

## KARL BARTH LA RESTAURACIÓN DE LA ORTODOXIA PROTESTANTE

### KARL BARTH THE RESTORATION OF PROTESTANT ORTHODOXY

Javier Hernández Pacheco<sup>1</sup>  
Universidad de Sevilla (España)

---

**Resumen:** Karl Barth representa la renovación de la tradición de la teología evangélica atendiendo a sus raíces luteranas y calvinistas y en contra de lo que él entiende como la degradación de esa tradición en la llamada Teología Liberal que prevalecía a finales del siglo XIX. Su Carta a los Romanos supuso un punto de inflexión al cambiar la atención de una teología cultural a otra existencial bajo la influencia de Kierkegaard. La crítica de la doctrina católica de la analogía como base para una teología racional o natural representa también una reivindicación del sobrenaturalismo religioso como punto de partida para la comprensión de la existencia humana, que resulta ininteligible sin los conceptos de pecado, conversión y salvación. Por otra parte, la misma esencia de Dios no se puede alcanzar sino a través del choque que representa su irrupción en la historia como revelación y perdón.

**Palabras claves:** Teología evangélica, Lutero, Calvino, Liberal, Teología, Analogía, Salvación, Revelación

**Abstract:** Karl Barth represents the renewal of the evangelical theological tradition attending to its Lutheran and Calvinistic roots and against what he understands as the degradation of that tradition in the so called Liberal Theology prevailing in the last years of the XIXth century. His Letter to the Romans supposed a breaking point that changed the attention from a cultural to an existential theology under the influence of Kierkegaard. The critic of the catholic doctrine of analogy as a basis for a rational or natural theology represents also a vindication of supernaturalism as a point of depart for the understanding of human existence, which we cannot understand without the concepts of sin, repentance and salvation. On the other side the very essence of God is not to be reached but in the shock that supposes its irruption in history as revelation and pardon

---

1. Javier Hernández-Pacheco, nacido en 1953, doctorado en filosofía por las Universidades Complutense y de Viena, es Catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Sevilla. Su interés investigador se centra en los autores de la filosofía alemana, como se muestra en sus libros sobre Heidegger, Nietzsche, el romanticismo temprano del Círculo de Jena, Escuela de Frankfurt, y trabajos sobre Hegel y otros autores del idealismo alemán

## 1. Teología de la crisis

No deja de ser paradójico empezar este libro, que in grosso describe al final una dramática decadencia del pensamiento teológico, por lo que fue una muy vigorosa revitalización del mismo. Karl Barth representa la vuelta a las esencias, ciertamente calvinistas y luteranas, de la teología protestante; y con ello un rechazo del proceso de acomodación a la modernidad racionalista e ilustrada que aquejaba a los reformados tras el agotamiento de la eferescencia pietista a finales del siglo XVIII. No se trataba sólo de interpretar la existencia religiosa, según la exigencia kantiana, «dentro de los límites de la estricta razón», lo que por supuesto traicionaba la raíz luterana de la reforma. Más peligrosa fue la influencia, por ejemplo de Goethe, al situar la religión en las cercanías de un neo-paganismo estético. Pero el golpe definitivo, y lo que marca la posterior evolución de la autoconciencia religiosa protestante a lo largo de todo el siglo XIX, fue la obra de Hegel, que recupera ese hecho religioso en un esquema racionalista, ciertamente crítico e ilustrado, en el que lo que antes se entendía como revelación de Dios en Cristo se sitúa ahora como momento —tan necesario como superable— del desarrollo de la autoconciencia... humana por supuesto. La religión, que los más radicales ilustrados querían relegar a los márgenes sociales o incluso desenmascarar como mera superstición, gana con Hegel un puesto de honor, sólo que lo que en ella se manifiesta —en forma alienante, dirán después Feuerbach y Marx— es el Espíritu que se hace realidad en el camino hacia la final comprensión de sí mismo como ciencia y filosofía. La religión ocupa su lugar como momento del despliegue de ese Absoluto que es la autoconciencia, junto al arte, el derecho, el Estado, pero, como todas esas formas de su desarrollo, al servicio de su última culminación reflexiva. La filosofía de la religión termina por sustituir a la religión misma. Al final los referentes para entender la existencia religiosa no serán san Pablo, san Agustín, Lutero o san Juan de la Cruz, sino Feuerbach, Marx, Durkheim, Freud, Jung, Bloch, etc. Más o menos los prohombres de lo que De Lubac llamará, en dramática expresión, «el humanismo ateo»

