

karl barth

y la teología de la palabra

Los mil teólogos que acudían en Roma al Congreso sobre la teología del Vaticano II—septiembre del 66— se sintieron conmovidos y sobresaltados cuando Karl Barth, presente también en Roma, impugnó a la Iglesia por ir demasiado lejos en su diálogo con el mundo, advirtiendo que terminaría perdiendo su autonomía, si cedía a la tentación a la que el protestantismo había ya sucumbido: la igualación con el mundo.

Sorprendió doblemente la advertencia del teólogo alemán, por contrastar con la visión abierta del también protestante Max Thurian y también porque, según parecía, Karl Barth permanecía fiel al Barth de la teología dialéctica.

Se pensaba que Barth era ya muy distinto al de la primera postguerra. Su pensamiento se había ido haciendo más optimista acerca de la naturaleza humana y de las relaciones del hombre con Dios. Pero, tal vez, la dirección radicalmente humanista de la teología actual, haya hecho resurgir en él al profeta reaccionario que fue frente a la teología liberal de su juventud.

el hombre: vida e influencias

Karl Barth nace en Basilea en mayo de 1883. Hijo de un pastor evangélico, Barth se inicia pronto en la teología. Lee enseguida a Kant, cuya "Crítica de la Razón Práctica" le conmueve profundamente. Hacia 1906 se entusiasma con Harnack a quien sigue en su seminario de Historia Eclesiástica en Berlín. Contra la voluntad de su padre consigue más tarde ir a Marburgo, centro del neokantismo filosófico y teológico, y foco principal de la crítica liberal. Llega atraído por el nombre de W. Herrmann, cuya "Ética" le había seducido años antes; la idea fundamental de este teólogo liberal, el más religioso de todos ellos, es que a Dios sólo le conocemos a través del Cristo histórico. Hoy no nos extraña la frase de Barth: "He absorbido a Herrmann por todos mis poros".

Kant y Schleiermacher siguen siendo sus autores preferidos. La primera gran guerra le sorprenderá siendo pastor en Safenwil, pequeña parroquia obrera y campe-

sina donde Barth vive, por primera vez, una auténtica existencia comprometida. La teología científica le resbala y prácticamente la abandona, mientras que cada vez se interesa más por los estudios sociales: sindicatos, seguros de trabajo, legislación..., terminando por alistarse en la lucha social en favor del mundo obrero. En 1915, después de pensarlo mucho, se hace miembro del partido social-demócrata.

El hecho de la guerra es fundamental en el cambio de actitud de Barth. Un profundo, radical escepticismo socava sus más profundas convicciones: ni sus grandes maestros alemanes condenan la guerra, ni tampoco el socialismo internacional se declara en contra de ella. Decididamente Barth se orienta entonces hacia el sentido escatológico cristiano, y en 1916, en compañía de Thurneysen, decide revisar a fondo la teología, empolvada a causa de los bombardeos y la lucha de clases. En 1919 aparece el "Comentario de la Carta a los Romanos". Es su primera obra importante, donde se refleja el Barth más radical. De hecho, muchos no le conocerán sino a través de ella.

Pero Barth no ha querido con esta obra hacer una teología nueva. Es sólo un frenazo, un correctivo a la teología del siglo XIX, ligada al idealismo, al optimismo intramundano, a la fe en la humanidad, la ciencia y el progreso. Ese ideal cae con la primera gran guerra y con él cae la teología liberal. Barth reacciona entonces con lo que se va a llamar "teología de la crisis" o "teología dialéctica"... Es todavía la palabra de un pastor, viva, ardiente, profética.

Otros hombres procedentes de campos teológicos distintos y na-

cionalidades diferentes se orientan en la misma dirección y acaban agrupándose en torno a Barth. Sus nombres: Thurneysen, Gogarten, Brunner, Bultmann.... Les congrega el esfuerzo común por rechazar un protestantismo liberal y promover una teología fundamentada en la Palabra. Pero pronto el grupo irá disolviéndose; primero, los más alejados: Paul Tillich, Erick Peterson, y después, Gogarten, Brunner, Bultmann. Sólo Thurneysen le permanecerá siempre fiel. El grupo de la teología dialéctica se disolverá definitivamente, e incluso el mismo Barth modificará sus expresiones y su actitud cuando deje de ser pastor para convertirse en profesor universitario.

