



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 12

CT 117 HISTORIA DE LA IGLESIA II

González, Justo. “El protestantismo europeo”. En *Historia del cristianismo: obra completa*, 525-535. Miami: Unilit, 2009.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

El protestantismo europeo

54

Nuestra mayoría de edad nos fuerza a tomar en cuenta nuestra verdadera posición ante Dios. Dios nos está enseñando a vivir como adultos capaces de arreglárnoslas sin El.

Dietrich Bonhoeffer



Las conmociones de la primera mitad del siglo XX se hicieron sentir con particular violencia en Europa. Ese continente había servido de cuna a buena parte del optimismo teológico y filosófico del siglo anterior. Europa había llegado a soñar que bajo su dirección la humanidad entera vería un nuevo día de paz y prosperidad. Se había convencido a sí misma de que sus aventuras coloniales eran una gran empresa altruista cuyos propósitos y metas eran el bienestar del mundo entero. El protestantismo europeo, mucho más que su contraparte católica, se había dejado llevar por esa ilusión, pues mientras el catolicismo había respondido a las innovaciones del mundo moderno con una condenación casi total, el liberalismo protestante prácticamente había confundido la fe con tales innovaciones.

Por tanto, cuando las dos guerras mundiales y las diversas catástrofes que las acompañaron desmintieron las ilusiones del siglo XIX, el protestantismo liberal se vio sacudido en sus mismos cimientos. Durante el siglo XIX, en cierta medida como resultado de la falta de respuesta positiva por parte del catolicismo a los retos del mundo moderno, el escepticismo y el secularismo se habían generalizado en Francia.

En el siglo XX, en parte como resultado del fracaso del liberalismo y de sus sueños hartamente optimistas, el escepticismo y el secularismo se generalizaron también en los territorios tradicionalmente protestantes: Alemania, Escandinavia y Gran Bretaña. Hacia mediados de siglo, resultaba claro que la Europa del norte no era ya un baluarte protestante, y que otras regiones del mundo comenzaban a ocupar el papel predominante dentro del protestantismo que antes le había pertenecido casi exclusivamente.

La Primera Guerra Mundial y su secuela

Cuando la guerra estalló en 1914, había muchos dirigentes cristianos que se percataban de la creciente tensión internacional y de sus peligros, y que por varios años habían tratado de utilizar los lazos internacionales de las iglesias a fin de evitar la guerra. Cuando tales esfuerzos fracasaron, muchos de los cristianos que habían participado en ellos se negaron a dejarse arrastrar por pasiones nacionalistas, y buscaron medios de hacer de la iglesia un instrumento de reconciliación. Uno de los personajes más destacados en tales esfuerzos fue Nathan Soderblom, obispo luterano de Upsala (en Suecia) a partir de 1914, quien hizo uso de sus muchos contactos en uno y otro lado del conflicto para llamar a los cristianos a demostrar el carácter universal e internacional de su amor y comunión. Tras la guerra, esos esfuerzos y las amistades trabadas en medio de ellos, así como su conducta de pacificador intachable, hicieron de Soderblom uno de los fundadores del movimiento ecuménico, sobre lo cual volveremos en otro capítulo.

Empero el protestantismo carecía de un marco teológico que le permitiera comprender los acontecimientos que estaban teniendo lugar, y responder a ellos. El liberalismo, con su valoración excesivamente optimista del ser humano y sus capacidades, no tenía palabra alguna para un momento en que la humanidad lucía sus peores galas. Soderblom y otros en Escandinavia comenzaron a buscar nuevos caminos mediante un estudio renovado de Lutero y de su teología. Durante el siglo anterior, el liberalismo alemán había hecho de Lutero el precursor del liberalismo y la encarnación del “espíritu alemán”. Ahora otros eruditos, primero en Escandinavia y después también en Alemania, comenzaron a ver la teología de Lutero bajo otra luz, y descubrieron en ella mucho que no concordaba con las interpretaciones del siglo anterior.