Frente a ellos no es Schleiermacher, ni mucho menos, un hegeliano de estricta observancia. Es más bien uno de los jóvenes románticos del Círculo de Jena-Berlin que ya antes de Hegel llamaron la atención, en contra de la impiedad ilustrada, sobre la importancia de la religión para la comprensión de, digamos, el misterio del hombre, y para el desarrollo, siguiendo a Herder, de lo que se vino entonces a llamar el Volksgeist. No se

entiende un pueblo, y en ese marco no nos entendemos a nosotros mismos, si no prestamos atención a nuestra forma de rezar, de ritualizar nuestra relación con lo absoluto, y de interpretar así el significado del amor, la generación y la muerte. La religión se convierte de este modo en comprensión de nosotros mismos a partir de la finitud de la autoconciencia, a la que va unida el sentimiento de la absoluta dependencia respecto de un Absoluto que nos supera. Sentimentalidad, piedad, cultura religiosa, son las claves desde las que Schleiermacher encarna un importante renacimiento de la teología evangélica, que estará vigente a lo largo y más allá del siglo XIX.

Esta tendencia, digamos culturalista, cuajará en la figura de Adolf von Harnack (1851-1930) en lo que podríamos llamar Kulturkampf-Theologie, nacionalismo teológico, en la que al final la religión y la Iglesia se constituyen en firmes pilares del Obrigkeitsstaat bismarckiano y de la imperial Alemania guillermina previa a la I Guerra Mundial.

Paralelamente a este desarrollo de una religiosidad institucionalizada, la teología protestante se ve confrontada con las nuevas tendencias de la filología y la crítica textual, que a partir de La vida de Jesús de David Friedrich Strauss comienza a ver el Nuevo Testamento como reflejo de una conciencia religiosa articulada en el transcurso del tiempo, más que como inmediato y fiable testimonio de los dichos y hechos del Salvador. De este modo, a partir de esa crítica histórica, llega para quedarse desde entonces en la discusión teológica la escisión entre el así llamado Cristo histórico y el Cristo de la fe. De éste, objeto de creencia para las (no tan) primitivas comunidades cristianas, nos dan testimonio los Evangelios; aquél, confusamente oculto por formas textuales y géneros literarios, se pierde en la lejanía de una factualidad histórica inaccesible.

De forma más o menos explícita alumbra así la idea de que el contenido dogmático del cristianismo resulta de, y de alguna forma se pervierte en, un proceso de mitologización, máxime cuando en su transposición a un contexto cultural helenístico la idea judaica de un Mesías libertador del pueblo de Israel se mezcla con la idea griega de un semi-dios o de un hombre de naturaleza divina; idea que requiere una sofisticada teología trinitaria que termina por hacer de Jesús Hijo encarnado del Padre, Él mismo Dios, y sólo así redentor del género humano. De esta maraña, metafísica y mitológica a un tiempo, se pretende ahora desarrollar, remontándola hacia su desfigurado origen, una «historia de los dogmas» —Lehrbuch der Dogmengeschichte es la principal obra científica de Harnack— para salvar el núcleo esencial del cristianismo —Das Wesen des Christentums, de 1900, es su más influyente obra de divulgación— como paradigma de una sublime humanidad, a través de la cual Dios se revela en la historia. De forma, eso sí, que la vieja tentación del arrianismo —Jesús es una excelsa

criatura— se hace de nuevo viva en este último eslabón de la teología liberal protestante.

