente y Cristo desaparecen y el discípulo llega a ser contemporáneo con Cristo.

Tillich se acerca mucho a esta idea cuando escribe que "ninguno es capaz de saltar dos mil años de historia eclesiástica y llegar a ser contemporáneo con los escritores del Nuevo Testamento, salvo en el sentido espiritual de aceptar a Jesús como el Cristo" (ST.1, 36).

Brunner cree también en la línea directa de unión del creyente con Cristo (D, 1, 32-33). De acuerdo con Kierkegaard, dice que no hay diferencia en línea directa entre el conocimiento de Cristo, de los apóstoles y de nosotros. La diferencia reside en los medios de testimonio. Los apóstoles conocieron a Jesucristo directamente, pero los cristianos conocen a Cristo a través de un testimonio de los apóstoles, animados por el Espíritu Santo. Todas las generaciones sucesivas dependen del testimonio de la primera generación de los apóstoles, pero este testimonio hace a Cristo vivo, por el testimonio del Espíritu Santo. "La revelación en Jesucristo produce la iluminación en mi mente y en mi corazón, a fin de que yo

pueda ahora ver lo que antes no podía ver y lo que muchos son incapaces de ver: que este hombre es el Cristo. Repentinamente, todas las barreras del tiempo y del espacio se desvanecen; he llegado a ser 'contemporáneo', con Cristo, como contemporáneo suyo fuese Pedro" (RR., p. 170).

Barth tiene también una doctrina de contemporaneidad. Cree que la Palabra de Dios como revelación, como testificada en la Escritura, como dada en la proclamación, es una Palabra de Dios. Por lo tanto, aquellos que creen la Palabra de Dios son contemporáneos con ella (CD, 1/1, 169). "Donde y cuando Jesucristo llega a ser contemporáneo con nosotros por medio de la Escritura y la proclamación... venimos a estar bajo un Señorío" (ibíd., p. 170). En otro tomo sigue la nota sonada por Kierkegaard, que nosotros realmente venimos a ser contemporáneos con Jesucristo y por lo tanto hay una línea directa en nuestro encuentro con él. Vencer nuestras barreras temporales es ser contemporáneos con Cristo, y esto significa entrar en una relación directa con él (ibíd., IV/1, p. 293).

CREACIÓN

La doctrina de la creación ha recibido un tratamiento renovado de eruditos del Antiguo y Nuevo Testamento, así como de teólogos sistemáticos. El punto de vista histórico prevaleciente en la Iglesia, anterior a los tiempos de la geología y biología modernas, era que el Génesis no solamente revelaba los componentes teológicos de la creación sino también revelaba cómo Dios en realidad creó empíricamente los cielos y la tierra. No obstante, la actitud reciente entre los eruditos bíblicos y teólogos es que las dos deben ser separadas. El relato de Génesis es cierto teológicamente (esto es, Dios es el creador de todo, Señor de todos, el hombre es la imagen de Dios, el hombre es una criatura responsable, etcétera), pero el marco cosmológico está caduco y por lo tanto no puede ser parte de la fe bíblica. Una investigación de la creación en los Salmos, los profetas y el Nuevo Testamento refuerza esta posición. (Para la investigación bíblica estricta, véase Cf. 'TWNT, III, 999-1034).

El tratamiento de Barth sobre la creación, es el más masivo en la historia de la iglesia cristiana. El dedica cuatro tomos a la creación (CD III/I, 2, 3, 4; tesis básica en 11/1). Barth no considera Génesis 1-3 como un mito, sino como un cuento o leyenda, e interpreta la creación cristológicamente.

Escribe Brunner:

La declaración cristiana sobre la creación, no es una teoría de la manera en que el mundo vino a ser-ora de una vez por todas, ora en evolución continua - sino que es una declaración "existencial". En su revelación, el Señor me encuentra a mí, mi

Señor, como el Creador, como mi Creador y el Creador de todas las cosas. Al hacerlo así, vengo a ser consciente de saber que yo soy el siervo de este Señor, soy su siervo, propiedad suya, porque todo lo que yo soy y tengo, de él lo he recibido; porque no sólo soy yo, sino todo lo que es, ha sido creado por él (RAR, D, 11 35).

Langdon Gilkey ha producido un trabajo exhaustivo sobre los elementos teológicos y filosóficos de la creación. Su tesis central es como sigue:

La doctrina cristiana de la creación, por lo tanto, expresa, en lenguaje teológico, aquellas afirmaciones teológicas positivas que la fe bíblica en Dios hace, en respuesta al significado y destino de nuestra finitud como criaturas. Estas afirmaciones son:

1. Que el mundo llegó a ser de la santidad y poder trascendente de Dios, quien por cuanto él es el origen último, es el regidor último de todas las cosas creadas.
2. Que por razón del poder regidor y creativo de Dios, nuestra vida finita y los eventos en los que vivimos tienen, a pesar de su asombroso misterio y su carácter frecuentemente trágico, un significado, un propósito, y un destino más allá de cualquier futilidad inmediata y aparente.
3. Que la vida del hombre, y por lo tanto mi vida, no es mía para 'hacer como quiera', meramente como me plazca, sino que es reclamada por... un poder y una voluntad más allá de mi voluntad.

Esto es lo que el cristiano quiere decir cuando dice: "Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra." "De esto" es lo que la idea de creatio ex nihilo esencialmente se trata (MHE, p. 30-31).

El énfasis contemporáneo está en los puntos siguientes:

1. El problema de la creación y el trabajo de las ciencias naturales son dos universos distintos de discurrir y no deben ser confundidos. Barth rechaza cualquier conexión entre su exposición teológica y las conclusiones de la ciencia (CD III/1, vii, viii).
2. Profundamente involucrada en la comprensión de Israel acerca de la historia, está una comprensión correspondiente sobre la creación. Si Dios es el regidor de la historia de Israel, él debe ser el regidor de la plataforma sobre la cual la historia es reproducida, esto es, naturaleza o creación. Por lo tanto, el Señor de Israel es también el Señor y así el creador de los cielos y de la tierra. Confesar que uno es criatura es confesar también el Señorío del Creador.

3. La doctrina del Nuevo Testamento de la creación tiene un elemento Cristológico fuerte. Cristo es verdadero Dios, y por lo tanto participa en la obra de la Trinidad y consecuentemente en la creación. Barth usa esto como un punto de apoyo para enseñar una doctrina Cristológica de la creación. La Creación es la condición externa del pacto de gracia en Cristo. El pacto de gracia en Cristo es el significado interno de la creación.
4. Cada uno de nosotros ha de confesar a Dios como nuestro creador e igualmente como nuestro Redentor. Denebeaux comenta que los reformadores estaban tan ansiosos de formular la doctrina de la redención y la justificación correctamente, que se olvidaron de la teología de la creación. Fue Kierkegaard quien llamó al hombre a un reconocimiento de su condición de criatura (HCT pp. 65-67). El comentario de Niebuhr es: "La fe concluye que el mismo 'Tú' que nos confronta en nuestra experiencia personal es también la fuente y el creador de todo el mundo" (NDM 1, 132).

CRISIS

En su fase más temprana, el neo-ortodoxia fue llamado teología de crisis (del griego krisis, juicio, cambio). Hay una crisis divina, esto es, juicio de Dios contra el hombre y su civilización; y hay una crisis del hombre, esto es cambio, en la cual el hombre, en fe, se vuelve a Dios al oír la Palabra de Dios.

La teología de crisis fue también llamada teología dialéctica porque usó la dialéctica para agudizar la crisis entre Dios y el hombre. Por ejemplo, hay una relación dialéctica de tiempo y eternidad. Además, en contraste al intento del liberalismo de buscar una armonía entre la fe cristiana y la cultura, los teólogos dialécticos vieron a Dios sentándose en juicio sobre todos los esfuerzos del hombre, individual, e incorporado. Hay también la crisis existencial del compromiso propio del hombre en la contradicción de su propia vida. Así, el MIR de Brunner conlleva en el título alemán (Widerspruch) la noción del ser del hombre en un estado de contradicción existencial.

La Palabra de Dios precipita la crisis. Si es oído en fe, viene a ser el punto decisivo del hombre a la vida de fe. Pero la fe no es un algo, un logro; es una respuesta continua y continuante a la Palabra de Dios. La fe está siempre bajo la crisis de la Palabra de Dios y por lo tanto está siempre en necesidad de renovación (Cf Paul L. Lehmann, "La Teología de Crisis" TCERK 1, 309-312).

CRISTIANISMO OBJETIVO

Era la convicción de Kierkegaard, que el cristianismo existía solamente en subjetividad y por lo tanto no existía objetivamente. "Aquel que tenga un cristianismo objetivo y ningún otro, es eo ipso un pagano, porque el cristianismo es precisamente un asunto del espíritu, y entonces de subjetividad, y de consiguiente de interioridad"

(CUP, p. 42). Si el cristianismo fuera objetivo, podría ser probado y atestado por los medios racionales ordinarios. Esto significaría que una persona podría ser completamente objetiva y separada del cristianismo y, a pesar de esto, demostrar que es cierto. Pero el cristianismo existe solamente en subjetividad. Es la comunicación de una pasión en interioridad y subjetividad, y esto es el quid de su confirmación.

Una vena similar se halla en Bultmann. Bultmann remueve todos los hechos de Dios y las decisiones de fe, de la categoría de lo objetivamente verificable. Al grado que hace esto, concuerda con la tesis de Kierkegaard en cuanto que el cristianismo objetivo no existe.

CRISTO CENTRISMO, CRISTO MONISMO

Barth cree que Schleienmacher dio a los teólogos el concepto de una teología científica al haber intentado regular su obra 'entera en teología, desde un principio consistentemente seguido. El cree que los reformadores tenían este principio en la centralidad de Jesucristo, pero fallaron en seguir consistentemente, de manera científica. Así, Barth intenta tomar el Cristocentrismo o Cristomonismo de los reformadores y, usando el principio de Schleienmacher de coordinar toda la teología alrededor de una tesis directriz, escribir su dogmática.

A modo de ejemplo podemos citar CD, IV /1. Barth clarifica que desarrolla su antropología (p. 348), su doctrina de pecado (p. 362), de justificación, santificación y llamamiento (p. 147), de la re-surrección (p. 283), Y de la caída (p. 478), en una base Cristológica. Dice que no podemos conocer a un Dios en Cristo y a un dios fuera de Cristo (p. 363). Habla claramente de su Cristocentrismo cuando escribe: "pero el programa de la teología de la reforma no permitió una consideración radical del significado, importancia y función de la cristología en relación a todo el conocimiento cristiano" (p. 366).

CRITICA DE SUBSTANCIA

El término "substancia de crítica" (en alemán Sachkritik), no es común en la teología americana o inglesa, pero ha sido un tema de debate entre los teólogos continentales. Crítica de Substancia significa que un intérprete, después de determinar el significado (esto es, la substancia) de un pasaje de la Escritura, puede criticar este significado y, aceptarlo o rechazarlo. Aquellos que niegan la crítica de substancia, afirman que después de que un exégeta ha determinado el pasaje usando los métodos de erudición y crítica disponibles, está obligado, por conciencia cristiana, a aceptar la enseñanza o substancia del pasaje.

Históricamente hablando, la ortodoxia se ha levantado en contra de la crítica de substancia. Creía que una vez que las enseñanzas de la Escritura fuesen investigadas, el cristiano estaba atado a ellas. El liberalismo religioso, por otra parte, creía en la crítica de substancia. Un liberal religioso bien podría aceptar que el Nuevo Testamento enseña la resurrección corporal de Cristo o el nacimiento virginal, pero no está obligado a creerlo. La discusión ha surgido de nuevo entre Barth y Bultmann. Bultmann mantiene el derecho de crítica de substancia; Barth lo niega. El tema es complicado por el hecho de que no es siempre fácil determinar la diferencia entre crítica como tal, y crítica de substancia. Brunner, por ejemplo, rechaza el nacimiento virginal, mientras sostiene la encarnación. También Tillich y Niebuhr aceptan ciertos pasajes de la Escritura en un sentido simbólico y no en un sentido literal. Niebuhr no acepta un retorno literal de Cristo, pero interpreta el regreso de Cristo como significando la verdad de que la felicidad suprema y final del hombre, reside más allá de la historia.

D

DECISIÓN

Que la decisión es un elemento de fe, surge de Kierkegaard. Aquello de que es capaz el aserto ordinario, racional de la mente, no es el territorio de la decisión. Si a la mente se le presenta un sistema especulativo no se decide por él, sino que se suscribe a él. Así es en materia de ciencias. Las teorías no son decididas; en virtud de su verificación, se las acepta. Si el cristianismo fuese un sistema especulativo, no le creeríamos en la decisión de fe, sino lo afirmaríamos.

Pero si el cristianismo es una paradoja, un absurdo, una posibilidad, entonces una persona no afirma el cristianismo; lo único que puede hacer es decidirse por el cristianismo. De acuerdo a Kierkegaard, el cristianismo confronta al hombre con la "decisión eterna" (CUP, p. 199). Kierkegaard conecta también la decisión con la subjetividad (ibíd., p. 115) Y con el "salto", porque el salto es la categoría de la decisión (ibíd., p. 91).

Tillich dice que podemos decidir solamente por la revelación final (ST 1, 152). Toda decisión es absoluta en cuanto a que escoge de entre posibilidades; además, posee el riesgo del valor para hacer tal decisión. Viendo la decisión desde otro aspecto, Tillich dice que la libertad se expresa a sí misma, como decisión (ibíd., I 184).

El concepto de la decisión está profundamente arraigado en el concepto de fe de Barth. Su terreno es similar pero no idéntico con el de Kierkegaard. La Palabra de Dios viene al hombre sin preparación, sin anticipación o 'presteza en el hombre. El hombre no acepta la Palabra de Dios porque encaje en cualquier sistema, diseño o bosquejo; el hombre puede solamente escoger la Palabra de Dios en la decisión de fe. Porque, como Barth dice, "desde la Caída, existir como un ser humano significa existir en decisión" (CD, IV /1, 702). Lo importante es que la decisión del individuo sea capaz de ser identificada con la decisión de Dios (ibíd., p. 705).

Brunner sigue a Kierkegaard muy de cerca, de modo que para él] también, fe es decisión. Por ejemplo, escribe que la verdad del encuentro "no puede por lo tanto ser apropiada en un acto de percepción objetiva de la verdad, sino solamente en un acto de rendición y decisión personal" (RR., p. 371).

Bultmann pertenece también a la tradición existencialista. Para él, también, no tenemos un criterio objetivo, probatorio o testificable para el evangelio. La respuesta al evangelio no es afirmación sin decisión. Su vida está siempre en la plataforma, por así decirlo. A medida que el hombre es confrontado abiertamente hacia el futuro, está confrontado con la decisión.

DEMONIACO

Kierkegaard habla del "terror de lo bueno (lo demoníaco) " (COD, pp. 105-121). Ser un pecador en la esclavitud del pecado, no es ser demoníaco; estar en la esclavitud del pecado es no estar liberado hacia el pecado. Lo demoníaco es exactamente lo opuesto; es no estar libertado hacia lo bueno. La condición de no estar libertado hacia lo bueno, se vuelve aparente solamente cuando lo bueno toca lo demoníaco. He aquí por qué los poseídos de demonios en el Nuevo Testamento, siempre clamaban ante la presencia de Cristo.

Niebuhr y Tillich no siguen a Kierkegaard en este punto. Ellos definen lo demoníaco como exaltando lo relativo o condicionado, al sitio de lo absoluto o condicionado. Tillich define al demoníaco como "la elevación de algo condicional a un significado incondicional."

(ST 1, 140). Niebuhr escribe: "la posesión del ser por algo menos que el 'Espíritu Santo', significa que es posible para el ser estar parcial-mente lleno y parcialmente destruido por su sumisión a un poder y espíritu que es mayor que el ser en su realidad empírica, pero no lo suficientemente grande como para hacer justicia al ser en su libertad última. Tal espíritu puede ser más simplemente definido como demoníaco... Este reclamo absoluto para algo que no es absoluto, identifica al espíritu poseedor como 'demoníaco'" (MND, 11, 110-111).

Haroutunian estima lo demoníaco como sigue: "En nuestro día, después de varios siglos de eclipse, el demonio ha regresado como lo 'demoníaco', expresivo de la profundidad y misterio del mal en el mundo, en contra del punto de vista que ve lo malo ya sea como 'causado por fuerzas físicas o bien como fuerzas deseadas malévolamente por el hombre. . . En tanto los hombres procuran pensar adecuadamente acerca de la tentación, el demonio será reconocido por lo que es, el padre casi personal de la mentira, aliado con la muerte y el pecado, y un poder en el mundo que solamente el Dios viviente puede y en efecto vence por el evangelio y 'el Espíritu de verdad'" (HCT, p. 76).

La tesis básica de Brunner es que una doctrina del diablo y de lo demoníaco puede ser discutida solamente dentro del tema central de la Biblia, esto es, redención por Jesucristo, la Palabra de Dios. Los fundamentalistas y cualesquiera otros que creen en la inspiración verbal toman más que lo que ellos pueden manejar, si creen que partiendo de las Escrituras, pueden deducir una satanología coherente. Hablando positivamente, Brunner ve a Satanás como un oponente necesario del hombre y de Cristo, que encuentra su derrota en la cruz de Jesucristo. Por otra parte, si no hay redención del diablo, no hay redención.

Brunner examina las teorías alternas que procuran explicar el mal en el hombre sin recurrir a la doctrina de Satanás y las encuentra defectuosas; por ejemplo, la doctrina de Kant del mal radical, la doctrina de Ritschl del mal sociológico y la doctrina de Jung del inconsciente colectivo. Su conclusión es que "por cuanto Satanás es una realidad sobrehumana, la obra de la redención de Jesucristo es un conflicto real y la redención una victoria real" (D, n, cap. 5).

Barth dedica un espacio mínimo a este asunto. Dice que la misma naturaleza de los demonios es tal, que debemos darles un vistazo rápido, para volvermos luego. Los demonios existen y si pensamos en otra forma nos engañamos a nosotros mismos. Forman un reino de tinieblas análogo al de los ángeles buenos. Pero surgen de la nada, del caos, de las tinieblas, del mal y de Hades. Son los opuestos a los ángeles buenos, los embajadores celestiales de Dios. Se apresuraron a la destrucción, al infierno que Dios ha preparado para ellos (CD, III/3, 519ff.).

DESESPERACIÓN

"Desesperación" es parte del cálculo del existencialismo. Es el tema principal de La Enfermedad Mortal, de Kierkegaard. Desesperar es estar "existencialmente enfermo". Es solamente en desesperación existencial que buscamos el evangelio y encontramos la recompensa de la vida eterna. Escribe Kierkegaard: "Ah, tanto se dice de la miseria y escasez humanas... pero solamente es disipada la vida del hombre que vivió engañado por los goces de la vida o... nunca llegó a ser consciente y en el más hondo sentido, recibió una señal del hecho de que hay un Dios y que él, él mismo, su ser, existe ante este Dios, cuyo logro de infinitud nunca es alcanzado, salvo a través de la desesperación" (SUD, pp. 159-160).

Los escritores influidos por Kierkegaard también han tenido algo que decir acerca de la desesperación. Niebuhr dice que el conocimiento de que Dios sufre por nuestros pecados nos lleva a la desesperación, y la desesperación nos conduce a

la contrición y esta de-sesperación de las criaturas induce nueva fe (NDM, n, 56, 207).

Brunner dice que la fe golpea solamente en el corazón lleno de desesperación, y en desesperación nos extendemos en pos de la ayuda de la salvación de Dios (RR., p. 424). Tillich dice que La Enfermedad Mortal de Kierkegaard, es la mejor descripción que tenemos de la desesperación (ST, n, 75). Para él, la desesperación es el estado de conflicto inescapable, así como el pesar que acarrea a este mundo la muerte. Ninguna solución de las criaturas a favor de la desesperación debe ser buscada, y menos particularmente en el suicidio. La desesperación debe ser resuelta con base en la eternidad.

DESIGUALDAD DE LA REVELACIÓN

La desigualdad de la revelación significa que la revelación no puede ser recibida nunca en forma pura. El factor humano en el recipiente humano está siempre presente y difracta la revelación. Barth habla de la luz de la revelación golpeando al hombre, así como la luz golpea un prisma. No importa cuán profunda o existencialmente el hombre recibe la Palabra de Dios, la recibe en un acto humano. La recepción de la revelación es falible y lo que testimonia a la revelación que el hombre da, permanece "en sí en necesidad de crítica y revisión de prueba repetida y más cercana". (CD, 1/1, 14). Por cuanto la revelación como una posesión humana está en un estado de desigualdad, no podemos afirmar jamás que nuestras pro-posiciones humanas corresponden una por una con la naturaleza de la Palabra de Dios. (ibíd., p. 50). La revelación tiene una forma mundana y por cuanto tiene una forma mundana no es transparente en sí como para ser "capaz de ser el ropaje translúcido o el espejo de la Palabra de Dios" (ibíd., p. 190).

Una de las consecuencias lógicas de la desigualdad de la Escritura como el testigo de la revelación, es que las Escrituras contienen errores. Esto no estorba a Barth. El escribe fuertemente que "si Dios no se avergüenza de la falibilidad de todas las palabras humanas de la Biblia, o de las inexactitudes históricas y científicas, sus contradicciones teológicas, la incertidumbre de su tradición y, sobre todo, su judaísmo; sino adoptó y usó estas expresiones en toda su falibilidad, no necesitamos avergonzarnos cuando él desea renovarlas en nosotros en toda su falibilidad como testigo y no es sino auto voluntad y desobediencia intentar encontrar algunos elementos infalibles en la Biblia" (ibíd., 1/1, 531).

Brunner habla también de la desigualdad de la revelación en la Biblia. Escribe que "aquí ya es evidente que la Verdad divina es una luz que no puede ser recibida por la mente humana sin estar refractada" (D, 1, 13). "Es una 'palabra' inspirada por el Espíritu de Dios; pero al mismo tiempo es un mensaje humano; su 'carácter humano' significa que está coloreada por la fragilidad y la imperfección de todo cuanto es humano" (ibíd., 1, 34).

Edwin Lewis propone tesis similares especialmente cuando habla de liberar la Palabra, de las palabras de la Biblia; y de que el cristiano no esté atado a todas las vaguedades de la Escritura (BFCF).

DESMITOLOGIZAR (VÉASE TAMBIÉN MITO)

Este es un término hecho famoso por Rodolfo Bultmann en su ensayo "El Nuevo Testamento y la Mitología" (KM). La literatura sobre el programa de Bultmann para desmitologizar el Nuevo Testamento es tan grande, que debemos limitarnos al ensayo original. No hay sustituto para leer el ensayo original (cf. también E; EF; JCM; Braaten y Harrisville, KH).

Bultmann cree que el Nuevo Testamento contiene el kerigma salvador de Cristo. Pero para expresar este kerigma los escritores del Nuevo Testamento, usaron las formas de pensamiento que les eran familiares. Estas formas de pensamiento eran en particular los mitos apocalípticos judíos y los mitos gnósticos de la redención. El hombre moderno no puede aceptar lo mítico y el cristiano no tiene derecho de esperar que lo haga. Pero la tentación de algunos de los eruditos del siglo diez y nueve de rechazar el Nuevo Testamento porque contiene lo mítico, debe ser resistida. Porque dentro de los mitos está el kerigma. Por lo tanto, el intérprete del Nuevo Testamento debe desmitologizar, esto es, desnudar el mito del Nuevo Testamento y descubrir el kerigma original. Así, escribe Bultmann en su famoso ensayo: "... ¿incorpora el Nuevo Testamento una verdad que es tan independiente de su trasfondo mítico? Si lo hace, la teología debe emprender la tarea de desnudar el kerigma de su marco mítico, de 'desmitologizarlo'" (KM, p. 3).

Bultmann tiene un programa muy minucioso en cuanto a cómo debe hacerse esta desmitologización y recuperación del kerigma. El significado verdadero del mito es que nos dice algo acerca de la existencia humana. Pero la ciencia de la existencia humana es la tarea de la filosofía existencial. Así que la filosofía existencial es el medio por el cual el kerigma es recuperado. La defensa de Bultmann del uso de la filosofía existencial, está apuntada en un ensayo titulado "La Historicidad del Hombre y la Fe" (EF, pp. 92-110).

DEUS ABSCONDITUS (VÉASE TAMBIÉN TOTALMENTE OTRO)

Los conceptos del Deus Absconditus, el Totalmente Otro y el Dios Escondido están interrelacionados. Para una encuesta de pensamiento en este asunto, desde Lutero hasta los tiempos presentes, véase El Dios Escondido y Revelado de John Dillenberger.

Fue Lutero quien primeramente habló de estos temas. Otro capítulo importante fue agregado por Pascal, quien dijo que por cuanto el hombre era pecador, Dios se había escondido. Kierkegaard agregó otro capítulo, acentuando que Dios es el Totalmente Otro, el Misterio. Dios no es conocido en la naturaleza, esto es, por teología natural. Su presencia en la naturaleza es secreta. Dillenberger nos demuestra cómo el liberalismo religioso, en el caso específico de Ritschl, no puede manejar la doctrina.

Brunner le debe mucho a Lutero por su noción del Deus Absconditus. Dios en su santidad e ira es un Dios escondido. Este es el Dios que el hombre confronta si intenta buscarle en la naturaleza o si intenta buscarle en su pecaminosidad (D, 1, 161 ff.). Barth tiene una doctrina similar cuando hace hincapié en el misterio de Dios (CD, 11/1, pp. 38-43). "Inescrutabilidad,... ocultamiento, pertenecen a la naturaleza de Aquél quien es llamado Dios en la Biblia. Como creador, este Dios es distinto del mundo, esto es, como la persona que es, no pertenece al plano de lo que el hombre como criatura puede conocer directamente acerca de Dios" (ibíd., 1/1, 368).

DIALÉCTICA

Dialéctica es una forma de lógica que usan los hombres cuando están en su camino hacia la verdad. Si de una vez conocemos la verdad hacemos afirmaciones por medio de deducciones de las cuales ya tenemos conocimiento. En el lenguaje de la geometría, deducimos los teoremas de los axiomas. Pero si estamos en el camino hacia la verdad, no estamos en posición de hacer tales deducciones. Hemos de conversar para encontrar la verdad. Los primitivos diálogos platónicos son los modelos clásicos del intento de encontrar la verdad por medio de conversación dirigida. La conversación dirigida llega a ser formalizada en una metodología estricta, esto es, de hacer preguntas y contra preguntas. Así pues, deviene una lógica de proposición y contraproposición.

Cuando la neo ortodoxia primeramente vino a existir, fue conocida como teología dialéctica por cuanto no creía en esa clase directa de aserciones acerca del hombre y de Dios hecha por los teólogos ortodoxos antiguos y los más recientes religiosos liberales. Se creyó que la relación divina-humana era una de tensión. Tenía una dimensión existencial. La única clase de lógica adecuada para esta si-tuación es la lógica de la dialéctica, con su Sí, y No, con su afirmación y su contra afirmación. Así, una verdad teológica no era con-frontada adecuadamente hasta haber sido formulada paradójica-mente en forma de proposición y contraproposición.

Brunner, Tillich y Niebuhr aceptan la dialéctica en alguna for-ma. Niebuhr da ejemplos de lo que él considera formulaciones dialécticas de la verdad cristiana. El hombre es al mismo tiempo justificado y aun así, pecador; la historia cumple y a la vez niega el reino de Dios; la gracia es tan continua como contradictoria a la natura-leza; Cristo es el ideal que debemos ser y que no podemos ser; el poder de Dios opera en nosotros y es al mismo tiempo, nuestro juez contra nosotros (NDM, 11, 204).

Brunner usa la palabra dialéctica en dos sentidos. Tomándola en su significado original como conversación, afirma que la revelación establece una conversación entre Dios y el hombre en la que el hombre, como criatura, es respetado (RR., p. 15). También se re-fiere a la dialéctica como la lógica de afirmación y contra afirmación, esto es, entre revelación original y pecado presente (ibíd., p. 25), entre santidad y amor (ibíd., p. 62), entre nuestro conocimien-to de Dios y nuestro conocimiento del pecado (ibíd., p. 65), etcétera.

Tillich es muy cauteloso en su uso de la dialéctica, haciendo claro que no se concierne con la ley de la contradicción ni con la estructura del pensamiento. La dialéctica tiene que ver con el movimiento del ser.

Para mayor estudio, véase Teología Dialéctica de E. P. Dickie, TCERK, 1, 325-326; "Dialéctica" de Bernard Ramm, BDT, pp. 165-166.

DIOS COMO SUJETO

La noción de que Dios es Sujeto y no Objeto es sugerida por el pensamiento de Pascal. Su creencia de que Dios no estaba abierto a la teología natural ni a la aproximación del medio filosófico, sugiere mucho. Dios, conocido por la intuición del corazón, significa que Dios es Sujeto, quien solamente se descubre desde su propio lado cuando el hombre hace las mociones propias de la fe. Es en Kierkegaard que la idea es profundizada más explícitamente. Kierkegaard declara que hay una forma objetiva de conocer algo y que hay un modo de subjetividad.

Por la misma naturaleza de Dios, el método objetivo nunca puede servir para el conocimiento de Dios. Correspondiente a Dios como Sujeto, está nuestra subjetividad, y solamente en tanto que nuestra subjetividad es provocada, nos en-contra-mos con Dios, el Sujeto. "El individuo existente que escoge perseguir el método objetivo, penetra en el entero proceso de aproxi-mación por el cual es propuesto traer a Dios a luz objetivamente. Pero esto es en toda eternidad imposible, porque Dios es un sujeto, y por lo tanto existe solamente para la subjetividad, en la interiori-dad" (CUP, p. 178).

La misma línea de pensamiento es hallada en Brunner. El define un sujeto como sigue: "Aquello que constituye la naturaleza del 'sujeto' en contra distinción a aquello de 'objeto': esto es, libertad, positar y no ser positado, pensar y no ser pensado; aquello que es absolutamente espontáneo, aquello que es solamente activo y no pa-sivo al mismo tiempo; aquello que solamente da y no recibe al mismo tiempo" (D, 1, 140). Así, Brunner está preparado para decir que "Dios es Sujeto Absoluto" (ibíd., p. 14; cf. también RR., p. 43). Dios es conocido solamente en tanto el hombre le conozca en su subjetividad.

Barth también piensa a lo largo de estas líneas. "El sujeto de la revelación es el Sujeto que permanece Sujeto indisolublemente. No podemos situarnos detrás de este Sujeto. No puede devenir en un objeto" (CD, 1/1, 438). El problema entero es explorado por James Brown en Sujeto y Objeto en Teología Moderna. El explora el pensa-miento de Kierkegaard, Heidegger, Buber, y Barth.

DISPENSACIONALISMO

Dispensacionalismo es el sistema de interpretación y teología, contenido en las notas de la Concordancia Bíblica de Scofield y desarrollada en plenitud dogmática en la Teología Sistemática de L. S. Chafer (ocho tomos). Aun cuando ha hecho muy pocas incursiones en teología académica o escolástica, ha recibido mucha atención del elemento laico, a través de la Concordancia Bíblica de Scofield. Es también la teología de un número de institutos bíblicos, universidades bíblicas y universidades de artes liberales.

La tesis básica del dispensacionalismo es que hay siete economías distintas de Dios, en las cuales Dios especifica ciertas condiciones o términos, y prueba al hombre en su obediencia a la medida de estos términos. Esta tesis, a su vez, deviene en un principio de her-menéutica según el cual uno no puede interpretar propiamente las Escrituras, a menos que conozca la dispensación a la cual el pasaje dado se refiere o pertenece. Así, poner a los cristianos bajo los Diez Mandamientos es erróneo porque coloca bajo los términos de la ley, a las

personas que están bajo la gracia. Sería erróneo aplicar 10 dicho en el discurso del monte de los Olivos a los cristianos, porque el discurso es acerca de la tribulación venidera, mientras que los cristianos viven bajo los términos de la gracia.

La aplicación de este principio hermenéutico significa, además, que los grupos deben ser distinguidos, ora el judío, ora el gentil, ora la iglesia. Israel forma un grupo distinto de un pueblo redimido, separado de la iglesia. Si uno empuja el principio un poco más, se desenvuelve una escatología diferente. Es una escatología que se centraliza en el futuro de Israel, su conversión nacional, su retorno a la Tierra Prometida y su bienaventuranza milenaria.

Con las siete dispensaciones, hay ocho pactos. El intérprete experto no solamente guarda sus dispensaciones separadas, sino que también será cuidadoso de aplicar los términos de pacto sólo a aquellos con quienes los pactos son hechos.

El dispensacionalismo enseña una unidad doble de la Biblia. Paralelamente con la herencia histórica cristiana, mantiene que la unidad de la Biblia es el tema de redención que centraliza y alcanza el clímax en Jesucristo. A esto, agrega el principio dispensacional de interpretación y hace esto en sus esfuerzos de armonizar la Biblia.

Por otra parte, se apega a un literalismo estricto, particularmente en los pasajes proféticos del Antiguo Testamento. Y considera la aplicación de temas dirigidos a Israel para la iglesia, un error cardinal en la interpretación bíblica.

Véase *¿Premilenianismo o Amilenianismo?* de C. L. Feinberg (Edición revisada) para una defensa, en caso de simpatía; para una encuesta crítica e histórica véase *Trasfondos del Dispensacionalismo* de C. B. Bass.

DOGMA

Karl Barth ha escrito más sobre dogma y dogmática, que cualquier otro teólogo viviente. Ninguna condensación en un libro, podría hacerle justicia a la riqueza de su pensamiento. Un bosquejo excelente del trabajo de Barth es dado por Helmut Gollwitzer en *Dogmática de la Iglesia de Karl Barth: Selecciones* (Karl Barth's Church Dogmatics: Selections). El meollo de sus puntos de vista sobre dogma y dogmática es como sigue:

1. El principio y el fin del dogma es Jesucristo, la única Palabra viva de Dios. De ahí que todos los dogmas deben tener una señal cristológica o no son verdaderos al dogma central de la encarnación de Dios en Jesucristo.
2. La fuente y norma del dogma es la Sagrada Escritura, en que es la Palabra de Dios. Pero es la Palabra de Dios en el sentido especialísimo de que no es en sí la revelación, sino más bien el testimonio de la revelación. "La norma dogmática, esto es, la norma de la cual la dogmática debe recordar la proclamación de la iglesia, y por lo tanto en sí, antes que nada, como la posibilidad objetiva de la doctrina pura, no puede ser otra que la revelación atestiguada en la Sagrada Escritura como la Palabra de Dios (CD, 1/2, 815).
3. La actividad del dogma es una actividad en la iglesia en la cual la iglesia se refleja en la correlación de su predicación y proclamación con la revelación atestiguada de Dios en la Escritura. Es una actividad humana, necesaria y continua. Es humana porque es la reflexión del hombre sobre la revelación atestiguada en la Escritura. Es necesaria porque todas las actividades de la iglesia deben ser puestas a prueba por la Palabra de Dios. Es continua porque ninguna formulación dogmática es idéntica con la Palabra de Dios. Por tanto, la tarea dogmática debe ser acometida una y otra vez. Los dogmas son enseñanzas que "captan y reproducen la verdad de la revelación solamente en tanto que 307). De allí que la dogmática está lucha.
4. La dogmática no es un cuerpo de proposiciones reveladas sino una serie de presupuestos, decretos, mandatos que han de ser obedecidos tanto como artículos para ser creídos. Son de tal naturaleza que su significado interior se abre solamente a aquellos que creen en ellos.