Los principales promotores de estos nuevos estudios —que después se extendieron no solo a Lutero, sino a toda la tradición cristiana— fueron los suecos Anders Nygren y Gustav Aulén. El primero, en su libro *Agape y Eros*, mostraba que la doctrina de la gracia y el amor de Dios era radicalmente distinta de lo que el mundo no cristiano entiende por “amor”. El segundo, en *Christus Victor, o Los tres tipos principales de doctrina de la expiación*, mostraba que las interpretaciones tradicionales tanto de Lutero como de la tradición cristiana antigua no tomaban suficientemente en cuenta la importancia de los poderes del mal, sobre los cuales Jesucristo es vencedor. Mas la respuesta más importante a los retos del momento fue la teología de Karl Barth (1886-1968). Hijo de un pastor reformado suizo, el joven Barth fue llevado a dedicarse al estudio de la teología por las clases que recibió cuando se preparaba para recibir la confirmación, en 1901 y 1902. Cuando por fin estuvo listo a proseguir esos estudios, su padre era profesor de historia eclesiástica y Nuevo Testamento en Berna, y fue bajo su dirección que nuestro teólogo proyectó el curso de estudios a seguir. Tras algún tiempo en Berna, y un semestre en Tubingia, pasó a estudiar en Berlín, donde pronto fue cautivado por Harnack y su conocimiento de la historia del pensamiento cristiano. Más tarde, cuando estudiaba en Marburgo, recibió también el impacto de las obras de Kant y de Schleiermacher. Fue también en Marburgo que conoció a Eduard Thurneysen, compañero de estudios que sería su mejor amigo por el resto de sus días. Por fin, al parecer excelentemente

preparado a base de la mejor teología de su época, Barth fue ordenado, y sirvió como pastor primero en Ginebra —donde aprovechó la oportunidad para estudiar detenidamente la Institución de la religión cristiana de Calvino— y después en la aldea suiza de Safenwil.

En 1911, cuando Barth quedó a cargo de ella, la parroquia de Safenwil estaba compuesta mayormente de campesinos y obreros, y su nuevo pastor se interesó sobremanera en los esfuerzos por mejorar sus condiciones de trabajo. Pronto, según dijo más tarde, se vio tan envuelto en las cuestiones sociales que se debatían en su parroquia, que leía libros de teología únicamente cuando tenía que hacerlo para preparar sermones o conferencias. En 1915, se unió al partido Social Demócrata, que Barth creía ser el instrumento de Dios para el establecimiento del Reino. Después de todo, pensaba él, Jesús no vino para fundar una nueva religión, sino para iniciar un nuevo mundo, y el partido Social Demócrata se acercaba más a ese propósito que la iglesia, sumida en un letargo en que no le interesaba más que su culto y su predicación.

Entonces la guerra destruyó tanto sus sueños políticos como su teología. El nuevo mundo que el partido Social Demócrata había prometido resultó ser una ilusión —al menos para el futuro inmediato— y el optimismo de sus mentores teológicos parecía tristemente inadecuado en medio de un mundo desgarrado por la guerra. En una conversación entre Barth y Thurneysen en 1916, los dos amigos llegaron a la conclusión de que había llegado la hora de hacer teología sobre nuevas bases, y que el mejor modo era regresar al texto mismo de la Biblia. A la mañana siguiente Barth comenzó su estudio de la Epístola a los Romanos, que sacudiría al mundo teológico.

El *Comentario sobre Romanos* de Barth, originalmente escrito para su propio uso y el de un pequeño círculo de amigos, fue publicado en 1919. En él, Barth insistía en la necesidad de regresar a la exégesis fiel, dándole más importancia que a las construcciones sistemáticas. El Dios de las Escrituras, decía Barth, es trascendente, y nunca objeto de la manipulación humana. El Espíritu que obra en nosotros nunca es posesión nuestra, sino que es siempre y repetidamente don de Dios. Además, Barth reaccionaba contra el subjetivismo religioso que había aprendido de muchos de sus profesores, declarando que para ser salvo hay que dejar a un lado tales preocupaciones individualistas, y ser miembro del cuerpo de Cristo, la nueva humanidad.

Mientras sus lectores en Suiza y Alemania alababan su Comentario en términos que no eran siempre de su agrado, Barth proseguía otras lecturas y estudios que lo llevaron a la convicción de que no había ido suficientemente lejos en su libro. En particular, temía no haber subrayado adecuadamente la “otridad” de Dios. Aunque había hablado de la trascendencia divina, no había logrado eludir completamente la tendencia liberal y romántica de confundir a Dios con las mejores cualidades de la naturaleza humana. Además, no había insistido suficientemente sobre el contraste entre el Reino de Dios y todo proyecto humano. Ahora había llegado a la convicción de que el Reino de Dios es una realidad escatológica, que viene del Dios que es “totalmente otro”, y no el resultado de los esfuerzos humanos. Esto le llevó a abandonar la teología que antes le había motivado a unirse al partido Social Demócrata. Aunque siguió siendo socialista, y continuaba convencido de la obligación de los cristianos de luchar en pro de la justicia y la equidad, ahora comenzó a insistir también en que tales proyectos jamás han de confundirse con el Reino de Dios.