Como catedrático de teología pasará por las Universidades de Gotingen, Münster y Bonn, en Alemania. Destituído por los nazis en 1935, vuelve a su ciudad natal, Basilea, cuya Universidad verá todo el desarrollo posterior de Barth hasta hoy, desarrollo constante a través de publicaciones que cada día se multiplican más, y desarrollo, sobre todo, a través de su obra fundamental, la "Dogmática", siempre en revisión del propio pensamiento.

Si hemos expuesto largamente su vida es por pensar que a Barth no se le comprende sino dentro de unas circunstancias personales muy concretas, desarrolladas en el ámbito ideológico y social de toda la primera mitad de nuestro siglo. Ahora es preciso hablar también de la herencia filosófica y literaria de la que es ampliamente deudor. Un comentarista suyo ha llegado a decir que es imposible entenderle si antes no se ha entendido a Platón, Hegel y Kant.

De Kant ciertamente adquiere Barth el sentido de dualidad entre

lo inteligible y lo sensible, lo trascendental y lo empírico. A todo el idealismo alemán, y en concreto a Hegel, debe la forma de su pensamiento, el estilo de su sistemática, la noción de dialéctica y de síntesis. Platón le inspira la idea del Dios-desconocido para el hombre, la invisibilidad e inalcanzabilidad de la verdadera realidad. Lo visible de esa realidad es sólo parábola.

Junto a estos autores, jamás podrá olvidarse a Nietzsche, con su prometico esfuerzo por traspasar la esfera humana de la religión y la moral; a Kierkegaard, de quién toma la "Diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, tiempo y eternidad", su instalarse como ámbito teológico vital en la paradoja y en el constante esfuerzo por lograr una fe auténtica; y tampoco a Dostoiéwsky, el autor más citado en el Comentario a Romanos: el camino que conduce a Dios no es el de los justos sino el de los pecadores que comprenden el mensaje de salvación, de perdón y resurrección. No hay posibilidad de distinguir en este mundo al santo del pecador: el mundo es mundo y el hombre, hombre. Alguien ha visto en Dostoiéwsky al principal inspirador de la teología de la crisis.

En Barth —dice Bouillard— se dan cita la caverna de Platón, la crítica kantiana del saber y la moralidad, los ataques de Kierkegaard contra la "cristiandad", las invectivas de Overbeck en contra de la teología, la leyenda del Gran Inquisidor, y, en cierto sentido, las abjuraciones de Zaratustra... Cada uno de estos pensadores manifiesta a su modo la angustia humana, el dualismo y el desgarrón de la existencia.

Con todas estas premisas, un temperamento profético y hondamente religioso como el de Barth, ha sido capaz de construir no tanto un sistema teológico cuanto un planteamiento radical de las relaciones del hombre con Dios en sus mil derivaciones.

teología dialéctica

Se ha especulado demasiado en el campo teológico sobre el significado preciso que tiene la palabra "dialéctica" en Barth. Este concepto ha jugado un papel muy distinto en los diversos sistemas filosóficos y teológicos desde que lo empleara Hegel, y a Barth mismo nunca le ha satisfecho plenamente, por lo que jamás ha dado una definición de lo que con él entiende. Pero tampoco es muy necesario. Barth acoge el sistema dialéctico porque le parece el más cómodo para expresar la realidad.

El diálogo de términos opuestos, la unidad de dos realidades que se contradicen, he ahí lo que parece fundamental en el concepto de dialéctica. Pero en Barth, sobre este núcleo básico habría que distinguir tres diferentes empleos de la noción de dialéctica:

1. Como relación concreta del hombre con Dios (proceso transcendente).
2. Como discurso humano que trata de expresar esta relación (método teológico).
3. Como la actitud moral que esta relación propone frente al mundo (conducta humana).

