

LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE RUDOLF BULTMANN

JUAN CHAPA

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

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

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

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

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

1. Jn 19, 5.

embargo, para Bultmann este desprecio de Pilato no es lo más importante. Lo realmente importante, señala, es que «en la mente del evangelista la total paradoja de la pretensión de Jesús se presenta en una escena tremenda. Verdaderamente ese hombre es el que afirma ser el rey de la verdad. La declaración ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο se ha hecho visible en su consecuencia más extrema»². Estaríamos, pues, ante el escándalo de la encarnación que Bultmann ve condensado en las palabras del Prólogo de Juan: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14). «Juan presenta el final de este σκάνδαλον para que sea contemplado: cuando Pilato, después de haber hecho que lo maltrataran y lo coronaran de espinas, saca a Jesús delante de la muchedumbre con las palabras: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος («he aquí el hombre») (19, 5) εἶδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν («he aquí vuestro rey») (19, 14). Aquí y en la inscripción de la cruz (19, 19) aparecen la paradoja y el escándalo de la pretensión de Jesús en un cuadro impresionante»³. Ese ἄνθρωπος, que llega hasta el abajamiento más absoluto, ese Hombre que es el Hijo del hombre y el Hijo de Dios, ese Hombre que ha fundamentado las comprensiones antropológicas más positivas y ricas en la historia, para Bultmann no es más que un hombre que con su pretensión de ser hijo de Dios provoca la paradoja en la que se funda su concepción de cristianismo.

Considero que este concepto de encarnación es muy iluminador para entender la antropología de Bultmann. La encarnación es entendida en el lenguaje kierkegaardiano de paradoja, como un acontecimiento histórico y escatológico a la vez, y en el lenguaje del gnosticismo (modificado y corregido por el énfasis paulino-reformador de la teología dialéctica), según el cual el Revelador confronta al mundo, llamando a una decisión de fe. Esta comprensión de la encarnación comporta, digámoslo ya, una concepción del hombre marcadamente negativa. El teólogo alemán entiende que por un lado se encuentra Dios, el completamente otro, el no-objetivable, el absolutamente distinto, el trascendente, el diferente a todo, y por otro el hombre, que es pecador: «Estar sin Dios no es algo que se puede borrar con una decisión de fuerza, sino que estar sin Dios es como mi ser, que mi ser se define por el pecado»⁴. Así las cosas, por una

2. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941 (1967), citado por la ed. inglesa, *The Gospel of John: a Commentary* (trans. by G.R. BEASLEY-MURRAY), Philadelphia 1971, p. 659.

3. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948-53 (1980). Cito por la trad. esp. de V.A. MARTÍNEZ DE LAPERA, *Teología del Nuevo Testamento (Presentación de X. PIKAZA)* (= TNT), Salamanca 1981, p. 464.

4. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze* (= GV, Bd. I, Tübingen 1933 [1966]; Bd. II, 1952 [1968]; Bd. III, 1960 [1965]; Bd. IV, 1965 [1967]) I, 220 (*Zur Frage des Wunders* [inédito] = GV I, 214-228). Los vols. I y II son citados, menos en este caso, por la trad. esp. realizada por E. REQUENA, *Creer y Comprender* (= CC), Madrid 1974 y 1976; los III y IV por la alemana.

paradoja de la gracia, la trascendencia de Dios se hace presente en Cristo —un hombre del que no puedo saber más que existió pero en quien se ha revelado la palabra salvadora de Dios— de modo que el hombre, que para ser él mismo auténticamente tiene necesidad del perdón de Dios, puede conseguir ese perdón por la fe en Cristo. La fe es la existencia auténtica del hombre, por su existencia de pecador perdonado.

En otras palabras, Bultmann es deudor de la tesis fundamental de la Reforma sobre la justificación por la fe y la teología de la cruz. Sin embargo, radicaliza esta tesis desde su comprensión liberal y existencial prescindiendo de cualquier mediación eclesial o de otras instancias de tipo ético⁵. Como señala Pikaza, «frente al optimismo neokantiano precedente, [Bultmann] ha exaltado ... una forma pesimista de entender al hombre, al mundo y a la historia. Todo lo que existe en esta tierra es signo de pecado: las acciones del individuo y las estructuras de la sociedad (aunque sea eclesial), la transformación cósmica y el progreso cultural. Todo es una cárcel y no existe más salida que la búsqueda interior. Sólo en el lugar de la decisión existencial, asumida por fe y vivida más allá del mundo, se hace audible la llamada de Jesús, emerge la paradoja cristiana»⁶.

A pesar del papel que juega la decisión existencial, la definición del ser del hombre como pecado marcará ciertamente la antropología de Bultmann. Pero esto no quiere decir que no presente interesantes intuiciones. Trataremos de resumirlas en las páginas que siguen.

1. ¿EL HOMBRE «OBJETO» DE LA TEOLOGÍA?

A menudo el nombre de Bultmann se asocia sin más al campo de la exégesis. Esta comprensión es correcta, pero insuficiente. Bultmann por encima de todo quiso ser teólogo. Sin embargo, antes de especializarse como tal, hubo de formarse en diversas disciplinas filosóficas, históricas y teológicas, en las que predominaban diversas corrientes del protestantismo liberal. En sus maestros comprobó que los métodos histórico-críticos conducían a un conocimiento

5. Aunque Bultmann es crítico con la concepción liberal de la fe cristiana como un fenómeno de la historia de la religión, se sitúa en esa misma tradición liberal en la que se prescinde de toda confesionalidad y la fe recae sobre la subjetividad del creyente o, como en el caso de otros autores de la misma línea, sobre la investigación histórico-crítica. Ver J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 1996, pp. 303-309 y 348-352.