LA ERA INCONCLUSA

Poco después de terminar la segunda edición de su *Comentario sobre Romanos*, que difería en mucho de la anterior, Barth dejó su parroquia de Safenwil para comenzar su carrera docente en Gottingen. Esa carrera lo llevaría después a Munster, a Bonn y finalmente a Basilea. En la segunda edición del Comentario sobre Romanos, podía verse el impacto de Kierkegaard —particularmente en la insistencia en el abismo infranqueable entre el tiempo y la eternidad, entre el logro humano y la actividad divina—. Por ello —y por el tono todo de la obra— se ha dicho que esa segunda edición es el “ataque a la cristiandad” de Barth. En todo caso, al comenzar su carrera docente, Barth era ya visto como el fundador de una nueva escuela teológica, que algunos llamaban “teología dialéctica”, otros “teología de la crisis”, y otros “neo-ortodoxia”. La característica central de esa escuela era la insistencia en un Dios que nunca es nuestro, sino que siempre nos confronta como “otro”, cuya palabra pronuncia sobre nosotros a la vez un “sí” y un “no”, y cuya presencia trae, no la simple y feliz confirmación del valor de nuestros esfuerzos, sino crisis.

Alrededor de Barth, concordando con él en muchos puntos, se congregaron varios teólogos distinguidos: el reformador Emil Brunner, el pastor luterano Friedrich Gogarten, y el erudito en estudios del Nuevo Testamento Rudolf Bultmann. En 1922, Barth, Gogarten, Thurneysen y otros fundaron la revista teológica *Zwischen den Zeiten* —“Entre los tiempos”— a la que Brunner y Bultmann también enviaron contribuciones. Pronto, sin embargo, Bultmann y Gogarten comenzaron a distanciarse del grupo, pues les parecía demasiado tradicional en su teología y no suficientemente preocupado por el problema de la duda contemporánea. Más tarde, se produjo también una ruptura entre Barth y Brunner sobre la cuestión de la relación entre la naturaleza y la gracia: mientras Brunner sentía la necesidad de afirmar la existencia en el ser humano de un “punto de contacto”, de un valor positivo que hace posible la acción de la gracia, Barth insistía en que tal “punto de contacto” no era sino un regreso a la “teología natural” de los liberales, y que en todo caso la gracia crea su propio “punto de contacto”.

Mientras tanto, Barth continuaba su peregrinación teológica. En 1927 publicó el primer volumen de su teología sistemática, dándole el título de *Dogmática cristiana*. Allí afirmaba que el objeto de la teología es, no la fe cristiana, como habían pensado Schleiermacher y otros, sino la Palabra de Dios. Además, el tono mismo de su obra había variado, pues mientras en el *Comentario sobre Romanos* Barth había aparecido como el profeta que denunciaba los errores teológicos de su tiempo, en esta otra obra se presentaba más bien como el profesor que ofrecía una nueva teología sistemática. La “teología de la crisis” se había vuelto una “teología de la Palabra de Dios”.

Pero, poco tiempo después de publicado el primer volumen de lo que prometía ser una vasta obra, Barth se convenció de que había tomado el camino errado, no en lo que decía acerca de la necesidad de fundamentar la teología en la Palabra de Dios, sino en concederle demasiada importancia a la filosofía, en particular, a la filosofía existencialista. En la *Dogmática cristiana*, había propuesto que la teología responde a las preguntas existenciales del ser humano, y por ello había utilizado la filosofía existencialista como marco para su construcción teológica. Pero ahora pensaba que necesitamos de la Palabra de Dios, no solamente para obtener respuestas a nuestras preguntas, sino también para hacer las preguntas correctas. El pecado, por ejemplo, no es algo que conocemos por nuestros propios medios

naturales, y a lo que la gracia entonces responde con una palabra de perdón. Lo que nos convence de pecado no es nuestro sentimiento de culpa, sino que es la palabra de la gracia. Sin escuchar esa palabra desconocemos tanto lo que es la gracia como lo que es el pecado. No que no pequemos, sino que nuestro pecado es tal, y hasta tal punto es parte de nosotros, que somos incapaces de ver su verdadera naturaleza. Esta nueva perspectiva obligó a Barth a abandonar la *Dogmática cristiana* que había comenzado, y a empezar de nuevo su gran obra sistemática, a la que ahora llamó *Dogmática eclesiástica*. Entre 1932 y 1967, publicó trece volúmenes de esta obra, que nunca llegó a completar.