Brunner también tiene una riqueza material en dogmática, tales como D, 1, 3-113. Un sumario breve de sus puntos de vista, es como sigue:

1. La última fuente del dogma, de la dogmática y de la doctrina, es la revelación. Todo el esquema cristiano está construido sobre la revelación y por lo tanto todo pensamiento dogmático proviene de la revelación.
2. Esta revelación, no obstante, es una Persona, Jesucristo. El centro de la revelación cristiana por lo tanto, es personal. Uno puede hablar del punto de vista objetivo de referencia - la encarnación de Dios en Jesucristo - como la revelación final; y del punto subjetivo de referencia - el encuentro personal del creyente con Jesucristo. La doctrina acerca de Jesucristo nunca debe tomar el lugar del encuentro con la Persona de Jesucristo. La exaltación de la doctrina acerca de Cristo mismo es el error de la ortodoxia antigua.

3. Más concretamente, esta revelación está atestiguada en la Escritura. La doctrina correcta por tanto, debe ser escriturarla. Pero debe ser escriturarla en una forma escriturarla. Cristo Jesús es el Señor y el Rey de la Escritura, y la Escritura debe ser interpretada desde este punto ventajoso. Para ponerlo en otra forma, no todo lo de la Escritura está contenido en las palabras. La Palabra de Dios en la Persona de Jesucristo es el principio fundamental de la hermenéutica, por donde sea que practiquemos la exégesis de la Palabra de Dios en la Escritura. "Sobre todo, la enseñanza de la iglesia, sobre todo dogma o confesión doctrinal, permanece la Sagrada Escritura. Esta es la fuente de revelación para la iglesia; porque la iglesia conoce el hecho de la revelación sencilla y solamente por medio de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, la Escritura no es sólo la fuente de toda la doctrina cristiana, sino que es también su norma, en tanto que el testimonio original es la fuente de todo el testimonio de la iglesia. Le debe su dignidad normativa al hecho de que el testimonio original en sí, tiene una parte en la revelación histórica primaria, en la historia de la revelación de Jesucristo. Pero la norma de la Escritura, también, comprendida como la norma doctrinal, no está incondicionada, sino condicionada: digamos, está condicionada por aquello que también forma su pase: la revelación, Jesucristo mismo" (ibíd., 1, 80-81).
4. La actividad dogmática es, entonces, reflexión sobre revelación. Es reflexión por un hombre que se sitúa dentro del círculo de la revelación. Sin embargo, no es reflexión "científica", porque la verdad de la fe es divergente de la verdad de la ciencia. Pero es pensamiento claro y responsable. Es también pensamiento decisivo en cuanto a que desea purgar el error.
5. La dogmática debe ser contemporánea. Aquello que es recibido, es, hasta cierto punto, modificado por el receptor. Así, el lenguaje, los conceptos y la filosofía de un período de la iglesia no es el del otro período. "Substancia", "esencia", "naturaleza", fueron términos vitales en el período patrístico, pero ya no lo son. Por tanto, el teólogo debe correr el riesgo y la necesidad de traducir teología para su propia generación.
6. El dogmático no debe ser constructor de un sistema. Brunner es urgente en este punto. Dice que la unidad rígida de pensamiento, en dogmática, es el signo infalible del error. La revelación no puede ser sumariada en un sistema... Un sistema siempre involucra que la razón ha forzado las ideas en un cierto molde... La dogmática como sistema, aun cuando intente ser un sistema de revelación, es el dominio mal dirigido del elemento racional sobre la fe" (ibíd., 1, 72).
7. Finalmente, la dogmática es una actividad dentro de la iglesia y debe ser la confesión de la iglesia y no tanto una opinión privada.

Tillich define la dogmática como "la declaración de la doctrina tradicional para nuestra situación presente" (ST, 1, 32). Así, concuerda con Brunner en que la dogmática debe ser contemporánea en su lenguaje y en sus problemas. Concorre también con Brunner en que es una actividad necesaria, y una actividad dentro de la iglesia. Pero de acuerdo a Tillich, los términos "dogma" y "dogmática" han alzado connotaciones tan agrias, que ya no son de mayor utilidad. Por tanto, prefiere la expresión "teología sistemática" en la cual incluye apologética y ética, así como dogmática.



ELECCIÓN

Karl Barth ha intentado dar a la doctrina de la elección una formulación enteramente nueva (CD, 11/2, cap. VII). Procura encontrar un camino que no es calvinismo ortodoxo con su decreto absoluto, ni tampoco arminianismo acuoso. Su objeción principal al punto anterior es que hace el decreto pre-temporal, y por lo tanto, secreto de Dios, más determinativo que el consejo abierto e histórico de la muerte y la resurrección de Jesucristo. Así, el decreto secreto pre-temporal es en realidad la palabra más profunda y previa de Dios, que la palabra hablada en la muerte y la resurrección de Cristo. La queja en contra del arminianismo, es que falla en hacerle justicia a la libertad y gracia de Dios.

La nueva manera de Barth en cuanto a la elección, es el llamado modo cristológico. Jesucristo es al mismo tiempo el Dios elector, el hombre elegido y el hombre rechazado. Así, la primera palabra de Dios y abierto consejo es Jesucristo. De aquí surge la elección de la comunidad, la iglesia, y el individuo, el creyente.

Brunner también intenta encontrar una nueva manera en cuanto a la elección (D, 1, 303 ff.). Cree que el calvinismo histórico enseña el determinismo; y si le agregamos a la doctrina de la predestinación la doctrina de la reprobación, nos resulta un determinismo férreo. No podemos creer ni amar a un Dios como éste. Pero, continúa Brunner, lo que Calvino y compañía trataban de decir es correcto, entendiéndose que Dios elige en Cristo, que el hombre depende de la gracia y la iniciativa de Dios, que nada en el hombre acredita su salvación. Define la elección como sigue:

"Así, es esta eternidad sola revelada, por medio de la cual y en la cual, yo, este ser humano individual, esta persona individual, recibe significado eterno, y mi existencia individual personal, es tomada en serio . . . en la revelación cristiana de eternidad . . . mis ojos son abiertos para percibir la verdad que Dios, Mi Señor, se acuerda de mí desde la eternidad, con la mirada de un amor eterno, y por lo tanto, que mi existencia personal individual y mi vida, ahora reciben un significado eterno. . . la vocación que me es dirigida por medio de Jesucristo desde toda la eternidad, me llama a mi destino eterno. Ser llamado de la eternidad de Dios, a la eterna comunión con Dios - esto es el Evangelio de Jesucristo. Brevemente, este

es el significado del mensaje del Nuevo Testamento sobre la elección eterna (ibíd., p. 305).

ENCARNACIÓN

Es la convocatoria del evangelio para mí, por medio del Espíritu Santo desde donde "debemos creer, somos capaces de creer y hemos de creer" (ibíd., p. 338).

Además, la doctrina antigua tenía una doctrina falta de causalidad y una doctrina sobre la eternidad, falsa. Su doctrina de causalidad es que Dios trata al hombre como si fuese una roca o un tronco de árbol. La doctrina bíblica de causalidad es totalmente personal. La antigua doctrina de la eternidad hablaba acerca del decreto pre temporal de Dios. Pero la eternidad es una dimensión de la realidad presente. Desde esta eternidad, Dios me escoge y me confronta con el significado eterno de mi vida.

Brunner concuerda con el tratamiento de Barth sobre la elección, mientras esté en desacuerdo con el antiguo punto de vista e intente una nueva formulación. Pero Brunner también difiere. Primero, arguye que la doctrina de Barth es tan saturadamente objetiva, que empequeñece el carácter espiritual y personal del encuentro del creyente y Jesucristo. En segundo lugar, arguye que la doctrina de Barth de que Cristo es el rechazado, significa que ningún otro hombre puede ser rechazado y, en consecuencia, todos son salvos. Brunner establece que el testimonio de la Escritura es muy claro en cuanto a que hay un día de juicio final con una división eterna de la humanidad, entre salvos y perdidos.

G. C. Berkouwer emprende una defensa contemporánea de la antigua doctrina de la Elección Divina. Se muestra sensitivo hacia todas las durezas dichas acerca de la doctrina, algunas de las exposiciones faltas de amor, de parte de aquellos que están dentro del campo histórico reformado, y a las críticas de Barth y de Brunner. Berkouwer intenta darle al punto de vista tradicional, una nueva declaración que sea totalmente Cristo céntrica y que enseñe, más bien por exposiciones largas, que el punto de vista tradicional no contiene determinismo, ni sombras, ni tratos con un Dios escondido y por lo tanto amenazante, como tampoco aminora la necesidad de la predicación del evangelio ni ocasione incertidumbre respecto de la salvación de uno.

Para Kierkegaard, la doctrina suprema del cristianismo es la encarnación. La unión de Dios y el hombre representa la paradoja máxima que es tan necesaria para el pensamiento de Kierkegaard.

Mucho del reavivamiento contemporáneo de la doctrina de la en-carnación, brota de Kierkegaard.

Niebuhr, usualmente un seguidor cercano de Kierkegaard, lo abandona en este punto. Niebuhr cree que la encarnación es una verdad simbólica. Por "verdad simbólica" da a entender un evento o hecho de carácter que señala más allá de la historia y así deviene en una fuente de descubrimiento del eterno significado de la vida y la historia (NDM, 11, 61).

Niebuhr es muy áspero con la formulación de Calcedonia, porque al usar un lenguaje metafísico para una verdad simbólica transmutó la Cristología en razón especulativa. Al tomar su posición contra la de Calcedonia, Niebuhr escribe que "todas las definiciones de Cristo que afirman tanto su divinidad como humanidad, en el sentido que le atribuyen cualidades finita e históricamente condicionadas y eternas; y cualidades incondicionadas a su naturaleza, deben desembocar lógicamente en un absurdo" (ibíd., 11, 61). Más adelante en la misma página, afirma que esta doctrina no sólo desemboca lógicamente en un absurdo, sino que es un absurdo lógico. Cuando regresa al asunto (ibíd., pp. 70-71) afirma que la doctrina histórica de la encarnación está cargada con absurdos metafísicos y simple contradicción. Pero Niebuhr cree que las formulaciones preservan en su lenguaje desafortunado, la esencia de la fe cristiana de que Jesús es divino moral y religiosamente.

En todos sus escritos dogmáticos, Barth se ha mantenido in-equívocamente en favor de la deidad de Cristo y de su encarnación genuina. Hablando de Calcedonia escribe: "... la determinación más exacta de la relación entre Dios y el hombre en la famosa definición de Calcedonia, que ha devenido como normativa a todo el desarrollo subsecuente en este dogma y en la dogmática, es una que en nuestro entendimiento ha demostrado ser correcta y necesaria" (CD, IV /1,133). En el mismo tomo, Barth describe a Jesucristo como el mismo Dios que devino hombre para nuestra redención y su de-fensa de la cláusula filioque hace sentido solamente, si él acepta la doctrina de la Trinidad, la deidad de Cristo y la encarnación (ibíd., 1/2, 250).

Barth conoce el problema que Niebuhr provoca. ¿Puede lo condicionado y lo incondicionado estar unido en una persona? Al discutir la libertad de Dios (CD, 11/1, 314 f.), Barth propone la pregunta y la respuesta en esta forma. El hombre no puede saber de sí mismo que Dios puede devenir encarnado o no (que Niebuhr se propone saber). Solamente Dios sabe esto. La respuesta concreta es que Dios en su libertad hizo esto para limitarse a sí mismo y devenir encarnado (véase especialmente página 315).

Brunner acepta la doctrina histórica de la deidad de Cristo y la encarnación (D, 11, 350 ff.). Escribe: "El milagro grande, impensable, e inimaginable de la encarnación, que los apóstoles proclaman es... que el Hijo Eterno de Dios, quien desde toda la eternidad estaba en el seno del Padre, increado, él mismo procedente del Ser de Dios mismo devino hombre; que él, la Palabra de Dios, eterna y personal nos confronta en Jesucristo como hombre, de nuestra carne y sangre, como nuestro Señor, quien en su existencia manifiesta a nosotros el Ser de su Padre... Jesús ES, 'por naturaleza', Dios" (ibíd., 11, 356). Pero Brunner es enojadizo en dos cuestiones. No le agradan las especulaciones acerca de cómo la encarnación tornó lugar y consecuentemente rechaza el nacimiento virginal como especulación. Él cree que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, pero no aprueba la explicación de la encarnación en términos de naturalezas.

Tillich cree que Dios es el terreno de todo ser. Los teólogos encuentran difícil ver cómo de esta premisa, Tillich pueda defender las doctrinas de la Trinidad y la encarnación, como comprendidas históricamente. Tillich construye su Cristología en la afirmación existencial de que Jesús es el Cristo, y procura que los credos de Nicea y Calcedonia digan esto. Así, mantiene que él concuerda con los credos, pero solamente si los credos concuerdan con su Cristología existencial. Él dice que la paradoja del cristianismo no es la unión de Dios y el hombre, esto es el entendimiento histórico de la encarnación: "la paradoja del mensaje cristiano es que en una vida personal, la humanidad esencial ha aparecido bajo las condiciones de la existencia sin ser conquistada por ellas" (ST, 11, 94). Tillich concede que uno puede hablar de Dios-humanidad para hacer hincapié en la presencia de lo divino en la humanidad, pero es mejor hablar de humanidad esencial. Así, la doctrina histórica de la encarnación es reemplazada con una contraparte existencial.

En su encuesta de los debates modernos sobre la Cristología, incluyendo las teorías quenóticas, G. C. Berkouwer, mantiene la posición de Calcedonia pero no cree que Calcedonia haya dicho la última palabra sobre la Cristología (PC)

Encuentro es el confortamiento cara a cara de dos sujetos. Profunda, en el pensamiento de Pascal, es la noción de que solamente cuando el hombre es confrontado por Jesucristo, conoce entonces a Dios. Las pruebas teístas y la teología natural son sin provecho, además de ser pálidas en la presencia del encuentro. La aproximación Cristológica de los Pensamientos, presupone un encuentro con Jesucristo.

Ocurre igual tema con Kierkegaard aun más acentuadamente. Mientras seamos contemporáneos con Cristo, podemos encontrarlo con él. El aspecto "externo" de la subjetividad, pasión e interioridad es ciertamente este encuentro personal con el Cristo contemporáneo.

Martín Buber explora la noción del encuentro en su libro *I and You* (Yo y Tú). Escribe: "Todo lo realmente vivo es reunión" (o encuentro, *Begegnung*) (IAT, p. 11). Hay el encuentro del ser con el ser y de Dios con el ser.

Aun cuando Barth y Brunner hacen uso de la categoría de encuentro, es Brunner quien hace el mayor uso del mismo. En su propio modo, el concepto de encuentro es el nervio mismo de la teología de la neo ortodoxia. Brunner escribe: "En la fe del Nuevo Testamento está la relación entre persona y persona, la confianza obediente del hombre en Dios quien graciosamente desciende a encontrarle. Aquí la revelación es 'verdad como encuentro' (el título de uno de los libros de Brunner) y fe es conocimiento como encuentro" (RR., p. 9). El encuentro es ocasionado por el sermón o el sacramento. Produce la experiencia cristiana y la certitud cristiana. En lugar de la certitud de una Biblia inerrante, verbalmente inspirada, lo neo-ortodoxo pone el encuentro dinámico y salvador del creyente, con Jesucristo.

Barth habla del encuentro con la Palabra de Dios como un "encuentro genuino, inconfortable, esto es, que no se pueda disolver en compañerismo" (CD, 1/1, 160). Esto es para decir que es el encuentro real de personas y no admitirá una sentimentalización de mero compañerismo. "El conocimiento bíblico de Dios es siempre basado en encuentros del hombre con Dios; encuentros en los cuales Dios ejerce de un modo u otro, su señorío sobre el hombre y en el cual él es reconocido como Señor soberano y por lo tanto conocido como Dios" (ibíd., 11/1, 23).

ERÍSTICA (VÉASE TAMBIÉN APOLOGÉTICA)

Brunner prefiere la palabra "Erística" en vez de "Apologética". No cree que haya una "barra de la razón" ante la cual los cristianos puedan apelar. Esto parece ser parte del mismo concepto de la "apologética". Pero la fe cristiana descansa en la verdad del mismo Dios viviente y, particularmente, en su autor revelación en Jesucristo. Esta clase de verdad no puede ser argumentada ante ninguna barra de la razón. Brunner, no obstante, cree que no debemos limitar nuestro trabajo a la predicación del evangelio o a escribir dogmáticas. El cristiano es llamado para llamar a su propia generación a una controversia. La palabra que expresa tal actividad disputadora, es la "erística".

El programa de la erística es probar que los ataques hostiles sobre el mensaje bíblico, están "basados en errores, debido bien a la confusión del racionalismo con la razón, del positivismo con la ciencia, de la crítica con una actitud escéptica, o por la ignorancia de la verdad real que la Biblia contiene" (D, 1, 98-99). Los dos mejores modelos de erística son Pascal y Kierkegaard. Respecto al último, Brunner escribe: "Podemos, por cierto, reclamar que ningún otro pensador ha trabajado jamás fuera del contraste entre la fe cristiana y todas las posibilidades 'inmanentes' del pensamiento, con tal claridad e intensidad, como él supo hacerlo. Kierkegaard es incomparablemente el más grande apoloquista o pensador erístico de la fe cristiana dentro de la esfera del protestantismo" (ibíd., p. 100). La misma apologética de Brunner es su obra RR.

ESCÁNDALO

Kierkegaard trató de reintroducir vigorosamente, en el cristianismo, su escándalo original. Dos cosas en el cristianismo danés de su día estaban eliminando el escándalo del cristianismo. Primero, los hegelianos estaban racionalizando el cristianismo a tal extremo, que no había nada en el cristianismo que sacudiese al intelecto. El cristianismo había alcanzado una respetabilidad filosófica. En segundo lugar, el cristianismo había llegado a ser un modo de vida para todos los daneses. No había ningún escándalo social en ser cristiano, porque todo el mundo en Dinamarca lo era. Kierkegaard se opuso, demostrando que de acuerdo al Nuevo Testamento, el evangelio era escándalo y ofensa.

Brunner admite que el evangelio es escándalo y locura al no cristiano, pero agrega que cuando el evangelio es aceptado por la fe, deja de ser escándalo y locura (RR., p. 171). El mensaje de la cruz no ha de hacerse razonable para el hombre moderno, sino que ha de encontrarlo como escándalo (ibíd., p. 166). El evangelio en sí no es locura ni escándalo, sino que es tal para nosotros, porque "estamos enredados en la red tejida por nuestras luchas pecaminosas de independencia" (ibíd., p. 175).

Niebuhr piensa que el cristianismo es un escándalo y una locura al hombre que desea seguir solamente la senda de la racionalidad estricta. Estas formas de racionalidad provienen siempre de perspectivas parciales (NDM, n, 62). Así la cruz, la resurrección y el juicio final, parecen locura al hombre que no conoce la sabiduría de Dios en estas cosas.

Podría decirse que también Barth sigue la noción del escándalo. La revelación confronta al hombre de manera tan radical, que no puede ser anticipada por él en

ninguna forma, ni dominada por el hombre. Debe llegarle al hombre como un escándalo.

Bultmann también tiene mucho interés en el escándalo del cristianismo. Porque el verdadero evangelio está vestido de mitos judíos y griegos, innecesariamente escandaliza al hombre moderno. El hombre moderno es escandalizado por los ángeles, los demonios, los milagros, el universo de tres pisos y la resurrección de cuerpos muertos. Estos escándalos deben ser eliminados. Pero el escándalo verdadero del evangelio o kerigma, debe ser conservado. El evangelio, como un llamado a una nueva existencia, a una nueva auto-comprensión, a una existencia auténtica, sacude al hombre que vive perdido en el mundo, como un escándalo. Este escándalo es parte del kerigma mismo y no ha de suprimirse.

ESCATOLOGÍA

Escatología es, históricamente hablando, la doctrina de los eventos últimos finales o conclusivos que dan fin al tiempo y comienzo a la eternidad. En los últimos sesenta años, un número de distintos énfasis respecto a la escatología, han surgido.

La escatología futurista es la creencia de que todos los eventos escatológicos principales, están aún en el futuro. Los eventos ocurran más o menos tal como están registrados en los pasajes escatológicos del Nuevo Testamento. Esta ha sido la opinión general de los teólogos en los siglos pasados. Los más vigorosos de la escatología contemporánea futurista, son los dispensacionalistas, quienes toman el lenguaje escatológico muy literalmente.

La escatología consecuente consistente, es la posición de Alberto Schweitzer y aquellos por él influidos. Según este punto de vista, Jesús fue un predicador del Tiempo-Fin. El mismo esperaba una irrupción temprana y repentina del Reino de Dios y el fin del orden histórico presente. La ética que él enseñó es llamada ética. Interina, porque se aplica a ese breve período cuando esperamos el fin de todas las cosas.

La escatología simbólica es el punto de vista de Tillich y Niebuhr, quienes creen que los pasajes escatológicos del Nuevo Testamento deben ser tomados seriamente más simbólica y no literalmente. Estos símbolos informan al hombre, que no puede encontrar su realización en la historia. La vida histórica presente estará siempre caracterizada por ambigüedades morales y obscuridad ética. Así la segunda venida, no es algún evento en el tablero temporal celestial, sino un recordatorio y una promesa a nosotros, de que nuestra felicidad es trans histórica.

La escatología teleológica fue defendida por Paul Althaus en la primera edición de su obra *Las Últimas Cosas* (*The Last Things*). En ella argumentaba que tales cosas como la resurrección de los muertos, la segunda venida de Cristo y el juicio final, no son eventos que ocurren al fin de la historia, sino eventos que suceden concurrentemente con la historia. Así, cada generación es confrontada con el cristianismo escatológico, no sólo la última generación antes del retorno propuesto de Cristo.

La escatología realizada es la teoría de C. H. Dodd en cuanto a que el "escatón" final ha venido en Cristo. No hay una lista futura de eventos que hayan de acontecer. El reino ha venido, y con él la realización escatológica. Otra versión de la escatología realizada es la de Bultmann, quien mira hacia lo escatológico como un carácter del kerigma. La vida es escatológica cuando se abre hacia el futuro, cuando es vivida en la gracia gratuita de Dios, cuando es amor en obediencia a la Palabra concreta de Dios.

Escatología inaugurada es la posición de aquellos que creen que hay elementos de verdad tanto en la escatología futurista, como en la realizada. Es cierto que el "escatón" ha venido en la resurrección de Jesucristo. El total panorama de la salvación bíblica - justificación, regeneración, vida eterna, etcétera, es escatológico. Pero el re-torno de Cristo y la resurrección de los muertos, permanecen tenazmente como eventos que han de tomar lugar aún; no pueden ser engullidos en una escatología realizada. Hay por tanto, la escatología presente inaugurada y también un futuro de eventos reales en los cuales la historia será concluida y la eternidad comenzará.

ESPECTADOR

Un espectador es una persona que contempla un certamen, pero no entra en él, en tanto que un participante es una persona comprometida en la lucha. Kierkegaard toma en la picota la actitud de espectador hacia el cristianismo y exigía la entrega existencial (AC). Mucho de la teología contemporánea sigue a Kierkegaard, al afirmar que la realidad del cristianismo nunca es conocida por el espectador, sino solamente por el participante. Así, Karl Heim escribe que "una proposición o una verdad, se dice que es existencial cuando yo no pueda aprehenderla o asentirla desde la plataforma de un mero espectador, sino solamente en el terreno de mi existencia total" (citado en CA, p. 51 n.). Dice Bultmann que el hombre no puede ver el significado de la historia como un espectador sino solamente en sus decisiones responsables (HE, p. 155). Barth

hace una distinción fuerte entre ser un espectador y ser obediente. Sólo el hombre en obediencia tiene el verdadero conocimiento de Dios (CD, 11/1, 26).

ESPÍRITU

Espíritu es uno de los términos de la terminología existencialista de Kierkegaard. "El cristianismo es espíritu, espíritu es interioridad, interioridad es subjetividad, subjetividad es esencialmente pasión, y en su máximo, un interés infinito, personal, apasionado, en la felicidad eterna de uno" (CUP, p. 33). Más específicamente, espíritu en el hombre, es la síntesis de lo temporal y lo eterno, del cuerpo y del alma (COD, p. 76). Los animales no tienen espíritu y no son capaces de la experiencia existencial. Carnell, al comentar sobre Kierkegaard, define espíritu de la manera siguiente: "Espíritu es el poder de la auto trascendencia... El hombre es la verdad, es decir, se ha levantado a la atribución existencia, solamente cuando refleja lo eterno en el tiempo. El espíritu es libertad, y libertad es escogimiento. Lo eterno deviene tiempo, por tanto, solamente en el instante que la decisión interna apasionada se materializa" (PCR, p. 458).

Niebuhr también habla del hombre como espíritu. Espíritu es la auto trascendencia y mundo trascendencia del hombre (NDM, 1, 14). Más tarde escribe: "El hombre como espíritu trasciende el proceso temporal y natural en el cual está involucrado y también se tras-ciende a sí mismo" (ibíd., p. 251).

Barth sostiene una extensa discusión sobre el hombre como es-píritu (CD, III/2, 344 ff.). "El hombre existe porque tiene un espíritu" (ibíd., p. 344). "El hombre tiene espíritu. Al ponerlo de esta forma, describimos el espíritu como algo que viene al hombre, algo no esencialmente suyo pero por él recibido, algo que totalmente limita su constitución y así totalmente lo determina" (ibíd., p. 354). "Espíritu es, en el sentido más general, la operación de Dios sobre su creación, y especialmente el movimiento de Dios hacia el hom-bre. Espíritu es, entonces, el principio de la relación del hombre ha-cia Dios, del compañerismo del hombre consigo" (ibíd., p. 356).

ESTADO

Oscar Cullman discute en favor de un fundamento cristológico del estado. El señorío de Cristo es universal. Además del señorío específico, soteriológico, de Cristo en la iglesia, está también su seño-río más amplio en el mundo. Salvo que concedamos esto, no podemos estar en armonía con las declaraciones en el Nuevo Testamento atribuyendo señorío universal a Cristo. Presionando aun más, Cullman discute que Cristo es señor de los poderes que son los señores

ange-licaes de los cuerpos políticos. Esto es lo que él quiere decir por fundamento cristológico del estado (CT, p. 202). C. F. H. Henry revisa la posición de Cullman y la rechaza ("Estado", BDT, p. 501).

ETERNIDAD

Kierkegaard dio a la teología una definición nueva y única de la eternidad. La hizo una categoría religiosa, no una categoría del tiempo. El hombre es cuerpo y alma, unificado en espíritu, y espíritu es aquello que medio tiempo y eternidad en el hombre. En el momento existencial, el tiempo es tocado por la eternidad. El momento existencial no es un momento de tiempo sino de eternidad (COD, p. 79). También escribe que "interioridad por tanto es eternidad, o la determinante de lo eterno en el hombre" (ibíd., p. 134). Además, interioridad o subjetividad ha de ser situada entre el tiempo y la eternidad en el tiempo (CUP, p. 193).

Brunner discute una teoría similar de eternidad. Hay un fluir del tiempo. Para un fin, el tiempo es concebido por la física matemática. Es tiempo como simples unidades de duración. Para el otro fin, es tiempo mesiánico, que está cargado de significado. El tiempo histórico de individuos es vivido entre estos dos tiempos. Pero en la predicación del evangelio, el tiempo mesiánico se aproxima a nosotros como eternidad, y cuando respondemos y creemos el evangelio, realmente participamos en la eternidad. "De ahí que en fe, el Tiempo no es simplemente contrastado con la eternidad; él mismo tiene una parte en la eternidad" (D, 1, 317 f.).

Niebuhr también se acerca a la comprensión de Kierkegaard de la eternidad. Eternidad no es la infinidad de tiempo ni ser indiferenciado. Eternidad "es el recurso inmutable del ser cambiante del hombre" (NDM, 1, 124). "La situación real es que (el hombre) tiene un ambiente de eternidad que no puede conocer a través del mero ordenamiento lógico de su experiencia" (ibíd., p. 125).

De acuerdo a Barth, eternidad es el "tiempo" en el cual Dios vive, en el cual el pasado, el presente y el futuro emergen en un Ahora. "Eternidad es la simultaneidad del comienzo, del medio y del fin y hasta allí es pura duración. ... Eternidad no es, entonces, una extensión infinita del tiempo tanto hacia atrás como hacia adelante. El tiempo puede no tener nada que ver con Dios" (CD, 11/1, 608 ff.).

Cullman cree que la noción de Barth del tiempo está infectada de Platonismo. De acuerdo a Cullmann los escritores bíblicos ven el tiempo como llegándoles desde la eternidad, viniendo hacia ellos, y luego procediendo interminablemente hacia el futuro (CT, cap. 3). Así, la eternidad para el cristianismo primitivo, es el "tiempo

interminablemente extendido" (ibíd., p. 65). Véase también "Eternidad", de C. F. H. Henry, BDT, pp. 197-199.

EXISTENCIA, AUTENTICA, INAUTENTICA

Kierkegaard, el fundador del existencialismo, enseñó que el hombre como existente podría existir en la forma errónea o en la forma correcta. En "Estadios en el Camino de la Vida" arguye que las formas éticas y estéticas de la vida son los niveles bajos de la vida y que el religioso es el más alto. Pero no usó ningún término cortante para indicar cuál es la vida verdadera del existente ni cuál es la falsa. Esta distinción fue lograda por Heidegger en términos de existencia auténtica y existencia inauténtica. "El hombre existe auténticamente cuando sus posibilidades originales, perteneciendo a su ser como hombre, son satisfechas. Su existencia es inauténtica cuando sus necesidades son proyectadas en algo ajeno a sí mismo" (ET, p. 137).

Aun cuando cada teólogo que depende del existencialismo hace esta distinción en una u otra forma, es Bultmann quien está más directamente influido por Heidegger en este punto. "De acuerdo a Bultmann, la existencia inauténtica es caracterizada por una perversión en la relación del hombre para consigo. El hombre está en desventaja, extraño para consigo. Además, está tentado a permitir que la separación entre sí y sí, devenga en divorcio, para mal entender su relación para consigo como una relación entre su ser y un ser totalmente foráneo" (KH, p. 214). "La existencia auténtica está allí caracterizada como libertad, el hombre es 'libre de sí mismo'; esto es, su relación para consigo es apropiada. Está a tono consigo, por cuanto su existencia ha perdido su cualidad enigmática; se ha afianzado de su verdadera existencia en una nueva comprensión existencial del ser; está libre para su ser auténtico" (ibíd., p. 215).

En el sentido más general, la existencia inauténtica es el camino del pecado, una falta de auto entendimiento; la existencia auténtica es el camino de la fe, el camino del auto comprensión.

EXISTENCIALISMO

El existencialismo es un nuevo punto de partida radical en la filosofía que fue anticipada en Pascal y desarrollada más sistemáticamente por Kierkegaard. Pascal dividió los poderes de conocimiento del hombre en dos divisiones: el de la razón y el del corazón. La razón tiene para su dominio todo el conocimiento

ordinario, conocimiento matemático y conocimiento científico. **El** corazón tiene para su dominio el territorio de la religión. **El** error terrible en la religión es el empeño de resolver sus problemas por el uso de la razón. **El** corazón, al contrario, está sujeto a sus propias leyes. **El** corazón es la intuición, la percepción profunda, y el auto compromiso en el conocimiento del evangelio cristiano.

Kierkegaard, aun cuando no conoció acerca de Pascal, desenvuelve su pensamiento en toda forma. Para Kierkegaard también, hay dos formas de conocimiento. La forma de aproximación es el medio por el cual el hombre conoce el plano de lo objetivo, esto es, ciencia, matemática, el mundo de las cosas y objetos que nos rodean. La forma de apropiación es el medio por el cual nosotros como existentes llegamos a conocer a Jesucristo y a Dios. Es un error cardinal mezclar nuestras formas de conocimiento. La gran contribución de Kierkegaard al existencialismo fue haber deletreado en gran detalle en qué consiste este método de aproximación.

La tesis fundamental del existencialismo es que la existencia es previa a la esencia. Esta tesis significa que mi existencia personal, mi problema de ser, mi interés conmigo mismo, mi situación en el mundo, es previo y más fundamental que cualquier teoría acerca del mundo o la realidad. **El** hombre no puede empezar con una teoría de la realidad, una metafísica u ontología; puede empezar solamente donde está, como un ser humano en medio de todas las contingencias de la existencia humana. Intentar empezar en otra parte, es intentar lo fantástico.

Si la existencia es previa a la esencia, entonces cualquier aproximación racionalista hacia la vida o hacia la filosofía, es excluida. No podemos hallar el misterio de la existencia no importa cuán difícil pensemos y no importa que seamos idealistas o materialistas.

Racionalmente, podríamos saber el significado de la vida sólo si nos situamos en la cima del universo y pudiésemos deslindarlo - lo cual, obviamente, no podemos; o si nos situásemos al final de la historia y pudiésemos ver hacia atrás - y, obviamente, no estamos al final de la historia. Si no podemos pensar desde la perspectiva de la eternidad, entonces no podemos racionalmente conocer el universo. Los seres humanos como existentes, no gozan de tal perspectiva; son lanzados entre las cosas multitudinarias.

Si la existencia es previa a la esencia, entonces es imposible conocer el significado de la vida especulativamente. **El** misterio de la existencia es conocido sólo por el hombre que participa en la existencia. Escribe Kierkegaard: "De lo que hablo, por otra parte, es algo bastante simple y llano: que la verdad existe para el individuo particular solamente en tanto que él mismo la hace producir en acción.

La verdad ha tenido siempre muchos predicadores gritones, pero la cuestión es que un hombre esté dispuesto en el sentido más profundo a reconocer la verdad, a permitir que sature todo su ser, a asumir todas las consecuencias de ella y no a conservarse, en caso de necesidad, en un sitio oculto para sí mismo y al beso-Judas como la consecuencia" (COD, p. 123).

Alrededor de esta posición fundamental, Kierkegaard desarrolla tales categorías como el salto, lo absurdo, la paradoja, la interioridad, la pasión y la subjetividad.