Este es el horizonte en el que se sitúa el arranque de la monumental obra de Karl Barth, como un sonoro grito de protesta contra lo que él va a considerar en todo esto una banalización del mensaje evangélico. Protesta que tiene para él al mismo tiempo toda la virulencia de la conversión personal.

Karl Barth nace en 1886 en Basilea, en el seno de una familia de hondas raíces religiosas en la Iglesia reformada suiza. Su padre es, además de párroco, profesor de teología, y él seguirá su carrera, que empieza en Berna y continúa en Tubinga, centro por entonces de la teología liberal, bajo el magisterio de Harnack y del neokantiano Herrmann. En Marburgo amplía sus estudios sobre Kant y Schleiermacher. Y así parece destinado a seguir esa senda del modernismo teológico protestante. Pero algo le influye en contra de esa teología institucional, quizás en parte su labor pastoral en una comunidad industrial que le pone en contacto con las inquietudes del socialismo religioso y que harán que, sin radicalismos, durante toda su vida se mueva en un horizonte de sensibilidad social más o menos izquierdista. Desde este punto de vista supuso para él un escándalo que Harnack firmase un manifiesto de intelectuales a favor del Kaiser Guillermo y de la entrada de Alemania en guerra contra Francia y Rusia. Ese mismo escándalo le llevó a chocar veinte años después, y por los mismos motivos nacionalistas que él consideró siempre anti-evangélicos, con el movimiento de los Deutschen Christen, claramente colaboracionista con el III Reich, conflicto que le obligó a abandonar su cátedra en la Universidad de Münster y refugiarse en su patria suiza y en la mucho menos brillante Universidad de Basilea, a la que ya se mantuvo ligado hasta su jubilación y desde la que ejerció su enorme influencia no sólo en el mundo protestante.

En este contexto de compromiso pastoral y de estudio todavía no articulado académicamente, profundiza Barth en las fuentes de la teología reformada, especialmente Lutero y Calvino; reflexión que madura en un comentario a la Carta a los romanos, que publica en 1919 y que para su sorpresa despierta un inusitado eco en toda la comunidad evangélica. Se trata de una denuncia profética, con indisimulada pasión retórica, contra todos los presupuestos del protestantismo liberal.

En este giro, que tiene mucho de existencial, es importante su lectura de la obra de Soren Kierkegaard y la recepción de la crítica que hace el filósofo danés de la idea hegeliana del espíritu como desarrollo dialéctico, en el que la vida individual, los temores y angustias del ser humano concreto, se ven «superados» en un proceso cultural en el que esa existencia termina disuelta como mero «truco de la razón» (*List der Vernunft*) en

una historia universal, que es ahora la vida misma del Absoluto. Frente a esa racionalización trans-individual, Barth, siguiendo a Kierkegaard, inaugura así lo que a lo largo del siglo XX se entenderá más bien como una «teología del encuentro» en la que lo verdaderamente interesante, no es qué sea en sí Dios, o qué el hombre o la creación en relación con Él, sino la acción concreta de Dios, como poder y elección, relevantes no en una historia abstracta sino en esa existencia de cada uno que ha de entenderse como salvación personal. Von Balthasar hablará de una teo-logía que es más bien Theo-Dramatik. Y las raíces de este giro ciertamente hay que buscarlas, a través de Barth, en el mismo Kierkegaard. Libertad, poder, ira de Dios, pecado, condena, perdón, rechazo, acogida, misericordia, amor en último término, se harán categorías centrales de la reflexión barthiana, en contraposición a substancias, esencias, ciencia, unidad, libertad y voluntades, tan queridas por la escolástica patristica y medieval; y por supuesto también en contraposición a las significaciones históricas y culturales, también universales, en las que había caído el liberalismo teológico.

