

Dos notas teológicas: Constitución de la Iglesia. Reino de Dios y justificación por la fe

J. I. González Faus
San Cugat del Vallés, Barcelona,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

Tesis sobre la constitución de la Iglesia

Escribí hace un tiempo que el antiguo problema de “El Jesús histórico y el Cristo de la fe” estaba dando paso a otro problema nuevo sobre “la comunidad histórica y la Iglesia de la fe”. No es exactamente un problema nuevo, ni ha sido tan virulento como el otro en sus orígenes. Pero hoy es posible afirmar que —al igual que para el caso del Jesús histórico gozamos de unos mínimos muy importantes y con suficiente garantía histórica que han ayudado a purificar nuestra imagen de Jesús— también en el caso de la Iglesia se dan determinados consensos que pueden ayudar a purificar nuestra fe en ella, como también deben ayudar a la misma Iglesia a purificarse y ser más Iglesia de Jesús.

Esta observación me parece fundamental para el tema que se me ha pedido, aunque éste se refiera sólo a los obispos y no a la totalidad de la Iglesia. Se dijo que Vaticano II había sido el concilio del episcopado, pero esto sólo parece verdad en lo referente a la afirmación de la colegialidad episcopal (casi inédita en la práctica) y en cuanto contraposición a un Vaticano I, calificado como concilio del papado. Queda pendiente una reflexión sobre la naturaleza *histórica* del episcopado, que debe hacerse en el seno de otra visión más amplia sobre la constitución histórica de la Iglesia, y servir de base a la reflexión teológica.

Por eso, comenzaré este artículo con un breve resumen de esa visión dado en forma de tesis¹.

1. Origen y naturaleza de la Iglesia

1. La Iglesia se fundamenta en Jesús, pero nace de la pascua y es fundada por ella. En el Jesús histórico no hay intención de fundar una iglesia. Por lo tanto, difícilmente pudo haber instrucciones o prescripciones dadas a los apóstoles sobre las estructuras de la Iglesia.

2. La equiparación entre el reino de Dios y la Iglesia es una de las herejías más frecuentes y más nocivas para la eclesiología.

3. La Iglesia está bajo la palabra de Dios. Aunque la lectura de la Biblia es comunitaria, esto no significa que la comunidad esté por encima de la palabra, sino que ha de ser obediente a ella. Esta doble tesis puede ser fuente de conflictos. Pero sería heterodoxo rehuir esos conflictos a base de eludir uno de los dos miembros de la tesis.

4. La Iglesia es la comunidad de los llamados a la fe. Es sencillamente herético creer que la Iglesia se identifica con "el papa y los obispos", de modo que el llamado "pueblo de Dios" sea sólo un campo necesario para el ejercicio de esa jerarquía eclesiástica. La Iglesia es sólo el pueblo creyente, el cual necesita unos "ministerios" para su vida como pueblo de Dios (*cf.* LG cap. 2).

2. Estructuración de la Iglesia

5. La eclesiología del Nuevo Testamento es enormemente plural. Aunque en tiempos históricos de crisis pueda ser necesario reforzar la unidad, sería contrario al Nuevo Testamento institucionalizar una sola visión de la Iglesia, sacrificando la pluralidad.

6. Lo que decide sobre el carácter *cristiano* de una Iglesia es que sus estructuras favorezcan la igualdad, la fraternidad y "la eminente dignidad de los pobres", desde la experiencia del Dios de Jesús. "Cuando esto falta padece la comunidad cristiana aunque no falte ninguna estructura eclesiológica" (Estrada p. 81).

7. Los ministerios eclesiales están presentes en todo el Nuevo Testamento. Pero su estructura es enormemente imprecisa y cambiante. En los evangelios no

1. Me serviré sobre todo del libro de J. A. Estrada, *Para entender cómo surgió la Iglesia*, Estella, 1999 (citado como Estrada), y de otros títulos míos como: *Ningún obispo impuesto*, Santander, 1992; y *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Santander, 1989. También es importante la obra de K. Schatz, *El primado del papa: su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Santander, 1996.

hay alusión *directa* a los ministerios, porque éstos no nacen de Jesús. A lo que se atiende en los evangelios es a que aquellos ministerios (que entonces comenzaban a nacer) se asemejen a Jesús y se desarrollen en consonancia con él.