En su análisis de la existencia, Kierkegaard desenvuelve una versión cristiana del existencialismo. La felicidad eterna que el hombre busca es hallada solamente en Jesucristo encarnado. El es la Paradoja Suprema que provoca en el hombre la fe como pasión, como interioridad, como subjetividad. Como existentes no estamos interesados en proposiciones verdaderas sino en estar personalmente en la verdad. Cuando respondemos a Cristo como el Dios encarnado con la pasión de la fe, entonces estamos en la verdad.

Los dos grandes existencialistas del siglo veinte, Sartre y Heidegger, no intentan formular un existencialismo desde las perspectivas del cristianismo; por el contrario, han desarrollado existencialismos ateos. Trabajando desde el ser humano concreto, *Dasein*, Heidegger intenta deletrear las categorías básicas del ser, del mundo, de los objetos en el mundo, y de la historia humana desde la perspectiva fundamental de *Dasein*.

Aun cuando Heidegger no llega a conclusiones teístas, su metodología ha influido grandemente a Bultmann, Tillich y Otto. Estos tres hombres pretenden usar el marco conceptual de Heidegger como punto de partida para la teología cristiana, agregando a este marco teológico, elementos que han obtenido de Kierkegaard, o de las Escrituras, o de sus propias convicciones.

EXISTENTIELL

Algunos escritores hacen una distinción entre existencial y *existentiell*. Existencial se refiere al análisis formal de la existencia humana como tal. Así, el análisis de Kierkegaard de la existencia humana o las categorías de Heidegger de la existencia del ser humano

(*Dasein*) serían existenciales. Pero *existentiell* se refiere a la existencia y experiencia concreta del hombre mismo. Así, un hombre confrontado con una decisión específica está en una situación *existentiell* (cf. KH, p. 174).

EXPIACIÓN, PROPICIACIÓN

C. H. Dodd ha discutido persuasivamente en tiempos modernos, que los sacrificios del Antiguo Testamento y la muerte correspondiente de Cristo deben ser interpretados como sacrificios expiatorios. Así, expiación es el perdón o la remoción del pecado. La ira de Dios es la consecuencia que sigue de nuestras acciones pecaminosas (BG).

Los otros dos eruditos, Roger Nicole y León Morris, han examinado los puntos de vista de Dodd y los han encontrado pobres. De acuerdo a estos eruditos, los sacrificios del Antiguo Testamento son propiciatorios: satisfacen la ira de Dios. Así, la muerte de Cristo es propiamente propiciatoria. La ira de Dios, mencionada 585 veces en el Antiguo Testamento, es la respuesta de la santidad de Dios al pecado humano y no puede ser considerada meramente como aquello que necesariamente sigue en la historia humana como resultado del pecado (cf. APC, de León Morris, BDT, pp. 424f.).



FE

Detrás del pensamiento más reciente respecto de la fe, está la comprensión de fe, de Kierkegaard. El rompió claramente con la tradición de que la fe es el asentimiento o la aceptación de ciertas doctrinas o el acuerdo racional del entendimiento. Pretender creer con el entendimiento, es creer acerca de la "vivencia, la esposa, los campos, los bueyes y todo lo demás, cosas que no son el objeto de la fe" (CUP, p. 208).

Por el contrario, "Fe es la pasión más elevada en la esfera de la subjetividad" (*ibíd.*, p. 1,18). La esfera de la fe es lo paradójico, más específicamente, Jesucristo, la Paradoja Suprema. Fe es sostener lo paradójico con la pasión de la interioridad (*ibíd.*, p.209). La meta de la fe es la transformación del individuo (*ibíd.*, P 30; PF, pp. 47-50)

Los teólogos de la tradición neo-ortodoxa están endeudados a la definición de fe, de Kierkegaard. Fe no es la aceptación de la doctrina ni el asentimiento del intelecto sino la respuesta obediente a la Palabra de Dios. La fe es lo correlativo de la revelación (cf. NDM, 1,183; n, 25, 52). En muchas partes Brunner defiende vigorosamente la definición de fe, de Kierkegaard (cf., especialmente D, III, cap. 10-18).

Una cita revela el espíritu en el cual entiende la fe: "Fe significa ser capturado por la Palabra de Dios; significa que la persona se somete en todos los centros de su ser, en su corazón, a Aquél a quien pertenece, porque él lo ha creado para él mismo" (RR., p. 421). De acuerdo a Barth (CD, 1/1, 260 ff.), fe es el reconocimiento de la Palabra de Dios; la fe es dominio por la Palabra de Dios.

Cuando Cristo se da a sí mismo a nosotros como la Palabra de Dios, la fe entonces se convierte en fe real. Fe no es una propiedad o una capacidad que el hombre tiene en sí mismo. "La posibilidad de fe, como es dada al hombre en la realidad de la fe, puede ser solamente considerada como un préstamo al hombre por Dios y prestada exclusivamente para usarse" (*ibíd.*, p. 272).

"Tenemos que pensar en el hombre en el evento de la fe real, como, por así decirlo, abierto desde arriba. Desde arriba, no desde abajo" (*ibíd.*, p. 278). "El

hombre actúa por la creencia, pero el hecho de que cree por actuar, es el acto de Dios. El hombre es el sujeto de la fe. No es Dios, sino el hombre el que cree" (*ibíd.*, 281).

Que deberíamos creer es un milagro. No hay punto de contacto en ningún sentido formal; no obstante, "el Cristo resucitado penetra por puertas cerradas" (*ibíd.*, p. 283).

FUNDAMENT ALISMOIST A (VÉASE TAMBIÉN SEPARATISMO)

55

El fundamentalismo surgió como un movimiento agudo contra el liberalismo religioso. Buscaba definir y preservar la existencia vital de la teología cristiana en una época de teologías diversas. Originalmente, un fundamentalista era uno que se suscribía a los nueve Fundamentos de la Conferencia Mundial de Fundamentos Cristianos (Mayo 1919) o a cualquier otra lista específica de Fundamentos (d. "Fundamentalismo", BDT, p. 234).

En las dos últimas décadas, el mundo ha perdido la precisión de significado. Los teólogos de la persuasión liberal pueden calificar a cualquier persona que sea conservadora o evangélica en teología, como un fundamentalista. Porque se ha cernido cierto oprobio alrededor de la palabra fundamentalista, otros términos tales como evangélico o conservador han sido usados. Así, tenemos la situación irregular donde la misma persona es calificada como un fundamentalista por el liberal y como un "neo-evangélico" (*q.v.*) por los fundamentalistas. Es, por lo tanto, necesario definir el fundamentalismo desde un número de direcciones:

1. *En cuanto a actitud.* Edward John Camell prefiere definir el Fundamentalismo como un tipo de mentalidad (HCT, pp. 142f.). El señala su posición vigorosa original por la verdad, luego su decaimiento en una mentalidad obscurantista y anticultural. Así, un Fundamentalista es una persona con convicciones ortodoxas que las defiende con beligerancia anti-intelectual, anti-escolástica y anticultural.
2. *En cuanto a separación.* El fundamentalista afirma que la dirección de las denominaciones tradicionales ha caído en manos de hombres que son liberales o neo-ortodoxos, en persuasión teológica, y que él debe tomar una posición fuerte en contra de tal dirección. Esta posición demanda separación de tales denominaciones y afiliación con denominaciones que demandan y obtienen pureza de doctrina. Así, un fundamentalista es una persona que defiende una posición separatista.
3. *En cuanto a la Escritura.* Brunner define un fundamentalista como alguien que iguala la revelación con las palabras de la Escritura, y acepta la

inspiración verbal e inerrable de las Escrituras. involucrado en esto está también el repudio de la alta crítica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Así, un fundamentalista es una persona que sostiene con obscurantismo la inspiración verbal e inerrancia de las Sagradas Escrituras.

4. *En cuanto a la escatología.* Por cuanto ha habido una afinidad muy próxima entre el movimiento fundamentalista y la *Concordancia Bíblica de Scofield*, un fundamentalista ha sido definido como alguien que está de acuerdo esencialmente con la escatología de Scofield sobre el dispensacionalismo y el premilenianismo.



GRACIA COMÚN

La gracia especial de Dios es aquella gracia de Dios cuya intención es salvar al hombre. Está revelada particularmente en la muerte y resurrección de Jesucristo. Es también- llamada gracia-redentora o sotérica.

La gracia común de Dios es aquella gracia dirigida al hombre como pecador. Si un hombre como pecador ha de retener los rudimentos de una civilización, debe recibir ayuda de Dios por cuanto, habiéndose separado de Dios, el único punto de tope en la progresión abismática, es la corrupción total. La única acción que Dios puede tomar para prevenir esta corrupción total es una acción de gracia. Esta gracia es llamada "común" o "general", para indicar que es gracia para todos los hombres, pero no es gracia que tenga salvación como intención suya. Su función básica es preservar al hombre de la ruina del pecado refrenando los efectos del pecado y apresurando una justicia cívica. De esta restricción y prontitud surge el estado con sus instituciones culturales.

La gracia común no aminora, sin embargo, la comprensión cristiana de la depravación humana. El cristiano puede apreciar el arte, el aprendizaje, la filosofía, la cultura y arte de gobierno en el no regenerado, sin comprometer la necesidad radical de los hombres de la gracia especial de Dios (Cf. Cornelius Van Till, "Gracia Común", TCERK, 1, 271-273).

Karl Barth rechaza la gracia común, porque para él solamente hay un pacto y este es el pacto de la gracia salvadora. Si la humanidad está restringida en su pecado y movida a una justicia cívica, esto es únicamente para los propósitos de la gracia salvadora en Cristo. Dios desea que ninguno perezca J por lo tanto Dios preserva al hombre de la ruina total, a fin de que pueda escuchar el evangelio y ser sanado.



HEILSGESCHICHTE

Esta palabra alemana es traducida como "historia sagrada" o "historia de la salvación". Aun cuando la idea no era completamente nueva a Hoffman de Erlangen (siendo anticipada por Bengel), él es el teólogo que puso la idea en uso sistemático y la hizo parte de la terminología teológica (véase HCT, de Otto Piper, pp. 156-159; IB, de J. C. K. von Hoffman; CT; de O. Cullman).

58

1. *Heilsgeschichte* es, primero que todo, una reacción en contra de la antigua ortodoxia protestante que hizo de la Escritura el fundamento final de la religión cristiana. De acuerdo a este punto de vista, el fundamento final es historia sagrada y el significado de la Escritura es que ella es el registro de ese fundamento aun más terminante. La Escritura es el testigo de este fundamento, no la realidad misma.
2. A aquellos que sostienen la idea de *Heilsgeschichte*, una medida de tratamiento crítico de la Biblia es permisible. La antítesis entre crítica y teología, es falsa. Las Escrituras pueden estar sujetas a una medida de crítica, pero nunca a la destrucción de la fábrica esencial de la historia sagrada.
3. Los teólogos de *Heilsgeschichte* tratan la Escritura como fundamentalmente el documento de la historia sagrada. Esto significa que hay un límite a la historiografía científica. Dios actúa en la historia y por lo tanto la historia sagrada tendrá elementos que son indigestibles al historiador científico. Pero este es el carácter de la historia sagrada -ser evento histórico y acto de Dios al mismo tiempo. Además, los ripios o piezas de la historia bíblica han de ser interpretados en virtud de su lugar en el panorama total de la historia sagrada. El intérprete debe encontrar cómo cada libro o cada sección dentro de un libro, sirve al propósito de la historia sagrada.
4. Un intérprete conoce lo interno de esta historia solamente en tanto se identifique a sí mismo con ella. Esto lo hace por medio de la fe en Cristo, por la cual participa en la regeneración. Así, el principio externo de la hermenéutica es historia sagrada y el principio interno es la identificación del intérprete con esta historia por medio de la fe en Cristo.

Heilsgeschichte es usada en un sentido extenso y en un sentido estricto. En el sentido estricto, significa un cuadro particular de la interpretación de la historia sagrada, como en "*Christ and Time*", (Cristo y el Tiempo), de Cullman. En un sentido extenso, significa la prioridad del evento histórico sobre las Escrituras como el fundamento primario de la fe bíblica. ~n este último sentido, la noción de *Heilsgeschichte* ha sido ampliamente aceptada por eruditos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Para un reciente intento de trazar en detalle alguna interpretación de historia sagrada tanto del Antiguo, Testamento como del Nuevo Testamento, véase "*Salvation History* (La Historia de la Salvación), de E. C. Rust.

HERMENÉUTICA

Históricamente hablando, la ortodoxia protestante ha operado con tres principios de hermenéutica:

1. Ha aceptado el principio filológico o gramatical, vigorosamente endosado en tiempo de la Reforma pero que no había trabajado dentro un sistema sino hasta en los tiempos posteriores a la Reforma.
2. Ha aceptado el principio psicológico de que la iluminación del Espíritu es necesaria para el entendimiento de la Palabra de Dios y que ha hecho esto en base a que la Palabra de Dios es espiritual y puede ser percibida únicamente por el hombre espiritual.
3. Ha aceptado el principio sobrenatural y ha tomado lo milagroso de la Escritura como habiendo ocurrido verdaderamente.

El liberalismo religioso ha aceptado el principio filológico o gramatical pero ha negado los principios de lo psicológico y lo sobrenatural de la ortodoxia. En su lugar ha puesto los estudios históricos, culturales y sociológicos. Si el intérprete supiera comprensivamente el ambiente, podría explicar, más bien exhaustivamente, la forma particular de los libros bíblicos.

Ha habido otras alternativas para la hermenéutica además de los principios liberales y ortodoxos. Uno de éstos es la interpretación de acuerdo a *Heilsgeschichte* (q.v., IB de J. C. K. von Hoffman, y PBI de Bernard Ramm, pp. 79ff). La idea básica aquí es que la Biblia es el registro de la historia de la salvación. Esta historia, dentro de una historia es normativa para el intérprete bíblico de modo que él usa esta historia normativa en su exégesis de libros y pasajes particulares. La Biblia entera está en esta forma, unificada alrededor del principio, progreso y conclusión de esta historia santa.

Bultmann ofrece otra alternativa moderna en la teoría hermenéutica. El acepta el principio filológico y también los principios históricos y sociológicos. Del lado negativo rechaza todos los elementos supe naturales de la Escritura y, del lado positivo, cree que un conocimiento íntimo de los tiempos ayudará grandemente a explicar los escritos de los hombres bíblicos. Más recientemente Bultmann ha agregado un principio mitológico y un principio existencial. En su principio mitológico sostiene que mucho del Nuevo Testamento se encuentra en forma similar a los mitos judaicos y helénicos. La tarea del intérprete es distinguir estos mitos y mirar a través de ellos el kerigma original. Este proceso de ir del mito al kerigma original es el proceso de desmitologización. Está asistido por el principio existencial. La filosofía existencial nos da una descripción de la forma de existencia auténtica. Al usar los cálculos existenciales en los escritos del Nuevo Testamento (cuyos cálculos son pura forma), podemos establecer llanamente el contenido esencial del Nuevo Testamento, es decir, el Kerigma.

La hermenéutica de Barth es esencialmente una hermenéutica cristológica (CD 1/2, 722 ff.). Por esta razón es acusado de tener un cristomonismo. El divide la actividad hermenéutica en tres etapas. La primera es observación. Por medio de esto él quiere decir ni más ni menos que el sentido tradicional gramático, literario e histórico de acercarse a la Escritura. El segundo es reflexión. Esta es la forma por la cual el intérprete absorbe el significado de la Escritura. Pero esta absorción es siempre a través de una reja filosófica del intérprete, y así Barth discute en detalle la relación de la filosofía con la teología. Las filosofías pueden ser usadas en el servicio de la teología, pero ninguna filosofía es la contraparte perfecta de la revelación de Dios. Los métodos filosóficos deben ser siempre juzgados por la Palabra de Dios. Finalmente, encontramos la apropiación. Aquí el intérprete se identifica a sí mismo con el testimonio de la Escritura. Pero en la estrategia total de Barth, el principio cristológico reina supremo, es decir, que Jesucristo es la claridad de la Escritura y la claridad de toda doctrina de la Escritura.

Los puntos de vista de Schleiermacher y Dilthey están recibiendo una atención contemporánea. Estos dos hombres aprueban lo que es bueno en el método filológico pero le agregan un principio psicológico. Un texto antiguo no cederá su significado hasta que el intérprete se pueda encontrar a sí mismo en una armonía imaginativa con el autor antiguo. Así, por detalles técnicos, el hombre conoce (*wissen*) el texto antiguo, pero solamente por una armonía psicológica comprende (*verstehen*) el texto antiguo (cf. HCT, de Erich Dinkler, pp. 160-162). Este método está siendo adelantado por hombres como Fuchs y Ebeling. Estos hombres ven la hermenéutica sepultada en el mismo proceso de la oratoria. Ellos procuran formular una teoría de oratoria que llevará la teoría hermenéutica y así hablan de "Palabra-Evento" y "Palabra-Acontecimiento".

HISTORIA PRIMARIA

Historia primaria es un término que ha sido usado por los escritores neo ortodoxos. El término, primeramente usado por Overbeck, fue usado por Barth en sus escritos primeros pero lo ha abandonado desde hace tiempo en favor de expresiones como "pre-historia", "leyenda" y "tradición". Brunner usa el término para referirse a la creación, la justicia original, la Caída y el pecado original (D, 1, 17). Escribe: "Es solamente desde el punto de vista de... la historia primaria que el carácter general de la historia puede ser conocido del todo. (Historia primaria) es el germen de toda la historia. Lo que el historiador nos relata como 'historia', es su manifestación en tiempo y en espacio" (PR, p. 123).

La historia primaria consiste en aquellos factores de la historia (no eventos como tales) que caracterizan la existencia histórica del hombre. No está en la historia en el sentido que la historiografía científica pueda trocarla, y aun así, está en la historia en cuanto determina el carácter de la existencia histórica del hombre.

HISTORICIDAD

Historicidad es un término especial para Bultmann. Es equivalente a la condición de criatura. Significa que el hombre está abierto hacia el futuro; que el hombre está siempre en el camino; que el hombre nunca es el poseedor de lo cierto; que el hombre es confrontado por posibilidades concretas. En esta abertura y en estas posibilidades, el hombre viene a una decisión concreta. Y al llegar a una decisión concreta se realiza a sí.

Es la historicidad lo que diferencia al hombre de los animales. En una situación dada un animal da una respuesta típica o instintiva; en cambio el hombre hace una decisión libre. La historicidad es también el escape del historicismo. El historicismo quiere capturar todo en una red causal, mas el hombre es libre de escoger entre las posibilidades concretadas que lo confrontan, de tal suerte que no es escogido en una red causal (HE, pp. 43, 46, 136, 143f.).

HISTORICISMO

Historicismo es uno de los desarrollos en la ciencia de la historia durante el siglo diez y nueve. "La tesis básica del historicismo", escribe Hans Meyerhoff "es muy simple: el asunto de la historia es vida humana en su totalidad y multiplicidad. Es el propósito del historiador trazar la variedad no metódica, escabrosa, de formas históricas- pueblos, naciones, costumbres, culturas, instituciones, cantos, mitos y pensamientos- en sus expresiones únicas, vivientes y en el proceso de crecimiento y transformación continuos" (PHOT, p.10).

El *Diccionario de Filosofía* de Reunes define el historicismo como el "punto de vista que la historia de cualquier cosa es una explicación suficiente de ella, que los valores de cualquier cosa pueden ser tenidos en cuenta a través del descubrimiento de sus orígenes, que la naturaleza de cualquier cosa es enteramente comprendida en su desarrollo... La doctrina que descuenta el engaño de la falacia histórica" (p. 127). *Handwörterbuch der Philosophie* (segunda edición) de Eisler, la define como "la tendencia de observar las estructuras espirituales o culturales... como el producto de evolución histórica o para juzgarlas y evaluarlas como condicionadas históricamente y cambiables; las cualidades niegan lo supe histórico de la obediencia a la ley, o postula normas que están en esencia enraizadas en la vida espiritual o en la experiencia común de la vida". (p. 274). El Artículo sobre "Escepticismo" en la *Enciclopedia Británica* considera al historicismo como una forma de escepticismo (XX, 59).

Cuando el historicismo es aplicado a la historia de Israel, la vida de Cristo y la historia de la iglesia cristiana registrada en el Libro de Hechos, todo lo normativo, único o supe natural es disuelto. De acuerdo a sus postulados si el historiador supiese exhaustivamente las condiciones presentes en el mundo antiguo, podría dar cuenta completamente a favor del levantamiento de Jesucristo y de la iglesia cristiana.

Como una reacción al historicismo de la última parte del siglo diez y nueve y principios del siglo veinte, mucha de la teología contemporánea se concierne en demostrar cómo el cristianismo escapa del historicismo. Brunner hace esto cuando dice que la historia de la salvación es la historia de la revelación. Barth lo hace cuando dice que la revelación no es un predicado de la historia, sino que la historia es un predicado de la revelación. Cullman lo hace con su historia de la línea redentora. Los seguidores de Von Hoffman lo intentan con su teoría de la historia sagrada. Bultmann tiene mucha simpatía con el historicismo pero dice que el historicismo no cuenta con las decisiones concretas a las cuales los seres humanos son llamados (HE, pp. 141ff.).

I

IMAGEN DE DIOS

Kierkegaard escribió que "esencialmente es la relación-Dios lo que hace a un hombre un hombre" (CUP, p. 219). Esta es una definición relacional del hombre y ha encendido una controversia sobre la naturaleza de la imagen de Dios en el hombre. (Para una encuesta histórica, incluyendo la controversia presente, véase ICM de David Cairns.) La controversia de principio ha sido entre Barth y Brunner.

De acuerdo a Brunner, la imagen de Dios es fundamentalmente relacional (D, 11, 59). Si la imagen de Dios es interpretada como una existencia o un espíritu, la imagen es convertida en algo que el hombre posee de sí mismo. La relación fundamental del hombre hacia Dios es la relación de libertad en responsabilidad. Esta relación la tiene por virtud de la creación. Esta es la imagen formal de Dios en el hombre.

Esta libertad tiene un cierto contenido intencionado. Ese contenido es el amor del hombre hacia Dios y hacia su prójimo. Este amor hacia Dios y hacia su prójimo es la imagen material de Dios en el hombre. El hombre, como pecador no ama a Dios ni a su prójimo, y por lo tanto ha perdido la imagen material. Pero aún es criatura de Dios y por lo tanto aún responsable ante Dios; retiene la imagen formal; el pecado no puede negar la imagen formal.

Al oír la Palabra de Dios en Jesucristo, el hombre cree y es redimido. Como hombre redimido ahora ama a Dios y a su prójimo, y por lo tanto, la imagen material es restaurada.

No obstante, necesario es mantener estas distinciones. Brunner escribe: "Es evidente que nuestro pensamiento llegaría a ser terriblemente enturbiado si las dos ideas del logos *Dei* - la 'formal' y la 'estructural' del Antiguo Testamento y la 'material' del Nuevo Testamento, sean confundidas una con la otra, o tratadas como idénticas (*ibíd.*).

Además, no hay distinción de lo formal y lo material con Dios, tan extraño como parezca. Dios desea que el hombre que tiene la imagen formal de libertad en responsabilidad, use esta libertad para amarle. Dios no contempla alternativas. Así

que si el hombre no ama a Dios, esta no es una alternativa que Dios aprueba o cuenta como una posibilidad.

La doctrina de Barth de la imagen de Dios gira alrededor de tres ideas. La primera es la de la relación hombre-mujer. La relación hombre-mujer es un reflejo de las relaciones entre personas en la Trinidad. La asociación próxima del ser del hombre y la imagen de Dios y de ser masculino y femenino sugiere mucho. Cuando Dios dijo "hagamos", estaba hablando dentro de la Trinidad de Personas. Ciertamente, hay diferencias inmensas entre las relaciones intertrinitarias y las relaciones hombre-mujer, pero la relación humana más cercana a la Trinidad es la relación hombre-mujer. De aquí nos movemos al concepto de que el ser del hombre a la imagen de Dios, es relacional.

En segundo lugar, el hombre es la imagen de Dios en que oye a la Palabra de Dios y responde a ella. Es la respuesta creyente a la Palabra lo que constituye la relación que, a su vez, constituye la imagen de Dios.

En tercer lugar, la imagen real de Dios es la naturaleza humana de Jesucristo. Él es el hombre del escogimiento mismo de Dios, y el hombre que es para todos los demás hombres. Por tanto, él refleja perfectamente la imagen de Dios. Por otra parte, Dios ha elegido a todos los hombres en Cristo, de tal modo que todos los hombres son cristológicamente confrontados por Dios.

Cairns señala los múltiples problemas que tiene este punto de vista. Por ejemplo, si los hombres nacieron antes de Cristo o nunca oyeron la Palabra de Dios, ¿cómo pueden ser a la imagen de Dios? La respuesta de Barth parece ser que el pecado no puede destruir la imagen de Dios; persiste a pesar del pecado. Así, el pecado no hace al hombre inhumano o menos que humano. Debe haber caminos secretos en los cuales, o bien Cristo es conocido, o la Palabra de Dios es oída para que todos los hombres sean a la imagen de Dios. Cairns piensa que esto es imponderable en el pensamiento de Barth. Aun así, Cairns juzga que el tratamiento de Barth del hombre será considerado como "una de las más grandes obras teológicas de la última mitad del siglo" (IGM, p. 179).

Cairns luego resume los acuerdos y diferencias entre Brunner y Barth. Conciertan en que:

1. La imagen es relacional, relacional con referencia a Dios y al hombre.
2. La imagen es universal. El pecado no la ha destruido, Con Brunner es universal a través de la imagen formal; con Barth es universal a través de la confrontación hombre-mujer.
3. Ambos construyen una antropología cristocéntrica en vez de trabajar con una filosófica o alguna derivada de la teología natural.

Difieren en los siguientes puntos:

1. Brunner cree que todos los hombres están relacionados a Dios por medio de la palabra de creación (vgr. la revelación general); Barth niega esto.
2. Brunner cree que en la creación Dios dio libertad al hombre, la libertad de la responsabilidad. De acuerdo a Barth, la libertad es solamente libertad cuando está en obediencia a la Palabra de Dios. No hay libertad de escogimientos alternados.
3. Brunner acepta un aspecto material y formal de la imagen. Barth niega esta distinción. Ve una imagen de Dios, que está reflejada en la relación hombre-mujer pero plena mente realizada en Jesucristo.
4. Brunner ve la importancia de la imagen para la relación del hombre hacia su prójimo en que la Imagen es relacional también en esta dirección; Barth la ve en la relación hombre-mujer.

Tillich cree que el hombre es a la Imagen de Dios en virtud de su razón (ST, 1, 259), razón, sin embargo, no en el sentido técnico sino más bien en el sentido ontológico. Razón es la estructura de la libertad y "el hombre es la imagen de Dios porque en él los elementos ontológicos están completos y unidos en una base de criatura, tal como están completos y unidos en Dios, como el terreno creativo. El hombre es la imagen de Dios porque su *logos* es análogo al *logos* divino, de modo que *el logos* divino pueda aparecer como el hombre sin destruir la humanidad del hombre" (*ibíd.*).

G. C. Berkouwer hace hincapié en que es el hombre total quien es a la imagen de Dios. Escribe: "la característica del punto de vista bíblico descansa precisamente en esto: que el hombre aparece como relacionado hacia Dios en todas sus relaciones de criatura. El trazo bíblico del hombre... también hace énfasis en que esta relación hacia Dios no es algo agregado a su humanidad; su humanidad depende de esta relación" (*El Hombre: la Imagen de Dios*, pp. 195 f.).

Berkouwer nos advierte que no busquemos en la Escritura una sicología exacta y científica. En la Escritura somos siempre confrontados con el hombre total en la totalidad de sus relaciones hacia Dios.

IMÁGENES DE REVELACIÓN

Austin Farrer cree que la discusión presente sobre la inspiración de la Biblia está muy trillada y necesita una nueva aproximación.

Estudios recientes en crítica bíblica y en teología han hecho obsoleta la teoría de que la Biblia es un cuerpo de proposiciones reveladas.

Un segundo punto de vista es que la revelación es un acto divino y que las Escrituras son un registro digno de confianza del acto divino. Pero esto, dice Farrer, es un punto de vista llano, estenográfico, de las Escrituras, el cual falla en contribuir a su vitalidad.

Un tercer punto de vista, según Farrer, es encontrado en el concepto de revelación, por medio de imágenes. Lo que tenemos en la Escritura es "verdad divina... sobrenaturalmente comunicada a los hombres en un acto de pensamiento inspirado, que cae en los moldes de ciertas imágenes" (GV, p. 57). El Espíritu Santo une al escritor Escriturario con la Cabeza de la iglesia, y de esta unión dinámica fluyen las imágenes reveladas e inspiradas. Farrer da como ejemplo de estas imágenes el reino de Dios, el Hijo del Hombre, el regreso del Hijo del Hombre, la cruz Y la resurrección, y la Trinidad.

Es cierto que la vida de Cristo fue una vida de eventos. Una relación dinámica existe entre las imágenes y los eventos. Los eventos sin las imágenes son mudos y no revelacionales; las imágenes sin los eventos, son sombras; la revelación es la concurrencia feliz de evento e imagen. Pero hay otro problema. ¿Cuál es el carácter de la historia bíblica? ¿Es historia ordinaria, ocasionalmente iluminada por fogonazos de imágenes? No, es la historia escrita por hombres llenos con la inspiración de imágenes. Su historia bien podría llamarse imagen-dirigida e imagen-inspirada.

E. L. Mascall concurre con la teoría de las imágenes de Farrer (WI).

IMPROBABILIDAD

Bultmann cree que el área de aquello que es probable (sujeto a ser probado) (1) es el territorio de alguna ciencia positiva. Por lo tanto, las afirmaciones teológicas no pueden ser probables porque entonces estarían en competencia con alguna ciencia específica. De ahí que las declaraciones teológicas son inverificables (E. pp. IBf.).

INCOGNITO

Fue la creencia de Kierkegaard que si Dios llegase a ser hombre no habría nada innatural o natural acerca de este hombre. No habría un conocimiento directo de que él 'era el Dios encarnado. De acuerdo a Kierkegaard, un conocimiento directo de Dios es paganismo porque en dirección de conocimiento, ninguna pasión es

estimulada. Por lo tanto, para proteger la interioridad, la subjetividad y la posibilidad de una decisión genuina, Cristo, como Dios encarnado, debe aparecer como un hombre ordinario. Así la encarnación fue incógnito. "El Maestro de nuestra hipótesis no fue conocible inmediatamente; podía ser conocido solamente cuando él daba la condición (PF, p. 56).

La encarnación como Dios incógnito es parte de la Cristología tanto de Barth como de Brunner. Además de la noción de lo incógnito, Barth y Brunner agregan la noción de que la revelación en su aspecto humano, mundano o terrenal debe siempre aparecer como estando dentro del curso de los eventos ordinarios. Solamente por fe vemos la revelación que está presente en el signo de revelación.

Con referencia a Cristo esto significa que no había nada especial acerca de Jesucristo que pudiese indicar que él era Dios manifiesto en la carne. El debe aparecer como un judío típico entre los otros judíos de Palestina. Brunner dice que el descubrimiento claro de Dios en la encarnación no dejaría lugar para la fe (TM, p. 337).

(1) Paréntesis del Traductor

Por lo tanto, toda comunicación en la revelación debe ser indirecta y consecuentemente la encarnación como revelación debe ser incógnita. El Dios de la revelación (*Deus Revelatus*) es también el Dios del velo (*Deus Velatus*). "Su deidad es el secreto de su Persona, que como tal no entra en la esfera de la historia del todo" (TM, p. 343n).

La estructura de revelación de Barth en cuanto a la encarnación es similar. La revelación es al mismo tiempo velo y descubrimiento. Dios es *Deus Revelatus* y *Deus Absconditus*. Jesús aparece ante los hombres de su día sencillamente como el Rabí de Nazaret, esto es, incógnito, y la humanidad de Cristo no es obviamente revelación. "La manifestación no es claramente en sí o directamente atribuida a su existencia (humana) como tal" (CD, 1, 371). "Miles pueden haber visto y oído al Rabí de Nazaret. Pero este elemento histórico no era revelación. Aun el elemento histórico en la resurrección de Cristo, la tumba vacía considerada como un elemento en este evento, que podría posiblemente ser fijado, no era ciertamente una revelación. Este elemento histórico, como todo lo histórico, es admisiblemente susceptible de una interpretación más altamente trivial (*ibid.*, p. 373).

Berkouwer nota el origen de la doctrina de Kierkegaard Y su aceptación por Brunner y Barth y los critica en dos puntos (PC, cap.13). Primero, ellos construyen su punto de vista del incógnito en una doctrina falsa de la revelación. Solamente si su punto de vista de revelación indirecta fuera cierto, su doctrina del incógnito sería cierta.

En segundo lugar, no pueden ajustar sus teorías a un evento tal como la transfiguración, donde la gloria de Cristo irrumpe en lo abierto. El problema real no reside en lo incógnito sino en la indisposición pecaminosa del hombre para reconocer la revelación. Los teólogos reformados más antiguos tenían la doctrina de lo incógnito pero no estaba fundada en una teoría falsa de la revelación. Estaba basada en la exégesis de Filipenses 2:5ff.

INDICADOR

La teología ortodoxa ha mantenido que las Escrituras mismas son la Palabra de Dios escrita y por lo tanto son directamente revelacionales. Los teólogos neo-ortodoxos han definido la revelación en tal forma, que es imposible llamar a la Escritura la palabra revelada de Dios, directamente. La revelación es dinámicamente redefinida.

Es el actuar y hablar de Dios, al cual hablar Y actuar responde el hombre en fe y obediencia. Es únicamente en el dinamismo del hablar divino y la obediencia humana que uno puede hablar de revelación. En que este evento es completamente personal, una relación Dios-hombre, su existencia es conocida sólo indirectamente.

Solamente puede ser señalada. Esta revelación asediadora, que indica su existencia Y su naturaleza, es un número de indicadores. Las doctrinas de la Biblia son estos indicadores, Y en este sentido son una forma de revelación. Así, Brunner dice que el mensaje doctrinal de la Biblia es un indicador hacia la suprema Verdad (RR., p. 152).

También escribe que "la doctrina es solamente un indicador, aun cuando sea sólo un indicador claro y útil" (*ibíd.*, p. 156). La posición de Barth es virtualmente la misma. La revelación no es un libro ni una doctrina, sino algo que ocurre. Sabemos que ocurre en virtud de los indicadores. Barth habla de indicadores (CD, 1/1, 57,65), señales y testimonio.

Tiene tres discusiones extensas sobre los signos de la revelación (*ibíd.*, 1/, 223ff., 457ff., 500ff.). La Biblia es el signo principal de revelación. Pero la palabra que ocurre más frecuentemente en 1/2, es testimonio. La Biblia es el testigo de la revelación, pero no la revelación misma. Es la recolección de que ha ocurrido la revelación y la promesa de que volverá a ocurrir.