Como método teológico consiste en mantener constantemente en nuestros planteamientos sobre la palabra de Dios una afirmación y

una negación (tesis y antítesis) puestas siempre ambas en relación, para que su oposición lleve a la síntesis de donde ambas proceden. Este tipo de dialéctica pone el sí y el no, permaneciendo constantemente paradoja.

Como dialéctica moral concierne a la conducta frente al mundo: la actitud cristiana frente a la civilización y a la sociedad incluye a la vez la aceptación y la repulsa. La síntesis es escatológica: sólo se encuentra en Dios. Pone también el sí y el no, en antinomia nunca resuelta.

Pero el fundamental es el primer concepto: la dialéctica como proceso trascendente, como relación concreta del hombre con Dios. Significa entonces no sólo oposición de dos términos, sino paso, movimiento del primero al segundo; la dualidad no se da más que en el movimiento, que es el que restablece la unidad. Aquí no se pone el sí *y* el no, sino el sí *en* el no: *en* la negación del hombre se manifiesta la realidad de Dios, y con ella la afirmación del hombre. Por tanto, la negatividad no es pura oposición lógica, sino, sobre todo, proceso creador; no es simple paradoja, sino —a la vez— supresión, conservación y avance.

Sobre estos moldes que le sirven de esquema mental proyecta Barth su visión del mundo, del hombre y de Dios. Sólo desde este punto de vista entenderemos los diversos aspectos de su pensamiento: dialéctica de Adán y Cristo, pecado y gracia, muerte y resurrección, promesa y cumplimiento, ética y salvación, repulsa y elección... etc.

el absolutamente otro

La intuición fundamental de la teología barthiana está ya en su "Comentario de la Carta a los Romanos": "si tengo un sistema, consiste en tener siempre ante mi vista, con la mayor constancia posible, en su significado positivo y negativo, lo que Kierkegaard ha llamado la *diferencia cualitativa infinita entre tiempo y eternidad*: Dios está en el cielo y tú en la tierra. La relación de *este* Dios con *este* hombre, la relación de *este* hombre con *este* Dios, es para mí el tema de la Biblia y el resumen de la filosofía". Esto dice en el prólogo de la 2.^a edición.

A Dios no se le capta ni por la experiencia ni por el sicologismo religioso o racional. Dios es el Absolutamente Otro. El contacto con El, no se establece por la religión, entendida como actividad humana psicológica o histórica. Ningún camino sale del hombre que llegue a Dios: el único camino sale de Dios y se llama Jesucristo.

No pensemos que es una nueva forma de religiosidad lo que Cristo aporta. No es un mensaje religioso: es una Palabra salida del Absolutamente Otro y que, por tanto, es preciso oír con temor, y oír siempre, ya que siempre es nueva por ser Palabra Original. Es un mundo nuevo, desconocido lo que nos revela. Ni la historia ni la razón tienen capacidad para descubrirlo. De Dios es la Palabra y sólo en El está la iniciativa; al hombre sólo le corresponde creer. Y en esa creencia, en esa *sola fides*, queda el hombre justificado. Ninguna obra humana es capaz de justificar: ni el máximo despojo personal de un budista o un místico, ni la religión ni el esfuerzo hu-

mano. *Sólo la fe justifica.*

Barth no permite el menor resquebrajamiento de voluntarismo (aun justificado, el hombre sigue siendo pecador: "simul peccator et justus"). Esto es lo paradójico. La línea Dios-hombre sigue siendo infranqueable. Estamos justificados, ciertamente, pero sólo en esperanza.

Y es que el hombre sigue siendo hombre, es decir, sigue estando en la ribera de acá, sigue siendo pecador. Pero ahí, precisamente, está su salvación, ya que por juzgarnos pecadores, Dios nos da su gracia. En su cólera, tocamos su misericordia; en su *no* oímos su sí. La única relación con Dios sólo se da allí donde nos niega y nos limita. A esta negación llama Barth "crisis". De ahí el nombre de *teología de la crisis*.