8. A partir del siglo III, la Iglesia necesitó institucionalizarse debido a su crecimiento. Como no tenía modelos para ello, recurrió unas veces a imitar la estructura de la sociedad civil romana, y otras a recuperar instituciones o normas del Antiguo Testamento (entonces es cuando se generaliza la terminología "sacerdotal", inexistente al principio). Este doble proceso es muy comprensible; pero no es obligatorio, ni está exento de peligros para la Iglesia posterior.

9. En el proceso de institucionalización de la Iglesia fue desapareciendo la presencia de carismáticos y profetas, que había sido mucho más viva en la Iglesia primera.

10. La evolución de los ministerios acaba cuajando muy pronto en la tríada obispo-presbítero-diácono (que en los orígenes era de fronteras bastante imprecisas). Al estructurarse así, los "ministerios" se van convirtiendo en "cargos" y acumulando funciones que, en los orígenes, estaban más diversificadas. Lo que en ningún caso hay es "un plan establecido de antemano y mucho menos unas directrices dadas por Jesús" (Estrada, p. 179).

11. En la Iglesia primera, la presidencia de la eucaristía y el llamado "poder de consagración" no están vinculados a la ordenación y a la imposición de manos. En la Iglesia posterior, aún perdura algo de esto en los llamados "confesores". Algunos de ellos fueron incluso elegidos como obispos (y hasta uno, como Calixto, llegó a papa) sin que se hable nunca de una ordenación presbiteral previa. "Esta regla se mantiene todavía en los cánones de Hipólito (336-340)" (Estrada, p. 143). Gregorio VII (en el siglo XI) fue el primero que —habiendo sido elegido obispo de Roma como diácono— se hizo ordenar antes de presbítero.

3. Sobre el ministerio episcopal

12. Hablando con propiedad histórica, los obispos no son "sucesores" de los apóstoles. Teológicamente hablando, puede hablarse de una especie de analogía o correspondencia, que permite usar ese título en un sentido más amplio.

13. "Según san Ireneo los presbíteros tienen también la sucesión apostólica" (Estrada, p. 183)². La idea de la igualdad inicial entre obispos y presbíteros se extiende como mínimo hasta san Isidoro de Sevilla (siglo VII).

14. Una vez estructurados, tanto en el episcopado como en el presbiterado, hay dos elementos inseparables y esenciales que son: la entrada en el colegio (episcopal o presbiteral) y la vinculación a una Iglesia particular, es decir, colegialidad y localidad.

2. Cfr. AH IV, 26, 2; IV, 32, 1; III, 3, 3.

15. En la Iglesia antigua no es concebible ni una eucaristía celebrada sin comunidad, ni un obispo sin Iglesia y que no ejerce como pastor. La actual figura jurídica de los obispos *in partibus* —sin diócesis— es una ruptura con la mejor tradición eclesial (a la que hipócritamente rinde homenaje con esa designación nominal).

16. Hasta fines del siglo IV no se generaliza la eucaristía presidida por un presbítero. En este contexto, no tiene sentido argumentar que Jesús no “ordenó” mujeres, puesto que tampoco ordenó varones.

4. Sobre el ministerio de Pedro

17. Pedro murió mártir en Roma, pero no fue nunca obispo de Roma. Además, es muy probable históricamente que la Iglesia de Roma fue gobernada durante bastantes años por un colegio de presbíteros (como todavía se adivina en la llamada “carta de Clemente”) y que la “sucesión episcopal” no surja en Roma hasta mediado el siglo II.

19. El papa puede tener como obispo de Roma y como patriarca de occidente unas atribuciones geográficamente limitadas, que no tiene como papa. La Iglesia universal no es una diócesis del papa, ni el Estado del papa.