INMANENCIA

P. K. Jewett ha definido inmanencia como "aquel punto de vista que considera al hombre y a Dios metafísica, epistemológica y éticamente continuos, de modo que el hombre pueda llegar al verdadero conocimiento de Dios dentro del marco de sus propias posibilidades" (BCR, p. 12). La teología del liberalismo religioso era una teología de inmanencia divina. La inmanencia total divina es panteísmo y la levadura del panteísmo ha sido encontrada en Schleiermacher, el primer gran teólogo del liberalismo religioso. Algunos de los teólogos liberales estaban conscientes de esta levadura panteísta y buscaron evitarla al hablar de panenteísmo, Dios en todas las cosas. Una de las premisas básicas del liberalismo religioso es *continuidad*. La continuidad contrasta con las discontinuidades del supematuralismo ortodoxo (cf. Cauthen, IARL, pp. 6ff.). Este concepto de continuidad no es otro que el de la inmanencia divina, especialmente en su aplicación total a todos los tópicos teológicos.

La doctrina de la inmanencia divina era rechazada en principio por Pascal, en su doctrina del *Deus Incognito*. Si Dios está escondido, no es inmanente. Recibió un poderoso impacto en la teología de Kierkegaard, quien escribió que "hay una diferencia de bostezo interminable entre Dios y el hombre" (Bretall, KA, p. 409). Kierkegaard también dijo que "si Dios existe (él) es distinguido por una diferencia infinita de calidad de todo aquello que significa ser hombre" (*ibíd.*, p. 391).

Fue bajo el impulso de esta última cita de Kierkegaard, que Barth escribió la segunda edición de su *Epístola a los Romanos*. La gran doctrina de Barth sobre Dios está dominada por la idea de la trascendencia de Dios (CD, 11/1, 2). Brunner, también, ha atacado a la teología liberal y ha seguido a Barth en el reavivamiento de la doctrina de la trascendencia divina (Brunner, MW).

INMORTALIDAD

El liberalismo religioso consideró la doctrina de la resurrección del cuerpo groseramente materialista. En su escatología, defendía con vigor la doctrina de la inmortalidad del alma. En este respecto ha sido juzgado casi uniformemente como platónico. Estaba de acuerdo con el platonismo en que el hombre tiene un ser corporal bajo, y uno espiritual, más elevado. Concordaba con el platonismo en que el cuerpo era un mal necesario o cuando menos un arrastre severo. Estaba de acuerdo con el platonismo en que la parte inmortal del hombre es el ser más alto, la personalidad, el alma.

La teología bíblica más reciente ha tomado una línea de pensamiento drásticamente distinta. Los estudios en el Antiguo y Nuevo Testamentos han

demostrado que el punto de vista bíblico del hombre se concierne con el hombre total. Cualquier escatología bíblica debe tener seriamente en cuenta al hombre total. Asignar inmortalidad a una parte del hombre es ir en contra de la naturaleza bíblica del hombre.

Oscar Cullmann ha sido muy influyente en señalar el contraste entre el punto de vista griego de la inmortalidad del alma y el punto de vista bíblico de la supervivencia del hombre total. Por ejemplo, escribe: "Todo el pensamiento del Nuevo Testamento permanece para nosotros como un libro sellado con siete sellos si no leemos tras cada sentencia, esta otra sentencia: La muerte ha sido vencida (muerte, nótese no el cuerpo); ya hay una nueva creación (una nueva creación, nótese no una inmortalidad que el alma haya poseído siempre); la era de la resurrección ya ha sido inaugurada" (ISR, p. 41). Brunner, también, ha marcado duro contra el punto de vista platónico del hombre y su gran influencia en el pensamiento occidental (D, III, 383). La doctrina bíblica de la resurrección significa la supervivencia del hombre total, y ella como un don y obra de la gracia, no en virtud de una inmortalidad natural.

Aun cuando Barth no nos ha dado todavía su escatología, su gran discusión sobre "El Tiempo Final" con la discusión penetrante de la muerte, parecería colocarlo en el campo de aquellos que esperan la supervivencia del hombre total (CD, III/2, 587ff., particularmente p. 623, punto 3). Hablando de la esperanza cristiana, dice que el hombre de fe "es renacido en su resurrección a una vida en Dios, escondida a lo largo del último tiempo, y será revelado en gloria como alguien que tiene esta vida cuando Jesús regrese en gloria, como la meta del tiempo último."

Los artículos sobre inmortalidad en BDT y en HCT reflejan este nuevo énfasis en la teología bíblica.

INSPIRACIÓN

El reavivamiento de una doctrina fuerte de revelación en el neo-ortodoxia, ha traído un interés nuevo en la inspiración de las Escrituras. Si las Escrituras son en algún sentido un testigo de la revelación, son en algún sentido, inspiradas. Brunner ha dado mucha atención a la inspiración de las Escrituras y cree que la ciencia física y la ciencia histórica modernas han roto el edificio de la doctrina ortodoxa de la inspiración (RR., p. II).

Brunner nunca se cansa de hacer estas dos afirmaciones:

1. La identificación de las palabras de la Biblia con la revelación misma es un disparate teológico mayúsculo
2. La inspiración verbal no sólo es indefendible, sino que .ha sido la causa de un daño grandísimo a la iglesia cristiana. La autoridad de la Biblia y su inspiración están severamente limitadas por Brunner. "En tanto la Biblia habla sobre asuntos de conocimiento secular, no tiene autoridad docente. Tampoco su cuadro astronómico y cosmológico del mundo, ni su punto de vista geográfico, ni sus declaraciones zoológicas, etnológicas e históricas nos amarran, sea que estén en el Antiguo Testamento o en el Nuevo" (D, 1, 48).

Además, de acuerdo a Brunner, las Escrituras mismas no enseñan su propia inspiración verbal ni su infalibilidad (RR., pp. 127-128). Por todo ello la Biblia es inspirada. Todos los escritos de Pablo y su actividad son producto de la dirección del Espíritu Santo. Pero esta clase de la dirección del Espíritu no excluye los factores humanos en la composición de las Escrituras (*ibíd.*, p. 218).

Aquello que es inspirado es el "portador" de la Palabra de Dios (*ibíd.*, p. 129). Así, la autoridad e inspiración de la Biblia reside exactamente en el punto donde es un testimonio a los actos salvadores y reveladores de Dios en Jesucristo. Barth está de acuerdo con Brunner en que la Biblia y la revelación no pueden ser igualados. Barth dice un innumerable número de veces que la Biblia es un testigo de la revelación (CD, 1/2).

Barth concuerda con Brunner en que la revelación es la dinámica de Dios de hacerse conocido; no es un cuerpo de escritos. Barth también cree que la doctrina histórica de la inspiración verbal e infalibilidad bíblica han sido rotas y no pueden sostenerse. Tal punto de vista de la Biblia como sostenían los eruditos ortodoxos, "materializa" la revelación.

Semejante punto de vista representa la congelación de la relación entre la revelación y la Escritura (CD, 1/1, 139). Barth insiste en que hacer la revelación personal y Cristológica no degrada el carácter verbal de la inspiración (CD, 1/1, 157). Sin embargo, el carácter verbal de la Biblia (que es necesario para que la Biblia sea un testigo adecuado) no significa que Dios esté encasillado en su testimonio verbal.

Dios permanece libre y Señor del carácter verbal de las Escrituras (*ibíd.*) Al discutir el significado de 2 Timoteo 3: 16, Barth escribe que ser inspirado significa ser "dado, llenado y regido por el Espíritu de Dios, activamente exhalado, desparramado difusamente y haciendo conocido el Espíritu de Dios" (CD, 1/2, 504).

Aquí Barth toma la inspiración como la disposición subjetiva de los escritores bíblicos y no el producto de una acción del Espíritu Santo. Es cierto que 2 Timoteo 3:16 y 2 Pedro 1:19-20 atribuyen la producción de las Escrituras al Espíritu Santo (*ibíd.*, p. 505), pero esta acción por el Espíritu no exime a las Escrituras de la vulnerabilidad de sus propias personalidades errantes: "los hombres que oímos como testigos hablan como hombres falibles, errantes, como nosotros (*ibíd.*, p.507).

En un pasaje, Barth ha puesto claramente lo que él significa por inspiración verbal. El habla de la "verbalidad" de la inspiración. "Si Dios habla al hombre, habla realmente el idioma de esta palabra humana, concreta del hombre. Esta es la verdad correcta y necesaria en el concepto de la inspiración verbal. Si la palabra no ha de ser separada del asunto, si no hay tal cosa como inspiración verbal, el asunto no debe ser separado de la palabra, allí hay verdadera inspiración, el oír de la Palabra de Dios, solamente en la forma de la inspiración verbal, el oír de la Palabra de Dios solamente en la forma concreta de la palabra bíblica.

La inspiración verbal no significa la infalibilidad de la palabra bíblica en su carácter lingüístico, histórico y teológico como palabra humana. Significa que la palabra humana, falible y defectuosa es, como tal, usada por Dios y ha de ser recibida y oída a pesar de su falibilidad humana." (*ibíd.*, pp. 532f.). Para una investigación simpatizante pero crítica de los puntos de vista de Barth, véase *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture*, de K. Runia (*Doctrina de la Sagrada Escritura, de Karl Barth*, de K. Runia)

B. B. Warfield ha dado al antiguo punto de vista ortodoxo de la inspiración, su declaración clásica (IAB), y Karl Henry ha sostenido una defensa vigorosa de este punto de vista (BDT, pp. 286, 289). La tesis básica es que la Biblia en total y en parte es la Palabra de Dios escrita (*ibíd.*, p. 288). La inspiración no quiere decir el estado subjetivo de los escritores de las Escrituras, sino la producción de los escritos inspirados.

Ninguna distinción puede hacerse entre las partes históricas y doctrinales de las Escrituras porque lo doctrinal descansa en lo histórico (*ibíd.*, 288). En un párrafo final, Henry dice que tan alto punto de vista de la inspiración no conduce al oscurantismo en la crítica bíblica ni tampoco a una lucidez de los problemas evidentes del texto escriturario.

Para un punto de vista sinóptico y compuesto de las opiniones sobre los eruditos actuales que sostengan el punto de vista histórico de la inspiración, véase RB. Bernard Ramm hace hincapié en que la revelación precede a la inspiración, y que la inspiración vive solamente de una doctrina fuerte de la revelación. La función de

la inspiración es proveer a la iglesia con un documento de revelación en una forma auténtica y digna de confiar (RWG).

INTELECTUALIZACIÓN

Era la creencia de Kierkegaard que el cristianismo existía sólo interior, subjetivamente, en la pasión de la fe. Si la fe cristiana es reducida a un juego de doctrinas que un hombre cree, entonces la fe cristiana es intelectualizada. Podemos definir intelectualización como el punto de vista de la fe que ve la acción de la fe solamente en el asentimiento las tesis doctrinales. En la teología católica romana "fe teológica" es la aceptación de las doctrinas de la *de Fide*, de la iglesia. Esta es una forma de intelectualización. En tanto que los testigos más antiguos de la Reforma y luteranos, pusieron un valor supremo en la aceptación de la veracidad de las confesiones históricas, fueron culpables de intelectualización. Lo malo de tal intelectualización, de acuerdo a Kierkegaard, es que no existe un poder de transformación del ser en el mero asentimiento de las tesis doctrinales (cf. especialmente CUP). La fe está en el Maestro, y no en las enseñanzas.

Brunner sigue a través de este tema muy intensamente cuando ataca al intelectualismo griego. "(La predicación) no confronta a una persona con un juego de doctrinas, con una idea a la cual con templar, a una verdad que es completa en sí, sino que señala al hombre hacia Dios quien de una vez está vuelto hacia el hombre. La palabra en sí no se da al intelecto, sino que se coloca como el órgano humano en la disposición del Dios que procura captar al hombre para sí. Aquí estamos interesados en algo fundamentalmente diferente del conocimiento de las verdades eternas" (RR., p. 150).

Luego Brunner explica que las doctrinas son necesarias y que una doctrina sólida es algo deseable. Pero el papel de la doctrina es puramente instrumental. Si hacemos de la doctrina un fin, intelectualizamos la fe; si hacemos de la doctrina el *instrumento* de confrontación de Dios, entonces la guardamos en el trasfondo donde pertenece. Despreciar la doctrina conduce al mal entendido místico de la fe cristiana (*ibíd.*, pp. 155). Por una parte, el carácter personal de la Palabra de Dios nunca ha de perderse; su dimensión de "Tú" como *vocativo* nunca debe ser oscurecida. Por otra parte, el vocativo de Dios llega a nosotros solamente en la forma de doctrina. "La predicación de la Palabra que demanda obediencia nunca puede tomar lugar sin una doctrina teológica correcta, ni tampoco sin ideas doctrinales correctas; pero esto no es suficiente" (*ibíd.*, p. 154).

La razón por la cual no es suficiente, es que Dios "*mismo* es la Palabra y, por lo tanto, nunca puede ser plenamente expresado en palabras humanas; ninguna

fórmula doctrinal, tan excelente como pudiera ser, puede reclamar ser la Palabra de *Dios mismo*, o aun la doctrina 'correcta' infalible, que ha sido formulada y fundamentada de una vez por todas" (*ibíd.*, p. 153).

Citas similares pueden sacarse de los escritos de Barth. Barth ve las doctrinas como *mandatos*. Un mandato no es *algo* para ser asentado como cierto, *sino* algo que debe ser obedecido. El mero asentimiento a un mandato es intelectualización. *El* ataca la doctrina de doctrinas católico romanas y defiende su *propio* punto de vista de que las doctrinas son requerimientos, mandatos. La respuesta propia al dogma no es asentimiento, sino fe, obediencia, decisión.

De hecho, un mandato es de *tal* carácter que su verdad no puede ser conocida aparte de *la* obediencia fiel al mismo (cf. CD, 1/1, 309ff.).

La estructura total del pensamiento de Bultmann está en contra de la intelectualización. La fe puede ser solamente en una *posibilidad* y las posibilidades no pueden ser resueltas intelectualmente o no serían posibilidades. Pueden resolverse solamente en decisión.

Así, escribe que "la incomprendibilidad de *Dios* descansa no en la esfera del pensamiento teórico, sino en la esfera de *la* decisión personal" (JCM, p. 43).

INTERÉS ÚLTIMO

"Interés último" es parte del vocabulario del existencialismo de Paul Tillich. Al discutir el criterio formal de la teología, Tillich enlista al interés último como uno de estos criterios (ST, 1, 11ff.). Un interés último es contrastado con un interés primario, que podría ser un juicio en arte, una creencia en alguna teoría de física, una teoría de sanidad médica, algún pensamiento sobre reconstrucción social o guerra internacional. De otra manera, un interés último, es incondicionado. Es independiente de cualesquiera condiciones de carácter, deseo o circunstancias. Además, es un interés total. No *permite* la exclusión de ninguna parte de nosotros, ni de nuestro mundo. Otra vez, es un interés infinito. No permite relajación ni descanso.

Aquello que es de interés último, demanda lo último en respuesta, que es entrega total, nuestra pasión infinita, el ceder total de nuestra pasión subjetiva. De esto, Tillich llega a la conclusión de que sólo son permisibles aquellas presuposiciones teológicas cuyo objeto demanda interés total o último. Así, amar a Dios con todo

nuestro corazón, nuestra alma, nuestra mente y nuestra fuerza, es un interés último porque demanda de nosotros la totalidad de nuestro amor.

Interés último, además, tiene que ver con nuestro ser o no-ser. Estas expresiones han de ser interpretadas existencialmente. Tillich define ser existencialmente como queriendo decir "la totalidad de nuestra realidad humana, la estructura, el significado y el blanco de la existencia" (*ibíd.*, 1, 14). Este ser habría de ser nuestra existencia existencial auténtica, y no ser, nuestra existencia existencial inauténtica.

INTERIORIDAD

Para acentuar el carácter existencial de la fe cristiana, Kierkegaard usaba ciertas expresiones como interioridad, pasión, subjetividad. Interioridad es lo apuesto a la actitud objetiva del espectador. Frecuentemente Kierkegaard contrasta la aproximación externa, objetiva, espectadora, doctrinal, hacia el cristianismo, con la apropiación interna, apasionada y subjetiva: "Supóngase que el cristianismo es objetividad, una transformación interna, una actualización de interioridad, y que sólo dos clases de personas pueden saber algo acerca de lo mismo: aquellos que con un interés apasionado infinito, en una felicidad eterna basen esta su felicidad en su relación al cristianismo, y aquellos que con una pasión opuesta, pero en pasión lo rechazan - los amantes felices e infelices" (CUP. p. 51). Luego escribe: "Supóngase que alguien desea comunicar la convicción siguiente: La verdad es interioridad, no hay verdad objetiva, mas la verdad consiste en apropiación personal" (*ibíd.*, p. 71). También Kierkegaard iguala la existencia propia a la interioridad (*ibíd.*, p. 216). Otra vez escribe que "conocer una confesión de fe por rutina es paganismo, porque el cristianismo es interioridad"

Kierkegaard dice que el propósito de la interioridad es producir la verdad en acción; reconocer la verdad en su sentido más profundo; dejar que la verdad sature el ser total; asumir todas las consecuencias de la verdad; tomar la verdad con seriedad infinita. La recompensa de la interioridad es certitud. Las pruebas racionales o intelectuales en favor de Dios o de la inmortalidad, no producen certitud (COD, pp. 123-130).

Emilio Brunner se acerca a la doctrina de Kierkegaard de la interioridad cuando escribe que "la doctrina del Espíritu Santo es la respuesta cristiana a la verdad en subjetivismo, la doctrina de esa interioridad que en el grado mínimo no es la nuestra propia" (PR, p. 113).

IRRACIONALISMO

Irracionalismo es el punto de vista que sostiene que la verdad o la realidad, es conocida por otros medios que no son intelectuales o racionales. De allí que, no-racionalismo es un término más adecuado (d. "Irracionalismo", de Ramm, BDT, p. 294). Kierkegaard y los teólogos que lo siguen son acusados de ser irracionistas (véase RRR, de De Wolf).

Hay un trazo bastante fuerte de irracionalismo en Kierkegaard. El acepta la idea de la paradoja, que define como "la más improbable de las cosas" (PF, p. 42). Además, repetidamente acentúa lo absurdo, el salto y el riesgo. Sin riesgo no hay fe, y cuanto mayor es el riesgo mayor es la fe (CUP, p. 188). La verdad real no es conocida por el intelecto o la razón, mas por el método no racional de interioridad y subjetividad. No obstante, Kierkegaard dejó a la razón decidir cuándo un hombre se decidirá en contra de la razón, o en otras palabras, la razón establece la paradoja.

Brunner sigue a Kierkegaard muy de cerca en su no racionalismo. Ha escrito la declaración raramente fuerte de que "Dios nunca puede ser encontrado a través de ninguna forma de pensamiento; porque ciertamente esta idea de Dios prorrumpa, y destruye todas las categorías de pensamiento; el carácter absolutamente anti ético de los principios lógicos básicos de contradicción e identidad.

Querer *pensar* a este Dios de por sí, significaría insanidad" (RR., pp. 46f.). Tan directa mofa a las leyes básicas de la lógica, a los principios de no contradicción e identidad, es casi sin paralelo en la teología.

Niebuhr también tiene una vena irracional en su teología, pero de una perspectiva distinta. Por ejemplo, admite que la doctrina del pecado original no es aceptable a la razón humana. Pero esto no significa que el teólogo haya de desafiar la lógica, a propósito. Por el contrario, ha de seguir la lógica tan lejos como pueda. Pero en el uso de la lógica hemos de reconocer la complejidad de los principios determinados y nuestra lógica puede que no esté lista para manejar esta complejidad. "La lealtad a todos estos hechos puede requerir un desafío provisional a la lógica, a menos que la complejidad en los hechos de la experiencia sean negados en favor de una consistencia lógica prematura" (NDM, 1/263). Niebuhr ha dedicado un ensayo completo a este tema ("Coherencia, Incoherencia y Fe Cristiana", CR, pp. 175-203).

Tillich dice que el cristianismo es paradójico pero no irracional (ST, 11, 90-91). Hay irracionalismo en el hombre, pero no en la teología como tal. La transición de esencia a existencia, de lo potencial a lo actual, de inocencia ensoñadora a la tragedia y culpa existencial, es irracional. Es un puro acto sin justificación racional. Sin embargo, el caso es diferente en teología, donde no damos lugar para lo absurdo. Pero la razón en teología no está limitada a la razón técnica y, por lo tanto, esta razón ha de considerar lo paradójico y lo dialéctico.

Bultmann tiene también un elemento de lo irracional en su pensamiento. Los temas de hecho pueden ser establecidos por la razón, mas los temas del destino existencial no pueden. No podemos probar que la fe debiese ir en un sentido y no en otro. La fe es confrontada con la posibilidad que la misma puede resolver sólo por decisión. Por lo tanto, la fe en el fondo y en la esencia es un acto no racional.

Es problemático determinar cuánto irracionalismo hay en la teología de Barth. Ciertamente, Barth cree que Dios es racional. Escribe: "En él no hay paradoja, ni antinomia, ni división, ni inconsistencia, ni siquiera la posibilidad de ello" (CD, IV /1, 186). Respecto a la Palabra de Dios dice que "la Palabra de Dios... es un evento racional, que no irracional" (*ibíd.* 1/1, 153). En su discusión de teología como una ciencia, enlista los criterios de la ciencia, que tienen un servicio limitado para el teólogo. Puede ser que haga una excepción de ellos, pero debe estar consciente de lo que está haciendo cuando lo haga (*ibíd.*, 1/1, 8).

Barth admite que la venida de la revelación al hombre involucra un salto en cuanto a que esto no es el logro de la racionalidad del hombre, sino un regalo de Dios (*ibíd.*, 1/2, 234). Mas, por cuanto es un salto, no es irracional ni tampoco nos obliga a una teología irracional. Es la misma lógica racional de la revelación que haya tal salto. Si la teología fuese realmente irracional en este punto, sería muy locuaz y no permitiría que el salto fuese el salto (*ibíd.*, p. 235). Además, por cuanto la Palabra de Dios es espiritual y personal, por tanto no es irracional (*ibíd.*, 1/1, 156). Hemos de seguir la lógica tanto como podamos en teología, pero nunca debemos hacer un dios de la lógica. La unidad en la teología cristiana no es la unidad introducida por la ley de la no contradicción, sino la unidad de la persona de Cristo.

INVESTIGACIÓN DE MOTIVO

Búsqueda de motivo es la metodología de la escuela teológica sueca. Está influida por Kant, quien reclamaba haber encontrado los elementos no empíricos en la experiencia, que dan su forma a los elementos empíricos. Los teólogos de Lund

reclamaban que Kant no llevó adelante este descubrimiento en la religión, y esto fue lo que ellos se propusieron hacer. El resultado es una aproximación científica, no normativa, fenomenológica hacia la Teología.

La meta de la teología, de acuerdo a esta escuela, es descubrir las ideas fundamentales que componen la fe cristiana. Esta metodología es llamada "Investigación de Motivo" (*motivforskning*). R. Johnson define investigación motivo, como "una búsqueda desapasionada, descriptiva, emprendida inductivamente, que tiene como intento dirigir bajo la superficie, 'penetrar a través de las formas cambiantes' y exponer el *grundmotiv* dominante" (APT, p. 148, SC de Ferré, cap. 2).

Aulén dice que el propósito de la teología es hacer claro el significado y sentido de la fe cristiana (FCC, p. 5). Esta clarificación es un proceso crítico. "Por medio de un análisis crítico ha de penetrar a través de las formas cambiantes a las ideas religiosas fundamentales o subyacentes y al mismo tiempo estar continuamente consciente de aquello que es única y esencialmente cristiano" (*ibíd.*, p. 6). La teología no busca probar estos motivos como ciertos ni demostrados como normativos. La fe cristiana es un dato, un fundamento y no el producto de una prueba racional (*ibíd.*).

En sus varios escritos, Nells Ferré ha tomado el amor divino como el motivo fundamental de las Escrituras cristianas y de la religión cristiana (cf. APT, p. 153).



JESÚS HISTÓRICO

Una de las cuestiones teológicas persistentes y críticas del siglo diez y nueve giró alrededor de si el Jesús de los Evangelios sinópticos y el Cristo de los Credos teológicos eran uno y la misma persona. Los eruditos conservadores creían que el Jesús del registro histórico y el Cristo de la fe eran la misma persona, en tanto que los eruditos críticos creían que el Jesús de la historia era muy diferente del Cristo que nos encontramos en las formulaciones de los Credos. La lucha crítica con la vida de Jesús en el siglo diez y nueve fue sumariada definitivamente por Albert Schweitzer en su *The Quest of the Historical Jesus* (La Búsqueda del Jesús Histórico). Una solución al problema que no fue plenamente apreciada cuando fue escrita, pero que ha tenido una aceptación más amplia recientemente fue la de Martin Kahler *The So-called Historical Jesus and the Historical, Biblical Christ* (El llamado Jesús Histórico y el Cristo Histórico Bíblico). Su tesis era que los evangelios fueron carismáticos desde el comienzo y por lo tanto el Jesús histórico es uno con el Cristo de la fe y el credo.

Los teólogos neo-ortodoxos tomaron un punto de vista exactamente opuesto al de los liberales del siglo diez y nueve. En tanto es: tos trataban de recuperar al Jesús original bajo los escombros teológicos, los anteriores sencillamente proclamaron claramente que la fe estaba interesada únicamente en el Cristo teológico. Los intentos de desenterrar al Jesús histórico fueron insignificantes.

Mientras tanto, Bultmann había estado escribiendo materiales tanto críticos como teológicos. En la crítica redujo casi a cero nuestro conocimiento del Jesús histórico, y en la teología hizo el acto de Dios en Jesús el más decisivo de toda la historia y el fundamento mismo de la iglesia cristiana. Los eruditos no tardaron mucho en señalar que Bultmann había reducido a Cristo a una mera "X" y que aun así sostenía que esta "X" fuese el fundamento mismo del kerigma y de la iglesia cristiana.

Podría haber alivio de esta afrenta si más hubiese podido decirle de Jesucristo que lo que Bultmann aparentemente había dicho. Esto abrió lo que es bien conocido como "la nueva búsqueda" o bien como el período "post-Bultmanniano" de la crítica del evangelio. Es este un esfuerzo por encontrar por medio de

métodos históricos vigorosos, cuántos de los dichos y hechos de Jesucristo podemos afirmar como históricamente válidos y por tales métodos aumentar nuestro conocimiento del Cristo que es el centro de nuestro kerigma cristiano y de la iglesia cristiana.

La literatura, tanto a favor como en contra, ha llegado a crecer enormemente y continúa en producción. Cuando se escribió "A New Quest of the Historical Jesus (Una Nueva Búsqueda del Jesús Histórico), de James Robinson, ésta contenía las obras importantes de esta controversia. Para una información sencilla y actual, véase *The New Testament in Current Study* (El Nuevo Testamento en Estudio Popular) de R. H. Fuller, en el capítulo 3 "La Nueva Búsqueda del Jesús Histórico" o uno puede consultar el ensayo por N. A. Dahl, "El Problema del Jesús Histórico" (KH).

JUSTICIA ORIGINAL

La discusión de Niebuhr sobre la justicia original es encontrada en NDM, 1, cap. 10, "*Justitia Originalis*". Clarifica que no interpreta literalmente la historia de Adán, sino que la toma como un mito. La justicia original no es algo que Adán tenía y perdió. Es algo que todos los hombres tenemos. Niebuhr usa la analogía de la salud. Si un hombre enfermo no tuviese una medida de salud, estaría muerto. Por tanto, aun en su enfermedad el hombre puede contemplar su salud. En forma similar, el pecador en su pecado puede retener algo de la justicia original. El hombre tiene algún conocimiento de aquello que debe ser. En su propia existencia histórica trasciende su existencia y llega a ser consciente de una ley a la cual debe conformarse. Esta ley a la cual ha de conformarse es la justicia original. Ningún hombre es tan depravado como para no tener sentimientos ligeros de un nivel más alto o mejor al cual deba su alianza. Habiendo establecido el carácter formal de la justicia original como la ley por la cual reconocemos algo más alto que nuestra conducta, Niebuhr pasa a preguntar qué es el carácter concreto de esta ley. Su respuesta es la ley del amor - amor a Dios y amor al prójimo. La justicia original de la cual concretamente somos delincuentes, es la ley del amor.

Brunner no discute el tema como tal, pero en su lugar discute sobre el tema *imago-Dei*. La imagen formal de Dios es la libertad del hombre en responsabilidad, y la imagen material es el amor del hombre a Dios y al prójimo. La justicia original entonces sería encontrada en un hombre quien por su libertad y responsabilidad amara a Dios y a su prójimo.

Barth, como Brunner, no discute el concepto como tal. Si hay algo en Barth que es similar al concepto de la justicia original, está en dos puntos. Barth habla del hombre real en contraste al hombre fenomenal. El hombre total, el hombre real ante Dios, tendría entonces funcionalmente la justicia original, según Barth. En segundo lugar, Barth habla mucho de Jesucristo como el hombre para Dios. La humanidad perfecta de Jesucristo es entonces, analógicamente, el equivalente funcional de la justicia original, de acuerdo a Barth.

Tillich discute este tópico alrededor de la bondad del hombre en la creación (ST, 1, 259). Según él, la noción de Adán como un hombre perfecto y notable hace la Caída ininteligible. Hace más sentido, dice Tillich, si pensamos del hombre originalmente en un estado de inocencia ensoñadora, una etapa de infancia antes de la lucha y la decisión. "La bondad de la naturaleza creada del hombre, es que le es dada la posibilidad y necesidad de actualizarse a sí mismo y de devenir independiente de su auto-actualización; a pesar del ostracismo inevitable relacionado con ella" (*ibíd.*).

K

PAIROS, CRONOS (VÉASE TAMBIÉN TIEMPO)

Kairos (pl. *kairoi*) es una de las dos palabras griegas para "tiempo". Ha sido el tema de muchos comentarios en la teología contemporánea. Cullmann la define en su significado tanto secular como teológico: "*Kairos*, en uso secular, es el momento en el tiempo que es especialmente favorable para una empresa; es el punto de tiempo del cual uno ha hablado antes largamente, sin saber la fecha real. Son las consideraciones humanas las que ocasionan que un punto de tiempo aparezca especialmente adaptado para la ejecución de este o aquel plan, y así lo hagan un *Kairos*. El uso del Nuevo Testamento con referencia a la historia redentora es el mismo. Aquí, no obstante, no son deliberaciones humanas sino una decisión divina lo que hace esta o aquella fecha un *Kairos*, un punto de tiempo que tiene un lugar especial en la ejecución del plan de Dios de la salvación" (CT, p. 39). Así la historia de la redención está hecha de una serie de *kairoi* (*ibíd.*, p. 43).

John Marsh llama al *cronos*, la otra palabra griega para tiempo, al tiempo considerado cronológicamente y *kairos* como el tiempo realista, esto es, el tiempo de la oportunidad y consumación (TWB, o. 258). "El tiempo de Jesús es *kairos* - Y de allí, es un tiempo de oportunidad" (*ibíd.*, p. 262).

El uso de Tillich de *kairos* es más teológico que lexicológico. El ha resumido sus puntos de vista así: "Mientras el *cronos* designa el fluir continuo del tiempo, el *kairos* señala un momento signficante del tiempo" ("Kairos", HCT, p. 194). "El *kairos* señala movimientos únicos en el proceso temporal, momentos en los que algo único puede suceder o es logrado" (*ibíd.*). El *kairos* central grandioso de la historia, fue la aparición de Jesús como el Cristo (*ibíd.*, p. 195).

La palabra *kairos* puede ser usada para episodios raros en la historia de la iglesia. James Bar ha revisado estos reclamos para el *kairos* y el *cronos*. Concluye que Cullman y Marsh no han revisado detalladamente los principios lexicológicos establecidos y que sus interpretaciones especializadas de estas palabras no pueden ser sostenidas (BWT).

KERIGMA

Las expresiones "evangelio" y "kerigma" son aproximadamente las mismas. C. H. Dodd ha convertido la palabra griega en un término teológico común. El kerigma que Dodd pretende aislar es el mensaje predicado por la iglesia primitiva Y ha de ser contrastado con la enseñanza. Este mensaje es que las profecías del Antiguo Testamento han sido cumplidas y que una nueva era ha comenzado con Cristo; Cristo nació de la simiente de David; murió de acuerdo a las Escrituras para libramos de este presente siglo malo; fue sepultado; resucitó al tercer día de acuerdo a las Escrituras; está exaltado a la diestra de Dios como Hijo de Dios y Señor de los vivos y de los muertos; volverá otra vez como Juez y Salvador de los hombres (AP, p.17). El tema en su totalidad ha sido re estudiado cuidadosamente por Mounce (ENNTP). Barth también" ha hablado mucho del carácter kerygmático del misterio de Cristo (CD, IV /2, 201 ff.).

Bultmann también ha hablado mucho sobre el kerigma. Al hablar del nuevo entendimiento que el hombre necesita, Bultmann dice que el hombre no puede inventar los términos de este nuevo entendimiento. Los términos son dados en el kerigma. "Cuando por tanto, la ciencia del Nuevo Testamento procura presentar la fe como el origen de las declaraciones teológicas, obviamente ha de presentar el kerigma y el autoentendimiento abiertos por él, en los cuales la fe se desenvuelve" (TNT, 1, 239; d. *Rudolph Bultmann's Interpretation of the Kerigma* "Interpretación del Kerigma de Rodolfo Bultmann", de Ellwein, KH, pp. 25-54).

L

LENGUAJE TEOLÓGICO

Por los años de 1920 una nueva versión del positivismo emergió en la ciudad de Viena, entre los filósofos del llamado Círculo de Viena. El movimiento, primero llamado positivismo lógico, tomó la lógica matemática, recientemente desarrollada y la usó como medio de investigación de las sentencias. El nombre de positivismo lógico refleja tanto su uso de lógica, como su naturaleza radical empírica. En un principio, intentó el análisis lógico de las sentencias de la ciencia, pero llegó a ser evidente que tal programa pedía más y el movimiento fue cambiado a su empirismo lógico que hizo un esfuerzo de correlatar términos en una sentencia con principios de sentido. Hubo expansión otra vez, especialmente entre los filósofos ingleses y el movimiento general anchuroso llegó a conocerse como filosofía analítica. Una de las presuposiciones generales de la escuela analítica es que el significado de una sentencia es el método por el cual es verificada. Así, las sentencias podrían ser verificadas o falsificadas. Pero si una sentencia no podía ser verificada o falsificada, era insignificante. Las sentencias religiosas, éticas, poéticas y de juicios de valores, no ofrecían medios de verificación y fueron juzgadas como insignificantes. El ensayo clásico en estos temas se encuentra en *Language, Truth and Logic* (Lenguaje, Verdad y Lógica) de A. J. Ayer, capítulo 6. Esto constituyó un verdadero reto a los teólogos que estaban acuciosamente conscientes de los desarrollos modernos de la filosofía. Los mejores representantes de estos teólogos han sido de la Universidad de Oxford. De estos hombres, y de otros, ha surgido un cuerpo significativo de literatura que intenta correlatar la teología con la nueva filosofía analítica. Es de importancia histórica observar que Barth comenzó su trabajo serio en su dogmática con el problema del lenguaje. Su primera tesis mayor en CD, I-1, es: "Como una disciplina teológica, la dogmática es la prueba científica a la cual la iglesia cristiana se pone de por sí, con respecto al lenguaje acerca de Dios, el cual es peculiar a ella" (ibíd., p. 1).