6. X. PIKAZA, *Presentación*, en R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (cit. n. 3), p. 20.

más seguro del pasado pero no permitían ver con claridad si contribuían al conocimiento de Dios⁷. Y ésta era la cuestión que en última instancia le preocupaba. De ahí que el interés predominante en su obra científica estuviera presidido por la cuestión de cómo conciliar historia y fe. Es en este marco donde se encuadran sus concienzudos estudios exegéticos⁸.

Bultmann, tras aceptar la crítica de Barth al protestantismo liberal y su interpretación kierkegaardiana de San Pablo, dejó de ser el fiel seguidor de la escuela de la historia de las religiones que había sido en otro tiempo⁹. Sin embargo, el teólogo de Marburgo rechazó la identificación barthiana de la Palabra de Dios con la Escritura (que a su modo de ver no tenía en cuenta el carácter falible del autor humano), y, mediante la aplicación a la Biblia de los métodos críticos, orientó su tarea de investigación y su pensamiento teológico hacia la existencia humana a través de una teoría de la historia y de la existencia. Tomó esta teoría primero de la teología proto-existencialista de su antiguo maestro en Marburgo, el teólogo neokantiano Wilhelm Herrmann¹⁰. Más tarde la clarifi-

7. Bultmann estudió Teología en Tübingen, Berlín y Marburgo. Entre sus profesores se encontraban: Karl Müller (Historia de la Iglesia), Adolf von Harnack (Historia del dogma), Hermann Gunkel (Antiguo Testamento), Adolf Jülicher y Johannes Weiss (Nuevo Testamento), Wilhelm Herrmann (Teología sistemática). Para una buena visión panorámica R. MORGAN, «Rudolf Bultmann», en D. FORD (ed.), *The Modern Theologians*, Oxford 1997, pp. 68-86 y X. PIKAZA, *Prólogo a la edición castellana*, en R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000, pp. 9-54.

8. En la línea de Friedrich Strauss y la Escuela de Marburgo, Bultmann pensaba que, dada la mentalidad del hombre moderno, había que purificar los escritos neotestamentarios de su ingenua comprensión pre-científica. Las conclusiones a las que llega son conocidas: los evangelios sinópticos ofrecen la imagen de la fe en Jesús que tenía la primitiva iglesia, y no anuncian el Jesús histórico sino el Cristo de la fe; Jesús es un personaje histórico del que no podemos saber nada, pero al que la Iglesia convirtió en el mito del ser celeste, rey del *eschaton* elegido por Dios, el logos preexistente, co-creador del universo; los relatos evangélicos son de carácter mítico; los sucesos sobrenaturales que se narran son leyendas; Jesús fue un maestro judío que enseñó la Ley de Dios y profeta escatológico, que murió como profeta mesiánico. Las principales obras en las que se encuentran estas tesis son: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 (1931); *Jesus*, Berlin 1926 (1967); *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941 (1967).

9. La mayoría de sus profesores venían de la llamada «escuela de la historia de las religiones». Los primeros trabajos de Bultmann sobre naturaleza, cultura y religión se mantuvieron en esta línea. En 1922 rompió con esta tradición al aceptar, no sin reservas, la crítica de Barth. Ver X. PIKAZA, *Prólogo*, en R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (cit. n. 7), pp. 19-21.

10. Johann Wilhelm Herrmann (1846-1922) construyó un marco original para la teología basado en lo que él llamó el carácter «histórico» de la existencia humana. Acentuó la orientación cristológica del pensamiento de su maestro Albert Benjamin Ritschl, manteniendo gran parte de sus postulados. Sobre este teólogo T. MAHLMANN, *Herrmann*, en *TRE XV*, 165-172 y *Wilhelm Herrmann*, en H.J. SCHULTZ (ed.), *Tendencias de la teología del siglo XX: una historia en semblanzas*, Madrid 1970, pp. 41-46.

có con la lectura de Dilthey y Graf Yorck, y la perfeccionó en extensas discusiones con Heidegger¹¹.

El hecho de que a Bultmann le preocupara sobre todo el problema del conocimiento de Dios tiene su importancia, porque para hablar de su concepción del hombre es necesario primero hablar de lo que la teología era para él. Se trata de un punto de especial interés, puesto que es casi un lugar común la afirmación de que Bultmann reduce la teología a una antropología. Estamos ante una cuestión delicada, ya que es ésta una de las acusaciones más extendidas dirigidas contra el teólogo alemán (así Barth, que acusa a Bultmann de negar la trascendencia radical de Jesucristo, introduciéndola en esquemas puramente antropológicos). Ciertamente, no todos comparten esta crítica, empezando por él mismo que rechazó expresamente tal acusación. Sin embargo, no cabe duda de que los límites no son del todo claros y al menos se prestan a confusión¹².