20. La designación de los obispos durante todo el primer milenio y parte del segundo no fue competencia de los papas, sino de las iglesias locales (o circunvecinas); las formas concretas pudieron variar, pero el principio se consideraba voluntad de Dios y derecho apostólico. Las primeras desviaciones de este proceso se debieron a situaciones excepcionales, para evitar la intervención de los reyes y señores feudales. Más tarde (en la época de Avignon), a motivos mucho menos nobles (¡cuestión de las *annatas*!). Finalmente en Trento se generalizó la práctica actual que debe seguir siendo mirada como “excepcional”.

5. Conclusión

Se puede decir que la Iglesia tiene una estructura ministerial (apostólica) por obediencia al ejemplo de Jesús y los suyos. Pero *la configuración* concreta de esa estructura es creación de la Iglesia y no de Jesús. Y se crea respondiendo a los “signos de los tiempos”.

Buena prueba de lo anterior puede ser la fundamentación del papado que da el cardenal Bellarmino (siglo XVII), que no la busca en la voluntad de Jesús o en la obediencia a la Escritura, sino en que Dios quiere para su Iglesia lo mejor. Y la mejor forma de estructurar una sociedad (según Bellarmino) es la monarquía.

En este contexto, el pecado de la Iglesia puede consistir muchas veces en que todo aquello, que es fruto de una evolución histórica comprensible (que muchas veces será obra del Espíritu y otras también del pecado), pretende convertirlo en resultado de una voluntad de Jesús históricamente expresada. De este

modo, la Iglesia se incapacita para responder a las exigencias de la evangelización, y convierte a Dios en responsable de su propia pereza.

Pablo y Jesús: Reino de Dios y justificación por la fe

Que entre Pablo y Jesús parece haber diferencias no es un descubrimiento de última hora. Todo el siglo XIX anduvo preocupado por el paso del Jesús "predicador" al Jesús "predicado", en la configuración del cristianismo primitivo. Algunos incluso escribieron que el verdadero fundador del cristianismo había sido Pablo. Y, sin embargo, también es innegable la pasión de Pablo por Jesús. Quien escribe que todo es basura menos Jesucristo, y que ya no vive él sino Jesús en él, no parece muy dispuesto a sustituir el mensaje de Jesús por otro evangelio.

Modernamente quizá se ha resituado mejor el problema al señalar que el anuncio del reino de Dios, central en Jesús, se ha convertido para Pablo en el anuncio de la justificación por la fe, que parece lo más central de toda su predicación. En este punto, las diferencias entre uno y otro son tan perceptibles que hablar de una sencilla continuidad entre ambos sonaría a falta de honestidad intelectual.

Se han sugerido diversos caminos de respuesta o, al menos, de comprensión de la diferencia. Pablo no puede hablar del reino de Dios que era una expresión incomprensible para los no judíos. Tampoco puede anunciarlo la Iglesia primitiva, que es una Iglesia minoritaria, diseminada y sin poder, y que ya no se mueve en una sociedad monoteísta y teocrática como la judía. En este sentido, por ejemplo, J. L. Segundo habla del paso de una "clave política", en el mensaje de Jesús, a una "clave antropológica", en la adaptación paulina de ese mensaje. Segundo llega a considerar que ese "cambio de clave" fue "una genialidad" pastoral de Pablo, que salvó la perduración del cristianismo³.

En esta breve nota quisiera ahondar un poco más en la línea de esas explicaciones, pero incorporando después otra consideración, que tampoco conviene olvidar hoy: que *toda inculturación supone necesariamente una cierta desfiguración*; y que hoy, que el cristianismo está saliendo de su matriz griega, nos hallamos en condiciones históricas que hacen posible (y obligatorio) enderezar la posible unilateralidad paulina.

1. Del "reino de Dios" al "hombre del reino"

La explicación que voy a dar tiene que ver con *la aparición de la comunidad creyente* como sucesora de Jesús. Una de las principales razones que hizo necesario en aquellos momentos el anuncio de la justificación por la fe es que ella constituye el único fundamento válido para una convivencia fraterna.