En el debate común acerca de la naturaleza del lenguaje teológico, los teólogos han descrito el lenguaje teológico con los términos lenguaje conviccional, lenguaje revelacional, lenguaje raro, lenguaje oblicuo, lenguaje parabólico, lenguaje simbólico, lenguaje de cuento, lenguaje mitológico y lenguaje de imagen.

Para mayor estudio de este asunto altamente técnico, se ofrece la siguiente bibliografía:

1. Historia y Posición General

- a. The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers (Enciclopedia Abreviada de Filosofía y Filósofos de Occidente.)
- b. H. Feigl "Logical Empiricism" Twentieth-Century Philosophy (Empirismo Lógico, Filosofía del Siglo Veinte) pp. 371ff.
- c. Joergen Joergensesn, "The Development of Logical Empiricism" International Encyclopedia of Unified Science (El Desarrollo del Empirismo Lógico, Enciclopedia Internacional de Ciencia Unificada) 11-9
- d. J. O. Ormson, Philosophical Analysis; its Development between the Two Wars (Análisis Filosófico: Su Desarrollo Entre las Dos Guerras).
- e. Intentos de Correlatar la Filosofía y la Teología Analíticas Gordon Clark, Religion, Reason and Revelation (Religión, Razón y Revelación).
- f. Frederick Ferré, Language, Logic and God (Lenguaje, Lógica y Dios).
- g. Flew and Macintyre, New Essays in Philosophical Theology (Ensayos Nuevos de Teología Filosófica).
- h. Michael Foster, Mystery and Philosophy (Misterio y Filosofía). Ben Compel Religious Faith, Language and Knowledge (Fe Religiosa, Lenguaje y Conocimiento).
- i. A. C. Macintyre, Difficulties in Christian Belief (Dificultades en la Creencia Cristiana).
- j. Basil Mitchel (Ed.) Faith and Logic (Fe y Lógica).
- k. Jules Moreau, Language and Religious Language (Lenguaje y Lenguaje Religioso).
- l. Bernard Ramm, Special Revelation and the Word of God (Revelación Especial y la Palabra de Dios).
- m. I. Ramsey (ed.) Prospect for Metaphysics (Candidato para las Metafísica) Religious Lenguaje (Lenguaje Religioso).
- n. N. Smart, Reasons for Belief (Razones para la Creencia).
- o. Toulmin. Metaphysical Beliefs (Creencias Metafísicas).
- p. Job Wilson, Language and Christian Belief (Lenguaje y Creencia Cristiana).

2. Crítica: Teorías Alternas

- a. B. Blanshard, Reason and Analysis (Razón y Análisis).
- b. H. J. Platon, The Modern Predicament (El Predicamento Moderno)
- c. W. M. Urban, Language and Reality (Lenguaje y Realidad). Philip Wheelwright, The Burning Fountain (La Fuente Ardiente).

LEYENDA

Barth llama los capítulos iniciales del libro de Génesis, leyendas (CD, II-1, 82ff.). Es así como la mayor parte de los historiadores clasifican estos materiales. Barth se aparta del liberalismo manteniendo que, aun cuando materiales míticos pudieron haber entrado en estos materiales, los relatos no son mitos. También se aparta de dicha ortodoxia declarando que no son historia ordinaria. El presenta lo que considera ser la interpretación teológica de los capítulos: que las declaraciones teológicas no competen con las declaraciones científicas; porque, según Barth, el problema "biblia y ciencia" no existe (ibíd., pp. ix-x).

Los medios literarios de escribir lo legendario, son llamados por Barth poéticos y adivinos. En otras palabras, es una reconstrucción poética e imaginativa de la creación, guiada por el Espíritu Santo y creída en virtud del poder del Espíritu Santo.

LIBERALISMO

El liberalismo religioso, liberalismo, modernismo religioso o modernismo significan aproximadamente la misma cosa. El liberalismo se refiere más específicamente a un espíritu de investigación al cual nada es sacrosanto. El modernismo habla más de los logros elevados del hombre en el conocimiento, especialmente crítico y científico, de la era moderna. El 'liberalismo religioso es un producto de la filosofía moderna, de la ciencia moderna y de la iluminación moderna, que intentan conservar la esencia del cristianismo en la era iluminada científica o moderna. Se esfuerza en hacer esto por medio de una reinterpretación radical de la fe cristiana.

Hubo tres movimientos de liberalismo religioso en el siglo diecinueve (Véase TMT, de Macintosh). El primero surge de la filosofía-identidad alemana o panteísmo y está representado por Schleiermacher. El segundo brota de la filosofía Kantiana y está representado por Ritschl. El tercero surge de la filosofía Hegeliana y está representado por Biedennann.

Los liberales religiosos se pusieron de acuerdo en aplicar sin reservas los métodos críticos de literatura, historia y sociología a las Escrituras. Aceptaban generalmente la uniformidad de la naturaleza, el rechazamiento de lo sobrenatural, y la continuidad de lo humano y lo divino. Reinterpretaban a Cristo no como Dios el Hijo encarnado en Jesús de Nazaret sino como un hombre especial y específicamente lleno de lo divino, quien perfectamente reflejó en términos de esta tierra, la vida de Dios en el alma.

Aun cuando K. Cauthen restringe su discusión sobre el liberalismo a la escena americana, mucho de lo que él dice puede ser aplicado al liberalismo inglés y continental. Distingue entre dos clases de liberales: los liberales evangélicos, que todavía procuran mantener a Jesucristo como el centro de la religión cristiana y su factor único, y los liberales modernos, que no conceden este lugar a Jesús aun cuando al final de su teología puedan ver un significado imprevisto en Jesús. Cauthen encuentra tres factores característicos del liberalismo.

1. El principio de continuidad borra la distinción entre lo sobre-natural y lo natural. Hablando de este principio, Cauthen escribe: "Prácticamente no hay fin a su aplicación. Reduce la distinción entre los animales y los hombres, hombres y Dios, naturaleza y Dios, razón y revelación, Cristo y los otros hombres, cristianismo y otras religiones, naturaleza y gracia, los salvos y los perdidos, justificación y santificación, cristianismo y cultura, Il Iglesia y el mundo, lo sagrado y lo secular, el individuo y la sociedad, vida aquí y más allá, cielo e infierno, lo natural y sobrenatural, las naturalezas humana y divina de Cristo, etcétera." (IARL, p. 9).
2. El principio de autonomía se refiere a la autonomía de la razón humana en la religión y a la autonomía de la experiencia religiosa. El resultado general de esto es elevar las experiencias por encima de la teología; reduce la revelación de un auto develación divina a la experiencia religiosa; y hacer a la teología práctica y postre flexivo de la experiencia religiosa.
3. El principio de dinamismo enseña que el mundo es un sistema abierto. El mundo y el hombre están en el proceso de desarrollo. Así, cualquier cosa estática en teología, tal como una Biblia infalible o una verdad infalible o un credo infalible o, al menos, fijo, es digno de desconfianza. El crecimiento debe ser permitido en la Biblia, en la teología, en el hombre y en el progreso social.

La teología neo-ortodoxa representa una protesta vigorosa contra el liberalismo religioso. Barth frecuentemente ataca al liberalismo (CD, passim). Toda la estructura del pensamiento dogmático de Bruimer es antítesis del liberalismo. Tillich ha escrito que "El neo-protestantismo está muerto en Europa. Todos los grupos consideran que los últimos 200 años de teología protestante son esencialmente erróneos. El año 1933 concluyó con el período de liberalismo teológico que surgió de Schleiermacher, Bitschl y Troeltsch" ("La situación Teológica presente a la Luz del Desarrollo Europeo Continental", TT, 7:299, Octubre 1949). Niebuhr llama al liberalismo un esfuerzo abortivo de unir lo bíblico con el punto de vista grecorromano (NDM, I, 5). Es naturalista y optimista y, al rechazar lo racionalmente absurdo, falla en ver en el mito el agente de la revelación (ibíd., p. 145). La noción liberal del bien evolutivo nunca podría probar

por qué su ejecución estaba en Cristo y no en ningún otro hombre (ibíd., II, 54). Además, "el protestantismo liberal pertenece, en suma, al Renacimiento, más bien que al lado de la Reforma en cuanto al debate del destino humano" (ibíd., p. 158).

Réplicas y re declaraciones que intentan defender al liberalismo religioso del ataque neo ortodoxo, han sido hechas por algunos teólogos (DeWolf, CTLP; Wiemen et al., RLR).

LIBERTAD

Kierkegaard intenta definir la libertad como una parte esencial de la naturaleza del hombre, en independencia de la controversia Calvinista-Arminiana. El considera al hombre como cuerpo y alma sintetizado en espíritu. Espíritu es el potencial existencial en el hombre y como tal, es la fuente de la libertad del hombre. Kierkegaard tiene también una doctrina de posibilidades. El hombre no es confrontado en el problema de su existencia con alternativas racionalmente obligatorias, sino con posibilidades existenciales. Ser capaz de actuar en una posibilidad más bien que en otra, significa que el hombre es libre. Así, escribe Kierkegaard: "Pero libertad es la verdadera lámpara maravillosa; cuando un hombre la frota con pasión ética, Dios llega a existir para él" (CUP, p. 124).

Niebuhr habla del concepto de la libertad en un contexto distinto (NDM, II, 1). Está consciente de todos los tipos de determinismo que harían del hombre una víctima del azar o de la fuerza. Aun así, hemos de admitir que el hombre es un hijo de la naturaleza. Niebuhr insiste que el hombre es libre y, por lo tanto, trasciende a la naturaleza (cf. también su Artículo sobre "Libertad", en HCT)

Brunner discute la libertad con referencia a la imagen de Dios en el hombre. La imagen formal es la libertad y responsabilidad del hombre. Cuando esta libertad viene a ser real o actualizada, se manifiesta como el amor de Dios y del prójimo.

Barth ha escrito voluminosamente sobre la libertad. Primero, define a Dios como el Dios que ama en libertad (CD, II/1, 297ff.). Entre otras cosas, Barth escribe: "Pero libertad en sus cualidades positivas y propias significa estar cimentado en su propio ser, estar determinado y movido por sí mismo. Esto es la libertad del amor y de la vida divina. En esta libertad positiva de él, Dios es también ilimitado, irrestricto e incondicional desde afuera. El es el Creador libre, el Reconciliador libre, el Redentor libre" (ibíd., p. 301). En segundo lugar, Dios en su libertad concede libertad al hombre para que sea verdaderamente una criatura ante Dios. Dios ha limitado soberanamente su libertad a fin de que el hombre, la criatura, pueda tener una libertad genuinamente para ser hombre. Al discutir la libertad del hombre, Barth dice: "El hombre es la única criatura que Dios, al haber creado,

llama a una responsabilidad personal libre ante él, y así trata como un ego, como un ser libre" (CD, 111/2, 194). En tener lugar, no hay ninguna doctrina neutral de la libertad. La libertad es libertad solamente cuando es en obediencia al mandato de Dios. Cuando el hombre actúa en otra forma, está en esclavitud y no en libertad.

Tillich no está de acuerdo con la mayoría de los análisis tradicionales de libertad y necesidad. Él piensa que la polaridad real está entre la libertad y el destino. Libertad no es la facultad de la voluntad, sino la función del hombre total incluyendo la naturaleza física (ST, I, 182ff.). La libertad entra en escena en tres actos: deliberación, decisión y responsabilidad. Pero situarse en relación opuesta a la libertad es destino. Destino es "yo mismo como dado, formado por la naturaleza, la historia y yo mismo" (ibíd., p. 185).

Las cosas no tienen destino porque tampoco tienen libertad; Dios no tiene destino porque él es libertad. Pero el hombre tiene destino, el cual es la base de su libertad y la propia libertad del hombre participa en la formación de su destino.



MANDATO

En teoría ética, tanto Barth como Brunner, han tomado el mandato de Dios como el fundamento de la ética cristiana.

Emilio Brunner desarrolla su tesis en *El Imperativo Divino*, capítulo II, "El Mandato Divino como Don y Demanda". En conexión con esto escribe: "hacer el Bien por razón del Bien, es solamente un reflejo pálido del Bien genuino; hacer el Bien por razón de Dios significa hacer el Bien no porque alguna dignidad moral lo requiera, sino porque es aquello mandado por Dios" (p. 121).

Barth tiene dos discusiones grandes sobre ética. En CD, 11/2, localiza la ética bajo el mandato de Dios, y en 111/4 trata sobre algunos asuntos particulares de ética dentro de la doctrina de la creación. Es en II/1, que trata sobre la doctrina de Dios, más particularmente la posibilidad del conocimiento de Dios y la doctrina de los atributos de Dios, en la que Barth cimienta su teoría ética básica. La ética es tratada usualmente en conexión con la doctrina de la santificación o la vida cristiana, pero Barth siente que de nuestro conocimiento de Dios surge el mandato de Dios y, por lo tanto, la ética debe ser localizada en nuestra doctrina de Dios.

Al bosquejar el mandato de Dios como el fundamento de la ética cristiana, escribe: "la gracia regidora es gracia mandatoria. El evangelio mismo tiene la forma y modo de una ley. La Palabra de Dios, una, es evangelio y ley. No es ley por sí misma e independiente del evangelio. Pero tampoco es evangelio sin ley. En su contenido, es evangelio; en su forma y modo es ley" (ibíd., p. 511). Y "por virtud del hecho de que el mandato de Dios es la forma de su gracia electora, es el punto de partida de toda cuestión y respuestas éticas" (ibíd., p. 519).

MITO (VÉASE TAMBIÉN DESMITOLOGIZAR)

El concepto de mito no tiene un significado uniforme en la teología contemporánea. La única forma en que este concepto puede ser tratado, es observando cómo usan el término los distintos eruditos.

1. "Mito" usado en un sentido bueno. Emilio Brunner y Reinhold Niebuhr son los teólogos que creen que las Escrituras contienen mitos y, en un buen

sentido. El razonamiento básico de estos hombres es que el lenguaje acerca de Dios debe, necesariamente, tomar la forma de un mito. Las declaraciones acerca de Dios no son declaraciones de hecho tales como las que hacen los científicos, ni declaraciones vacías de significado tales como se encuentran en la mitología pagana. El "mito" bíblico es el medio de comunicación por el cual un Dios trascendente hace su voluntad conocida al hombre. Es el medio de expresar aquello que es histórico y teológico acerca de la existencia del hombre. Brunner ha vuelto al tema del mito varias veces en sus escritos. De acuerdo a él, el elemento importante de lo mítico en el cristianismo, es que conserva intacto el carácter histórico del cristianismo, la moción decisiva en el evangelio cristiano y su carácter personal. Si removemos lo mítico del cristianismo lo hacemos no-histórico y entonces deviene en una religión abstracta e insípida. Pero al mismo tiempo el mito bíblico no ha de ser confundido con el mito pagano. De acuerdo a Brunner hay cuatro mitos principales: la Creación, la Caída, la Reconciliación y la Redención. El asunto importante en cada uno de estos mitos es que se refieren a la línea divisoria entre el tiempo y la eternidad. También caracteriza lo mítico como que es supe histórico, escatológico, remoto de lo sensorial, pero relacionado con el mismo, único y esencial. En el análisis final es una manera balbuceante de expresar la verdad cristiana, pero es la mejor manera disponible (TM, pp. 277-396; RR., cap. 26; D. 288f). El pensamiento de Niebuhr es paralelo al de Brunner de modo muy cercano. El contempla al mito como el modo necesario por el cual el Dios eterno se comunica con el hombre temporal (NDM). Cullmann también usa el concepto del mito, de modo aprobatorio. El principio del tiempo y el fin del tiempo son representados míticamente en la Escritura (CT, pp. 94f.).

2. "Mito" usado en un sentido malo, pero aceptable. Bultmann cree que el kerigma primitivo fue enmarcado en mitos judíos y griegos (KM, pp. 1ff.). Bultmann opera, aparentemente, hondos criterios para motear lo mitológico. Positivamente, lo mitológico es cualquier mito redentor gnóstico, típico de lo griego, o cualquier mito apocalíptico judío. Negativamente, lo mítico es aquello que va en contra del entendimiento científico del orden del universo. Bultmann no cree que debemos aceptar el mito como tal, pero, por otra parte, no cree que debemos rechazar abiertamente el mito. El mito contiene el kerigma; por tanto, hemos de penetrar a través de mito y descubrir el kerigma original. De ahí que propone su programa famoso de desmitologización para reemplazar el rechazo total del mito por los eruditos del siglo diez y nueve, quienes localizaron propiamente lo mitológico de las escrituras cristianas, pero fueron muy lejos en su rechazamiento. Con la ayuda de la filosofía existencial podemos desnudar el mito y arribar al evangelio original.

3. "Mito" usado en un sentido malo e inaceptable. Barth define los mitos como cuentos acerca de los dioses y, por lo tanto, inaceptables en la teología cristiana. Cree que hay mitos o fragmentos de mitos en las escrituras, pero estos mitos no pertenecen a la sustancia del testimonio de la escritura en cuanto a la revelación. Por ejemplo, dice que el relato de Génesis de la creación es leyenda, no mito. "Las historias de la creación de la Biblia, no son mitos, ni cuentos de hadas. Esto no es para negar que haya mitos, y acaso cuentos de hadas, en los materiales de los cuales fueron contruidos." (CD, III/1, 84). En cuanto al programa total de desmitologización de Bultmann se refiere, Barth ha sido un crítico persistente. Dice, por ejemplo, que toda la primera parte del Cuarto Tema de su Church Dogmatics (Dogmática de la Iglesia), es un debate intenso con Bultmann CD, IV/1, ix). Por ejemplo, Bultmann, en relación con la resurrección, declara de plano que no cree en el reavivamiento de un cadáver (KM, p. 8). Barth, por el contrario, defiende fuertemente la resurrección corporal de Cristo.

MOMENTO

El momento es un concepto derivado de Kierkegaard para describir el punto en el cual un hombre responde con la pasión de la fe a las condiciones que Dios le otorga para un encuentro con él. Para hacer este contacto, Dios ha de aparecer como el Maestro, pero para ser un maestro, él debe devenir en hombre (PF, p. 18). De acuerdo a Kierkegaard, la eternidad no es una extensión de tiempo en una relación lineal sino una irrupción hacia el tiempo en una relación perpendicular. Esta brecha es el momento, el cual es distinguirlo de todas las otras unidades de tiempo en nuestra vida. Es el momento de la fe y de la paradoja (ibíd., p. 50), el momento cuando »asamos del No-Ser al Ser (ibíd., p. 15). Bultmann utiliza bastante el concepto del momento en su ensayo "La Crisis en la Creencia" (E, pp. 1-21). Contrasta el momento con un panorama mundial, en el cual uno tiene una comprensión general de la relación de las cosas. Pero no estamos relacionados a Dios como si nuestro conocimiento de él fuese como un panorama del mundo. Más bien, Dios continúa confrontándonos en decisiones concretas. Estas confrontaciones concretas son momentos.

El concepto del momento en Kierkegaard es muy similar al concepto del encuentro en la Neo-ortodoxia. Jewett encuentra una doctrina bastante similar del momento, en Brunner (BCR, p. 50).



NACIMIENTO VIRGINAL

Brunner hace una distinción entre el hecho de la encarnación, el cual él acepta, y la explicación de la encarnación, es decir, el nacimiento virginal, el cual no acepta (TM, pp. 322-327). Además, la verdadera humanidad de Cristo demanda un padre humano. El nacimiento virginal es la especulación biológica de la iglesia sobre la mecánica de la encarnación. De acuerdo a Brunner, esto es impropio y debe ser rechazado. El nacimiento virginal no protege la encarnación, porque un hereje como Pablo de Samosata la creía. En su Dogmatics (Dogmática) (II, 352ff.), otra vez ataca el nacimiento virginal sugiriendo que el evangelio de Juan corrige a Mateo y a Lucas.

Barth ha replicado con una defensa vigorosa del nacimiento virginal contra el ataque de Brunner (CD, 1/2, 172-202). Barth no cree que el nacimiento virginal de Cristo fuese una protección del pecado, sino que era un signo de la encarnación. En esencia, la posición de Barth es que si Jesús hubiese tenido a un padre humano, la encarnación estaría sujeta a una sospecha. Por haber nacido de una virgen él tiene una humanidad que no fue producida como se re-produce la humanidad en el proceso de las generaciones, sino que tiene una humanidad directamente de Dios. Así, el nacimiento virginal es vital a la doctrina de la encarnación. H. E. Lurner se pone de parte de Barth en contra de Brunner ("The Virgin Barth": "El Nacimiento Virginal", XT, 28:2-17, Oct. 1960).

NEO-EVANGELICALISMO

Neo-evangelicalismo es un movimiento entre los evangélicos que tuvo sus comienzos en los años cuarenta, del siglo presente. Robert Lightner atribuye el invento del término al doctor H. J. Ockenga (NE, p. 39). Una vez que las batallas de fundamentalistas con liberales se apaciguaron y nuevas corrientes emergieron en la teología contemporánea, empezaron a aparecer diferencias entre conservadores, ortodoxos, dentro del campo evangélico. Tres eventos significativos marcaron la aparición del neo-evangelicalismo. El primero fue la fundación del Seminario Teológico de Fuller, con la intención manifiesta de defender la ortodoxia en el plano académico más alto posible. El segundo fue las campañas evangelísticas mundiales de Billy Graham, que pedían la cooperación

intereclesiástica. El tercero fue el establecimiento del periódico Christianity Today (Cristianismo Hoy).

El neo-evangélico concuerda con los fundamentalistas en que afirma una confesión cristiana fuerte, histórica, pero está en desacuerdo en aspectos de énfasis y estrategia. Ockenga originalmente criticaba al fundamentalismo por tener actitudes erróneas, estrategias equivocadas y resultados erróneos. Pero, como señala Lightner, hay muchos otros problemas. Las diferencias parecen centralizarse en dos problemas. El neo-evangélico siente que el fundamentalismo eleva doctrinas secundarias y terciarias, al papel de las cardinales; y en segundo lugar, el fundamentalista no trabaja con materiales teológicos correctos, ni históricos, ni contemporáneos. Tanto C. F. H. Henry, como E. J. Carnell se empeñan en fortalecer sus posiciones desasociándose del fundamentalismo (ER, de Henry; COT, de Carnell). La réplica del fundamentalista es que el neo-evangelicalismo es una deslealdad o compromiso de la fe que seriamente debilita la posición cristiana.

NEO - LIBERALISMO

El término neo-liberalismo es usado en dos formas distintas en la teología reciente. De acuerdo a algunos teólogos ortodoxos, la neo-ortodoxia es meramente un viejo liberalismo en una nueva forma. La novedad aparente en la neo-ortodoxia es engañosa, reclaman, porque si uno mira las presuposiciones originales, particularmente las de la autonomía del hombre, o el kantianismo, el neo-ortodoxo mantiene la sustancia liberal. De ahí, no es tanto neo-ortodoxia, como neo-liberalismo (cf. NM, de Van Til).

El término neo-liberalismo es también usado por Bultmann. El es acusado de repetir el diseño del liberalismo en el modo existencialista en contraste al modo idealista antiguo.

1. El continúa con la metodología histórico-crítica muy en el espíritu de los viejos liberales
2. Tiene una teología esencialmente antropocéntrica, porque ninguna declaración sobre Dios podría permanecer si no puede ser traducida en términos existenciales para el hombre
3. El otorga la prioridad de una filosofía sobre la exégesis en cuanto el existencialismo forma la pre-comprensión para la interpretación del Nuevo Testamento.

NEO - ORTODOXIA

El movimiento teológico del cual han sido punto de lanza Barth y Brunner, ha sido también llamado Teología de Crisis y Teología Dialéctica, pero el nombre más comúnmente usado para llamarlo, es neo-ortodoxia. La historia de su origen, sus fundadores y su separación eventual en movimientos divergentes ha sido dicha por Henry Bouillard (KB, I). La neo-ortodoxia representa un espectro de creencias o posiciones. En algunos casos, un teólogo neo-ortodoxo no es sino un teólogo ortodoxo con correctivo neo-ortodoxo. Los siguientes once puntos intentan exponer en general, los nexos de creencias que componen el pensamiento neo-ortodoxo.

1. Los teólogos neo-ortodoxos creen que son los verdaderos herederos de la Reforma. Lo que es llamado "ortodoxia" es, realmente, una versión formalizada, racionalizada y cristalizada de los reformadores. Pero el dinamismo de los reformadores ha sido perdido. La neo-ortodoxia reclama reformar el dinamismo original de la teología de la Reforma. De ahí, que se cite considerablemente a Lutero y a Calvino en la literatura neo-ortodoxa. W. Horden titula así su defensa de la neo-ortodoxia: El Caso de una Nueva Teología de la Reforma.
2. El teólogos neo-ortodoxos creen que la ortodoxia, el catolicismo romano y el liberalismo representan callejones sin salida como opciones de la teología. La teología católica romana está corrompida por su doctrina de tradición y por sus puntos de vista de los dogmas como verdades de revelación eternamente establecidas. La ortodoxia se descuida en que tiene un punto de vista similar del dogma, semejante al del catolicismo romano, al aceptar un punto de vista de revelación doctrinal y defender un punto de vista de la inspiración de la Biblia, lo que está fuera de poderse mantener el día con el conocimiento bíblico y crítico. El liberalismo, al acentuar la autonomía del hombre, pierde la Palabra de Dios magisterial y, por lo tanto, hace a la teología imposible.
3. Los teólogos neo-ortodoxos creen que la Biblia no es la revelación misma, sino un testigo de la revelación. La Palabra no es la misma como las palabras, aun cuando la Palabra es encontrada solamente a través de la instrumentalidad de las palabras. La ortodoxia está errada al identificar las palabras de la Biblia con las palabras de Dios y en identificar la revelación con las palabras de la Biblia. El liberalismo está equivocado al haber identificado la revelación con lo mejor del hombre (lo mejor siendo divergentemente interpretado) y, por lo tanto, perdió el significado teológico de la Biblia. La certeza religiosa no debe ser hallada en la Biblia inerrante de la ortodoxia, ni en las experiencias religiosas auto-autenticadas del liberalismo religioso, sino en la confrontación del hombre por Palabra de Dios en Jesucristo a través del poder del Espíritu Santo.

4. Los teólogos neo-ortodoxos creen que la revelación es un concepto dinámico, Dios mismo de hecho, el hombre en confrontación con Jesucristo, la actividad reveladora del Espíritu Santo. La revelación no está en las palabras —ni siquiera en las palabras bíblicas—ni, en documentos, pero en el encuentro del hombre de parte de Dios, una y otra vez. La revelación es discurso, palabra, encuentro, confrontación, diálogo. La predicación, las Escrituras, y los sacramentos son testigos de que la revelación ha ocurrido y promesas de que ocurrirá otra vez.
5. Los teólogos neo-ortodoxos creen que los eventos especiales de la Biblia, tienen un carácter especial. Estos eventos especiales se apiñan alrededor de la creación, la redención en Cristo y el fin del tiempo. Brunner y Niebuhr prefieren usar la palabra mito en conexión con esto, mientras que Barth prefiere usar el término leyenda. Tales términos indican que las realidades que significan son realidades históricas ciertas, pero históricas en un sentido muy especial.
6. Los teólogos neo-ortodoxos creen que la filosofía existencial es el mejor punto de partida para la teología cristiana. Brunner y Niebuhr confiesan su deuda a Kierkegaard. Barth admitía antes la influencia del existencialismo pero más tarde se empeñó en purgar su sistema de todo existencialismo. No obstante, dos cosas han de notarse. Primero que los teólogos suecos que están más cerca de la escuela analítica de filosofía, clasifican a Barth entre los teólogos existencialistas. En segundo lugar, Barth persiste en usar algo del material existencial en su construcción teológica.
7. Los teólogos neo-ortodoxos creen que las doctrinas claves de la teología están en la forma lógica de la paradoja. Brunner es el heredero más próximo a Kierkegaard, en este punto. Niebuhr también cree en la paradoja; pero con base en que cualquier intento de remover la paradoja resulta en una racionalización prematura de la teología. Barth cree que la lógica y la consistencia debían ser seguidas tanto como se pueda, pero el teólogo nunca debe hacer un dios de la ley de contradicción o de ninguna otra ley de la lógica. Dios, siendo trascendente, está siempre fuera de las casillas conceptuales de los humanos.
8. Los teólogos neo-ortodoxos creen en la centralidad absoluta de Jesucristo. Esto es particularmente cierto de Barth y de Branner, quienes ven en Cristo al Dios-Hombre de las antiguas confesiones de la iglesia. Aun cuando Niebuhr no llega tan lejos, aun así ve en Jesús la figura central de la revelación y redención cristianas.
9. Los teólogos neo-ortodoxos creen en la pecaminosidad real del hombre. Los conceptos de justicia original, pecado original, Adán, y la Caída tienen reinterpretaciones, pero mucho de lo que significaban las doctrinas ortodoxas más antiguas es retenido. Estas doctrinas son re expuestas no

como eventos o condiciones históricas que prevalecieron una vez, sino como las condiciones históricas bajo las cuales todos los hombres existen. Son las cosas que continuamente se vuelven a repetir. La ortodoxia estaba en lo correcto al ver las proporciones trágicas del pecado, pero incorrecta al tomar Génesis 3 tan históricamente literal. El liberalismo se equivocó al ver nada más en Génesis 3, que la explicación hebrea en cuanto a por qué el hombre tuvo que trabajar tan duro, el sexo fuese tan vergonzoso y las serpientes se arrastraran.

10. Los teólogos neo-ortodoxos generalmente concuerdan en que Dios es trascendente. El teólogo que recuperó y expuso propiamente la trascendencia divina fue Kierkegaard. El liberalismo estaba demasiado influido por la filosofía idealista, como para capturar el espíritu de la doctrina bíblica de la trascendencia de Dios. Pero la doctrina bíblica y kierkegaardiana de la trascendencia es recapturada en la neo-ortodoxia. Esto significa que hay límites agudos entre Dios y el hombre, el cielo y la tierra, y el tiempo y la eternidad.
11. Los teólogos neo-ortodoxos generalmente concuerdan en que cualquier aproximación racionalista o empírica hacia Dios, es errónea, si no impía. La teología natural, las pruebas teístas, y las evidencias cristianas son todas rechazadas como aproximaciones falsas ante Dios. De acuerdo con Calvino y Lutero en los tiempos de la Reforma, y con Kierkegaard en tiempos recientes, reclaman ellos que la experiencia del evangelio se valúa por sí misma.

Nuevo Ser, como un término usado en la teología de Paul Tillich, es primariamente un término existencial, que corresponde al sentido existencial de la palabra alemana Sein. Cuando Tillich usa el término "ser" no quiere significarlo en su sentido tradicional ontológico, de la palabra inglesa "ser". "Viejo Ser, para Tillich, es vida en el pecado, la vida inauténtica. El Nuevo Ser es traído por Jesús como el Cristo; de ahí, en el vocabulario de Tillich, el Nuevo Ser es vado por redención y salvación. Por cuanto Jesús, como el Cristo, trajo Nuevo Ser, todos los hombres ahora pueden tener Nuevo Ser. De acuerdo a Tillich, el término bíblico más cercano a Nuevo Ser es un término de creatividad, regeneración, y escatología (ibíd., I, 55). Quiere decir reconciliación y reunión con Dios, la entrada-de un nuevo significado y una nueva esperanza, representado el deshacer de lo demoníaco. Sin embargo, no está restringido solamente a Cristo y a los creyentes, sino que puede ser aplicado a la sociedad y universo (ibíd., I, 49).

P

PALABRA DE DIOS

Los antiguos teólogos ortodoxos de la post-Reforma, usaban la expresión "la Palabra de Dios" para todas las revelaciones de Dios. Afirmaban que las Escrituras eran una forma de la Palabra de Dios. Pero en el transcurso del tiempo, el término se redujo a tal grado que era usado exclusivamente para las Escrituras. Así, entre los fundamentalistas, los evangélicos y los ortodoxos contemporáneos, la expresión "Palabra de Dios" vale por Sagrada Escritura.

En la neo-ortodoxia, la expresión ha sufrido de inflación. Sin embargo, tanto Barth como Branner concuerdan en que, en sentido más original, la expresión "la Palabra de Dios" vale por Dios mismo en su auto-revelación y que Jesucristo es peculiarmente la Palabra de Dios en que él es el Hijo de Dios, manifiesto en la carne. Barth escribe: "La Palabra de Dios es Dios mismo en su revelación" (CD, I/1, 339). Respeto a Cristo, escribe: "Jesucristo es, por lo tanto, el Revelador activo y real de Dios y Reconciliador con Dios, porque en él, su Hijo o Palabra, Dios se establece y se da a conocer ... El es el Hijo o la Palabra de Dios para nosotros, porque él así era previamente en sí" (ibíd., p. 476).

Branner escribe: "Esta certidumbre de que la Biblia es la Palabra de Dios es, en todo caso, solamente posible en tanto comprendamos por Palabra de Dios ni más ni menos que Cristo mismo (el Rey y Señor de la Escritura), y la Escritura como la 'cuna donde yace Cristo'" (RR., p. 169n).

Tanto Barth como Brunner permiten que la Biblia sea llamada la Palabra de Dios en un sentido indirecto, esto es, no como la revelación misma, sino como el testigo o indicador de la revelación. Así, Brunner escribe: "Las escrituras son la Palabra de Dios, por cuanto y en tanto nos dan a Cristo... Porque el objeto de la fe no es otra cosa que Dios mismo, en su acción reveladora y redentora" (ibíd., p. 280). Barth titula una sección entera de su discusión, "La Palabra Escrita de Dios" (CD, I/1, 111ff.).

Tillich encuentra seis significados diferentes a la expresión "palabra de Dios" (ST, I, 157ff).

1. La Palabra de Dios significa que Dios, como el terreno del ser, es la fuente de la palabra acerca de él mismo.

2. La Palabra de Dios es la palabra creativa, el medio de la creación.
3. La Palabra de Dios es los actos revelatorios de Dios en la historia de la revelación.
4. La Palabra de Dios es la manifestación en la vida de Jesucristo, quien es Jesús, como el Cristo.
5. Las Escrituras como el documento final de la revelación son la Palabra de Dios.
6. La predicación y enseñanza de la iglesia pueden ser llamadas la Palabra de Dios.