La *Dogmática eclesiástica* es sin lugar a dudas el gran monumento teológico del siglo XX. En una época en que muchos pensaban que los grandes sistemas teológicos eran cuestión del pasado, y que la teología moderna no podría producir sino monografías sobre cuestiones aisladas, Barth escribió una obra digna de las mejores épocas de la erudición teológica. Al leerla, de inmediato se ve su conocimiento profundo de la teología de los siglos anteriores, que constantemente va entretrejiendo con su propio pensamiento. Pero también resalta la coherencia interna de la obra toda, que desde el comienzo hasta su última letra—y a través de casi cuatro décadas—permanece fiel a sí misma. Cambios de énfasis hay en ella; pero no contradicciones ni cambios de dirección. Y en medio de todo ello se puede ver la libertad y espíritu crítico de Barth hacia toda la labor teológica, que nunca ha de confundirse con la Palabra de Dios.

De hecho, a través de toda la obra Barth insiste en que la teología, por muy cierta y correcta que sea, siempre es esfuerzo humano, y por tanto ha de verse y hacerse con una combinación de temor, libertad, gozo, y hasta buen humor.

Nuevos conflictos

Mientras Barth preparaba el primer tomo de su *Dogmática eclesiástica*, acontecimientos portentosos estaban teniendo lugar en Alemania: Hitler y el partido Nazi ascendían al poder. En 1933, el Vaticano y el Tercer Reich firmaron un concordato. Los protestantes liberales carecían de la perspectiva teológica necesaria para responder al reto inesperado del nazismo. De hecho, muchos de ellos habían declarado que creían en la perfectibilidad de la raza humana, y era precisamente eso lo que Hitler proclamaba. Los liberales habían tendido a confundir el evangelio con la cultura alemana, y la pretensión nazi de que Alemania estaba destinada a civilizar el mundo encontró eco en muchos púlpitos y cátedras académicas. El programa del propio Hitler incluía la unificación de todas las iglesias protestantes de Alemania, y su uso para proclamar el mensaje de la superioridad racial alemana y de una misión providencial para la nación. Así surgió el partido de los “Cristianos Alemanes”, que unía las creencias cristianas tradicionales, tal como el liberalismo alemán las había reinterpretado, con ideas de superioridad racial y con un extremo nacionalismo. Parte de su programa consistía en reinterpretar el cristianismo en términos de oposición al judaísmo, contribuyendo así a la política antisemítica del Tercer Reich. En 1933, obedeciendo instrucciones del gobierno, se organizó una Iglesia Evangélica Alemana a la que todas las iglesias debían unirse. Cuando el obispo presidente del nuevo cuerpo no se mostró absolutamente dócil a los designios del gobierno, fue depuesto, y otro fue nombrado para ocupar su lugar.

LA ERA INCONCLUSA

En respuesta a tales acontecimientos, en 1934 varios profesores de teología, entre quienes se contaban Barth y Bultmann, firmaron y publicaron una protesta contra las políticas que seguía la nueva iglesia unida. Entonces, pocos días después, varios dirigentes cristianos de todo el país, tanto luteranos como reformados, se reunieron en Barmen para celebrar lo que llamaron un “sínodo de testimonio”, y allí produjeron la “Declaración de Barmen”, que vino a ser el documento básico de la “Iglesia Confesante”. Esta era un cuerpo que en nombre del evangelio se oponía a las enseñanzas y acciones de los nazis. Su aseveración central era que los cristianos debían rechazar “la falsa doctrina, según la cual la iglesia debe aceptar como base para su mensaje, aparte y además de la única Palabra de Dios, otros acontecimientos y poderes, personajes o verdades, como si fueran revelación de Dios”. Al tiempo que rechazaba las pretensiones de Hitler y sus seguidores, el documento invitaba a todos los cristianos de Alemania a que lo leyeran y midieran a base de la Palabra de Dios, y que lo aceptaran únicamente si resultaba ser compatible con esa Palabra.