3. En *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, 1987, Volumen II.

En efecto, la con-vivencia y la co-laboración plenas son una de las tareas más difíciles para todo ser humano. Desde la pareja hasta la comunidad o el partido, los seres humanos diferimos a veces profundamente, en modos de sentir, de pensar y de actuar. Sobre esta diferencia de sensibilidades incide nuestra necesidad de afirmación y de creernos superiores a los demás. Prueba de ello es que, en cuanto la Iglesia primitiva comenzó a ser comunidad, aparecieron en ella problemas de convivencia entre mentalidades diferentes y líneas de trabajo discordantes. Y sería tristísimo que aquellos que son apóstoles del reinado de Dios no sepan convivir ni colaborar entre ellos, pues eso dañará irremediablemente la causa a la que sirven, e impediría a la Iglesia ser "comunidad alternativa" o "sacramento del reino".

Ahora bien, sólo el saberse aceptado incondicionalmente por Dios libera de esa necesidad de autoafirmación y de protagonismo individual, que se filtra en todas las comunidades y grupos humanos. Sólo la justificación por la fe libera a la convivencia y al trabajo humano de ser pervertidos en una peana para la justificación propia. En otras ocasiones he formulado esto mismo diciendo que "hay que hacer la revolución como un perdonado", no como un liberador.

La tendencia humana a utilizar el propio hacer como una fuente para el propio valer y la propia autoafirmación es tan fuerte que la misma justificación por la fe puede ser devuelta al esquema de la justificación "por la ley" (o por las obras propias), convirtiéndola en una excusa para atacar a los demás. Así lo muestran estas sabias palabras de P. Tillich: "No convirtamos *nuestro orgullo de no poseer nada*, en una nueva posesión"⁴. El gran daño que hizo Lutero no está en haber descubierto la justificación por la fe, ni en haber denunciado el fariseísmo de la Iglesia, sino en que acabó convirtiendo su mismo descubrimiento en una excusa para descargar todo ese tipo de agresividades que intentan hundir a los demás por debajo de nosotros.

Por eso puede decirse que Pablo no abandonó el mensaje jesuánico del reino, aunque no lo hiciera tan central en su evangelio. Más bien le puso unos fundamentos imprescindibles. Prueba de ello es que, donde más desarrolla este mensaje es en la Carta a los Romanos, una comunidad atravesada por una fuerte división (que en este caso no era entre ricos y pobres, sino entre judíos y paganos). Y lo que Pablo viene a decirles es que esas diferencias se volatilizan al lado de los dos factores que los unen y hermanan: que todos son pecadores (Rm 3, 23), y que todos están incondicional y gratuitamente aceptados por Dios en Jesús. Si el reino de Dios es pura gratuidad (y, por eso, barre todas las diferencias entre los hombres), sólo el justificado por la fe será un "hombre del reino". Y sólo hombres del reino podrán trabajar por el reino de Dios.

4. *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Barcelona, 1968, p. 242. Subrayado mío.

Gratuidad y justicia se revelan así inseparables. No sólo crecen juntas, sino que crecen en proporciones directas, no inversas.

2. El hombre del reino para una nueva humanidad

De acuerdo con eso, la fórmula paulina que mejor traduce la categoría del reino (incomprensible para los cristianos de origen no judío), sería aquella tan querida a Pablo: "*en Cristo Jesús*" (o "en el Señor"). Esta fórmula, como es sabido, configura todas las relaciones humanas, primero al interior de la comunidad, pero también (en la medida que ello sea posible) al exterior de ella. Y el alcance de esa fórmula llega hasta el explosivo programa de Gálatas 3, 28: en Cristo Jesús desaparecen todas las diferencias⁵, entre varón y mujer, entre señor y esclavo, entre religioso y no religioso. Un programa del cual la Iglesia se ha reído literalmente en más de un momento de su historia, como también se ha olvidado del reino al que nació para servir.

En este contexto parece cobrar sentido nuevo una de las pocas frases en que Pablo habla expresamente del reino de Dios: "el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rm 14, 17). Comida y bebida podrían entenderse como expresión propia de una ascesis espiritualista e individual, de tipo estoico o platónico. Pero pueden entenderse también como una de las expresiones más claras de la injusticia y de la insolidaridad: Jesús reprende a Epulón, pero no porque comiera y bebiera, sino porque, mientras lo hacía, Lázaro gemía a su puerta.