Esta teología liberal de alguna forma refleja la buena conciencia, la confianza progresista en sus propias fuerzas que caracteriza al siglo XIX. No deja de ser sintomática la, más que entusiasta, «tremenda» recepción de la Carta a los Romanos de Barth<sup>2</sup>, justo en 1919, tras la guerra que asola Europa, cuando ese mundo armónico del progresismo decimonónico se descompone en ruinas y la imagen del hombre yace desangrada en las trincheras del frente. Al revés de lo esperado, ese progreso ha resultado en una «barbaridad». El shock, el terrible impacto de la humanidad contra sus propios límites, allí donde se volvió contra ella la tecnología de la que casi esperaba su redención, requería ahora una teología, y una antropología, de choque; pero de un choque que no se resuelve en apaciguamiento histórico final. Hacía falta una «teología de la crisis». Y así se llamó al movimiento que inaugura la impactante Carta a los Romanos. También «teología dialéctica», porque, de una forma que Barth mantiene a lo largo de toda su vida intelectual, se trata de una teología, y antropología, del No y del Sí, de la condenación y la salvación.

---

[2] Nota bibliográfica: manejamos aquí la edición española de la segunda edición alemana de 1922: Carta a los Romanos, traducción de Abelardo Martínez de la Pera, Madrid: BAC, 2002. Las otras fuentes de referencia son: Dogmatik im Grundriß, 8. Aufl, Zürich: TVZ, 1998. Esta edición recoge un curso dictado en 1947 en la Universidad de Bonn, muy importante porque Barth ofrece en él un muy accesible resumen de su monumental Kirchliche Dogmatik, editada en doce volúmenes e inabarcable para no especialistas. También: Einführung in die evangelische Theologie, 3. Aufl, Zurich: TVZ, 1985. En este caso se trata también de las últimas lecciones que Barth dictó en su Universidad de Basilea, y ofrece una final perspectiva de toda su obra. Por último, hacemos uso también de Barth Brevier, una antología de textos variados editada por Richard Grunow, 2. Aufl., Zürich: TVZ, 1979. Aparte de la edición española de Carta a los Romanos cuyas citas siguen por lo general la muy buena traducción de Martínez de la Pera, los textos citados son traducciones más de los originales alemanes a que se hace referencia.

Sin embargo, esa calificación de «dialéctica» para la teología de Barth no debe llevarnos al malentendido que ese adjetivo sugiere; porque está en las antípodas conceptuales de la filosofía hegeliana, para la que las contradicciones son momentos necesarios de un desarrollo que concluye en su superación. Podríamos caracterizar esa filosofía hegeliana como domesticación de las contradicciones, que se «superan» en el nivel superior de la reflexión. Más cerca estaría la posición de Barth de lo que posteriormente Adorno llamó «dialéctica negativa», en la que dicha contradicción es más bien herida abierta que la razón, reivindicativa en su caso, debe mantener como signo de una trascendencia no dada en ella. Y del mismo modo para Barth, la fe no es síntesis, sino ruptura. Ningún acceso hay hacia la trascendencia por el camino de la «continuidad» del hombre a Dios.

(...) Si tengo un sistema —dice— éste consiste en no perder de vista la significación negativa y positiva de lo que Kierkegaard llamó la «infinita diferencia cualitativa» que existe 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 compendio de la filosofía.<sup>3</sup>

Más bien habríamos de decir que no hay tal camino, sino irrupción rompedora, algo así como el impacto de un rayo: «Jesús como el Cristo es el plano desconocido para nosotros que secciona perpendicularmente, desde arriba, al conocido por nosotros»<sup>4</sup>. Y esa irrupción representa una negatividad insuperable en el choque de lo que son magnitudes contrapuestas. Por eso, más que reafirmación de la propia consistencia, para fructificar —ya veremos cómo— ese choque requiere el vaciado que deje hueco a lo que de entrada se presenta como negación. La relación del mundo con Dios, por supuesto también de la conciencia humana y de las obras del hombre que son la cultura y la historia, son contrasignos del encuentro con el Altísimo<sup>5</sup>; incluso —es más, sobre todo— aquellas en las que, en forma de Igle-