Esta crisis, por ser diléctica, implica dos términos que se incluyen mutuamente: crisis o negación, y cumplimiento; es decir, la negación es afirmación, el sí está incluido en el no, Dios entra en la historia, la cólera de Dios en su recinto más íntimo es pura gracia... ¿Acaso es otro el mensaje bíblico, todo él dialéctico, acerca de que la muerte es vida, el crucificado es el resucitado, la cruz símbolo de victoria?

Pues bien, por muy incomprensible que todo esto sea, debemos creerlo así: es necesario que la última pregunta que nos hagamos sea la respuesta a todas las preguntas. Sólo así la fe es fe.

Pero a pesar de su incomprensibilidad no es una locura. Tenemos una garantía llamada Jesucristo, ya que El es la suprema paradoja, el acontecimiento donde lo imposible se hace en sí mismo posible, la muerte vida, la eternidad

tiempo, Dios historia... El es lo no-constatable, y todo en El ofrece la posibilidad del escándalo.

Jesús nos trae el mundo nuevo, radicalmente distinto al nuestro, solo comprensible a la luz de la resurrección. La religión, por tanto, como realidad psicológico-histórica, queda suprimida, sin sentido, ante la realidad divina de la fe.

Se ha hablado mucho del radical pesimismo barthiano respecto al conocimiento y naturaleza humana. Ciertamente es lo más opuesto al optimismo idealista de su anterior generación. Pero la raíz de su pensamiento es teológica: su no es total, porque surge de un sí total. Tengamos también en cuenta que su concepto de Absolutamente-Otro es un concepto dialéctico: niega simplemente que Dios sea una entidad metafísica aprehensible como cualquier otra por la razón, que sea un dato de experiencia religiosa o histórica. Tampoco niega Barth, cuando habla del Dios incógnito, su inmanencia, ni excluye por completo la analogía: Dios es, a causa de su transcendencia, inmanente a la criatura. Sólo afirma con todas sus fuerzas, que para escándalo del racionalismo, la revelación es histórica, lo cual no quiere decir que sea una verdad contingente de la historia, sino, simplemente, que la Relevación es lo "Eterno como acontecimiento", de todo lo cual da fe Jesucristo, como persona individual que es.

jesucristo

El protestantismo liberal veía en Jesús al personaje histórico que resume las virtudes más nobles de la Humanidad, un héroe religioso de personalidad extraordinaria

ria. Su vida fue un ejemplo y un símbolo, pero no una obra redentora. Barth arremete ardorosamente: sólo Dios puede aplacar a Dios, sólo El puede borrar el pecado. El, y nadie más que El.

Toda la cristología barthiana estará girando en torno a la idea del cambio operado por Dios *sin ninguna cooperación humana*: “la reconciliación del hombre con Dios se realiza precisamente en esto: en que Dios se pone en lugar del hombre y el hombre se pone en el lugar de Dios, por un acto de pura gracia. Este es el milagro incomprendible de nuestra reconciliación”. El pensamiento barthiano va tan allá en la acción de Dios, que la del Hombre-Dios parece diluirse en ella y la conducta humana de Jesús no ser otra cosa que un velo que oculta la única acción divina.

Barth está, con su cristología, más cerca de Calvino que de Lutero, quien admite una divinización de la humanidad de Cristo. Barth, como decíamos antes, parece inclinarse en ocasiones hacia una concepción espiritualista e intrínseca: Dios se revela en y por la humanidad de Cristo, pero su carne visible carece de una auténtica función reveladora. No obstante, Barth nos ofrece una cristología más completa que la de Lutero a pesar del máximo reproche lanzado contra él: no ver en Cristo sino la *acción* divina salvadora. Es lo que se ha llamado el *actualismo* barthiano.