A su vez, justicia y paz parecen recoger la conocida expresión mesiánica de Isaías, que habla de la paz como "fruto de la justicia" (Is 32, 17), y nos orientan hacia una lectura veterotestamentaria y judía de la palabra justicia. La exégesis occidental ha desfigurado infinidad de veces el significado de la *dikaioyne* neotestamentaria, reduciéndola (¡incluso en los evangelios y en el lenguaje de Jesús!) a un mera actitud interior, espiritual, que algunos traducen como fidelidad o bondad, y que parece más griega que semita. En mi opinión, esa versión traduce más el prejuicio previo de los exegetas del mundo rico, que el mensaje del Nuevo Testamento. Jesús y Pablo eran judíos, aunque Pablo fuera un judío helenista. Y cualquier judío sabía que la justicia interhumana es el "nombre" de Dios, que se desdobra en actitud interior y configuración exterior, social". En general, y salvo casos particulares, que pueden optar por un significado o por el otro, la *dikaioyne* neotestamentaria tampoco es alternativa o reductora, sino integradora. Por eso puede designar la justificación (por la fe) y la justicia (social) como fruto de aquélla.

5. Y nótese que hablamos de diferencias, no de diversidades.

6. *Shedaká* y *Mispat* como ya es sabido.

Y efectivamente —siguiendo a Isaías— es de esa justicia bipolar de donde brota la paz en su plenitud. De modo que el texto paulino antes citado podríamos parafrasearlo así: *el reino de Dios no consiste en un egoísmo insolidario, sino en una justicia interhumana que brota de la gratuidad, y en la paz que brota de esa justicia*. Quedaría entonces más cercano de lo que parece, al paulino “en Cristo Jesús” y a la frase de Gálatas antes citados.

Contextuada así, la justificación por la fe puede traducir el consejo de Jesús de “hacerse como niños” para poder entrar en el reino. Este consejo implica, en primer lugar, situarse al lado de los no apreciados y maltratados (como eran los niños en aquella sociedad). Pero implica, además, la conciencia de no tener ningún mérito: el niño, por constitución, está abocado a recibirlo todo; y a que eso que necesita recibir es precisamente lo que lo hace crecer. De hecho, Jesús parece hablar tanto de “hacerse” como niños, cuanto de “recibir el reino” como ellos: una versión parece ser más mateana, otra más de Marcos y Lucas⁷.

Pensemos, entonces, cómo suenan (en un contexto helenista, que identificaba distinción y virtud) estas conocidas palabras de Pablo: “¿qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorías de ello como si no lo hubieras recibido?” (1Cor 4, 7). Evidentemente, no habla aquí un selecto, sino un agradecido.

3. Jesús y la fe

Después de lo anterior, cabe añadir que también en Jesús, aunque menos centrales, se encuentran los elementos constitutivos de la justificación por la fe. Citaré sólo algunos ejemplos de ello.

a) Jesús también parece haber conocido problemas de convivencia entre los suyos, y la tentación de convertirse en una especie de “fariseos” o, al menos, “protagonistas” del reino. Su respuesta a aquellos problemas está en la línea de lo que luego explicitará Pablo: reconocerse como un agraciado y no como un protagonista. Y, en consecuencia, tender a buscar los últimos puestos. Según Lucas, fue precisamente en uno de estos contextos competitivos cuando Jesús habla de los niños (9, 47).

b) Asimismo, en las parábolas más claramente antifariseas no hay sólo una justificación de la cercanía de Jesús hacia los excluidos (pródigo o publicano), sino también una denuncia de la actitud farisaica, que impide ese acercamiento: tanto el hermano mayor del pródigo, como el fariseo que rezaba en el Templo, buscaban la justificación de sí mismos en sus obras y en el orgullo que éstas parecen proporcionar. Jesús dirá expresamente del fariseo de su parábola que no volvió “justificado” a casa (Lc 18, 14).