Nuestro autor estaba de acuerdo con Barth en que el tema de la teología es Dios, y añadía con la tradición luterana, que la teología habla de Dios «cuando habla del hombre tal como se encuentra delante de Dios; por tanto, desde la fe»¹³. Pero para Bultmann hablar de Dios es sólo posible al hablar de nosotros mismos. Su afirmación fundamental es ésta: «Si la teología no debe especular sobre Dios, ni hablar del concepto de Dios, sino del Dios real, entonces, al hablar de Dios, ha de hablar al mismo tiempo del hombre»¹⁴. Para

11. Bultmann respetó los principios de la historiografía positivista. Siendo consciente de la subjetividad del historiador, no la identificaba con el subjetivismo y defendía el carácter cognoscible de los sucesos históricos. Es célebre su distinción entre *Historie* y *Geschichte*. *Historie* se refiere a los relatos de los hechos objetivos del pasado. *Geschichte* señala la intencionalidad o significado de esos sucesos para aquellos que los confrontan. El conocimiento *historisch* es el contenido estricto del conocimiento sobre el pasado y el conocimiento *geschichtlich* es el conocimiento del pasado en cuanto que importa al hombre de hoy y ante el que debe decidir a favor o en contra. Para descubrir la respuesta de la fe cristiana al hecho de Jesucristo hay que liberar al Nuevo Testamento de su imagen pre-científica, se debe «desmitologizar» ese mensaje. Para un buen análisis de esta cuestión y los problemas hermenéuticos inherentes a ella, ver el prólogo de P. Ricoeur a la edición francesa de R. BULTMANN, *Jesus, mythologie et demythologisation*, Paris 1968, que se encuentra publicado también como *Préface a R. Bultmann* (1968), en P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1971, pp. 373-392.

12. Para una exposición de las ideas de Bultmann al respecto, ver W. SCHMITHALS, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*, Minneapolis 1968, pp. 22-48 y N. PERRIN, *The Promise of Bultmann*, Philadelphia and New York 1969, pp. 22-36. E. KAMLAH, *Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann*, en H. FISCHER (ed.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 1978, pp. 21-38.

13. CC I, 26 (*Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, *Theologische Blätter* 3 [1924] 73-86 = GV I, 1-25).

14. CC I, 108 (*Die Bedeutung der "dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft*, en «Theologische Blätter» 7 [1928] 57-67 = GV I, 114-133).

entender esta aparente paradoja hay que partir del concepto que Bultmann tiene de Dios. Como se ha señalado ya, Dios es para el teólogo de Marburgo el completamente otro que trasciende al mundo. Por eso, no puede ser nunca objeto del pensamiento humano, porque éste es limitado a objetos que se encuentran dentro del mundo, dentro de la historia. Si Dios llegara a ser algo que la mente humana pudiera concebir, en ese mismo instante cesaría de ser Dios:

«Hablar sobre Dios con sentido es tan imposible como hablar sobre amor. En efecto, tampoco es posible hablar sobre amor, a menos que lo que se dice sobre él haya sido un acto del que ama. Cualquier otro lenguaje sobre amor no es hablar de amor, ya que se sitúa fuera del amor... [El amor] no puede ser más que una determinación de la vida misma; únicamente existo en cuanto amo o soy amado, no al lado o en el fondo. Lo mismo ocurre con la relación de paternidad y filiación»¹⁵.

Si uno no puede hablar sobre el amor y de ahí conocer el amor, ya que uno sólo puede amar y ser amado, mucho menos puede uno hablar sobre Dios. Entonces surge la pregunta: ¿cómo es posible que Dios sea el principal interés de la teología si está más allá de la mente humana? Bultmann considera que para dar una respuesta adecuada a esta cuestión se necesita centrarse en el hombre a partir de esta otra pregunta: ¿qué es lo que el hombre puede pensar? Bultmann dirá que, entre otras cosas, puede pensar sobre la existencia humana, y específicamente sobre la existencia humana en el mundo. De modo que mientras Dios no puede ser el objeto del pensamiento humano, sin embargo Dios puede ser conocido a la existencia humana como el que determina esa existencia. Aunque Dios trasciende el mundo radicalmente, Él determina la existencia del hombre en el mundo. En otras palabras, aunque uno no puede hablar sobre Dios, el hombre sí puede encontrarle en la inmediatez y en la intimidad de la propia existencia personal. En el momento de ese encuentro uno conoce a Dios como Señor de la propia existencia, y desde ese momento uno puede hablar sobre Dios porque uno puede hablar sobre la propia existencia como determinada por Él. El encuentro con Dios como el «completamente otro» representa al hombre que es determinado desde más allá de sí mismo. Hay algo que no está en sí mismo. El Dios que es algo completamente otro es un ídolo; sólo el Dios que me encuentra a mí como ése que es completamente otro es Dios. Sólo cuando uno se conoce a sí mismo como alguien al que Dios se ha dirigido en su propia vida tiene sentido hablar de Dios como el señor de la realidad:

15. CC I, 27 (*Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, en «Theologische Blätter» 4 [1925] 129-135 = GV I, 26-37).

«No podemos decir nada sobre nuestra existencia, porque no podemos decir nada sobre Dios; y no podemos decir nada sobre Dios, porque no podemos decir nada sobre nuestra existencia. Únicamente podríamos hacer lo uno si pudiéramos lo otro. Si pudiéramos hablar de Dios desde Dios, podríamos también hablar de nuestra existencia, y viceversa. En todo caso, nuestras palabras sobre Dios, de ser posibles, habrían de ser también palabras sobre nosotros mismos. Queda, pues, en pie que, cuando se pregunta cómo es posible hablar de Dios, es preciso responder: sólo hablando de nosotros»¹⁶.