El sujeto de la encarnación en Barth no es la naturaleza humana de Jesús, ni su naturaleza divina, ni tampoco la unión de ambas, sino el Hijo de Dios, la persona divina que posee la naturaleza divina y asume la naturaleza humana.

Barth rechaza tanto el monofisismo como el nestorianismo.

Cristo, a la vez que nacido en el tiempo, es el primogénito, y en El, antes de la creación Dios nos ha escogido a todos. Por eso mismo la alianza preexiste a su contenido histórico. En El, el hombre está ya presente, anticipado y asumido con su propia existencia ante Dios. Es un acto de elección divina, libre, gratuito. Por ese acto, el Hijo no es el Logos simplemente, sino el Hombre verdadero que será en el tiempo: Dios y Hombre eternamente, el “Deus pro nobis” preexistente. Jesús, quede bien claro, no es el más alto desarrollo ni la consumación de la creación: *la alianza precede y funda la creación*, y sólo a la luz de su designio eterno se percibe el sentido de la reconciliación; ésta es, lo mismo que la alianza, un acto libre de la gracia divina.

Todo depende en el hombre de lo que le llegue de arriba: la gracia es siempre nueva, siempre venida de fuera de las fronteras humanas. *El hombre es nada* por sí mismo, pero con la gracia de la reconciliación nace el *nuevo ser* del hombre, reconciliado con Dios y consigo mismo: el ser que pertenece *al* hombre *en* Jesucristo. Este ser lo da Dios a todos los hombres. Pero sólo los cristianos lo aceptan y conocen porque sólo ellos conocen a Jesucristo.

Este nuevo ser consiste en la acogida de la *sentencia* que Dios pronuncia sobre el hombre y en la sumisión a ella. Esta sentencia—justificación— ha sido ejecutada y revelada en la muerte y resurrección de Cristo. La fe que acepta esta sentencia es, por ello, *fe justificante*.

Aún es preciso aclarar algo: la reconciliación no es ni la gracia de

Dios en sí misma, ni el ser del hombre nuevo en sí y como tal: es Jesucristo, en quien se revelan el movimiento de Dios hacia el hombre y el retorno del hombre hacia Dios; en él se dan el Dios reconciliador y el hombre reconciliado. En Barth no existe, por tanto, ni puede existir, una dicotomía real entre Cristología, Sotereología y Eclesiología; todo es una misma cosa, como ocurre en el Nuevo Testamento. Dicho de otra forma, en el acto mismo de la reconciliación operada por Cristo entre Dios y el hombre, consiste también su ser de Dios, de hombre, y de hombre-Dios, o lo que es lo mismo: Cristo es un ser en una historia, *un acontecimiento*. No hay lugar, por tanto, para distinguir su persona de su obra, ni su estado de abajamiento de su estado de exaltación: Encarnación y Resurrección son en Barth idénticas.

Hay, sin embargo, que distinguir tres aspectos que completan el esquema cristológico:

1. Jesús es el *Señor*, hecho por nosotros *Siervo*. Por su abajamiento, comprendemos su divinidad.

2. Es a la vez el *Siervo* constituido un *Señor*. Sólo a partir de su exaltación, comprendemos su humanidad.

3. Jesús *une* en sí humanidad y divinidad; es el hombre-Dios, el *garante* de la alianza.

Estos son los tres pilares en los que se basa la teología de la reconciliación. El pecado será pecado por ser lo diametralmente opuesto al mismo Cristo Salvador.

1. Por oponerse al Señor que se abaja haciéndose Siervo, será un acto de *orgullo*.

2. Por su oposición al Siervo constituido en Señor, un acto de *inercia*.

3. Por negarse al hecho de un Dios que garantiza la verdad de la reconciliación es *mentira*.

El hombre que se opone de algún modo a Dios —inercia, mentira y orgullo— es un hombre cerrado sobre sí mismo; es nada, por tanto. El verdadero ser del hombre es la actuación de una criatura que interpelada por Dios, responde de forma personal. Esta respuesta es la FE.

antropología

El pensamiento de Barth respecto al hombre está, más o menos, calcado sobre su cristología. Toda la dialéctica de Adán y Cristo, hombre viejo y hombre nuevo, etc., lleva el sello de una concepción cristológica profunda, de forma que si la teología de Barth se reduce a cristología, también su antropología es una interpretación cristológica de la existencia.