Tillich concluye: "Los muchos diferentes significados del término 'Palabra', están todos unidos en un significado, es decir, "Dios manifiesto" —el misterio del abismo divino se expresa si é del Logos divino— este es el significado del símbolo, la "Palabra de Dios" (ibíd., p. 159).

Bultmann parece investir la Palabra de Dios y la predicación con un tipo de poder existencial. De hecho, él tiene una filosofía y teología real de la Palabra de Dios. Esta es el remitente de parte Dios para nosotros, de su perdón y amor en Cristo lo que, cuando creído por nosotros, deviene en evento (cf. JW, pp. 216ff)

La teología evangélica contemporánea es persistente en llamar a las Escrituras la Palabra de Dios en el sentido primario en cuanto a que ellas son los documentos inspirados de la revelación especial. Por cuanto ellos son los documentos inspirados de, la revelación, participan en la estructura o constelación de la revelación y, justamente, merecen el título "La Palabra de Dios" (Cf. RXG, de Ramm, cap. 8; RB, de Henry, editor).

PARADOJA

La lógica de Hegel era una lógica de tres términos. Una tesis es postulada, la cual sugiere su opuesto, la antítesis. Por cuanto la mente no puede descansar en la tensión de la tesis y antítesis, debe mediar o reconciliar esta tensión. Esto se hace al- introducir el tercer paso, la síntesis. Así, Ser sugiere No-Ser, y estos dos términos están reconciliados en Llegar a Ser (cf. Dialéctica, de Ramm, en BDT, pp. 165f.).

Kierkegaard redujo los tres términos de Hegel a los dos términos de una paradoja. El hombre como un existente no puede ver las cosas de la perspectiva de la eternidad. Solamente puede ver las cosas como hombre finito y por lo tanto como paradójicas. Ciertamente, no hay paradojas para Dios. Por ejemplo, Kierkegaard escribió que "la verdad esencial eterna es en ningún sentido en sí, una paradoja" (CUP, p. 183). Pero el hombre como un existente es prevenido de hacer cualquier

sistema. El no puede reconciliar las tensiones en la lógica de la existencia. La verdad existencial puede aparecerle a él solamente como paradójica.

Pero en esto hay más que las limitaciones existenciales del hombre. La paradoja conlleva una carga existencial de energía. La paradoja que aturde al intelecto, al mismo tiempo provoca las pasiones. Por ejemplo, Kierkegaard escribió: "Sin embargo, uno no debe pensar ligeramente en lo paradójico; porque la paradoja es el origen de la pasión del pensador, y el pensador sin paradoja es como un amante sin sentimiento" (PF., p. 29).

Kierkegaard localiza la Paradoja Absoluta en Jesucristo como un hombre individual quien es el Dios encamado. Esto es juntar los polos opuestos y por lo tanto constituye el aturdimiento máximo del intelecto. Escribió, por ejemplo, "que Dios haya existido en forma humana, haya nacido, crecido y así por el estilo, es ciertamente la paradoja sensu strietissimo, la paradoja absoluta" (CUP, p. 194). Esta obra está repleta con referencias a la paradoja, porque la paradoja es la forma lógica de la verdad que, en el entretanto, es pasión inquietante, interioridad y fe.

Kierkegaard no se atascó en lo paradójico. Lo paradójico pertenece a la verdad existencial y no a las ciencias y al conocimiento general. Además, fue la mente la que dirigió a la mente al punto donde debería ir en contra de sí. Ninguna tensión cualquiera lo haría. Los cuernos de la paradoja han de ser establecidos por la aplicación vigorosa del intelecto.

Brunner y Niebuhr reflejan la convicción de Kierkegaard de que la marca de la verdad existencial es lo paradójico. Brunner escribe que "el objeto de la fe es algo absurdo a la razón, esto es, paradójico; el sello de la inconsistencia lógica se cuelga de todos los pronunciamientos genuinos de la fe" (PR, p. 55). En RR no da mucha atención a lo paradójico, pero la misma idea aparece en la forma en que hace hincapié en la discontinuidad entre revelación y los sistemas racionales del hombre. Lo paradójico no es meramente una dificultad lógica que hace difícil la teología, sino que la hereda en la naturaleza misma de la fe cristiana.

La posición de Niebuhr es más suave. Su punto básico en todos los temas de racionalidad es que la complejidad de los principios dados prohíbe una sistematización prematura. En nuestra condición presente finita no podemos evitar, sino afrontar lo paradójico (NDM, I, 25). Tales ejemplos de lo paradójico son: que el hombre es una criatura y un hijo de Dios (ibíd., p. 25); que las actividades del hombre en la historia son constructivas y también destructivas (ibíd., p. 38); que el hombre puede salvar su vida sólo cuando la pierde (ibíd., p.

77); o que el hombre es una criatura finita por naturaleza y también trasciende la naturaleza (ibíd., p. 120).

Tillich cree en lo paradójico, pero toma otro procedimiento. Está en desacuerdo con Brunner en que lo paradójico represente el choque inevitable de la razón con la fe de modo que lo paradójico es algo que ofende la racionalidad. Tillich no cree que lo paradójico ofender la racionalidad. Más bien, lo paradójico significa que Dios trasciende las expectativas humanas. "Lo paradójico significa 'contra la opinión', digamos, la opinión de la razón finita. La paradoja señala el hecho de que en el actuar de Dios, la razón finita es superada pero no aniquilada; expresa el hecho en términos que no son contradictorios lógicamente, pero que suponen señalar más allá del plano en el cual la razón finita es aplicable" (ST, I, 57).

En otra definición de la paradoja Tillich escribe que "la forma lógica en la cual lo perfectamente concreto y lo perfectamente absoluto están unidos, es la paradoja. Todas las afirmaciones bíblicas y eclesiológicas acerca de la revelación final tienen un carácter paradójico. Estas trascienden la opinión ordinaria, no sólo preliminar, sino definitivamente; no pueden ser expresadas en términos de la estructura de la razón, mas deben ser expresadas en términos de la profundidad de la razón. Si son expresadas en términos ordinarios, aparecerán declaraciones lógicamente contradictorias. Pero estas contradicciones no son la paradoja, y a ninguno se le pide "que se la trague como contradicciones... La paradoja es la realidad a la cual la forma contradictoria señala; es el camino inesperado, milagroso y extático en el cual aquello que es el misterio del ser universal es manifiesto en tiempo, espacio y, bajo las condiciones de la existencia, en concreción histórica completa" (ibíd., I, 150f.).

Es difícil determinar el papel de lo paradójico en Barth. Sí expone que la encarnación no es una paradoja ciega (CD, IV/1, 12). También afirma que en Dios no hay paradoja (ibíd., p. 186). Repetidamente previene en contra del irracionalismo teológico. Pero al otro lado de la solera, están sus reclamos frecuentes de que el hombre no tiene medio de probar la revelación de Dios. Esta es dada con la autoridad y el poder de Dios independientemente de todas las pruebas y trazos humanos. Así, reclama que la Palabra de Dios puede establecerse de por sí, en la racionalidad del hombre. Pero cómo es que este fundamento de la palabra que es tan inesperado y tan contrario a las nociones religiosas humanas, asombra a la mente humana en su forma lógica, no lo dice Barth.

PASIÓN

Pasión es uno de los conceptos centrales de Kierkegaard. El toma la lista de pasiones de Aristóteles y la aparea con la fe. Al hacer esto, Kierkegaard rompe con una tradición de la filosofía occidental que llegó a ser clímax en Hegel, esto es, que lo más profundo en el hombre es la razón. Kierkegaard afirma que lo más profundo en el hombre es la pasión.

Kierkegaard hace muchas referencias a la pasión. En un mundo absolutamente perfecto no habría ni fe ni pasión (CUP, p. 30). Pasión es "interés personal infinito" (ibíd.). La filosofía enseña el camino de la objetividad, pero el cristianismo enseña el camino de la subjetividad. Subjetividad es la persona en el estado de la verdad. Ser una persona en la verdad es intensificar la pasión a su cumbre más elevada y esta pasión es lo mismo que subjetividad (ibíd., p. 117).

En otro pasaje dice que la filosofía moderna considera a la pasión desdeñosamente (ibíd., p. 176). Pero la "pasión es la culminación de la existencia para un individuo existente" (ibíd.). "La interioridad en un sujeto existente culmina en pasión, paralela a la pasión en el sujeto, la verdad deviene en paradoja; y el hecho de que la verdad deviene en paradoja está enraizado precisamente al tener una relación con un sujeto existente" (ibíd., p. 177). Al continuar en otra página, dice que "todos los problemas existenciales son problemas apasionados, porque cuando la existencia es interpretada con la reflexión, genera pasión. Pensar en problemas existenciales en tal forma como para dejar fuera la pasión, es equivalente a no pensar en ellos del todo, por cuanto es olvidarse del punto, que es el pensador, él mismo como un individuo existente" (ibíd., p. 313).

PECADO

Kierkegaard dice que pecado posita pecado. Esto quiere decir que no hay causa para el pecado, excepto en el pecado mismo. Repetidamente él lo llama el salto cualitativo, que "ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar" (COD, p. 55). "Por el salto cualitativo el pecado vino al mundo, y de esta manera está viniendo continuamente" (ibíd., p. 99). El pecado es el resultado del uso de la libertad del hombre para encontrar seguridad en alguna cosa humana, finita, más bien que reposando totalmente en Dios. Su libertad lo marea ante las posibilidades que descubre y, en este mareo, el hombre da el salto fatal a una seguridad creatural. Así, el pecado posita pecado y no es el producto de una causa más primitiva.

Brunner ha escrito mucho sobre la doctrina del pecado. El discute al hombre en la contradicción del pecado (MIR, caps. 6 y 7). Repetidamente se refiere a la pecaminosidad humana (D, II, cap. 3; cf. RR, pp. 50f.). Brunner comienza con el principio metodológico de que no hemos de comenzar con Génesis 3, sino con el

Nuevo Testamento. Además, nuestra pecaminosidad, personal e incorporada, es conocida solamente en Cristo. El anuncia su principio cristológico como sigue: "Solamente en Cristo, esto es, como creyentes, vemos la solidaridad del pecado al cual pertenecemos; solamente en Cristo conocemos que estamos unidos en su redención" (D, II, 99).

Brunner deletrea las características de pecado. Es rebelión. El pecado no es la primera, sino la segunda cosa del hombre. "El pecado no es el fenómeno primario, no es el principio, sino el alejamiento del principio, el abandono del origen, el rompimiento con aquello que Dios ha dado y establecido" (ibíd., p. 91). El pecado es apostasía. "El pecado es emancipación de Dios, abandonando la actitud de la dependencia, para tratar de ganar total independencia, que hace al hombre igual a Dios" p. 93). El pecado es universal. Siendo que Bynner rechaza la Caída en el sentido de un evento histórico en el cual un hombre trajo a todos los hombres el pecado, tiene más problema para ser específico sobre la universalidad del pecado, que sobre las otras características del pecado. En el análisis final, es un misterio (ibíd., p. 97). Su punto parece ser que nos consideramos atrasados. Así como reconocemos la solidaridad de los redimidos en Cristo, hemos de presuponer la solidaridad de los perdidos en el pecado. De acuerdo con Kierkegaard, él dice que cada hombre es hombre individual y humanidad.

La doctrina de Niebuhr del pecado no es materialmente diferente de la de Brunner. El escribe: "El pecado es, entonces, la involuntad del hombre de reconocer que es dependiente y que es criatura de Dios y su esfuerzo de hacer su propia vida independiente y segura" (NDM, I, 137). El ubica el pecado en el orgullo del hombre, que no es un sencillo pedacito de vanidad, sino la sobre-estimación total del hombre. También indica que la depravación del hombre y la universalidad del pecado son verificables por la experiencia. Si la razón pudiese dominar al pecado, ya lo habríamos expulsado; pero la evidencia a esta fecha cuenta al lado opuesto y así el hombre moderno debe contar con el pecado, como depravación y con la universalidad del pecado aun cuando educación y manejo social puedan traer mejoramiento (HCJ, pp. 348-351).

La contribución de Barth a la doctrina del pecado es metodológica. El sitúa su doctrina del pecado no entre la doctrina del hombre y la doctrina de la salvación, como en la teología tradicional, sino en medio de su doctrina de reconciliación (CD, IV/1, 60 "The Pride and Fall of Man": "El Orgullo y la Caída del Hombre").

Barth niega dos tesis de naturaleza metodológica:

1. No podemos ir de un sentido humano de imperfección, inadecuación, etcétera, a una doctrina del pecado. El sentido ordinario de la imperfección del hombre, no es el mismo que el sentido del pecado (ibíd., p. 360).
2. No podemos discutir una doctrina del pecado y luego proceder a una doctrina de la expiación de Cristo como la cura del pecado. No podemos tener una doctrina del pecado previa a la cristología. Barth cree solamente en una doctrina cristológica del pecado. Su tesis básica está contenida en la siguiente sentencia: "Es asunto del conocimiento del Dios, quien en su Palabra devino en la carne para nosotros, y por lo tanto del conocimiento de su verdad en esta revelación una y, por lo tanto, del conocimiento indivisible de la fe cristiana, la base y sujeto, que es Dios en su obra expiatoria, y por lo tanto, Dios en Jesucristo. El conocimiento del pecado humano está encerrado en este conocimiento" (ibíd., p. 389). En lo que a pecado respecta, "el pecado es aquello que es absurdo, la decisión y escogimiento absurdo del hombre por aquello que no es, descrito en la historia del Génesis como su anuncio a la voz de la serpiente, la bestia del caos. El pecado existe solamente en este evento absurdo" (ibíd., p. 410).

Tillich tiene una discusión extensa del pecado en todos sus aspectos en ST, II, 29-78. La parte más importante de su exposición, es su concepto de alienación. Dice que Hegel descubrió el término. En alienación, el hombre pertenece a aquello que es extraño para él. Así, el hombre pertenece al terreno de su ser aun cuando en pecado el hombre no está en comunión con Dios. Así, esta alienación es la esencia del pecado. Pero esta alienación no puede desplazar el pecado en lenguaje cristiano. La alienación es la naturaleza general del pecado. Pero el pecado es también acto voluntario, personal. Y solamente en tanto retengamos la palabra pecado, retenemos este carácter personal, voluntario, del acto pecaminoso.

PERPENDICULAR

La doctrina de Barth de la revelación es que es dada por la libertad, gracia y soberanía de Dios. Así, él habla de su descendencia perpendicular de arriba — senkrecht von oben. También habla de la revelación tomando lugar "verticalmente del cielo" (CD, I/1, 379).

PERSONALISMO

Personalismo es la creencia de que el ser humano es una realidad metafísica y un enigma a la estructura y significado del cosmos total. Podemos distinguir dos

clases de personalismo. Está el personalismo idealista en la tradición de Bowne, Brightman y Flewelling. Tomando el concepto de persona como una categoría fundamental, ve el universo como Dios y una sociedad de personas. Se encuentra a sí mismo apto para aliarse al modernismo religioso en el campo de la teología. Todavía tiene alguna importancia en que es un personalismo transportado por aquellos influidos en particular por Brightman (cf. EDR, p. 576; TCERK, II, 867f.).

La segunda clase de personalismo es personalismo existencial. Tiene sus raíces en Kierkegaard, Ebner, y Brunner. La antropología de Kierkegaard es la antropología de la persona humana concebida como un existente cuya tarea principal en la vida es descifrar qué significa existir. Esta existencia está centralizada en la felicidad eterna y acerca de esta felicidad eterna debemos estar interesados infinita, personal y apasionadamente (CUP, p. 23). La marca de la persona interesada en la existencia es que está interesada infinita, personal y apasionadamente. Así puede uno sumarizar la posición de Kierkegaard exponiendo que él estaba interesado en descubrir las posibilidades de la existencia para el hombre concebido como una persona, cuyo deber es existir auténticamente.

El Yo y Tú de Martín Buber representa otra forma de personalismo existencial (IAT). En este pequeño tomo, un personalismo existencial íntimo y misterioso es desarrollado. Las relaciones más fundamentales de la vida son las relaciones persona — persona que Buber denota con la expresión "Yo — Tú" y la relación Persona — persona (de Dios al hombre) indicada por "Tú — Yo".

En contraste a F. J. McDonnell, que desarrolló una teología de liberalismo religioso alrededor del idealismo personalista de su tiempo, Brunner desarrolla una teología neo-ortodoxa dependiendo fuertemente del personalismo de Kierkegaard, Ebner y Buber (cf. BCR, pp. 67-82). Puede también decirse que la antropología de Niebuhr y Tillich es, básicamente, la del personalismo existencial por su deuda a la tradición existencial. La "naturaleza" del hombre en el NDM de Niebuhr es, ciertamente, la del personalista existencial. Barth tiene una admiración grande por Buber y frecuentemente usa su terminología. No puede negarse que hay cierta medida de personalismo existencial en la teología de Barth.

POSITIVISMO TEOLÓGICO

Un sistema teológico es calificado como positivista si renuncia a cualquier reclamo de ser edificado sobre un fundamento filosófico o metafísico, pero es edificado en lo inmediato sobre fundamentos religiosos o teológicos. Así, Ritschl era un positivista teológico, en que él intentaba evitar la metafísica y construir la teología

en la revelación histórica en Jesucristo. Barth y Brunner son también positivistas en que desaprueban todo sistema metafísico humano y apoyan su caso en la entrega pura de la revelación (cf. LOCT, de Cobb). La teología de la reforma era también positiva en el sentido que renunció al método escolástico de los teólogos católicos romanos y enseñó la auto credulidad (autopista) de las Escrituras Cristianas.

PRE-ENTENDIMIENTO

Bultmann cree que cualquier asunto debe ser rodeado con un cierto juego de presuposiciones correspondientes a la naturaleza del tema. "Sin un pre-entendimiento ninguno puede comprender jamás lo que se diga en literatura sobre el amor o la amistad, la vida y la muerte, o en suma, acerca del hombre en general" (EF, p. 64). Así, la historia, la literatura y la música, cada una tiene su pre-entendimiento sin el cual nada podría saberse de estos asuntos. No obstante, este no es un tema arbitrario, sino que está determinado por el carácter del asunto.

Hay también un pre-entendimiento para la religión y si para la religión, para la cristiana. Por cuanto la religión y el Kerigma cristiano tienen que ver con el problema fundamental del significado y la existencia del ser, volvemos a la filosofía existencial para nuestro pre entendimiento. La filosofía existencial no nos da las respuestas y no es sustituta del kerigma. Pero sí nos da el pre entendimiento por el cual somos capaces de darle sentido al Nuevo Testamento. En este punto es importante conocer el ensayo por Bultmann, "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?" ("¿Es posible la exégesis sin presuposiciones?" EF) y el capítulo sobre Interpretación Bíblica Moderna y Filosofía Existencial ("Modern Biblical Interpretation and Existential Philosophy": JCM).

PROPICIACIÓN

En CD, IV/1, Barth da una exposición extensiva sobre la propiciación. Tiene también algún material en II/1, 398ff, donde discute la misericordia y la justicia de Dios. La sección específica sobre la propiciación en IV/1 está bajo el título "El Juez Juzgado en Nuestro Lugar" (pp. 211-283). Tres cosas pueden decirse del punto de vista de Barth de la propiciación, para comentarlo de manera general.

1. Primero, de las varias analogías sobre la propiciación, Barth escoge la forense como la mejor empleada en las Escrituras (IV/ 1, 274).
2. En segundo lugar, Barth es muy enfático en su doctrina de la sustitución, es decir, que Cristo murió por nosotros. Esto lo discute en cuatro tesis. Su

doctrina es que Dios reemplaza totalmente al hombre, en vez de representarlo. Un párrafo clave es el que sigue: "El corazón mismo de la propiciación es la derrota del pecado: el pecado en su carácter como la rebelión del hombre contra Dios, y en su carácter como el terreno del destino sin esperanza del hombre en la muerte. Fue para satisfacer este juicio del pecado, que el Hijo de Dios como hombre tomó nuestro lugar como pecadores. Él lo satisface —como hombre en nuestro lugar—, completando nuestra obra en la omnipotencia del Hijo divino, por su tránsito en el camino de los, pecadores hasta su final amargo en la muerte, en la destrucción, en la angustia ilimitada de la separación de Dios, al entregar al hombre pecador y al pecado en su propia persona, al no-ser, que es propiamente de ellos, el no-ser, la nada en la cual el hombre ha caído víctima como pecador hacia la cual se apresura implacablemente. Podemos decir ciertamente que él satisface este juicio al sufrir el castigo que nosotros todos trajimos para sí" (ibíd., IV/ 1, 253).

En la misma página, no obstante, Barth hace claro que él no cree que Cristo sufrió el castigo en el sentido de los dogmáticos de antaño, esto es, que Cristo sufrió para satisfacer la ira de Dios.

Tercero, Barth enseña que el Juez es juzgado en nuestro lugar. La virtud de la obra propiciatoria es que la naturaleza divina misma sufrió en la cruz. Escribe: "Porque era el Hijo de Dios, esto es, Dios Mismo quien tomó nuestro lugar el Viernes Santo, la sustitución podía ser efectiva y procurar nuestra reconciliación con la justicia de Dios y, por lo tanto, la victoria de la justicia de Dios y nuestra propia justicia ante El" (CD, II/1, 403).

Brunner repite más bien con toda lealtad, la doctrina reformada de la propiciación. Concuera con Barth en que la analogía básica de la propiciación es jurídica o forense. Brunner escribe que "la ley es el espinazo, el esqueleto, el fundamento granítico del mundo del pensamiento" (TM, p. 458). Cree que los términos forenses son la cepa original de cualquier ética seria (p. 465) y encuentra que las Escrituras están llenas de expresiones jurídicas (p. 465n).

Brunner define el pecado como la violación de la ley y cree que cualquier doctrina de la propiciación debe comenzar con este punto de vista serio del pecado. Por lo tanto, sólo una doctrina objetiva de la propiciación será suficiente. "Tanto más serio nuestro punto de vista de la culpa sea, más claramente percibiremos la necesidad de una propiciación objetiva y no meramente subjetiva" (ibíd., p. 451). La razón para esta propiciación objetiva es que el hombre es culpable. "Porque la culpa es ese elemento en el pecado por el cual pertenece inalterablemente al pasado, y en tanto este elemento inalterable determina el destino presente de

cada alma" (ibíd., p. 443). Consecuentemente, la única doctrina de la propiciación que será suficiente es aquella vicaria y penal (cf. TM, cap. 18).

La exposición de Niebuhr sobre la propiciación es lamentablemente breve (NDM, I, 54ff.). Según él, la esencia de la cruz es que revela los sufrimientos de Dios por los hombres. La cruz representa la paradoja de la ira y la misericordia de Dios. Pero Niebuhr define cuidadosamente la ira como la estructura en el mundo que reacciona contra las estructuras implantadas por Dios en el mundo. Cree que todos los intentos de racionalizar el misterio esencial de la propiciación (vgr. analogías comerciales, analogías jurídicas) fallan, aunque su intención sea correcta. La intención es declarar la paradoja de la justicia y el perdón de Dios. En Dios estos son uno, así como el Padre y el Hijo son igualmente Dios (ibíd., I, 58). Agrega Niebuhr: "Dios toma la pecaminosidad del hombre en Sí y vence en Su propio corazón lo que no puede vencerse en la vida humana, ya que la vida humana permanece dentro del círculo vicioso de la glorificación pecaminosa del ego en todos los niveles de avance moral" (ibíd., I, 142).

Tillich discute la propiciación en ST, II, 170-117. Difiere de Barth y Brunner violentamente. En un modo más general, da lo que podría llamarse una interpretación existencial de la propiciación. En una forma típica, da un asentimiento cortés a la forma histórica de la doctrina y luego procede a reconstruirla total y sistemáticamente a través de líneas existenciales. Por ejemplo, no acepta la doctrina de Anselmo en la forma en que Anselmo la presenta, pero sí admite que es una gran doctrina porque psicológicamente hace énfasis en la verdad de que no podemos sentirnos perdonados a menos que nuestro perdón se encuentre dentro de los límites de la justicia.

Tillich ve la propiciación como un evento dinámico que tiene dos elementos. Es tanto aquello que Dios hace, como aquello en lo cual el hombre participa. El corazón de esta doctrina es que Dios ha estado sufriendo siempre a la par del hombre en el desvío existencial del hombre. Este sufrimiento llega a una manifestación y poder particulares en la muerte de Cristo, donde vemos que somos propiciados en tanto sufrimos a la par de Dios. Los cristianos "participan en el sufrimiento de Dios, quien toma las consecuencias del desvío existencial sobre sí, o, para decirlo sucintamente, participan en el sufrimiento de Cristo" (ibíd., II, 178). Además, Tillich cree que ni el sufrimiento de Dios ni el de Cristo fueron substitutorios.

Debe hacerse aquí una mención de APC, de Morris. Asistido cuidadosamente con léxico, concordancia y literatura comparativa, Morris desarrolla una doctrina fuerte de una propiciación vicaria, expiatoria. Con un trabajo intenso, determina con los

medios más concretos posibles el significado del vocabulario escritura) sobre la propiciación.

PRUEBAS TEÍSTAS

Las pruebas teístas son argumentos filosóficos en pro de la existencia de Dios. Si el argumento parte de algún aspecto del hombre, como su razón, su conocimiento, o su vida moral, es llamada una prueba a priori; si parte del universo, tal como la moción, la cansación o designio, es llamada una prueba a posteriori. Usualmente, de las pruebas teístas se construye una teología natural.

La gran tradición occidental ha sido la de Anselmo y la de Santo Tomás de Aquino. Anselmo es famoso por su argumento ontológico a priori y Santo Tomás es famoso por su prueba quintuple a posteriori. El tomismo hoy, tanto dentro como fuera de la Iglesia Católica romana, acepta la validez de las pruebas de Santo Tomás.

Pascal fue uno de los primeros pensadores modernos que rechazó las pruebas teístas, con base a que ellas hacen uso de la razón en un territorio donde solamente el corazón prevalece. Por tanto, él no estaba interesado en el Dios de los filósofos, sino en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Kierkegaard le sigue muy de cerca los talones. Dice que las pruebas fallan en producir certeza y que la religión, sin certeza, es impensable (COD, p. 125). En otra ocasión, reclama estar incierto de poder producir una prueba y si lo hiciera en tormento por el temor de haber cometido un error en la prueba (PF, p. 33). En otro lugar, declara que Dios no está presente en la naturaleza (CUP, p. 218). Dios está en la naturaleza, pero secretamente, no abiertamente. La revelación abierta de Dios es paganismo, no cristianismo.

En el rechazo de Barth de la analogía del ser, rechaza todas las pruebas a posteriori en pro de la existencia de Dios. La gran exposición de Barth sobre la existencia de Dios se encuentra en CD, 11/1. El conocimiento del hombre acerca de Dios no es en sentido alguno, el logro del hombre. Si el hombre tiene un conocimiento de Dios, significa que Dios lo ha creado dentro de él mismo. Barth toma su postura en la libertad de Dios, la gracia de Dios y la revelación de Dios. Dios, en Su libertad, tiene el poder y la autoridad de darse a conocer. Por lo tanto, si conocemos a Dios, es en virtud de la libertad de Dios (cf. "God Before Man": Dios Ante el Hombre, *ibíd.*, pp. 31ff.; y "The Knowability of God": La Cognoscibilidad de Dios, *ibíd.*, pp. 63ff.). En segundo lugar, "es solamente Por la gracia de Dios que nos llega el que Dios sea cognoscible para nosotros" (*ibíd.*, p. 69). Así, Barth rechaza la metodología católica romana (*ibíd.*, p. 79ff.). Finalmente,

Dios es conocido en su Auto-revelación a fin de que podamos decir que la prueba para la existencia de Dios es que Dios en la revelación se da a conocer a Sí mismo. Una cita es suficiente: "El conocimiento de Dios puede siempre proceder solamente del conocimiento de su existencia, en un sentido doble: que nosotros ya tenemos desde siempre este conocimiento y que hemos de tenerlo de Dios Mismo, para que consecuentemente lo conozcamos" (ibíd., p. 39).

La tesis básica de Brunner es que el único conocimiento vital de Dios es aquel que viene por la revelación a través de Jesucristo. Un conocimiento filosófico de Dios, si posible, es abstracto, teórico, especulativo y no requiere una entrega de parte del hombre (RR, cap. 22, "The Proof of the Existence of God": La Prueba de la Existencia de Dios).

Aun cuando las pruebas no impresionan a los filósofos brillantes y aun cuando carecen de la revelación bíblica, Brunner no está del todo contra ellas. La posición en la filosofía que él considera despojada de todo apoyo, es el materialismo. Pero mentes brillantes están siempre vueltas a la idea de Dios. Uno no puede decir entonces, que Dios está muerto. Brunner revisa las pruebas tradicionales y demuestra cuáles elementos en la fe cristiana, anticipan. Su postura básica puede ser captada de lo que sigue: "Desde el punto de vista de la fe cristiana hay dos cosas que deben decirse acerca de las pruebas en favor de la existencia de Dios, en general. Primero, que la fe no tiene interés en ellas. La manera en la cual la revelación divina produce la certeza de la fe, es muy diferente de aquella de la prueba, y es completamente independiente del buen éxito o del fracaso del proceso de la prueba. En segundo lugar; el contenido del conocimiento 'asegurado' por estas pruebas es algo muy diferente del contenido del conocimiento de Dios. El 'Dios de las pruebas en favor de la existencia de Dios no es el Dios Vivo de la fe, sino una abstracción intelectual, una 'Idea', un 'Absoluto', un 'Altísimo', o 'Ser Necesario', el 'Valor Incondicionado', etcétera, una entidad cuyo concepto puede acaso ser traído a un acuerdo con el Dios de la fe, pero que jamás lo evoca" (RR, pp. 340f.).

PUNTO DE CONTACTO

Una de las cuestiones más importantes en la teología del Siglo Veinte, es si hay o no en el pecador, un punto de contacto (en el alemán, Anknüpfungspunkt) para el evangelio. Si el hombre es un pecador y si, por lo tanto, él estima el mundo de la cruz como insensatez, ¿cómo es posible para él considerarlo como la sabiduría de Dios? ¿A qué apelamos?

De acuerdo a Barth, Brunner ha discutido en su libro *Gott und Mensch* (1930), que la humanidad y la personalidad residuales de la Caída, formaron el punto de contacto de la Palabra de Dios con el hombre (CD, I, 273). Sin embargo, Brunner postula una teoría algo distinta cuando dice que el punto de contacto es el sentimiento de culpa (RR, p. 215). En un pie de nota de los más interesantes, escribe: "De ahí que, la conciencia 'mala', el sentimiento de culpa, es el punto de contacto para toda la predicación del evangelio" (ibíd., p. 302n).

Barth toma un punto de vista más radical. El cree que el pecado destruye en tal forma la imagen de Dios en el hombre, que no existe punto de contacto (CD, I/1, 273). El punto de contacto es el punto de contacto que la Palabra de Dios ejecuta en el hombre. La Palabra de Dios crea fe, y es esta fe creada por la Palabra, el punto de contacto. Así, Barth escribe: "Este punto de contacto, por lo tanto, no es real fuera de la fe, sino solamente en la fe. En la fe un hombre es creado por la Palabra de Dios para la Palabra de Dios, existiendo en la Palabra de Dios, no en sí mismo, no en virtud de su humanidad y personalidad, no desde la plataforma de la creación, porque lo que es posible desde la plataforma de la creación del hombre hacia Dios, ha sido ciertamente perdido a través de la caída" (ibíd.).

El tema de punto de contacto es también relevante en la apolo-gética. Los teólogos católico romanos creen que en la filosofía de Aristóteles hay un punto de contacto con el hombre no regenerado. Brunner cree en conversación por lo menos, hasta el punto de debate, ya que él llama a su apologética "erística" (q.v.). La posición de Barth parece ser que la mejor "defensa" de la fe cristiana es una dogmática plenamente explicada. O más tersamente, "mi dogmática es mi apologética". Algunos teólogos de la tradición reformada encuentran algún punto parcial de contacto en la doctrina de la gracia confín.

Bultmann escribe un ensayo relacionado con el tema de punto de contacto ("Points of Contact and Conflict: Puntos de Contacto y Conflicto, E., cap. 7). La tesis de Bultmann es que la Palabra de Dios llega al hombre en las dos: conflicto y contacto. En el sentido que llega como conflicto, como juicio sobre el hombre y su religión, no existe contacto. No hay nada de la Palabra de Dios en el hombre que responda y corresponda a la Palabra de Dios, que le llegue a él en la predicación cristiana. Pero conflicto significa relación y, por lo tanto, ha de haber un punto de contacto o no habría conflicto. Bultmann encuentra tres clases de contacto.

1. El hombre lleva consigo la cuestión de su existencia. Aun cuando su respuesta es errónea y su condición de ser es pecaminosa, todavía conlleva esta cuestión. Y son estas respuestas erróneas con las que la Palabra de Dios entra en conflicto, y así, la pecaminosidad del hombre es en sí el punto de contacto (ibíd., p. 137).

2. La predicación humana tiene que ser en el lenguaje propio del hombre y también quiere decir que en la relevancia de las ideas del hombre acerca de Dios, la religión, el hombre y la ética. Este es el segundo punto de contacto.
3. Bultmann expande este punto segundo, demostrando cómo Pablo usaba para propósitos cristianos la filosofía popular Helenista, las religiones helénicas de misterio y el gnosticismo. Pero Pablo mantuvo el conflicto claro y el contenido cristiano aun cuando usaba estos conceptos.

PUNTOS DE VISTA DEL MILENIO

112

Premilenianismo es la creencia de que Cristo regresará y establecerá un reino terrenal glorioso que durará mil años. Este reino es el período interino entre el retorno de Cristo y el juicio final. Difiere del amilenianismo, que ve el reino de Cristo en la iglesia y, por lo tanto, sin demandar un reino visible, y del post-milenianismo, que ve un triunfo de la iglesia en la predicación del evangelio a través de la agencia sobrenatural del Espíritu Santo.

Hay dos espacios de premilenianismo que se defienden en este día. La posición más histórica es que el milenio está fundamentado en la naturaleza del progreso del reino de Dios. Así como el Antiguo Testamento es preparatorio para el período de la iglesia, igualmente el período milenarío es preparatorio para el estado eterno. El reino de Dios es visto en su etapa natural y preparatoria en el Antiguo Testamento; en su aspecto evangelístico y eclesiástico, en el período presente; en su manifestación pública y gloriosa, en el milenio y en su triunfo y forma final, en el estado eterno. (Para una defensa contemporánea de esta forma de premilenianismo. véase CQ, de Ladd).