«Sólo la idea de Dios que puede encontrar, que puede buscar y encontrar, *lo incondicional en lo condicional*, el más allá en el aquí, lo trascendente en el presente que está al alcance, como posibilidad de encuentro, es posible para el hombre moderno. Lo que le queda a uno mismo es mantenerse abierto en cualquier momento para *el encuentro con Dios en el mundo, en el tiempo*. No es el reconocimiento de una imagen de Dios, que sea siempre tan correcta, que es fe real en Dios; más bien es la prontitud para que el eterno nos encuentre en cualquier momento en el presente —en cualquier momento en las varias situaciones de nuestra vida—. Prontitud consiste en la apertura para permitir que algo realmente nos encuentre y no nos deje el yo solo, el yo que es encapsulado en sus propósitos y planes, sino el encuentro con el que es designado para transformarnos, para hacernos nuevos yos¹⁷».

Por tanto, no podemos *hablar* ni sobre Dios ni sobre nuestra existencia, pues Dios determina nuestra existencia. Si hacemos nuestra existencia objeto de reflexión, hacemos también a Dios objeto de reflexión y perdemos a Dios. Dios no es nunca algo para ser visto desde fuera, algo a nuestra disposición, «objetivo». La revelación de Dios no sería revelación de Dios si habláramos de ella en afirmaciones generales, «con afirmaciones y verdades generales, que no dicen relación a la situación concreta existencial del que habla»¹⁸.

Esta convicción es diáfana para Bultmann, hasta el punto que llega afirmar que el Nuevo Testamento nunca habla de Dios de un modo y del hombre en otro modo completamente diferente¹⁹. Dios entonces no puede ser conocido como el que determina la existencia humana por medio de la filosofía sino sólo por medio de la fe cristiana. La filosofía puede analizar la existencia humana en su actualidad y potencialidad pero no puede analizarla como determinada por Dios. Sólo la fe puede hacerlo, pues sólo la fe puede conocer a Dios

16. *Ibid.*, 33.

17. *Translating Theology into the Modern Age*, New York 1965 = «Journal for Theology and Church» 2 (1965) 94 (*Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 60 [1963] 335-348 = GV IV, 113-127).

18. CC I (cit. n. 15), 27.

19. Ver más abajo nota 47.

como el que determina la existencia humana. Como el hombre de fe es todavía un hombre, no puede, ni siquiera como hombre de fe, conocer a Dios como el objeto de su pensamiento; sólo puede conocer a Dios como el determinante de su existencia. Sólo puede conocer a Dios en estos términos. En consecuencia, para el hombre que quiere hacer teología su preocupación central será Dios como el que determina su existencia humana en el mundo; el objeto directo de su pensamiento es la existencia humana en el mundo como determinada por Dios.

Sintetizando, podemos decir que para Bultmann la preocupación central de la teología es Dios, no el hombre; pero Dios es conocido como determinando la existencia humana en el mundo. Sin embargo, el objeto de un análisis existencial del hombre es el hombre; y, de la misma manera, el hombre es el objeto de la teología.

2. EL HOMBRE COMO EXISTENCIA

Para Bultmann, hacer teología es hablar del hombre y hablar del hombre implica necesariamente hablar de la existencia humana. Sin embargo, el hombre no tiene una «existencia» como algo en sí mismo o como una manera de comportarse, sino que él *es* una existencia²⁰. El hombre no puede «construir una existencia» para sí mismo, ni puede «faltarle algo en su existencia». Nadie puede «destruir la existencia» o «privarle de las bases de su existencia»: el hombre más bien siempre existe como hombre. Es decir, según Bultmann, la existencia es la forma de ser característica del hombre: sin ella el hombre no sería hombre:

«Existencia» significa algo más que estar-a-mano, esto es, el hecho que algo «existe» = está al alcance de la mano. Existencia es el modo de ser específicamente humano»²¹.

El modo de ser específicamente humano es entendido correctamente cuando es entendido como una *habilidad para ser*. Es decir: «El ser del hombre escapa a su capacidad de disponer, que está en juego cada vez en las situaciones concretas de la vida, que procede por decisiones en las cuales el hombre no es-

20. Para algunas de las ideas que se tratan a continuación, cfr. W. SCHMITHALS, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann* (cit. n. 12), pp. 49-70.

21. GV III, 107 (*Wissenschaft und Existenz*, en Fritz Buri [Hrsg.], *Ehrfurcht vor dem Leben. Albert Schweitzer. Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag*, Bern 1955, 30-43 = GV III, 107-121).

coge nunca algo para sí, sino que se escoge a sí mismo como su posibilidad»²². Es decir, para Bultmann, el hombre es por posibilidad, su propia posibilidad. Para iluminar esta idea Bultmann acude a otros conceptos de existencia, y en particular al concepto de existencia del hombre griego²³.