7. Cfr. Mt 19, 14; Mc 10, 14-15; Lc 18, 17.

c) También cabría considerar aquí el aprecio de Jesús por la fe. Sintácticamente se percibe una cercanía clara entre la expresión jesuánica "tu fe te ha salvado" y la paulina "justificados por la fe". Es cierto que la noción de fe no es la misma en uno y otro, y por eso he hablado sólo de una cercanía. Pero tampoco son absolutamente distantes, y se acercan en los elementos de confianza y gratuidad, que son comunes a ambas nociones. Quizá lo que podría haber introducido más confusión en este punto es la noción posterior de fe del catolicismo postridentino con su escoramiento intelectual y tácitamente orgulloso.

d) *Last but non least*, cabría analizar aquí los elementos sapienciales del mensaje de Jesús, a los cuales la teología de la liberación ha prestado menos atención. Por ejemplo, sus advertencias sobre la iluminación interior y la referencia al cuerpo (a los ojos) como irradiación de esa luz (*cf.* Lc 11, 34ss). Enseñanzas que Juan retoma a su modo con el frecuente lenguaje de creer en la luz y caminar en la luz. Y que, tanto en los sinópticos como en el cuarto evangelio, favorecen el paso a la denuncia de la ceguera (en los unos) y la mentira (en el otro), como consecuencia de las posiciones de riqueza o poder (en los primeros) y del homicidio (en el segundo).

4. El mundo paulino y el nuestro

No desarrollaré más estas insinuaciones. Para concluir esta nota prefiero evocar algunos cambios socioculturales, que hacen hoy necesario corregir lo que pueda haber de desbalanceado en la inculturación paulina del evangelio, y recuperar la centralidad del mensaje jesuánico del reino, aunque alguien prefiera decir (y yo me sumaría) que no se trata de un centro único, sino de un centro doble, como los dos focos de la elipse.

A primera vista parecería que no se dan tales cambios. Nuestro mundo es pagano y plural como aquel al que predicó Pablo; y la Iglesia es en él minoritaria. Sin embargo, hay rasgos en nuestro mundo que lo hacen muy diferente del entorno paulino, y que hoy convertirían en pecaminoso el refugio en un cristianismo meramente interior y espiritualista. He aquí algunos.

Aunque el nuestro no sea un mundo teocrático como el judío, es un mundo "antropocrático", y ese poder del hombre responde al proyecto de Dios (a pesar de los inmensos peligros que se puedan ver en él). Es también un mundo convencido de su poder sobre la historia. Y ello lo acerca más a la mentalidad judía del entorno de Jesús que a la griega de Pablo (otra vez, a pesar de los enormes peligros de convertir ese poder sobre la historia en la pretensión de una escatología meramente secular). Finalmente, es un mundo cada vez más "global", y ello implica una fe en la unidad del género humano (también a pesar de los peligros contra los que todos intentamos luchar, de convertir la globalización en una dominación).

Bien que mal, a trancas y barrancas, la dignidad del ser humano y los derechos humanos son hoy patrimonio universal y proyecto histórico de todas las personas y de todos los pueblos. Quizá como un legado anónimo del cristianismo que, a través del concepto de persona, influyó en el mundo occidental y, a través de éste, en el resto del planeta. Y dicho sea esto sin negar que los pecados de ese mundo occidental son más monstruosos que todos sus méritos: porque, como reza el refrán, no hay nada peor que la corrupción de lo mejor.

Pero aun así, rebajada y oscurecida por mil cegueras, hay en todo el mundo actual una semilla anónima del reino de Dios, que no existía en el mundo al cual se dirigió Pablo. Una semilla mezclada con cizaña, y a la que se intenta ahogar con el anuncio de que "el fin de la historia" ha llegado ya. Ello obliga al cristianismo a devolver a su anuncio toda la centralidad que tenía el reino de Dios en la predicación de Jesús. Sin olvidar que el anuncio del reino de Dios, implica también el evangelio del "hombre del reino", porque el reino, aunque sea absolutamente *gratuito* no es meramente *mecánico*. Y sin desconocer que sacramentalizar el reino de Dios puede hoy encontrar la misma o mayor conflictividad de la que halló el anuncio de Jesús. Porque el pecado estructural, y la ceguera, revestida hoy de cientismo o de liberalismo (y ya no de defensa de Dios como antaño), siguen siendo cauces de actuación del "misterio de iniquidad".