La respuesta del Reich no se hizo esperar. El Dr. Martin Niemöller, pastor en Berlín y conocido crítico del gobierno, fue arrestado y encarcelado por espacio de ocho años. Al comenzar la guerra, casi todos los pastores que se mostraban reacios a las directivas del gobierno fueron conscriptos y enviados al frente de batalla. A todos los profesores universitarios se les ordenó que firmaran una declaración de apoyo incondicional al gobierno. Barth se negó a firmar y regresó a Suiza, donde fue profesor en Basilea hasta su retiro.

El más destacado de todos los que se opusieron al régimen de Hitler y sufrieron a causa de esa oposición fue el joven pastor y teólogo Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), quien era pastor en Londres cuando la Iglesia Confesante le invitó a regresar a Alemania para dirigir un seminario clandestino. Sus amigos en Inglaterra trataron de disuadirle. Pero Bonhoeffer estaba convencido de que tenía que acceder al llamado de sus compañeros, y regresó a Alemania a sabiendas de que con ello ponía su vida en peligro. En 1937 publicó *El costo del discipulado*, donde trataba de mostrar la importancia y aplicación del Sermón del Monte para la vida contemporánea. Ese mismo año su seminario fue disuelto por orden directa del Reich. A pesar de esa orden, Bonhoeffer reunió en derredor suyo otros dos grupos de estudiantes que seguían cursos teológicos según las circunstancias lo permitían. Las experiencias de esos años de vida comunitaria en medio del peligro se reflejan en su libro *Vida en comunidad*, publicado en 1939. Para entonces la guerra estaba a punto de estallar. Bonhoeffer estaba de visita en Londres cuando sus amigos en Inglaterra y los Estados Unidos—donde había estudiado antes— insistieron en que no debía regresar a Alemania. Tras volver a Alemania, decidió aceptar una invitación para pasar un año en los Estados Unidos. Pero apenas instalado en Nueva York, llegó a la conclusión de que había cometido un gran error, porque sus compatriotas cristianos pronto tendrían que escoger entre el patriotismo y la verdad y, según él dijo, “sé cuál de esas alternativas he de escoger; pero no puedo hacer esa elección al amparo de la seguridad”.

En Alemania, la vida se le hizo cada vez más difícil. En 1938 se le prohibió residir en Berlín. Dos años después la Gestapo clausuró el seminario que él dirigía, y se le prohibió publicar cosa alguna o hablar en público. Durante los próximos tres años, Bonhoeffer se envolvió cada vez más en las conspiraciones que se urdían contra Hitler. Hasta entonces había sido pacifista. Pero ahora se convenció de que

tal pacifismo, al dejarles a otros las difíciles decisiones prácticas y políticas, era un modo de eludir la responsabilidad propia. Durante una visita a Suecia, le dijo en secreto a un amigo que había decidido unirse a una conspiración para asesinar a Hitler. Según dijo, le dolía tener que participar directamente en la muerte de alguien, pero no veía otra alternativa responsable.

Bonhoeffer fue arrestado por la Gestapo en abril de 1943. En la prisión, y después en el campo de concentración, se ganó el respeto tanto de sus carceleros como de sus compañeros de infortunio, a quienes servía de capellán.

A veces con conocimiento de las autoridades, y a veces sin él, condujo correspondencia con sus familiares, su prometida y sus amigos que estaban todavía en libertad. Esa correspondencia, y otros escritos póstumos, muestran que hasta sus últimos días Bonhoeffer se estuvo planteando profundas cuestiones teológicas. Y algunas de esas cuestiones han fascinado a las generaciones posteriores. Por ejemplo, en esos últimos escritos hablaba del mundo llegado a su "mayoría de edad", y decía que la presencia de Dios en tal mundo ha de ser como la de un padre sabio, que no trata de dominar a sus hijos, sino que se va retirando y les va dejando crecer y madurar.

En este punto, criticaba a Barth por haber caído en lo que Bonhoeffer llamaba un "positivismo de la revelación", como si la revelación divina nos permitiera dilucidar misterios inescrutables. Por otra parte, Bonhoeffer siempre admiró a Barth, y llevó la teología barthiana a conclusiones quizás inesperadas. Por ejemplo, Barth había dicho que la religión, lejos de ser el modo en que conocemos a Dios, es un esfuerzo humano por escondernos de Dios, por encasillarle y así no tener que responder a su gracia y sus demandas. Sobre esa base, Bonhoeffer vislumbró lo que llamó un "cristianismo sin religión", y en sus escritos póstumos se preguntó qué nuevas formas debía tomar ese cristianismo para responder positivamente a la gracia de Dios sin caer en la trampa de una religión que no es sino vanagloria humana. En años posteriores, otras generaciones leerían esas líneas de Bonhoeffer y propondrían distintos modos de entender lo que ha de ser un "cristianismo sin religión".