a) *La comprensión griega del hombre*

Aunque Bultmann distingue entre la concepción del hombre griego de la *Polis* en época clásica y la concepción del hombre en la ciencia y filosofía helénica, señala que ambas concepciones coinciden en lo esencial: en el peculiar individualismo griego («según el cual el hombre es una persona autónoma que es consciente de su *libertad*»²⁴) y en la idea de que «el individuo es un miembro de un *orden*»²⁵. La aparente contradicción entre libertad y ser miembro de un orden se resuelve por la concepción que el hombre griego tenía del orden. El orden se concebía como aquello en lo que el individuo encaja armónicamente, en cuanto que la ley del orden está de acuerdo con la ley de su propia naturaleza. Precisamente, el concepto de mundo viene reflejado en la palabra «cosmos», que significa «orden», «adorno»²⁶. El cosmos era el mundo de los dioses y de los hombres y lo característico de ese cosmos es que representa una unidad bien ordenada. Todo tiene el lugar que le viene dado. De este modo el hombre también es parte del cosmos. La realidad de todo ser humano viene ya dada a través de la ordenación del cosmos independientemente de cada realidad histórica concreta del individuo y es previa a esa realidad. Es decir, el hombre griego se entiende a sí mismo como un ejemplo particular de lo general. El hombre se mide por el standard ideal del cosmos, que él puede observar y calcular, y se conforma a ese ideal:

22. CC I (cit. n. 14), 108-109.

23. Así lo hace sobre todo en CC II, 55-69 (*Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum [Vortrag]*, en «Theologische Blätter» 19 [1940], 1-14 = GV II, 59-78). Cfr. también el cap. VII de sus Gifford lectures publicadas bajo el título de *History and Eschatology, The Question of Man in History*, Edinburgh 1957 (= *The Presence of Eternity*, New York), pp. 91-109.

24. *History and Eschatology* (cit. n. 23), 91.

25. *Ibid.*

26. En CC II (cit. n. 23), 58 cita el siguiente texto de Platón en el que Sócrates habla a Kalicles: «Los sabios dicen: al cielo y a la tierra, a los dioses y los hombres los une la comunidad (κοινωνία), y la amistad, y la armonía, y la templanza, y la justicia. Por eso llaman ellos al universo orden (κόσμος), y no desorden o indisciplina... Has olvidado que la relación matemática tiene vigencia entre los dioses y los hombres» (*Gorg.* 507 EF).

«El mundo se entiende ahí, según la analogía del ἔργον de la τέχνη, como una obra de arte en la cual la materia es informada, ha adquirido forma. Se trata de conocer las leyes de la formación y de todo lo que adquiere forma. Con esto se comprende el hombre a sí mismo, a saber: como una parte del gran κόσμος, orgánicamente incorporado en la totalidad objetiva del mundo, objetivamente ofrecido a la reflexión como los demás objetos de la naturaleza»²⁷.

El hombre debe liberarse de lo concreto y entrar en la esfera de lo intemporal y de lo eterno, porque la realidad histórica concreta distrae al hombre de la auténtica realidad, que viene dada por la eterna regularidad del cosmos. Conseguir este ideal le resulta posible porque la ley (el ideal que se le ofrece) no es ajeno a él, no viene de fuera de él, sino que es su propia ley. El hombre es «espíritu» y en razón de su espíritu puede entender el cosmos y realizarse en él; pues la ley del espíritu es la ley del mismo cosmos:

«Se trata, por tanto, de comprender lo particular y actual dentro de las leyes que dan forma, que hacen del universo una obra de arte, de hacer todo lo individual y actual según las exigencias de estas leyes, de transformarse a sí mismo en una obra de arte y de incluirse en la unidad del cosmos; de existir, por tanto, más allá de la esfera de lo temporal y actual, en la esfera de lo intemporal y eterno. Para esto se da por supuesta la libertad; el hombre es espíritu»²⁸.

Bultmann describe la imagen griega del hombre como una *Weltanschauung*. Ese saber comprender por parte del hombre lo particular dentro de lo general constituye su *Weltanschauung*: «el hombre se comprende como un caso de lo general, y comprende el enigma de su existencia cuando comprende la regularidad de todo. Lo que da ser y orden al todo, se lo da a él también»²⁹. Todo lo que sucede en un momento particular debe ser interpretado de tal modo que encaje dentro de la *Weltanschauung* existente.

A juicio de Bultmann, esta visión del mundo se mantuvo después del derrumbamiento de la *polis* griega y experimentó con los estoicos una transformación que la hizo históricamente más eficaz. Mediante su *Weltanschauung* la *Stoa* «comprende el mundo como una unidad recorrida por una energía divina y a sí mismo como incorporado a ese cosmos y seguro en él cuando comprende el puesto que le corresponde, cuando afirma el orden del mundo, que es idéntico a la ley de su propio ser. Lo característico estoico en esto es el punto de vista de que el hombre es en lo más profundo de su ser espíritu, y que, por

27. CC II (cit. n. 23), 58.

28. *Ibid.*, 59.

29. *Ibid.*, 58.

tanto, cuando reflexiona sobre su verdadero ser y se concentra en él, es libre»³⁰. En cambio no es dueño del mundo exterior, pero si se entiende rectamente, entonces sabe que ningún bien terreno puede enriquecerle ni ninguna pérdida terrena puede dañarle. No se deja afectar por nada. En este sentido, el hombre, como miembro del cosmos, es hijo de la gran divinidad del mundo, el que lo piensa³¹.