El hombre es un ser-en-compañía-de-Jesús y, por tanto, objeto de elección divina. Pues bien, si la persona de Jesús es la llamada de Dios dirigida a todo hombre, ser hombre significará encontrarse en el ámbito en que la Palabra de Dios se pronuncia; ser hombre es ser interpelado por Dios.

Como interpelación que es, no podemos pensar en el hombre como una naturaleza estática, sino como una historia, una actitud. Si la existencia de Jesús es la historia de la acción misericordiosa de Dios hacia la criatura, el hombre es el ser en cuyos dominios se realiza esa historia salvadora.

El hombre es pura gracia y sólo en acción de gracias encuentra su auténtica dimensión. El acto personal de volverse a Dios de donde ha salido, es la verdadera y auténtica *responsabilidad* humana, de forma que *responsabilidad activa* o *actuante* es, tal vez, la mejor definición de hombre hallada en Barth. Hay, como se ve, cierto influjo de la filosofía existencial, que se hace más patente y expresivo al considerar el problema de la libertad.

La responsabilidad activa es, naturalmente, personal. Para Barth el hombre no es hombre más que en su respuesta *actual* a Dios y su libertad se reduce a la actuación concreta de esa respuesta afirmativa. La libertad, pues, es elección, pero elección entre una posibilidad —la única: comprometerse en el sí a Dios— y la propia imposibilidad; es decir, se trata de una continua elección entre el ser y no-ser, la existencia y la nada, nunca elección entre dos posibilidades.

Esta suprema opción tiene una concreción profundamente humana en el último pensamiento de Barth. Igual que la humanidad de Jesús consiste en ser un hombre-para-los-demás, la humanidad de cada hombre consiste en que su ser es un ser-con-otro, un ser en el encuentro. Ninguna función humana es capaz de realizar al hombre si no es el encuentro; ni la maternidad, ni el trabajo, ni la creación artística ennoblecen y personifican por sí mismas. Son sólo campos en los que se produce el encuentro, marcos en los que se desvela el propio ser al desvelar el ser ajeno. Cita Barth cuatro elementos universales y necesarios, característicos del encuentro: la mirada,

el diálogo, la asistencia mutua y la libertad. Los tres primeros niveles deben ser auténticos encuentros personales y cada uno de ellos empuja hacia el siguiente, de forma que todo encuentro humano acabe en una expansión personal de la libertad. La estructura fundamental de la humanidad es, para Barth, la libertad de un corazón abierto a sus semejantes.

La forma original, el tipo del encuentro, se nos da a través de la pareja humana. El encuentro del hombre y la mujer es misterioso como lo es la última realidad a la que apunta: Jesús es el hombre para sus semejantes, y, por tanto, en el cristianismo, no se puede concebir al hombre sino en relación con sus semejantes.

Hemos intentado en el corto espacio de que disponíamos reflejar algo de lo que el sistema barthiano ofrece en sí mismo. Más difícil sería precisar hasta qué punto y con qué hondura este pensamiento está gravitando hoy en la panorámica teológica mundial. La noción de dialéctica, el cristomonismo, el Dios totalmente otro, su radicalidad... etc, son ideas que encontramos de una forma o de otra para aceptarlas o negarlas en muchos autores de la nueva teología. Tampoco se puede olvidar que Bultman, Bonhoeffer, Paul Tillich... etc., padres del pensamiento teológico moderno, son deudores reconocidos de Barth, al menos en una etapa de su vida. Pero sea como fuere, siempre quedará el inolvidable esfuerzo de un hombre radicalmente religioso y de un profundo teólogo al que se ha llamado "el nuevo Lutero".