Ante el avance inexorable de los ejércitos aliados, y la certidumbre de la derrota, el Tercer Reich tomó medidas para eliminar a sus principales enemigos. Bonhoeffer se contaba entre ellos. Tras un juicio precipitado, se le condenó a muerte. El médico de la prisión después contó haberle visto de rodillas en su celda, preparándose a morir. El 9 de abril de 1945, tras dos años y cuatro días de encarcelamiento, Dietrich Bonhoeffer fue ahorcado. Unos pocos días después el ejército norteamericano capturó la cárcel donde había sido ejecutado.

Tras la guerra

Uno de los resultados de la guerra fue que vastos territorios de Europa oriental y central quedaron bajo el dominio de los soviéticos. Casi todas esas tierras eran predominantemente católicas, aunque con fuertes minorías protestantes. La porción de Alemania que quedó bajo ocupación rusa era la cuna del protestantismo, y en ella la población era mayormente protestante. Todo esto produjo a la vez conflictos entre los protestantes de esos países y sus respectivos gobiernos comunistas, y un creciente diálogo entre cristianos y marxistas. El carácter de las

LA ERA INCONCLUSA

relaciones entre la iglesia y el estado varió de país en país, y según los tiempos y las circunstancias. Aunque el marxismo ortodoxo consideraba al cristianismo su enemigo implacable, algunos jefes comunistas seguían una política de oposición directa a todo lo que fuese religión, mientras otros pensaban que la religión era una reliquia del pasado que sencillamente desaparecería con el correr del tiempo. En Checoslovaquia y Hungría, el estado continuó la política tradicional de sostener los gastos de la iglesia con fondos del fisco nacional. En Alemania Oriental, en contraste, muchos de los derechos civiles de los cristianos fueron abrogados, de tal modo que a quien participara de la vida de la iglesia se le hacía difícil educarse u ocupar puestos de responsabilidad.

En Checoslovaquia, el diálogo entre cristianos y marxistas contó con el apoyo y la dirección de Joseph Hromádka, el distinguido decano de la Facultad Teológica Comenius, en Praga. A fin de entender la obra de Hromádka y de sus colegas en Checoslovaquia, hay que recordar que ésta era la tierra de Huss, y también la tierra donde la Guerra de los Treinta Años había causado mayor mortandad. A partir de entonces, los protestantes de la región habían visto a los católicos como opresores. Por tanto, cuando el régimen comunista declaró que todas las iglesias serían colocadas en el mismo plano, los protestantes checos vieron en tal decisión una verdadera liberación. Desde esa perspectiva, la oposición del Vaticano al nuevo gobierno checo parecía ser sencillamente un intento de reconquistar los privilegios perdidos por los católicos, y por tanto de volver a oprimir a los protestantes. Además, por siglos los husitas, obligados a defender su fe y su libertad mediante las armas, habían llegado a la conclusión de que la fe no es algo privado, sino que ha de tener un impacto en la sociedad, para producir mayor justicia. Por esas razones, Hromádka y muchos protestantes checos respondieron positivamente al nuevo régimen comunista, al tiempo que permanecían firmes en su fe e insistían en la posibilidad de colaborar con el gobierno sin abandonar esa fe.

Desde antes de la Segunda Guerra Mundial, Hromádka había expresado su opinión de que quizás el comunismo ruso, con todos sus defectos, anunciaba el inicio de una nueva edad histórica, una edad en que la justicia social sería la principal preocupación de la humanidad. Y ya en 1933 había advertido los peligros del nazismo, llamando a sus compatriotas a oponérsele. Tras la invasión de su patria por los alemanes, Hromádka huyó a los Estados Unidos, donde enseñó en el Seminario Teológico de Princeton por espacio de ocho años. Durante ese tiempo, llegó al convencimiento de que no se había equivocado en sus sospechas de que mucho de lo que en los Estados Unidos se llamaba “cristianismo” no era sino un modo de justificar la democracia liberal y el capitalismo. Además, comenzó a insistir en que los cristianos no debían dejarse asustar por el llamado “ateísmo” del marxismo, porque el “dios” cuya existencia los marxistas niegan no es más que una ficción y un ídolo. El verdadero Dios de las Escrituras y de la fe cristiana no es ése, sino que es Uno cuyo poder no es amenazado en modo alguno por el ateísmo fútil de los marxistas. Ciertamente, hay una diferencia radical entre el cristianismo y el marxismo, y los cristianos tienen que insistir en esa diferencia. Pero al mismo tiempo, han de cuidar de no confundir esa verdadera diferencia con la polarización del mundo a causa de la Guerra Fría. Los cristianos han de criticar a los marxistas y sus gobiernos; pero han de hacerlo de tal modo que esa crítica no afirme ni

sostenga la continuación de las injusticias del sistema capitalista, o del que existía en Checoslovaquia antes de la guerra.