Sin embargo, para el teólogo alemán, el hombre griego vive completamente fuera de la historia. La concepción de la naturaleza del hombre como mente, como razón, no le permite detectar su historicidad. El hombre no puede ser tocado por encuentros, sino que los encuentros sólo pueden ser para él ocasión y materia para desplegar y formar su naturaleza atemporal. El ideal de hombre sabio es el hombre independiente de todo lo que puede salirle al encuentro, tanto bueno como malo, porque es intocable en su interior. El hombre es independiente del tiempo al llevar a cabo su naturaleza real. Como vive al margen de la historia, se encierra en sí mismo contra todo lo que el futuro le pueda traer. Lo mismo sucede en su relación con Dios, trascendente al hombre y al que debe venerar con temor. Pero su trascendencia no se concibe en términos de independencia y libertad absoluta de voluntad, ni de un Dios que podría venir al mundo. El hombre debe venerar a Dios y no violar su propia naturaleza por la ὑβρις. El hombre es libre manteniéndose en el orden divino que le hace libre. La ley de este orden es también la ley de su propia naturaleza. Aunque el hombre viole este orden, no puede destruir la naturaleza humana. El hombre no puede estar nunca en deuda con Dios ni necesitado de su perdón. No hace el mal positivamente si no comete un error que puede subsanarse mediante la educación. El hombre no está cualificado por su pasado, no lleva su pasado al presente, porque no ha llegado a ser consciente de su historicidad³².

Hasta aquí la *Weltanschauung* del hombre griego y su relación con la historia, como modo de ilustrar lo que para Bultmann es el hombre. Desde esta concepción griega se comprende por contraste la concepción bíblica, que se distingue absolutamente de aquélla, en primer lugar porque la fe cristiana, dirá el teólogo de Marburgo, no es ninguna *Weltanschauung*.

30. *Ibid.*, 59.

31. Así se entiende, explica Bultmann, que los Padres de la Iglesia incorporaran a su teología motivos de la doctrina estoica sobre el mundo y sobre Dios, así como motivos tomados de la ética estoica. Tenían sus precedentes en el judaísmo helenista, que había asimilado varios de estos motivos estoicos, y en el Nuevo Testamento, en el que se perciben también algunos elementos de este tipo (cfr. Rm 1, 18ss; Hch 17, 28; Rm 2, 15; Flp 4, 8; 1 Co 11, 14; etc.).

32. *History and Eschatology* (cit. n. 23), 94-95.

b) *La comprensión neotestamentaria del hombre*

Para Bultmann el concepto de existencia griego sería el modo de evadir la propia existencia: el hombre está a su propia disposición. En cambio, según el concepto de existencia bíblico el hombre no está a su propia disposición, sino que su determinación como hombre es elegirse a sí mismo como existencia en todas las situaciones concretas.

El punto de partida es la fe en un Dios creador. Para el Nuevo Testamento, Dios no pertenece al mundo como su fuerza vital y su ley. Dios ha creado el mundo según su voluntad, y lo gobierna y le pondrá fin según su voluntad. De esta idea de creación se desprende que Dios dispone continuamente del hombre. Él le da la vida y ante Dios no es nada. Como consecuencia, el hombre está obligado a honrarle cumpliendo su voluntad y reconociendo su gracia³³. Esto se traduce en que el hombre en cuanto hombre se hace uno mismo en momentos concretos, en situaciones particulares concretas. Alguien, como hombre, sólo sabe que es una posibilidad y su realidad auténtica es mantenerse como posibilidad. No tiene control sobre el encuentro en un tiempo dado, en el momento concreto que exige una decisión que es constantemente nueva.

Bultmann señala que, mientras que los griegos, especialmente los estoicos, hablan de providencia (*πρόνοια*), este concepto es completamente ajeno a la Biblia. Para los griegos todo en el mundo está ordenado a un fin, todo lo que acontece tiene un sentido para el todo, no existe ninguna casualidad. Al escudriñar el universo, al mirar el cosmos, el hombre griego tiene el mundo y sus leyes eternas a su disposición. Así se consuela: no hay nada absurdo. Para la Biblia, dice Bultmann, esto no es así. Aunque se afirme en el Nuevo Testamento que nada acontece sin la voluntad de Dios, que hasta los cabellos de nuestra cabeza están contados (cfr. Mt 10, 29s), esta providencia no significa que se deba entender en el mismo sentido que la *πρόνοια* de los griegos. El hombre bíblico debe creer en que nada sucede sin la voluntad de Dios. Debe creerlo sin conocer esa voluntad, sin que pueda comprobar con el pensamiento el orden finalista del mundo. La acción de Dios no puede verse; sus caminos son insondables. El hombre, por tanto, no tiene control sobre Dios, sino que es hombre precisamente en razón del hecho de que está abierto todo el tiempo al encuentro incalculable con Dios, que hace con el hombre lo que le place.

Estas afirmaciones vienen corroboradas por el concepto bíblico de *κόσμος*, que es también diferente del griego. El *κόσμος* neotestamentario es únicamente el mundo de los hombres. Bultmann lo considera como su lugar de

33. *Ibid.*, 61.

cautiverio, donde el hombre encuentra su destrucción. Sólo la Palabra de Dios puede sacarle de ahí y hacer del hombre un individuo:

«La concepción griega del mundo, y especialmente la *Stoa*, le enseña al hombre a entenderse como un caso de lo general; el Nuevo Testamento le enseña a comprenderse como un individuo delante de Dios; el enigma de su vida no lo despeja conociendo la ley del mundo, la fórmula del mundo, sino que para cada uno la vida es una tarea del todo propia, cuya solución ha de encontrar él mismo»³⁴.