La segunda versión es defendida en la Concordancia Bíblica de Scofield y en la Teología Sistemática de L. S. Chafer. De acuerdo a este sistema, a David le es prometido un gran reino, al igual que a Abraham le es prometida una tierra. ¿Era este reino nacional judío el que Juan el Bautista y Jesús tenían en mente cuando anunciaron la venida del reino? Los judíos tenían la noción correcta del reino, pero la noción errónea por la cual el reino sería establecido. De acuerdo a esto, rechazaron a Jesús y con él al reino. Más Dios no ha renunciado de su propósito de cumplir las promesas a Abraham, ni las promesas del reino a David. Cuando Cristo regrese, estas promesas serán cumplidas. Israel nacional será restaurado; Cristo reinará desde Jerusalén; y todas las naciones del mundo estarán bajo su dominio.

PUNTO DE VISTA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

Una imagen del mundo es el modelo que usamos al poner juntas nuestras experiencias de espacio, de tiempo, de eventos y de materia. Así, la cosmología de Newton y de Einstein son imágenes del mundo.

Una imagen del mundo es una teoría definida del carácter metafísico del universo. El panteísmo, el materialismo y el idealismo son imágenes del mundo.

Bultmann no cree que el cristianismo nos dé un punto de vista del mundo (E, pp. 6-9; JCM, p. 83). Los puntos de vista del mundo son siempre externalizaciones y objetivizaciones. Así, en principio, compiten con las imágenes del mundo. Pero el cristianismo como kerigma, resuelve el problema de un nuevo entendimiento y no es un punto de vista externalizado ni objetivizado.

Además Bultmann toma la imagen del mundo del Nuevo Testamento como si fuese el punto de vista del mundo del Nuevo Testamento. Por lo tanto, está en contradicción inflexible con la imagen del mundo de Einstein, bajo la cual el hombre moderno vive. Es mitológica y, por lo tanto, debe ser desmitologizada, de forma que el cristianismo sea entendido como el logro de un nuevo auto-entendimiento y no el logro de un punto de vista del mundo.



REALISMO

Realismo es usado en teología contemporánea para indicar una declaración nueva de la doctrina del pecado. Aparece en contraste al optimismo propuesto en la declaración del pecado según el liberalismo religioso. Aun así, el realismo no es un retomo a la doctrina ortodoxa de Adán, la Caída y la depravedad universal a través de la Caída. W. M. Horton en una definición provisional de realismo, lo define como sigue: "La palabra 'realismo' me sugiere, sobre todo, una determinación resuelta de confrontar todos los hechos de la vida con franqueza, empezando preferiblemente con los más obstinados, perplejantes y descorazonadores, de modo- que cualesquiera ilusiones románticas suspensas puedan ser expulsadas desde el principio; y luego, por medio de estos hechos obstinados y no a pe-sar de ellos, romper tan hondo como uno pueda, la estructura sólida de la realidad objetiva, hasta que uno encuentre cualquier territorio de valor, esperanza y fe realmente allí, independiente de preferencias humanas y deseos, y entonces tirar ancla en ese terreno" (RT, p. 38). Mary Francos Thelen ha escrito *Man as sinner in Contemporary American Realistic Theology: El Hombre como Pecador en la Teología Realista Americana Contemporánea* para documentar el surgimiento de puntos de vista sobrios sobre la depravación y el pecado humanos, como se encuentran en la teología reciente. El caudillo de este movimiento es Reinhold Niebuhr.

Así, ampliamente entendido, Brunner (quien influyó significativamente a Niebuhr) y Barth, pertenecer a esta apreciación realista nueva, del pecado (cf. Brunner, *MIR*; D, II, cap. 3; Barth, *CD*, IV/1, 60).

REALISMO BÍBLICO

Entre el grupo crítico — liberal de los eruditos teólogos y el grupo de ortodoxos-conservadores, hay un tercer grupo. Este grupo no observa una antítesis grave entre la crítica bíblica y la interpretación bíblica seria. Combina un punto de vista crítico histórico con una tentativa llena de simpatía para comprender el significado del texto inspirado. Tal movimiento ha sido llamado realismo bíblico. Incluiría a algunos hombres como Schlatter, Beck, Cremer, Von Hoffman, James Denney, los Mariscan, Hunter, Cullman, Otto Piper, y C. H. Dodd en sus escritos posteriores.

De este movimiento han surgido nuevos trabajos en teología del Antiguo y Nuevo Testamentos, comentarios, y monografías especializadas. El gran TWNT, de Kittel y Friedrich, es en gran parte un producto del realismo bíblico.

REINO DE DIOS

El concepto del reino de Dios ha sido el tema de una intensa búsqueda desde la reversión de la interpretación liberal por Weiss y Schweitzer. De acuerdo a los liberales religiosos, el reino de Dios es el reino ético de Dios en los negocios humanos. Los cristianos, como un compañerismo o hermandad forman una iglesia. Como una sociedad de hombres que intentan vivir al nivel de estas éticas de amor y extenderlas a todas las relaciones humanas, la iglesia es el reino de Dios (IARL).

Weiss y Schweitze demostraron que el reino de Dios era un concepto escatológico fuerte. Jesús esperaba la irrupción repentina y dramática del reino, dentro de los límites de su vida temporal. Esta perspectiva escatológica destruía el punto de vista liberal del reino y comenzaba una nueva serie de investigaciones, en forma completa. G. Ladd dice que en vista de esas investigaciones, cualquier idea del reino de Dios debe hacer las paces con cuatro clases de declaraciones:

1. El reino como un reino o gobierno dinámico o (en contraste al reino como un territorio o área)
2. El reino como un orden fuerte apocalíptico en que los justos habrían de entrar al fin de la era;
3. El reino como una forma de estar entre los hombres
4. El reino como un dominio presente en el que los hombres puedan entrar ("Kingdom of God — Reign or Realm": "El reino de Dios: Reino o Dominio", JBL, 81: 232-233, 1982; cf. de Ladd, CQ).

La actitud presente es que la enseñanza del Nuevo Testamento acerca del reino representa una tensión entre su presencia corriente y su realidad futura. Se habla del reino como habiendo venido, como habiendo arribado, como habiendo entrado; también se ha hablado del mismo como viniendo en poder y gloria al regreso de Cristo. Es en el contexto de esta tensión que hemos de pensar acerca del reino (ENNTTP, pp. 30ff.; TWB, pp. 119-121; HT, pp. 197-201; IDB, III, 17-28).

C. H. Dodd ha procurado ponerle fin a la tensión con su escatología realizada. El llamado período escatológico futuro es en realidad el período de ahora de la iglesia cristiana. La verdad escatológica está ahora en operación. Por tanto, el reino está aquí y vuelve una y otra vez. Otros han aceptado la premisa de que Jesús esperaba el reino pero vino dentro de un breve período de tiempo y que la iglesia

primitiva tenía la misma expectación. En vista del atraso de la irrupción del reino ajustó su teología de conformidad y así debe-mos hacer nosotros.

Otros puntos de vista del Siglo Diez y Nueve han sido introducidos al Siglo Veinte por los conservadores. El amilenianismo nutre el punto de vista de que el reino de Dios es el gobierno espiritual de Cristo en la iglesia. La irrupción final del reino corresponde al comienzo del estado eterno. Los premilenianistas dan énfasis tanto en la existencia presente como en la manifestación terrenal futura del reino de Dios. Los dispensacionalistas niegan generalmente la existencia del reino de Dios ahora, excepto en "algún sentido atenuado, pero lo ven como ocurriendo en el futuro, principalmente como el cumplimiento de las esperanzas judías.

RESURRECCIÓN DE CRISTO

Barth presenta su doctrina de la propiciación como el Juez y juzgado en nuestro lugar. El sigue este tema con una discusión de la doctrina de la resurrección titulada "El Veredicto del Padre" (CD, IV/1, 283-357). Barth señala cuatro criterios a los cuales un acto se-gundo, complementario de la propiciación, ha de conformarse y luego señala cómo la resurrección así se, conforma (ibíd., p. 297ff.). Su declaración sumaria es que "la resurrección está marcada desde la muerte de Jesucristo como un acto nuevo y específico de Dios por el hecho de que allí está pronunciado el veredicto de Dios el Padre en la obediencia del Hijo: Su aprobación de gracia y todopoderosa para el Hijo, representando a la raza humana; su aceptación de su sufrimiento y muerte según tuvo lugar por la raza; la justificación de la voluntad del Padre, quien envió al Hijo al mundo para este propósito, del Hijo dispuesto a someterse a esta voluntad y de la totalidad de hombres pecadores traída a un punto final en la muerte de su Representante" (ibíd., p. 354). Que Cristo fue resucitado de los muertos en un sentido literal es expresado por Barth en las siguientes palabras: "Si Jesucristo no resucitó —corporal, visible; audible, perceptiblemente, en el mismo sentido concreto en que murió, como los textos mismos lo refieren — si él no ha resucitado también, en-tonces nuestra predicación y nuestra fe son vanas y fútiles; todavía estamos en nuestros pecados" (ibíd., p. 351f.).

Brunner acepta el testimonio de Pablo de 1 Corintios 15 como el relato más antiguo y seguro de la resurrección (D, II, 365ff.). No está muy interesado en la tumba vacía, como en la aparición del Se-ñor resucitado. Fueron estas apariciones las que realmente condujeron a los discípulos a la realidad del Cristo resucitado. Las discrepancia de los relatos del evangelio son algo que debemos reconocer con honradez histórica, pero del hecho de la resurrección, ninguno puede dudar. Brunner no cree en la resurrección de la carne, sino en la resurrección del cuerpo.

La resurrección del cuerpo no significa que el cuerpo físico es transmutado en un cuerpo espiritual, sino "significa la continuidad de la personalidad individual de este lado, y de aquél, el de la muerte" (ibíd., p. 372).

Luego lanza la pregunta de si creemos en la resurrección porque creemos en los registros o si creemos en los registros porque hemos encontrado al Señor viviente. El claramente acepta lo último. No acepta la historización o literalización fundamentalistas de los relatos. Dice que cualquier cristiano sabe que cree en la resurrección porque conoce a Cristo como el Señor vivo. Así, la fe en el Cristo re-sucitado es realmente una conjunción del testimonio total de los apóstoles y el encuentro creyente del cristiano con Cristo.

El relato de Niebuhr de la resurrección es enigmático. Concuerda con Bailía en que la mera inmortalidad del alma no hace justicia a la riqueza de la noción bíblica de la resurrección de los muertos. Por otra parte se desvía de las "corrupciones literalitas" (NDM, II, 297) de la doctrina y prefiere hablar de la resurrección del cuerpo como un símbolo bíblico. La idea básica parece ser que la importancia de la doctrina no reside en una resurrección milagrosa del cuerpo, sino que el triunfo de Dios es transhistórico y que envuelve la plenitud de la existencia histórica del hombre. Mientras que el punto de vista ortodoxo se concentraba en el cuerpo, y el punto de vista liberal en esa parte del hombre que es digna de inmortalidad, Niebuhr se concentra en la riqueza de la personalidad en su supervivencia.

Tillich enlista cuatro teorías acerca de la resurrección (ST, 153ff.). A guisa preliminar debe decirse que la resurrección es tanto un evento como un símbolo y que cualquier interpretación que no incluye a ambas es insatisfactoria. La primera es la teoría de que Jesús resucitó físicamente de entre los muertos. La dificultad con esta teoría es que es una racionalización del evento. Identifica la resurrección con la ausencia o la presencia de un cuerpo. "Entonces la pregunta absurda aparece en cuanto a lo que sucedió a las moléculas contenidas en el cadáver de Jesús de Nazaret. Luego el absurdo viene a caer en blasfemia" (ibíd., pp. 155f.). Segundo, esta la interpretación espiritualista. El alma de Jesús se aparece a lo: hombres y prueba que aún está vivo. Pero esta es mera inmortalidad del alma. Las apariciones de la resurrección incluían la personalidad total de Jesús "que incluye las expresiones "orales de su ser" (ibíd., p. 156). La tercera es que la resurrección fue una experiencia psicológica. La resurrección es aquello que sucedió en la mente de los seguidores de Jesús. Pero esto no satisface el carácter-evento de la resurrección.

Tillich aboga por la cuarta teoría, la teoría de la restitución —que es difícil de separar agudamente de la teoría psicológica— en la cual "en una experiencia extática, la figura concreta de Jesús de Nazaret devino indisolublemente unida con

la realidad del Nuevo Ser" (ibíd., p. 157). Los discípulos habían encontrado un Nuevo Ser en Cristo. Su muerte pareció poner término a este Nuevo Ser, que es en sí, contradictorio. Pero entonces, después de su muerte en una experiencia extática ellos identifican al Nuevo Ser permanentemente con la imagen previa de Jesús de Nazaret como Jesús el Cristo. Así, Jesús es permanentemente asociado con el concepto del Nuevo Ser y esto es su resurrección.

Bultmann no cree en la resurrección de cadáveres (KM, p. 8). La resurrección no es un evento histórico del mismo orden que la cruz. Más bien es el anverso de la cruz. La cruz representa muerte con Cristo a la vida antigua e inauténtica y la resurrección significa resucitar con Cristo a la nueva vida auténtica. La ciencia histórica no prueba la resurrección, sino establece el registro de que los discípulos creyeron en la resurrección. En realidad, la resurrección es la palabra de la predicación, es decir, la promesa de nueva vida en Cristo por medio del amor y la gracia de Dios y por fe en el kerigma (ibíd., pp. 38-43).

Un intento de reabrir la pregunta de la resurrección con base en la "razón histórica", paralelamente a la estructura de la razón de Kant, es ofrecida en RHR de R. R. Niebuhr.

REVELACIÓN

Previo al advenimiento del movimiento neo-ortodoxo y existencialista, podemos distinguir tres **escuelas de revelación**:

1. El punto de vista ortodoxo de revelación, que consideraba que la Escritura era virtualmente un puro libro de revelación. En este punto de vista las Escrituras son todas oro y pueden ser derretidas y remodeladas en forma de teología sistemática. No existe diferencia entre las palabras de la Escritura y la revelación, excepto por la observación calificadora de que los hombres no regenerados hablan dentro de las páginas inspiradas.
2. Un punto de vista ortodoxo modificado, que situaba juntas a la revelación y a la redención. No se puede ver a la Escritura como un puro depósito de revelación, sino como el elemento conocible del programa más comprensivo de la salvación. Los puntos de vista fueron expresados por distintos hombres como J. C. K. von Hoffman, en 1B, y A. Kuyper, en PST. También es recientemente defendido por Bernard Ramm en RWG.
3. Un punto de vista liberal, que tendía a considerar la revelación como experiencia o percepción. Si una experiencia religiosa es vista subjetivamente, es percepción; si es vista objetivamente es revelación. Así, la

revelación era percepción moral y espiritual en la naturaleza de Dios, el hombre y la sociedad.

Hablando en un sentido más general, la nueva actitud hacia la revelación gira alrededor de las siguientes seis tesis.

1. En concordancia básica con los teólogos más antiguos y a desacuerdo con el liberalismo religioso, la revelación es vista como un evento en el cual Dios toma la iniciativa. La revelación no puede ser igualada con las mejores percepciones del hombre (moral o religiosamente), mas han de ser vistas como aquello que viene a hombre del otro extremo. Así, la revelación emerge de la libertad de Dios.
2. En desacuerdo básico con los teólogos más antiguos, los nuevos puntos de vista no nivelan la Biblia ni sus doctrinas, con la re velación. La Palabra de Dios no es la Escritura misma, ni las declaraciones mismas de la Escritura, la revelación. El nuevo punto de vista sostiene que nivelar la Biblia con la Palabra de Dios y las declaraciones dentro de la Biblia con la revelación, es una materialización y objetivización de la revelación. La Biblia y sus declaraciones son testigos, signos, indicadores de la revelación.
3. De acuerdo con algunos teólogos anteriores, el nuevo punto de vista hace una conexión fuerte entre la revelación y la salvación. La revelación es la palabra que salva, y la salvación nos trae a la luz de la revelación. La historia de la revelación y la historia de la salvación son la misma historia, vistas desde dos perspectivas distintas. Hay también un énfasis profundo en la revelación especial. Aun cuando Barth y Branner, verbigracia, puedan diferir en su entendimiento de la revelación general, están de acuerdo en la centralidad de una revelación especial.
4. Un mayor énfasis es colocado sobre los eventos revelatorios que sobre la revelación de la Sagrada Escritura. Así, el evento revelatorio es más fundamental que la Biblia. En verdad, la sustancia de la revelación (y de la Biblia) es hecha de tales eventos como el llamamiento de Abraham, el éxodo, la liberación de la cautividad babilónica, la muerte y la resurrección de Cristo y el descendimiento del Espíritu en Pentecostés.
5. La revelación es vista como un evento relacional. Es un evento que habla tanto para el orador como para el que oye. La re-velación no es entendida como la entrega de verdades acerca de Dios, sino como un evento o una ocasión o un diálogo en el cual Dios encuentra al hombre. No se puede decir que la revelación ha tomado lugar, a menos que ambos participantes del encuentro en-tren en el encuentro.
6. La Palabra de Dios es Dios mismo. Más particularmente, la Palabra de Dios es Jesucristo. La revelación no es una doctrina, sino que crea doctrina, No

es la Biblia, sino que genera la Biblia. No es historia, pero forma una historia. De modo que el centro de la revelación es Dios mismo en su actuar y hablar y así, es el contenido o el tema de la revelación.

Bibliografías sobre el tema están suplidas en IR de Baillie y en RWG, de Ramm. Siete contribuciones importantes al tópico son encontradas en R, de Baillie y Martin. Barth dedica I/1 y 1/2 de CD a la revelación; Branner la discute en RR y en D, 1. El ensayo de Bultmann "El Concepto de la Revelación en el Nuevo Testamento", aparece en EF; y Tillioh discute "Razón y Revelación" en ST, 1, parte 1).

REVELACIÓN GENERAL (VÉASE TAMBIÉN TEOLOGÍA NATURAL)

La revelación general es aquel conocimiento de Dios que el hombre puede derivar de la creación, el hombre, y la providencia. Escritores más antiguos no hacían distinción entre la teología natural y la revelación general. La distinción reciente es que la revelación general provee los materiales, y la teología natural es el producto. Así, el hombre en su estado primitivo habría tenido una revelación general válida que él hubiese interpretado en forma de una teología natural.

En tiempos modernos, Pascal y Kierkegaard han hablado despreciativamente de la teología natural y han hecho hincapié en que lo único conocimiento válido de Dios es aquel que está en la faz de Jesucristo. Barth ha seguido esta misma tradición, con una venganza. Ha atacado repetidamente a la teología natural, particularmente defendida por el catolicismo romano, o por el liberalismo religioso. El rechaza conceder la distinción entre la revelación general y la teología natural.

Brunner, por otra parte, ha tomado una posición fuerte en favor de la revelación general, que él llama "revelación original" (RR, Cap. 6). Branner mantiene que el pecado puede ser entendido solamente como apostasía. Pero apostasía es volverse de algo y ese algo es la revelación original de Dios (ibíd., p. 52). El formula su tesis como sigue: "Nosotros, por tanto, enseñamos una revelación general o una revelación en la Creación, porque las Santas Escrituras la enseñan inequívocamente y nosotros procuramos enseñarla de acuerdo con la Escritura (ibíd., p. 59). Branner no cree que de esta revelación general, una teología natural pueda ser deducida. El y Barth están en profundo desacuerdo en cuanto a cuál de ellos re-presenta fielmente a Calvino.

Para una discusión de la revelación general en la tradición histórica reformada, con interacción en el debate contemporáneo, véase *General Revelation: Revelación General*, de G. C. Berkouewr.

REVELACIÓN INDIRECTA

Los conceptos de incógnito, de comunicación indirecta y de revelación indirecta, están unidos. Es la convicción de Branner, al igual que Barth, que una revelación directa, inequívoca, destruiría la línea entre lo divino y lo humano, el tiempo y la eternidad, Dios y el hombre, y convertiría a la fe en un acto obligado y no en una decisión libre. Las raíces de esta idea están en los Pensamientos, de Pascal, donde él arguye que Dios hizo la revelación lo suficientemente clara para que la fe pudiese verla y, a la vez, suficientemente oscura para que el no regenerado no pudiese verla. La revelación es como una radiografía —si uno sabe lo que busca, lo halla, pero si no sabe, lo único que ve son configuraciones insignificantes.

La revelación tiene su lado humano y terrenal, que en sí no provoca la sospecha de un hombre en cuanto a que es parte del evento de la revelación. Las Escrituras son revelación indirecta. En un libro humano cuando se pone en la balanza de los cánones de la literatura. Pero al mismo tiempo, es algo más. La revelación engendra las Escrituras y ellas son un testigo, un señalador, una su gestión de revelación; pero ellas no son la revelación en sí. Brunne escribe que "la palabra escrita no es la revelación primera, sino la forma secundaria de la revelación" (RR, p. 132). Y, otra vez: "la identidad entre la palabra Escritura y la Palabra de Dios es indirecta y no directa" (PR, p. 32).

El peso total del concepto de revelación que Barth desarrolla es que las Escrituras cristianas son un testigo de la revelación y a la revelación misma (CD, 1/2). Muchos pasajes podrían ser cita dos, pero la siguiente sentencia será suficiente: "Otra vez, es de todo imposible que habría de haber una identidad directa entre la palabra humana de la Santa Escritura y la Palabra de Dios, y por lo tanto, entre la realidad de la criatura en sí y como tal, y la realidad de Dios el Creador" (CD, 1/2, 499).

Niebuhr, Tillich y Bultmann rechazan el supe naturalismo antiguo y ven la revelación como un elemento o aspecto interior, e curso de los eventos. En este sentido, su doctrina de la revelación también, podría decirse, es indirecta.

REVELACIÓN PROPOSICIONAL

Fue la creencia de los teólogos antiguos ortodoxos, como la e de los fundamentalistas contemporáneos y evangélicos, que la Escritura es la Palabra de Dios, escrita. Como escrita es, por tanto, re velación en una forma conceptual. Por cuanto está en forma conceptual, puede ser estudiada y reproducida como en

proposiciones Así, existe algo como (para hablar en circunlocuciones) una revelación proposicional (RWG, p. 159ff.).

No obstante, la tendencia reciente en la teología es afirmar que la revelación no es la Escritura como tal, ni las declaraciones dentro de las Escrituras. Así, la revelación no es, fundamentalmente, n proposicional. El énfasis corriente está sobre la revelación, como el encuentro divino-humano. Barth habla por muchos teólogos con temporáneos, cuando escribe en contra de contemplar la como "el total fijo de proposiciones reveladas que han de ser sirte matizadas como las secciones de un corpus de ley" (CD, 1/1, 156). Ver la revelación como proposicional, dice Barth, es materializar y despersonalizar la revelación (ibíd., p. 310). Sin embargo, ni Barth ni Brunner han hecho explícito y claro cómo una revelación no conceptual o no proposicional pueda dar crecimiento a la teología cristiana.

RIESGO (VÉASE TAMBIÉN SALTO)

Kierkegaard introdujo el término riesgo en la teología. Di acuerdo a Kierkegaard, el intelecto puede ser seguido hasta cierto punto, pero eventualmente llega a la encrucijada donde ya no nos sirve. Si hemos de proceder en el territorio existencial, debe ser por fe, pasión y paradoja. La paradoja no puede ser aliviada, sino que permanece en fuerza. El ser acepta la paradoja en la pasión de la fe, pero el intelecto contempla la aceptación de la paradoja como un riesgo. "Sin riesgo no hay fe. Fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad del individuo y la incertidumbre objetiva" (CUP, p. 182). "Porque sin riesgo no hay fe y cuando mayor sea el riesgo, mayor es la fe" (ibíd., p. 188).

Los teólogos neo ortodoxos, generalmente concuerdan con Kierkegaard en que el intelecto nos trae a la fe. La mayor parte do ellos dan lugar en su teología a los conceptos de riesgo y de paradoja. Ya que la Palabra de Dios llega al hombre como dado, su aceptación por el hombre aparecerá como un riesgo al intelecto. Bultmam también sigue su camino con la noción de riesgo. Los contenidos di la fe no son probables, y por lo tanto, el acto de fe aparecerá siempre como un riesgo al intelecto (JCM, p. 73). El concepto de riesgo y el del salto son virtualmente una misma cosa.

SALTO (VÉASE TAMBIÉN RIESGO)

Kierkegaard introdujo el concepto del salto en la teología. A discutir las pruebas en pro la existencia de Dios, expone que la pruebas no parecen probar nada en tanto las elaboramos. Pero cuando nos deshacemos de ellas; repentinamente Dios

existe. En ese momento hemos saltado (PF, pp. 33f.). Kierkegaard dice que el salto pertenece a la categoría de la decisión. Así, el salto puede ser hacia el pecado, como también hacia Dios (COD, pp. 42, 49; of CUP). Siendo que la fe no es el producto del pensamiento racional sino una decisión en la faz de la posibilidad, es un salto.

Brunner expone que "en el caso de la fe dejamos de [implantar] al lo universal; aquí podemos 'confiar' en nada, ni en hechos ni en terrenos universales. De ahí que, visto desde la plataforma del 'hombre natural', la fe es temeridad, audacia, un salto en la oscuridad. Desde la plataforma de la fe misma, no es temeridad, sino necesidad; no un salto, sino un caso de ser inducido y arrastrado (PR, p. 29)."

De acuerdo a Bultmann, aquello que la fe cree no es probable ni verificable por los cánones comunes de la razón. La fe es confrontada con la posibilidad existencial y hace una decisión libre. Por cuanto que la fe no es, consecuentemente, el producto de consideración racional, es un salto.

Barth dice que la revelación deviene en revelación hacia nosotros por la subjetividad otorgada por el Espíritu Santo. No es un logro de la razón humana. Vista desde la plataforma de la lógica, la fe no es una moción de un punto lógico al siguiente punto lógico, sino que aparece como un salto. Por un lado, están las señales de la revelación; por el otro, está el hombre, consciente de la revelación. De los signos de revelación a la experiencia interna de la revelación, solamente hay un salto. Esto no es irracionalidad, sino que brota de la estructura racional de la revelación. En otras palabras, el salto de la fe está allí en virtud del hecho de que la revelación es puro don de gracia y en ningún sentido el logro del hombre (CD, 1/2, 234f.).

SIGNOS DE REVELACIÓN

Los teólogos neo-ortodoxos no creen que las Escrituras, como tales, sean revelación directa. Objetivamente, revelación es un evento, una ocasión en la cual el hombre es confrontado por Dios en redención y salvación. Subjetivamente, es el encuentro íntimo de Dios con el hombre, en los términos de Jesucristo como Salvador, Señor y Reconciliador. Para saber que la revelación existe o, mejor aún, que es posible— hay signos que la señalan. Aun cuando no tenemos una revelación en forma tangible, tenemos signos que señalan en su dirección. Brunner no les llama signos, sino formas de revelación y enlista al Antiguo Testamento, a Jesucristo, a los apóstoles, al Nuevo Testamento y a la predicación de la iglesia, como ejemplos (D, 1, 19).

Barth tiene una extensa discusión sobre los signos de revelación (CD, 1/2, 223ff.). Los signos son instrumentos por los que Dios significa y, si él quiere, ocasiona revelación. No son instrumentos objetivos como un martillo o unas tijeras, sino signos siempre a la disposición de la libertad de Dios. El principal signo de revelación, por supuesto, es la Sagrada Escritura.

Bernard Ramm habla más bien de los modos de revelación (RWG, caps. 2-5). Estos son los medios por los cuales la revelación de Dios, realmente, hace contacto con la conciencia humana.

Aun cuando Bultmann no discute los signos como tales, la implicación total de su teología es que la predicación (predicación kerigmática) es el signo de revelación. Sí dice que la predicación de la iglesia está fundada en la Escritura (EF, p. 168), y esto parecería implicar que las Escrituras son también un signo.

Tillich, por otra parte, habla de signos-eventos (ST, I, 115) y de constelaciones revelatorias (ibíd., p. 118). También habla de "Medios de Revelación" (ibíd., p. 118). Bajo esto último, habla de la historia, de los grupos, y de los individuos como medios de revelación. Hace evidentemente claro que éstos son ocurrencias dentro del proceso ordenado de la naturaleza. En otras palabras, específicamente excluye cualquier tipo de evento sobrenatural como un signo o medio de revelación.

SÍMBOLO

Tillich es el teólogo contemporáneo que ha dado mayor atención a la doctrina del simbolismo (ST, I, 238; cf. TPT, pp. 333ff.). Tillich basa su doctrina del simbolismo en su doctrina de Dios. Dice que podemos hacer una declaración literal acerca de Dios: Dios es ser mismo. Todas las demás declaraciones sobre Dios son simbólicas. Dios como ser mismo, es así el terreno de todas las estructuras del ser. Por tanto, las estructuras en alguna forma reflejan el regreso a la naturaleza de Dios. Él llama a esto la analogía del ser, en reverso. Por lo tanto, podemos tomar una de estas estructuras y usarla simbólicamente para hacer una afirmación acerca de Dios.

Pero Tillich está preocupado de que un signo se confunda con un símbolo. Un signo es un asunto puramente arbitrario, pero un símbolo participa en la realidad que simboliza. Un ejemplo representativo es Dios como nuestro Padre. "Si Dios es simbolizado como 'Padre', es traído a la relación humana de padre e hijo. Pero al mismo tiempo, esta (relación humana es consagrada hacia el diseño de la relación divina. Si 'Padre' es empleado como un símbolo para Dios, la paternidad es vista en su profundidad teónoma, sacramental" (ST, I, 240).

Los símbolos pueden existir y morir. Lo importante es que los símbolos no pueden ser escogidos artificialmente. Tillich no especifica cómo son escogidos, pero involucra que son escogidos en una situación dinámica en la cual algún aspecto de Dios es captado de nuevo en algún elemento del mundo.

SISTEMA

Hegel postuló al Ser como la categoría fundamental y desde ahí, intentó deducir la tabla de categorías para el universo. Además, él propuso un sistema de lógica ontológica, es decir, la de tesis, antítesis y síntesis. Aun cuando no intentó considerar cada hecho particular, Hegel intentó dar una explicación del desarrollo de los helos mayores de la cultura occidental. Con reservas propias, uno podría decir que Hegel intentó sistematizar el universo.

Este empuje en pro de un sistema, por Hegel, enfureció a Kierkegaard, quien vació algo de su mofa más amarga sobre El Sistema, como acostumbraba llamarlo. El se opuso al Sistema desde dos Frentes. Primero, carece de pasión. Siendo que no hay interioridad ni subjetividad en El Sistema, el hombre no es realmente hombre en él. El hombre del Sistema, es un ser fantástico. En segundo lugar, El Sistema no puede explicar las singularidades de la existencia humana — un estornudo, un parche en el codo del saco, la necesidad de recoger el cheque del sueldo.

Kierkegaard creía que para que un sistema sea sistema, tenía que ser cerrado (CUP, pp. 99, 107). Por lo tanto, Kierkegaard ridiculizó el reclamo grandioso del sistema, por los hegelianos, en toda oportunidad. Un eco débil de su protesta puede ser oída tanto en Barth como en Brunner, quienes vigorosamente se oponen a la idea del sistema en la teología.

SOBORNOST

Sobornost es un término usado en la Iglesia Ortodoxa rusa y es considerado intraducible. "Compañerismo" y "conciencia de grupo" es su significado aproximado. Es el sentimiento de unidad y comunión que todos los adoradores poseen hacia la iglesia reunida durante el desarrollo de la liturgia. Esta cualidad de sobornost distingue a la iglesia rusa del autoritarismo de la Iglesia Católica y del individualismo del protestantismo (DDCC, p. 1266).

SUBJETIVIDAD

Subjetividad es una noción introducida por Kierkegaard y puede ser hallada en alguna forma, en todos los teólogos influidos por el existencialismo. Subjetividad es "una transformación interna, una actualización de interioridad... interés infinito apasionado" (CUP, p. 51). Ser subjetivo en el sentido Kierkegaardiano es "devenir en un sujeto en la verdad" porque "pasión es subjetividad" (ibíd., p. 117). "Subjetividad es verdad, subjetividad es realidad" (ibíd., p. 306). Interioridad, pasión, interés infinito, todos son sinónimos de subjetividad. Carnell declara: "mientras pareciera confuso oír a Kierkegaard hablar de la verdad como 'subjetividad', lo que él en realidad significa es el estado subjetivista de decisión ética, no esa subjetividad odiosa que caracteriza al escepticismo. Subjetividad es interés infinito apasionado; es el ser del devenir, es el alcanzar la asignatura existencial" (PCR, p. 463). Como Candi lo indica, hay una diferencia entre subjetividad y subjetivismo. El subjetivismo envuelve la relatividad del conocimiento; subjetividad es el carácter de una comunicación existencial.

SUICIDIO

Tillich considera el suicidio como uno de los problemas teológicos importantes de hoy. Es la desesperación lo que conduce al suicidio, y el suicidio es, por tanto, un concepto más amplio que el de quitarse uno la vida violentamente. Hay muchas formas de auto negación de la vida que son suicidas, aun cuando no terminan en el acto violento en sí. Tillich enlista cinco condiciones suicidas además del acto de auto-aniquilación (ST, II, 75f.). Pero el suicidio es siempre una solución temporal, sea el acto violento en sí, o sea una forma de suicidio espiritual o psicológico en la forma de la negación de la vida. Solamente la respuesta de la eternidad realmente responde al problema de la desesperación.

Barth ha escrito sobre el suicidio en gran detalle tratando con algunos casos escriturales (CD, 111/4, 401ff.). Su respuesta básica es que la vida pertenece a Dios y que es dada al hombre como un préstamo. Por lo tanto, el hombre no tiene ningún derecho de quitársele. Barth ve el suicidio no sólo como una desesperación, sino como el intento más radical del hombre de conseguir justicia y libertad (ibíd., p. 403). La respuesta básica no es que el hombre deba vivir, sino que pueda vivir. "Esta es la contribución bíblica al problema del suicidio. Declara indirectamente pero tanto más claramente, dónde y en qué terreno el suicidio es imposible y excluido. Es excluido por la gracia de Dios, por la cruz y resurrección de Jesús, en la cual el pecado de rebelión contra la gracia de Dios es expiado y abolido de una vez por todas, y Dios como Creador, Dador y Señor de la vida ha dicho al hombre fundamental y conclusivamente Sí" (ibíd., p. 409).

T

TEOLOGÍA NATURAL (VÉASE TAMBIÉN REVELACIÓN GENERAL)

127

Muchos teólogos contemporáneos hacen una distinción entre revelación general y teología natural. La revelación general es aquella que el hombre puede conocer de Dios en la creación, la providencia y el hombre. Si esto fuera reducible al conocimiento de Dios sería llamada teología natural. Así, es posible para una revelación general, existir sin conceder la existencia de la teología natural, basándose en que la depravación humana previene al hombre de reducir la revelación general a un conocimiento de Dios.