El diálogo entre cristianos y marxistas no se limitó a Checoslovaquia, sino que tuvo lugar también en otras partes de Europa. Frecuentemente, los marxistas que participaban de tal diálogo no eran considerados ortodoxos por otros marxistas, sino que eran más bien revisionistas que, al tiempo que concordaban con los principios del análisis marxista de la historia y la sociedad, le aplicaban e interpretaban de diversos modos. Uno de los principales entre ellos era Ernst Bloch, filósofo marxista que afirmaba, como los demás marxistas, que la religión ha sido utilizada como instrumento de opresión, e insistía en que esto era particularmente cierto del cristianismo durante buena parte de su historia. Pero, a base de algunos textos del propio Marx, Bloch veía en el cristianismo original un movimiento de protesta contra la opresión, y a partir de esa perspectiva reinterpretaba las doctrinas cristianas y las narraciones bíblicas de tal modo que tenían un valor positivo para la lucha en pro de la justicia social. Según él, ese valor radica en el mensaje de esperanza. El “principio de la esperanza” fue la más importante contribución del cristianismo primitivo a la historia humana. Y ese principio es de importancia capital, pues lo que implica es que la vida humana y social no se determina por el pasado, sino por el futuro. La vida cristiana primitiva era una vida dirigida hacia el Reino futuro. Y en ello radicaba su poder revolucionario. Tales ideas, y las de otros marxistas de opiniones igualmente revisionistas, abrieron el camino a un diálogo que continuó hasta las últimas décadas del siglo XX. Ese diálogo—y en particular la obra de Bloch—ha dejado su huella en una de las principales características de la teología protestante contemporánea: su énfasis en la esperanza escatológica (es decir, la esperanza del Reino por venir) como tema fundamental de la vida y la doctrina cristianas.

El teólogo más importante entre los muchos que subrayan la importancia de la escatología es el alemán Jürgen Moltmann, cuyos libros *Teología de la esperanza* y *El Dios crucificado* bien pueden ser el inicio de una nueva etapa en el desarrollo teológico. Moltmann afirma que la esperanza es la categoría fundamental de la fe bíblica. Dios no ha terminado todavía su obra en el mundo. Nuestro Dios, arguye Moltmann, se nos acerca y nos llama a partir del futuro. La esperanza en las “últimas cosas” (el Reino, la resurrección, el Juicio, etc.) no debe ser el último capítulo de la teología cristiana, sino el primero. Y no se trata de una esperanza privada o individualista, sino que es más bien la esperanza de un nuevo orden. Una teología de la esperanza no ha de llevar a los fieles a esperar pasivamente la llegada del futuro prometido, sino que les ha de llamar más bien a unirse a las luchas contra la pobreza y la opresión, pues esas luchas son señal del futuro de Dios.

Durante la segunda mitad del siglo XX, el proceso de secularización continuó y hasta aceleró en toda Europa. Veinte años después de terminada la Segunda Guerra Mundial, en regiones tradicionalmente protestantes tales como Escandinavia, Alemania Occidental y Gran Bretaña, la asistencia a la iglesia había decaído hasta tal punto que solamente una fracción de la población (en algunos casos menos del diez por ciento) participaba de la vida religiosa y eclesiástica. En tales áreas, la cuestión que más preocupaba a los dirigentes eclesiásticos y a los teólogos era la de la relación entre la fe cristiana y la visión moderna del mundo, en la que Dios y la religión no parecen tener lugar alguno. Como vemos, se trata de un problema con el que Bonhoeffer había comenzado a luchar durante sus años de prisión.