Por eso la fe cristiana no es una *Weltanschauung*, por la que el hombre se comprende como un caso del suceder general. El hombre tiene su ser auténtico sólo como una vida en el momento: «Existencia en el momento es su auténtica existencia»³⁵. Por eso hay que eliminar completamente la distinción entre sujeto y objeto de la cuestión de nuestra existencia³⁶. El hombre sólo se entiende suficientemente como alguien que ocurre en cada ocasión: «Yo no conquisto mi existencia en general, sino en concreto, en el aquí y en el ahora, en mi responsabilidad y decisión individuales, en las que puedo ganarme o perderme, arriesgándome, es decir, que yo estoy como individuo delante de los ojos de Dios»³⁷.

Para el Nuevo Testamento, el hombre está inseguro de sus acciones y lo que tiene que hacer es obedecer a Dios, cumpliendo el mandato del amor al prójimo. Ahora bien, el hombre está determinado por su pasado. Arrastra el pasado y éste le condiciona lo que es en cada momento. En ese sentido el hombre no es libre, sino que es prisionero de su pasado, porque «yo soy el que he llegado a ser»³⁸. De ahí surge la necesidad de la decisión. El hombre debe decirse a ser libre:

«En el sentido de cada una de las decisiones que se me proponen en el ahora es cómo me decido respecto a mi pasado»³⁹.

De aquí también se sigue la radical apertura del hombre al futuro, es decir, a lo que le viene nuevo en cada ocasión diferente. La libertad es vivir del futuro, es apertura al futuro. El hombre es auténtico no por tener posibilidades

34. *Ibid.*, 62.

35. GV III, 30 (*Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Tübingen 1929 = GV III, 1-34).

36. Cfr. CC I (cit. n. 15), 31-33.

37. CC II (cit. n. 23), 63.

38. *Ibid.*, 64.

39. *Ibid.*, 64.

sino por decidir sobre sí mismo a la vista de las posibilidades que tiene. No conoce hoy lo que será mañana, lo que hará mañana. Sólo puede decidir sobre ese mañana y su decisión. Lo que le caracteriza al hombre es su apertura incondicional a lo que se pueda encontrar en cualquier momento.

Todo esto lo ve Bultmann en el Nuevo Testamento. La libertad del hombre a la que estos libros se refieren no pertenece a la naturaleza atemporal del hombre, sino sólo puede ocurrir como un acontecimiento, que acontece por la gracia de Dios, revelada en Cristo. Es lo que ocurre en la proclamación de Jesús, que anuncia el reino de Dios. Cuando Jesús lo proclama no está simplemente comunicando una información que le interesa al hombre, sino convocándole a decidir por Dios y su reino. Por eso, la significación real del reino de Dios no depende de la espera de sucesos dramáticos que se avecinan ni de cualquier otra circunstancia que la imaginación pueda concebir. No le interesa de ningún modo como un estado descriptible de existencia, sino más bien como el acontecimiento milagroso que significa para el hombre el «o bien... o bien», que le obliga a la decisión⁴⁰.

El anuncio del Reino no es una cuestión sobre la cercanía del reinado de Dios. Lo fundamental en el Nuevo Testamento, señala Bultmann, es la comprensión de Jesús sobre la naturaleza de la existencia humana, la que «el hombre realiza al ponerse en la decisión de ser su naturaleza auténtica... Si los hombres se ponen en la crisis de decisión, y si precisamente esta crisis es la característica esencial de su humanidad, entonces toda hora es la última hora»⁴¹. La venida del Reino se pone al servicio del concepto de la existencia humana; su interés se dirige hacia el hombre como «existencia», no hacia la apocalíptica. De este modo sólo se puede entender el mensaje de Jesús «cuando se considera la concepción del hombre que en última instancia subyace, y cuando se recuerda que puede tener significado sólo para el que está dispuesto a cuestionar la interpretación habitual humana, es decir, la propia, y a medirla por la interpretación de la existencia humana que le sale a él al encuentro aquí», a saber, «la concepción del hombre como forzado a la decisión a través de un futuro acto de Dios»⁴².

Tanto a Jesús, al kérigma, a Pablo o Juan lo que les importa es la realización existencial, «la posibilidad de superar el estado de caída (angustia de la vida) para abrirse desde el mismo presente hacia el futuro de una vida en gracia y en confianza»⁴³.

40. Cfr. *Jesus* (cit. n. 8), 32.

41. *Jesus* (cit. n. 8), 44.

42. *Jesus* (cit. n. 8), 45.

43. X. PIKAZA, *Presentación*, en R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (cit. n. 3), p. 18.

3. ANTROPOLOGÍA BÍBLICA: PABLO Y JUAN

Sobre estos presupuestos, Bultmann desarrolla extensamente la imagen bíblica del hombre mediante su comprensión de la teología paulina y joánica. El teólogo alemán considera que la primitiva comunidad cristiana, a la espera inminente de la parusía, giraba en torno a la conversión y a la esperanza, al margen de cualquier especulación teológica. Sin embargo, la expansión del cristianismo y su formulación en términos helenísticos hicieron necesaria la teología. La conciencia del sentido escatológico que tenía el acontecimiento Jesús les llevó a Pablo y a Juan a expresar explícitamente las preguntas que latían en el kerygma. Para Bultmann, estas dos figuras son las creadoras del pensamiento teológico cristiano⁴⁴.