Los teólogos católico romanos y algunos anglicanos defienden la validez de una teología natural. Esta está basada, usualmente, sobre la estructura general de la filosofía de Tomás de Aquino. Es una enseñanza de la Iglesia Católica Romana, que la existencia de Dios puede ser demostrada por la razón humana.

Brunner defiende una posición que él cree es verdadera de Juan Calvino, a saber: que hay una revelación general de Dios, que es válida, pero que el hombre no puede reducir a una teología natural porque es un pecador (RR, p. 75; Dstl, 132ff; cf. "Teología Natural" de David Cairns, HCT, 249-255).

Barth, que también reclama seguir a Calvino, toma una posición aun más estricta que la de Branner. No cree en la distinción entre revelación general y teología natural. Para Barth no hay tal teología natural, ni tal revelación general. Por lo menos en una media docena de secciones mayores a lo largo de su Dogmática de la Iglesia, desuella al concepto de la teología natural (cf. II/1, 99ff.).

El tema completo es examinado desde el punto de vista del Calvinismo histórico, en General Revelation: la Revelación General de G. C. Berkouwer.

TEOLOGÍA DE PACTO

La teología reformada ve el drama de la Biblia en figura de dos pactos: el pacto de obras hecho con Adán, y el patito de gracia entre el Padre y el Hijo. Después del pecado y la caída de Adán, el pac-to de la gracia entró en vigencia. Todos los pactos del Antiguo Testamento son así formas variadas de un solo pacto de

gracia. Su forma final es el nuevo pacto en Jesucristo tal como está revelado en el Nuevo Testamento. Así, la historia y la teología de las Escrituras pueden ser armonizada bajo estos principios de pacto.

A la teología del pacto están opuestos vigorosamente los luteranos y los dispensacionalistas. Los luteranos se oponen a ella con base a que destruye la estructura Ley-Evangelio de la Escritura, un principio fundamental de la hermenéutica y la teología luteranas. Los dispensacionalistas se oponen a ella con base a que hay siete dispensaciones y varios pactos específicos —Scofield enlista ocho (Concordancia Bíblica de Scofield, p. 1297) y la armonía de la Escritura es alcanzada por las divisiones propias de la Escritura en dispensaciones y pactos; mezclar o confundir pactos y dispensaciones es un error máximo de los teólogos de pacto. (CF. "Teología de Pacto", BDT, de G. N. M. Collins, p. 144).

Barth reconoce sólo un pacto y este es el de la redención en Jesucristo (Cf. CD, IV/1, 2ff.).

TESTIMONIO DEL ESPÍRITU

Aun cuando ha sido reclamado que Calvino y Lutero reemplazaron al Papa con las Escrituras, la verdad del asunto es que el magisterio de enseñanza de la Iglesia Católica Romana es reemplazado por el Espíritu Santo. En La Esclavitud de la Voluntad Lutero habló de la claridad interna de las Escrituras, por la cual él quería decir su iluminación del Espíritu Santo. En el Libro I de Los Institutos, Calvino sistematizó la doctrina del testimonio del Espíritu.

Este testimonio enfoca primero en el sentido de la adopción divina del creyente y luego en las Escrituras como la fuente del Evangelio de las Buenas Nuevas de la adopción divina. Aun cuando los dogmáticos de la postreforma tanto del lado luterano como del reformado llevaron adelante la doctrina, ésta perdió su vitalidad. El carácter sobrenatural de las Escrituras mismas fue acentuado en tal forma que el testimonio del Espíritu pareció no tener una función propia. El liberalismo no tuvo medios de hacer justicia a esta doctrina, pues negaba la revelación sobrenatural y la redención sobre la cual descansa. El fundamentalismo estuvo solamente a un paso fuera del liberalismo, porque al acentuar en tal forma la inspiración verbal de la Escritura y la inerrancia de la Escritura, también abochornó el papel del testimonio del Espíritu.

Sin embargo, la doctrina resucitó otra vez en la obra de teólogos reformados como Kuyper (PST), Lecerf (IRD), y Warfield, quien escribió mucho sobre el conocimiento de Dios de Calvino. Bernard Ramm (WS) ha intentado llevar adelante esta tradición e interpretarle a la luz de la teología más reciente.

En sus intentos de redescubrir los puntos de los reformadores, los teólogos neo ortodoxos también, han regresado a la doctrina del testimonio del Espíritu. En RR, Brunner dedica un capítulo entero a esto (cap. 22). El se opone al catolicismo romano autoritario, al fundamentalismo dogmático y al misticismo inefable, con la doctrina del testimonio del Espíritu. No son poderes humanos de simpatía o comprensión los que capacitan al hombre para captar el mensaje de Cristo y su cruz sino sólo el poder del Espíritu Santo. Es el Espíritu quien conduce a los hombres a Cristo y luego los conduce a la Biblia. No creemos primero en la Biblia y luego en Cristo, sino que creemos en Cristo y luego en la Biblia. "El terreno, la autoridad que me mueve a la fe, no es otro que Jesucristo mismo, en tanto me habla desde las páginas de las Escrituras por el Espíritu Santo, como mi Señor y mi Redentor." Esto es lo que los hombres de antaño acostumbraban llamar el *testimonium spiritus sancti internum*" (ibíd., p. 170). Pero el testimonio del espíritu no es un imprimatur de todo en la Biblia. Se limita a aquello que corresponde al Padre y al Hijo. Mí, el cristiano no está atado al mundo de los hechos de la Biblia (ibíct, p. 175).

Barth también tiene una doctrina del testimonio del Espíritu aun cuando no siempre rotula su doctrina de ese modo. Se refiere una y otra vez al testimonio del Espíritu. Pero más importantes son sus exposiciones masivas del Espíritu Santo en CD. La primera está en I/1, donde él discute al Espíritu Santo como el revelador de la re-velación. La segunda está en 643, donde trata de la doctrina de la reconciliación. Retorna otra vez al asunto en IV/2, 125 ff., haciendo claro que el Señor resucitado y ascendido es reconocido como tal solamente en virtud del testimonio del Espíritu.

TIEMPO

Entre los muchos teólogos contemporáneos que han dado mucha atención al tópico del tiempo "teológico", está Oscar Cullman. Cullman trabaja con el diseño de la Historia Sagrada y traza una línea del tiempo desde la Creación a la Redención, al Tiempo-Fin. Así, intenta hacer un mapa de la noción bíblica del tiempo (Cr, p. 82). Hay tiempo antes de la creación; luego la creación; luego del tiempo de la creación, a la Parusía; entonces la continuación de la línea del tiempo después de la Parusía. En el centro, como el clímax dramático del proceso del tiempo está el Punto-Medio, la aparición de Jesucristo. La línea del tiempo de la Historia Sagrada está compuesta de guiones especiales, *kairoi*, en los cuales el tiempo está lleno con significado.

Juan Marsh distingue entre el tiempo cronológico y el tiempo realista. El hombre moderno está interesado en el primero y los es-critores bíblicos, en el último. Esto

está fundado en la diferencia entre cronos y kairos aun cuando la distinción del tiempo realista y del tiempo cronológico se desparrama en muchas otras palabras tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento ("Tiempo", TWB, pp. 258-267).

Básico a todo en la opinión de Marsh, es que Dios es el Señor del tiempo, sea que se llama día, estación, mes o año. Aun en estos términos cronológicos, el uso bíblico está lleno de significado divino. Marsh escribe, por ejemplo: "Pareciera, por tanto, que el tiempo de Jesucristo fuera no solamente el cumplimiento de los tiempos proféticos mesiánicos ... sino también el cumplimiento del tiempo del Éxodo ... Una vez más vemos que el concepto bíblico del tiempo no es el de la evolución o progreso o aun de la sucesión cronológica: se encuentra en el fondo de una promesa (profética e histórica) y cumplimiento, en los cuales, la historia consiste de tiempos que traen oportunidades, el tiempo básico y la oportunidad decisiva siendo ésta la de la venida de Jesucristo, en quien todas las promesas de Dios, proféticas o históricas, son sí y Amén" (ibíd., p. 263).

James Barr es bastante crítico de los detalles léxicos tanto de Cullman como de Marsh (BWT).

Tillich también tiene una filosofía del tiempo parecida a la de Cullman y de Marsh, en que hace una distinción entre cronos y kairos (cf. "Kairos", liar, pp. 193ff.).

Se dice que la única exposición grande del tiempo teológico, desde Agustín, es la de Barth, quien tiene dos discusiones mayores del tiempo (CD, 1/2, 14 "The Time of Revelation": "El Tiempo de la Revelación"; CD, 111/2, 47, "Man in His Time": "El Hombre en su Tiempo"). La tesis básica de Barth es que existe tal cosa como tiempo teológico, pero que éste puede ser aprendido solamente de un estudio de la revelación. Es difícil sumarizar a Barth en unas pocas líneas, pero su punto básico parece ser que hay un tiempo cronológico y un tiempo existencial (esta última expresión es mía). Así, el hombre como pecador, lleva una vida en tiempo existencial perdido y el propósito de Cristo es salvar al hombre del tiempo existencial perdido a un tiempo existencial redimido. Eso que se levanta entre el tiempo caído y el tiempo redimido del hombre, es el tiempo de Jesucristo, en el cual la redención ha ocurrido. Entre otras cosas, Barth escribe que: "Es (Dios presente) quien siempre estuvo y estará siempre, y por esa razón tiene un genuino antes y después; en otras palabras, el Señor activo del tiempo, quien en su acción crea y sustenta su propio tiempo del lapso miserable de este tiempo perdido nuestro, el Señor ante quien el tiempo no puede tener legalidad de sí, ante quien el tiempo más largo es el más corto y el más corto el más largo, ante quien la irreversibilidad del tiempo no está ni por un momento, en una posición indestructible. Este tiempo, cumplido y dominado, es el tiempo de la revelación, el tiempo de Jesucristo" (ibíd. I/1, 52f.).

Para un estudio más completo de las expresiones bíblicas mismas, cf. "El Tiempo" de Jenni, IDB, 642-649.

TRINIDAD

La exposición más extensa de la Trinidad en teología contemporánea es per Karl Barth, quien la discute en más de doscientas páginas de su CD (I/1, 339ff.). Tres cosas de mayor importancia sobresalen en la exposición de Barth sobre la Trinidad.

1. La Trinidad está localizada en los prolegómenos teológicos, más bien que en la doctrina de Dios, donde ocurre usualmente.
2. Es discutida fundamentalmente desde la perspectiva de la revelación: "La Palabra de Dios es Dios mismo en su revelación." Porque Dios se revela a sí mismo como Señor, y que, de acuerdo a la Escritura significa para el concepto de revelación, que Dios mismo en unidad inigualable y aun así en diferencia inigualable, es Revelador (Padre), Revelación (Hijo) y Revelamiento (Espíritu Santo)" (ibid., p. 339).
3. El uso de la palabra "persona" es rechazado por el cambio radical de su significado, desde los días de la primera formulación trinitaria. El modalismo es también rechazado. Barth prefiere la palabra alemana *Weise*. "Esta distinción o arreglo, es la distinción o arreglo de las tres 'Personas — nosotros preferimos decir, los 'tres modos del ser en Dios" (ibid., p. 407).

Brunner expresa su opinión sobre la doctrina de la Trinidad, según la forma de la tesis siguiente: "La doctrina eclesiástica de la Trinidad, establecida por el dogma de la antigua iglesia, no es un Kerigma bíblico; por lo tanto no es el kerigma de la iglesia, sino la doctrina teológica que defiende la fe central de la Biblia y de la Iglesia. De ahí que no pertenece a la esfera del mensaje de la iglesia, sino que pertenece a la esfera de la teología; en esta esfera, es la tarea de la iglesia probar y examinar su mensaje, a la luz de la Palabra de Dios, dada a la iglesia. Ciertamente en este proceso de reflexión teológica, la doctrina de la Trinidad es central" (D, I, 206). Así, la Trinidad es una doctrina de segundo orden y es una doctrina que protege al kerigma. Además, Brunner no está del todo contento con la doctrina formalizada de la Trinidad, en el Credo tan así ano.

Tillich prefiere hablar de los principios trinitarios, más que de la doctrina de la Trinidad, comprendida históricamente (ST, I, 250f.). El Padre, significa que Dios es el abismo de lo divino, el elemento de poder. Es Dios en su majestad, en la intensidad inaprehensible de su ser, el terreno inexhausto del ser en el cual todo tiene su origen. El Hijo, como el Logos es el principio del significado, la estructura

y objetivización. Es Dios hablando su palabra. El Espíritu es el principio de creatividad. El Espíritu procede del terreno divino a la creación, y aun así, une a la creación con su terreno divino. Estas líneas de Tillich son difíciles de condensar e igualmente difíciles de entender. Pero no parece haber doctrina atanasiana de un Dios en tres Personas, sino más bien un Dios en una complejidad de relaciones hacia la creación.

Una obra reciente que examina los materiales históricos y contemporáneos sobre la Trinidad, es *In This Name: En Este Nombre*, de Claude Welch.



UNIDAD DE DOCTRINA

La meta de la teología reformada era sistematizar la revelación de Dios, como un cuerpo unitario de revelación. Consideraba que había un sistema de doctrina bajo la diversidad literaria y los registros históricos. En el mundo de habla inglesa, se consideraba que la Confesión de Westminster representaba mejor ese sistema de teología que bosquejan las Sagradas Escrituras. Book of Concord: El Libro de Concordia jugó un papel similar entre los luteranos.

Era la creencia de muchos liberales religiosos, que no había una teología tras las Sagradas Escrituras, sino varias teologías. Aun en el Nuevo Testamento no había una visión teológica consistente. Así, la noción de una unidad teológica de las Escrituras, fue rota.

No obstante, Barth y Brunner han intentado, de nuevo, encontrar alguna clase de unidad en la teología de las Escrituras. Esto no se hace revisando el antiguo punto de vista reformado, ni es negada la diversidad teológica de la Escritura. Brunner tiene una teoría radial de la unidad de la Biblia. Escribe que: "Hay un tipo de doctrina Sinóptico, Paulino y Juanino; cada uno difiere considerablemente del otro y ningún arte teológico los reduce al mismo común denominador. Lo que todos ellos tienen en común es esto: él mismo, Jesucristo, es la Palabra de Dios; él es el centro de su testimonio; pero su testimonio hacia él... son como los nervios radiales que señalan hacia este centro desde ángulos diferentes, mientras ninguno de ellos realmente alcanza la meta" (RR, p. 129).

La posición de Barth es similar a la de Brunner, pero él la lleva a una escala mayor. Él cree que Lutero y Calvino vieron la unidad de la Escritura y de la teología en Jesucristo, pero fallaron en llevar este ideal en forma de programa. Y él reclama que Schelermacher demostró cómo todo lo de la teología podría ser armonizado bajo un principio dominante. Barth toma el cristocentrismo de Calvino y Lutero y la metodología sistemática de Schelermacher e intenta escribir una teología armonizada alrededor de una cristología: Toda doctrina—creación, providencia, teodicea, antropología— es considerada cristológicamente. Pero Barth no quiere admitir ninguna clase de sistematización hegeliana, porque dice que no es una doctrina acerca de Jesucristo lo que es el centro de la teología, sino el mismo Cristo vivo.

UNIVERSALISMO

Universalismo es la doctrina que enseña que todos los hombres son hijos de Dios y que él no descansará hasta que los haya salvado a todos. Cauthen observa que el liberalismo abandonó la distinción de los salvados y los perdidos y, bajo la doctrina de la hermandad del hombre, consideró a todos los hombres hijos de Dios (IARL). Todos los hombres son inmortales y continúan en la vida próxima el desarrollo espiritual iniciado en esta vida.

Brunner examina esta doctrina brevemente, observando que el primer universalista fue Orígenes (D, I, 352ff.). Schleiermacher, el fundador del liberalismo religioso, era en principio un universalista. Según Brunner, no podemos predicar el universalismo. Podemos predicar solamente la decisión de fe en Jesucristo. Tampoco podemos especular acerca de aquellos que no han oído. No podemos aceptar la doctrina de una doble predestinación ni podemos aceptar la doctrina del universalismo. Nuestra sola responsabilidad', es confrontar a los hombres con el evangelio y no intentar pensar „en una teoría lógica satisfactoria del destino de aquellos que no creen.

Nels Ferré ha argumentado a favor de un universalismo basándose en que Dios es amor puro, santo, y que él sería defraudado si cualquier hijo suyo no fuese redimido. Reacciona fuertemente contra una doctrina del infierno que, para él,..es una negación del amor de Dios (SU, p. 34). Otra vez: "No, el Señor soberano es Amor Salvador, y ganará su victoria total dentro de su propio tiempo eterno" (ibíd.,).

Barth ha sido acusado de universalismo con base a su doctrina de elección y justificación. Según Barth, Jesucristo llevó el repudio de todos los hombres y, por lo tanto, en principio, ningún hombre confrontará un rechazo en el juicio final. Además, cuando Dios eligió a Cristo como el Hombre de la elección, eligió a la raza entera; y cuando Dios justificó a Cristo en la resurrección, justificó a todos los hombres. La inferencia lógica parece ser que todos los hombres son elegidos, justificados y, por lo tanto, salvos. Pero Barth no traza esta conclusión. El parece decir que infringiría la libertad de Dios, el reclamar que en este tiempo presente todos los hombres son salvos, o cualquier otro comentario. Solamente Dios conoce la decisión y lo sabe en su libertad; por lo tanto, está fuera de nuestra especulación. Otros interpretan a Barth como diciendo que todos los hombres son salvos, pero que un hombre puede cancelar su salvación. Así, el evangelio es informar a las personas que son salvos, implorándoles que vivan como cristianas y rogándoles a no renunciar de su salvación en Cristo.



YO Y TÚ

El pequeño tomo I and You: Tú y Yo de Martín Buber ha sido, tal vez, más citado que ningún otro libro en la teología contemporánea (véase el ensayo interesante acerca del libro y su contenido en la Introducción de Will Herberg a *The Writings of Martín Ruber: Los Escritos de Martín Ruber*). La tesis básica del libro es que hay dos maneras discretas de conocimiento. Está el mundo de las personas y el mundo de los objetos. Las personas conocen a las personas por la relación Yo-Tú. El "Yo-Tú" debe ser considerado como una sola palabra. Esta es una palabra primaria, y es conocimiento por reunión o encuentro. El conocimiento de los objetos está indicado por la palabra primaria y relacional Yo-Ello. Esto se concierne con el rango total de conocimiento científico o impersonal. Es el territorio de la información.

Cuando venimos a Dios debemos decir Tú-Yo, porque la persona divina nos conoce.

Buber está frecuentemente enlistado con los existencialistas, como representando al existencialismo judío. Su influencia en la teología cristiana ha sido enorme, Brunner está profundamente endeudado a Buber (vgr. RR, p. 36 y D, II, y, donde dice que la epistolitología del Yo-Tú de Ebner y Buber es una Revolución Copérnica en la historia del pensamiento). Barth usa repetidamente el Yo-Tú y las expresiones Tú-Yo y alaba grandemente a Buber por haberle enseñado al hombre moderno, a descubrir a su prójimo (cf. también M. S. Friedman, HCT, pp. 173-176).

Contenido

PREFACIO.....	2
A	3
ABISMO	3
ABSURDO.....	3
ADÁN (VÉASE TAMBIÉN CAÍDA)	4
AMOR	6
ANALOGÍA DEL SER.....	7
ANSIEDAD, ANGUSTIA.....	9
APOLOGÉTICA (VÉASE TAMBIÉN ERÍSTICA)	11
APROPIACIÓN Y APROXIMACIÓN	12
AUTORIDAD	12
AVENTURA.....	15
B.....	17
BIBLICISMO.....	17
BIBLIOLATRIA.....	17
C.....	19
CAÍDA (VÉASE TAMBIÉN ADÁN)	19
COMUNICACIÓN INDIRECTA	21
CONMOCIÓN	21
CONTEMPORÁNEO CON CRISTO, CONTEMPORANEIDAD	22
CREACIÓN.....	23
CRISIS.....	25
CRISTIANISMO OBJETIVO	26
CRISTO CENTRISMO, CRISTO MONISMO	26
CRITICA DE SUBSTANCIA	27
D	28
DECISIÓN	28
DEMONIACO.....	29
DESESPERACIÓN	30
DESIGUALDAD DE LA REVELACIÓN	31
DESMITOLOGIZAR (VÉASE TAMBIÉN MITO).....	32

DEUS ABSCONDITUS (VÉASE TAMBIÉN TOTALMENTE OTRO)	33
DIALÉCTICA.....	33
DIOS COMO SUJETO	34
DISPENSACIONALISMO.....	35
DOGMA	36
E.....	40
ELECCIÓN.....	40
ENCARNACIÓN	41
ERÍSTICA (VÉASE TAMBIÉN APOLOGÉTICA)	44
ESCÁNDALO	45
ESCATOLOGÍA.....	46
ESPECTADOR	47
ESPÍRITU	48
ESTADO.....	48
ETERNIDAD	49
EXISTENCIA, AUTENTICA, INAUTENTICA	50
EXISTENCIALISMO	50
EXISTENTIELL	52
EXPIACIÓN, PROPICIACIÓN	53
F.....	54
FE.....	54
FUNDAMENT ALISMOIST A (VÉASE TAMBIÉN SEPARATISMO)	55
G	57
GRACIA COMÚN	57
H	58
HEILSGESCHICHTE	58
HERMENÉUTICA	59
HISTORIA PRIMARIA	61
HISTORICIDAD	61
HISTORICISMO.....	61
I.....	63
IMAGEN DE DIOS.....	63

IMÁGENES DE REVELACIÓN	65
IMPROBABILIDAD	66
INCOGNITO	66
INDICADOR	68
INMANENCIA	68
INMORTALIDAD	69
INSPIRACIÓN	70
INTELECTUALIZACIÓN	73
INTERÉS ÚLTIMO	74
INTERIORIDAD	75
IRRACIONALISMO	76
INVESTIGACIÓN DE MOTIVO	77
J	79
JESÚS HISTÓRICO.....	79
JUSTICIA ORIGINAL.....	80
K.....	82
PAIROS, CRONOS (VÉASE TAMBIÉN TIEMPO)	82
KERIGMA	83
L.....	84
LENGUAJE TEOLÓGICO	84
LEYENDA.....	86
LIBERALISMO	86
LIBERTAD	88
M	90
MANDATO	90
MITO (VÉASE TAMBIÉN DESMITOLOGIZAR).....	90
MOMENTO	92
N	93
NACIMIENTO VIRGINAL.....	93
NEO-EVANGELICALISMO	93
NEO – LIBERALISMO	94
NEO – ORTODOXIA.....	94

p.....	98
PALABRA DE DIOS.....	98
PARADOJA	99
PASIÓN	101
PECADO	102
PERPENDICULAR.....	104
PERSONALISMO.....	104
POSITIVISMO TEOLÓGICO	105
PRE-ENTENDIMIENTO	106
PROPICIACIÓN	106
PRUEBAS TEÍSTAS	109
PUNTO DE CONTACTO	110
PUNTOS DE VISTA DEL MILENIO	112
PUNTO DE VISTA DE LA IMAGEN DEL MUNDO	113
R.....	114
REALISMO.....	114
REALISMO BÍBLICO	114
REINO DE DIOS	115
RESURRECCIÓN DE CRISTO.....	116
REVELACIÓN	118
REVELACIÓN GENERAL (VÉASE TAMBIÉN TEOLOGÍA NATURAL)	120
REVELACIÓN INDIRECTA.....	121
REVELACIÓN PROPOSICIONAL	121
RIESGO (VÉASE TAMBIÉN SALTO)	122
SALTO (VÉASE TAMBIÉN RIESGO)	122
SIGNOS DE REVELACIÓN	123
SÍMBOLO	124
SISTEMA	125
SOBORNOST	125
SUBJETIVIDAD.....	125
SUICIDIO	126
T.....	127

TEOLOGÍA NATURAL (VÉASE TAMBIÉN REVELACIÓN GENERAL)	127
TEOLOGÍA DE PACTO	127
TESTIMONIO DEL ESPÍRITU	128
TIEMPO	129
TRINIDAD	131
U	133
UNIDAD DE DOCTRINA	133
UNIVERSALISMO	134
Y	135
YO Y TÚ	135
LISTA DE ABREVIATURA	141

LISTA DE ABREVIATURA

	<i>ABREVIATURA</i>	<i>AUTOR</i>	<i>OBRA</i>
1.	<i>AC</i>	<i>S. Kierkegaard</i>	<i>Ataque Al Cristianismo</i>
2.	<i>AP</i>	<i>C. H. Dodd</i>	<i>La Predicación Apostólica</i>
3.	<i>APC</i>	<i>Leon Morris</i>	<i>La Predicación Apostólica De La Cruz</i>
4.	<i>APT</i>	<i>Aubrey Johnson</i>	<i>La Autoridad De La Teología Protestante</i>
5.	<i>BDT</i>	<i>Everett Harrison</i>	<i>Diccionario De Teología De Baker</i>
6.	<i>BFCF</i>	<i>Edwin Lewis</i>	<i>La Fe Bíblica Y La Libertad Cristiana</i>
7.	<i>BG</i>	<i>C. H. Dodd</i>	<i>La Biblia Y Los Griegos</i>
8.	<i>BWT</i>	<i>James Baar</i>	<i>Palabras Bíblicas Para Tiempo</i>
9.	<i>CA</i>	<i>Alan Richardson</i>	<i>Apologética Cristiana</i>
10.	<i>CD</i>	<i>Karl Barth</i>	<i>Dogmática De La</i>

			<i>Iglesia</i>
11.	<i>COD</i>	<i>S. Kierkegaard</i>	<i>Concepto De La Angustia</i>
12.	<i>COT</i>	<i>Edward J. Carnell</i>	<i>El Caso De Una Teología Ortodoxa</i>
13.	<i>CQ</i>	<i>George Ladd</i>	<i>Preguntas Cruciales Acerca Del Reino De Dios</i>
14.	<i>CR</i>	<i>Reinhold Niebuhr</i>	<i>Realismo Cristiano</i>
15.	<i>CT</i>	<i>Oscar Cullmann</i>	<i>Cristo Y El Tiempo</i>
16.	<i>CTLP</i>	<i>L. Harold Dewolf</i>	<i>El Caso De La Teología En Una Perspectiva Liberal</i>
17.	<i>CUP</i>	<i>S. Kierkegaard</i>	<i>Postdata Concluyente No-Científica</i>
18.	<i>D</i>	<i>Emil Brunner</i>	<i>Dogmática</i>
19.	<i>E</i>	<i>Rudolph Bultmann</i>	<i>Ensayos</i>
20.	<i>EJ</i>	<i>Rudolph Bultmann</i>	<i>Existencia Y Fe</i>
21.	<i>ENNTP</i>	<i>Robert Mounce</i>	<i>La Naturaleza Esencial De La Predicación Del Nuevo Testamento</i>
22.	<i>EOR</i>	<i>Vergilius Ferm</i>	<i>Enciclopedia De Religión</i>
23.	<i>ER</i>	<i>Carl F. H. Henry</i>	<i>Responsabilidad Evangélica En La Teología Contemporánea</i>
24.	<i>ET</i>	<i>John Macquarrie</i>	<i>Una Teología</i>

			<i>Existencial</i>
25.	<i>PCC</i>	<i>Gustavo Aulén</i>	<i>La Fe De La Iglesia Cristiana</i>
26.	<i>FT.</i>	<i>S. Kierkegaard</i>	<i>Temor Y Temblor</i>
27.	<i>CV</i>	<i>Austin Farrer</i>	<i>El Vidrio De La Visión</i>
28.	<i>HCP</i>	<i>Marvin Halverson Y Arthur Cohen (Editors)</i>	<i>Manual De Teología Cristiana</i>
29.	<i>HE</i>	<i>Rudolph Bultmann</i>	<i>Historia Y Escatología</i>
30.	<i>HT</i>	<i>Jerald Brauer</i>	<i>Manual De Teología</i>
31.	<i>IAB</i>	<i>Benjamin Warfield</i>	<i>La Inspiración Y Autoridad De La Biblia</i>
32.	<i>IARL</i>	<i>Kenneth Cauthen</i>	<i>El Impacto Del Liberalismo Religioso Americano</i>
33.	<i>IAT</i>	<i>Martin Buber</i>	<i>Yo Y Tú</i>
34.	<i>IB</i>	<i>J.C.K. Von Hofmann</i>	<i>Interpretando La Biblia</i>
35.	<i>IDB</i>	<i>Varios Autores</i>	<i>El Diccionario Intérprete De La Biblia</i>
36.	<i>IGM</i>	<i>David Cairns</i>	<i>La Imagen De Dios En El Hombre</i>
37.	<i>IR</i>	<i>John Baile</i>	<i>La Idea De La Revolución</i>
38.	<i>IRD</i>	<i>A. Lecerf</i>	<i>Introducción A La Dogmática Reformada</i>

39.	<i>ISRÐ</i>	<i>Oscar Cullman</i>	<i>¿Inmortalidad Del Alma O Resurrección De Los Muertos?</i>
40.	<i>JBL</i>	<i>Varios Autores</i>	<i>Diario De La Literatura Bíblica</i>
41.	<i>JCM</i>	<i>Rudolph Bultmann</i>	<i>Jesucristo Y La Mitología</i>
42.	<i>JW</i>	<i>Rudolph Bultmann</i>	<i>Jesús Y El Mundo</i>
43.	<i>KA</i>	<i>R. Bretall</i>	<i>Una Antología De Kierkegaard</i>
44.	<i>KB</i>	<i>Bouillard</i>	<i>Karl Barth</i>
45.	<i>KH</i>	<i>Ellwein</i>	<i>Kerigma E Historia</i>
46.	<i>KM</i>	<i>H. Bartsch Y R. Fuller (Editores)</i>	<i>Kerigma Y Mito</i>
47.	<i>KPR</i>	<i>Reidar Thomte</i>	<i>Filosofía De Religión De Kierkegaard</i>
48.	<i>LOCT</i>	<i>John Cobb</i>	<i>Opciones Vivas En La Teología Contemporánea</i>
49.	<i>MHE</i>	<i>L. Kilkey</i>	<i>Hacedor Del Cielo Y De La Tierra</i>
50.	<i>MIR</i>	<i>Emil Brunner</i>	<i>Hombre En Revuelta</i>
51.	<i>MW</i>	<i>Emil Brunner</i>	<i>Lo Místico Y El Mundo</i>
52.	<i>NDM</i>	<i>Reinhold Niebuhr</i>	<i>La Naturaleza Y El Destino Del Hombre</i>
53.	<i>NE</i>	<i>R. Lightner</i>	<i>Neo-Evangelicalismo</i>
54.	<i>NM</i>	<i>C. Vantil</i>	<i>El Nuevo</i>

Modernismo

- | | | | |
|-----|-------------|-----------------------------------|--|
| 55. | <i>ODCC</i> | <i>Varios Autores</i> | <i>El Diccionario Oxford De La Iglesia Cristiana</i> |
| 56. | <i>PBI</i> | <i>Bernard Ramm</i> | <i>Interpretación Bíblica Protestante</i> |
| 57. | <i>PC</i> | <i>G. C. Berkouwer</i> | <i>La Persona De Cristo</i> |
| 58. | <i>PCR</i> | <i>Edward J. Carnell</i> | <i>Filosofía De La Religión Cristiana</i> |
| 59. | <i>PJ</i> | <i>S. Kierkegaard</i> | <i>Fragmentos Filosóficos</i> |
| 60. | <i>PHOT</i> | <i>Hans Meyerhoff</i> | <i>Filosofía De La Historia En Nuestro Tiempo</i> |
| 61. | <i>PST</i> | <i>Abraham Kuyper</i> | <i>Principios De Teología Sagrada</i> |
| 62. | <i>PR</i> | <i>Emil Brunner</i> | <i>Filosofía De Religión</i> |
| 63. | <i>R</i> | <i>Bailen Y Martín (Editores)</i> | <i>Revelación</i> |
| 64. | <i>RB</i> | <i>Carl F. H. Henry</i> | <i>La Revelación Y La Biblia</i> |
| 65. | <i>RHR</i> | <i>Richard Niebuhr</i> | <i>R. Resurrección Y Razón Histórica</i> |
| 66. | <i>RLR</i> | <i>H. Wieman</i> | <i>Réplica Religiosa De Las Liberales</i> |
| 67. | <i>RR</i> | <i>Emil Brunner</i> | <i>Revelación Y Razón</i> |
| 68. | <i>RRR</i> | <i>L. Harold Dewolf</i> | <i>La Revuelta Religiosa Contra La Razón</i> |

69.	<i>RT</i>	<i>Horton</i>	<i>Teología Realista</i>
70.	<i>RWG</i>	<i>Bernard Ramm</i>	<i>Revelación Especial Y La Palabra De Dios</i>
71.	<i>SC</i>	<i>Nels Ferré</i>	<i>Contribuciones Suecas A La Teología Moderna</i>
72.	<i>ST</i>	<i>Paul Tillich</i>	<i>Teología Sistemática</i>
73.	<i>SU</i>	<i>Nels Ferré</i>	<i>El Sol Y El Paraguas</i>
74.	<i>SUD</i>	<i>S. Kierkegaard</i>	<i>La Enfermedad Moral</i>
75.	<i>TCERK</i>	<i>Varios Autores</i>	<i>Enciclopedia Del Conocimiento Religioso Del Siglo Veinte</i>
76.	<i>TM</i>	<i>Emil Brunner</i>	<i>El Mediador</i>
77.	<i>TMT</i>	<i>D. Macintosh</i>	<i>Tipos De Teología Moderna</i>
78.	<i>TNT</i>	<i>Rudolph Bultmann</i>	<i>La Teología Del Nuevo Testamento</i>
79.	<i>TPT</i>	<i>Kegley Y Bretall</i>	<i>La Teología De Paul Tillich</i>
80.	<i>TT</i>	<i>Varios Autores</i>	<i>Teología Hoy</i>
81.	<i>TWB</i>	<i>Alan Richardson</i>	<i>Libro De Palabras Teológicas De La Biblia</i>
82.	<i>TWNT</i>	<i>G. Kittel And G. Friedrich</i>	<i>Theologisches Wörterbuch Zum Neun Testament</i>
83.	<i>WI</i>	<i>L. Mascan</i>	<i>Palabras E Imágenes</i>
84.	<i>Ws</i>	<i>Bernard Ramm</i>	<i>El Testimonio Del</i>

85.

Xt

Varios Autores

Espíritu

Tiempos Expositores

Nota del Traductor: Los títulos han sido todos traducidos, aunque en castellano sólo hay traducciones de algunos de estos libros.



© 1969, 2008 Editorial Mundo Hispano & Casa Bautista de Publicaciones.
Powered by ITS

Digitalizado por Abel Raúl Tec Kumul

11-01-08