Desde mi limitado saber, ningún teólogo ha sabido juntar mejor los dos focos de la elipse que el viejo Barth. Nuestro siglo no ha tenido otro teólogo más horizontalmente revolucionario, ni más desesperadamente vertical. Y quizá su tradición calvinista le permitió juntar el tema del reino de Dios (recuérdense los afanes teocráticos de Calvino), con la justificación por la fe como artículo *stantis aut cadentis ecclesiae* (típico de la reforma). Por eso, a la vez que escribía que no se tiene derecho a hablar del cambio del hombre, cuando ni siquiera se intenta cambiar las estructuras, añadía que el problema de todo cambio revolucionario es si se cuenta con gente para lo nuevo. Sabía bien que, tras todo cambio revolucionario, queda siempre "un resto en lo escondido del hombre", que el paso del tiempo vuelve a poner al descubierto. Porque "la raíz del mal es más profunda: es siempre un fallo del hombre mismo, del cual se sigue necesariamente (y en formas cada vez nuevas) la explotación del hombre por el hombre".

Vengo preguntándome hace tiempo si la primera teología de la liberación *avant lettre* no se encontraría en el tercer volumen de la Dogmática de Barth (el de la cristología). Pues en Jesús aparece lo que Gustavo Gutiérrez llamó "la irrupción del pobre", aunque entendida allí no como dato histórico, sino como hecho cristológico (y es claro que una cosa no está reñida con la otra). Y en Jesús se revela además un Dios que está más en la línea de la utopía que de la ontología, más en la línea de la *praxis* que de la teoría, y más en la línea de la "aquendidad" que de una trascendencia sólo pensada o afirmada. Siento no tener a mano las obras del maestro cuando redacto esta nota. Ello me obliga a hablar

un poco de memoria, y quizá más como homenaje que como "prueba" formal. Es posible que la enorme extensión de su obra, junto a su carácter dialécticamente provocativo, tan amigo de afirmar "lo contrario del interlocutor", haya contribuido a que estemos olvidando al mayor teólogo del siglo XX⁸. Y ello sería una pena porque, en esta hora de decepción y de antítesis, Barth podría ayudar a reconducir nuestro momento histórico, haciéndonos ver que la historia le da más razón a él, que a todos los revolucionarios y a todas las revoluciones "a medias".

Quede este final como una provocación, o como un guante lanzado por si alguien se anima a recogerlo. Yo me limito a cerrar esta nota con un sorprendente párrafo de K. Barth, cuyo valor está en que proviene de un protestante y de un "fanático" de la justificación por la fe:

La doctrina de la justificación no ha sido siempre en la Iglesia el mensaje central del evangelio, y tratarla como tal sería un acto de exclusivismo polémico e injusto. Al exponerla, dándole su importancia especial y haciendo valer sus dificultades y su función, debemos tener en cuenta que, pese a todo, se refiere sólo a un aspecto del mensaje cristiano... Precisamente, la justificación del hombre y la confianza en la verdad objetiva de esa doctrina nos prohíben postular que, en la Iglesia verdadera, la elaboración teológica de esa doctrina haya sido vista siempre, en todas partes y por todos, como si fuera el *unum necessarium*, el único centro o el único punto del mensaje cristiano.

Barth no niega que se la pueda llamar *articulus stantis aut cadentis ecclesiae*, pero sí que haya que "atribuirle un totalitarismo que no le es propio, y hacer que todas las enseñanzas cristianas se refieran a ella o puedan desatenderse a partir de ella" (*Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, p. 583, 584, 589).

8. Quizá también debido a una mala intelección de Barth por la teología europea, que se entretuvo discutiendo con él temas como la teología natural o la analogía, que no eran lo verdaderamente nuevo de su pensamiento.