Bultmann comienza por la teología de San Pablo. Para el teólogo de Marburgo, Pablo se ha centrado solamente en la paradoja de Jesús, en su cruz como expresión y lugar de la gracia salvadora de Dios para los hombres. Por eso, Bultmann interpreta toda la obra paulina en una perspectiva antropológica. Divide el estudio paulino en dos grandes partes: en la primera se ocupa del *hombre antes de la revelación de fe*, en donde considera que el hombre está puesto delante de Dios en el mundo y su ser se caracteriza por ser «carne», por ser pecado. En la segunda parte, Bultmann trata del *ser del hombre bajo la fe*: a pesar de que el hombre caído en el poder de la muerte es el que no tiene fe, con la fe, a partir de la revelación, esa existencia dominada por el pecado se convierte en posibilidad óptica de salvación, precisada como presencia de la justicia de Dios en el acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Jesucristo. La muerte y la resurrección de Cristo es el acontecimiento escatológico, la acción por la que Dios ha puesto fin al viejo mundo, que se actualiza por la predicación, y que permite al hombre liberarse de su pasado y tener la posibilidad de una nueva existencia⁴⁵.

Para Bultmann, Pablo siempre ve al hombre en su relación con Dios. Así lo sostiene en un conocido texto de su *Teología del Nuevo Testamento*:

«La teología paulina no es un sistema especulativo. Trata de Dios, pero no de su esencia en cuanto tal, sino únicamente en cuanto que tiene una significa-

44. El tratamiento que hace Bultmann de la teología de Pablo y Juan se encuentra en TNT (cit. n. 3), 237-511.

45. De hecho, Jesús, señala Bultmann, habla de Dios sólo «para afirmar que la voluntad del hombre es reclamada por Dios y es determinada en su existencia presente a través de la exigencia de Dios, de su juicio, de su gracia. El Dios distante es al mismo tiempo el Dios próximo, cuya realidad no se debe aprehender cuando un hombre busca escapar de su propia existencia concreta, sino precisamente cuando él la agarra fuerte» (*Jesus* [cit. n. 8], 104).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

49. *Ibid.*, 257.

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

Las tres proposiciones señaladas, es decir, que la existencia del hombre es siempre somática, que por tanto tiene una relación a sí mismo y que es confrontada con las dos posibilidades básicas de ser uno con uno mismo o extraño de uno mismo, constituyen claramente una interpretación existencial del concepto $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. Y si $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ caracteriza en Pablo al hombre en cuanto que es el objeto de su acción y de su decisión, otros conceptos caracterizan a ese mismo hombre en cuanto que es sujeto de su acción y de su decisión: $\psi\upsilon\chi\eta$ (alma), $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ (espíritu), $\zeta\omega\eta$ (vida), $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ (entendimiento), $\sigma\nu\nu\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ (conciencia) y $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$ (corazón). Con $\psi\upsilon\chi\eta$, la vitalidad específicamente humana, se significa a la persona como esforzándose, como queriendo, como persiguiendo algo. Con $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, la fuerza maravillosa de la acción divina, se designa al hombre en cuanto queriendo y sabiendo: «El hombre es una unidad viviente, el yo que puede objetivarse a sí mismo, que tiene una relación consigo mismo ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$), y que se halla viviente en su intencionalidad, proyectado hacia algo, en querer y saber ($\psi\upsilon\chi\eta$, $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$)»⁵¹. Lo mismo se puede decir de $\zeta\omega\eta$, que pertenece esencialmente al hombre en cuanto que tiene $\psi\upsilon\chi\eta$ y que, como designación de la vida natural, vale lo mismo que para el concepto $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ⁵². Sin embargo, el término $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ es «el que expresa con mayor claridad que ser hombre significa ser cada uno un yo que es sujeto de su voluntad y de su acción». Como $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$, «con el que no se apunta a la razón o la inteligencia como una facultad especial, sino que se entiende *el saber acerca de algo, el entender y juzgar*»⁵³, el hombre decide sobre sí mismo como $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. Como $\sigma\nu\nu\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$, es decir, «el saber del hombre sobre su propio comportamiento... sobre la propia conducta respecto de una exigencia existente para esta conducta»⁵⁴, el hombre se conoce a sí mismo como $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. Como $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$, que tiene para Bultmann el mismo sentido que $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$, es decir, que se emplea «para designar el yo como queriendo, haciendo planes, como intentando»⁵⁵, el hombre se desea a sí mismo como $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. En definitiva, la conexión entre el concepto $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ y los grupos de con-

50. *Ibid.*, 252.

51. *Ibid.*, 264.

52. *Ibid.*, 264.

53. *Ibid.*, 265.

54. *Ibid.*, 271.

55. *Ibid.*, 274.

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

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

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

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

56. *Ibid.*, 435-436.

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

4. EXISTENCIA INAUTÉNTICA Y EXISTENCIA AUTÉNTICA

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

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

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

57. *Ibid.*, 436.

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

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

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

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

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

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

60. *Kerygma und Mythos* II, 193 (*Zum Problem der Entmythologisierung*, en H.-W. BARTSCH-F. THEUNIS [eds.], *Kerygma und Mythos*, Bd. II: *Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung: Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes*, Hamburg 1952 [31954], pp. 179-208).

61. *Kerygma und Mythos* I, 35 (*Neues Testament und Mythologie*, en H.-W. BARTSCH-F. THEUNIS [eds.], *Kerygma und Mythos*, Bd. I: *Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1948 [31951], pp. 15-53).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. CONCLUSIÓN

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

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

71. *History and Eschatology*, 154.

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

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

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

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

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

Juan CHAPA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

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