LA ERA INCONCLUSIVA

Entre las diversas respuestas a este problema, la más conocida es la de Rudolf Bultmann, ofrecida en un ensayo publicado durante la guerra sobre "El Nuevo Testamento y la mitología". Según Bultmann, el mensaje del Nuevo Testamento está expresado en términos mitológicos, y para que el ser humano moderno pueda oírlo es necesario "desmitologizarlo". Es importante hacer esto, no porque sin ello sería imposible creer (de hecho, es posible forzar la mente a creer lo que uno quiera creer, por muy irracional que parezca) sino porque sin la desmitologización se malinterpreta lo que la fe verdaderamente es. La fe no es, como muchos piensan, un esfuerzo de la voluntad que obliga a la mente a creer lo increíble. El Nuevo Testamento, según Bultmann, nos llama a la fe; pero ese llamado no se escucha cuando se confunde con el llamado a aceptar los mitos del Nuevo Testamento.

"Mito" es todo intento de expresar en imágenes de este mundo lo que en realidad lo trasciende. Pero en el Nuevo Testamento, aparte de ese "mito" básico, hay también una visión del mundo que es esencialmente mitológica. Según esa visión, el mundo es como un edificio de tres plantas, con el cielo encima y el infierno debajo, y en él Dios y otros poderes sobrenaturales intervienen para realizar sus propósitos. Los modernos, dice Bultmann, no podemos ya aceptar esa visión del mundo como terreno donde intervienen poderes sobrenaturales, colgando en el espacio entre el cielo y el infierno. Todo esto, así como todo lenguaje antropomórfico acerca de Dios, ha de eliminarse mediante la desmitologización.

Lo que Bultmann entonces sugiere acerca del modo en que el Nuevo Testamento ha de interpretarse se basa en la filosofía existencialista de Martin Heidegger. Este aspecto de su propuesta, sin embargo, no ha hecho el mismo impacto que hizo su llamado a la desmitologización. Quienes defienden ese llamado argumentan que, cualquiera sea el mensaje del Nuevo Testamento, resulta claro que los modernos no pueden ya pensar en términos de un mundo abierto a intervenciones sobrenaturales, y que por tanto las historias del Nuevo Testamento (y de la Biblia toda) que se basan en tales intervenciones se han vuelto un obstáculo a la fe.

Más de veinte años después de la publicación del ensayo de Bultmann, el obispo anglicano John A. T. Robinson publicó el muy discutido libro *Honestos para con Dios*, que no era sino un intento de divulgar y defender varias de las opiniones y propuestas de Bultmann (junto a otras tomadas de Tillich y de Bonhoeffer).

Por otra parte, aunque es cierto que en las últimas décadas Europa ha visto un secularismo creciente, esto no quiere decir que las iglesias hayan perdido toda vitalidad, o que se ocupen principalmente de la discusión teológica sobre la importancia del secularismo y el modo de responder a él. Al contrario, los protestantes europeos, a pesar de que su número ha disminuido, continúan siendo un fermento dentro de la masa de la sociedad, y se han distinguido por su participación en movimientos contra la diseminación de las armas nucleares, en pro de la justicia internacional, y en defensa de los pobres y los afligidos por el desarrollo industrial y sus consecuencias. En Francia, la Iglesia Reformada surgió en 1938 de la unión de dos cuerpos reformados con los congregacionalistas y metodistas.

Esa nueva iglesia ha mostrado interés y buen éxito en la reevangelización de las áreas más industrializadas del país. En Alemania Occidental, las iglesias protestantes emplean más de 130.000 personas en labores de servicio social, tanto en Alemania misma como en el extranjero. Tras esas personas, hay millones para quienes la cuestión fundamental no es el secularismo, sino la obediencia. En

El protestantismo europeo

Alemania Oriental, tras casi cuatro décadas durante las cuales el gobierno hizo todo lo posible por obstaculizar la vida religiosa, dos terceras partes de la población continuaron profesando el cristianismo. En 1978 se llegó por fin a un acuerdo entre el gobierno y las iglesias.

Según ese acuerdo, el gobierno se comprometía a no discriminar contra los niños y jóvenes que profesaban el cristianismo, y permitiría además la construcción de templos y las grandes reuniones anuales de creyentes que en tiempos pasados habían sido prohibidas. En 1983, el gobierno y las iglesias—inclusive la católica—se unieron para proyectar las grandes celebraciones que tendrían lugar con motivo de los quinientos años del natalicio de Martín Lutero. Poco después, el régimen comunista se desplomó.

Luego, aunque sacudido por los grandes y desastrosos acontecimientos del siglo XX, y en algunos casos reducido a una minoría de la población, el protestantismo europeo continuaba dando muestras de fe y pujanza.



Karl Barth.



Dietrich Bonhoeffer.