---

[3] Carta a los Romanos, p. 54. Cf. también p. 76: «Pablo tiene que transmitir el 'evangelio de Dios'; debe comunicar a los hombres la verdad de Dios, totalmente nueva, buena y gozosa sin par. Pero subrayamos: ¡de Dios! No se trata, pues, de un mensaje religioso, de noticia o indicación alguna sobre la divinidad o divinización del hombre, sino del anuncio de un Dios que es distinto de todo, del que el hombre como hombre jamás sabrá o tendrá algo y del que, precisamente por eso, viene la salvación».

[4] *Ibidem*, p. 78.

[5] Cf. *ibid.*, p. 85: «El hombre es su propio señor. Su unidad con Dios está tan rota que la restauración se nos antoja ya imposible. Su condición creatural es su grillete. Su pecado es su culpa. Su muerte es su destino. Su mundo es un caos informe de fuerzas naturales, psíquicas, y de algunas otras que se hinchan y deshinchán. Su vida es pura apariencia. Esa es nuestra situación. ¿Existe un Dios? ¡He ahí una pregunta muy oportuna! Querer comprender este mundo en su unidad con Dios es o punible arrogancia religiosa o inteligencia última de lo que es verdadero más allá del nacimiento y de la muerte, inteligencia desde Dios. La arrogancia religiosa debe desaparecer si la inteligencia desde Dios ha de tener sitio. Mientras circulan monedas falsas, las válidas también resultan sospechosas».

sia, culto y religión, ese hombre cree encontrarse cómodamente camino del cielo<sup>6</sup>. Por el contrario,

a esta buena nueva se refiere toda doctrina, toda moral, todo el culto de la comunidad cristiana, en cuanto que todo esto es sólo vacío, quiere ser sólo cavidad en la que la buena nueva se representa a sí misma. La comunidad cristiana no conoce palabras, obras y cosas santas en sí; conoce sólo palabras, obras y cosas que, como negaciones, apuntan al Santo. Todo ser 'cristiano' no se referiría al Evangelio, al mensaje de salvación; sería aparato humano, peligroso resto religioso, malentendido lamentable, en la medida en que, en vez de cavidad, quisiera ser contenido; en lugar de cóncavo, convexo; en vez de negativo, positivo; en lugar de expresión de la carencia y de la esperanza, expresión de un tener y ser. Si quisiera eso, dejaría de ser lo cristiano para convertirse en el 'cristianismo', en un acuerdo de paz o, sólo, en un *modus vivendi* con la realidad mundana que gira sobre sí misma más acá de la resurrección; entonces ya nada tendría que ver con la fuerza de Dios<sup>7</sup>.

Evangelio, que es buena nueva, es, antes de cualquier deseado final, crisis de historia y existencia, su reverso negativo, algo así como en los ángulos opuestos por el vértice<sup>8</sup>. De otra forma convertimos la religión en idolatría, porque

allí donde se pase por alto y se desprecie aquella cualificada distancia entre lo humano y lo Último que lo cimenta, se instalará necesariamente el fetichismo, que ve a Dios en 'aves, cuadrúpedos y reptiles' y —por último y ante todo— en la 'figura del hombre corruptible' (...), así como en las creaciones, estructuras y representaciones intelectuales y materiales (familia, pueblo, Estado, Iglesia, patria, etc.); y abandonará a Dios, que habita más allá de todo esto y aquello. Así se erige al no dios; así se implantan los ídolos<sup>9</sup>.

### Por contra, el Evangelio es

un elemento perturbador en la historia del espíritu; se podría prescindir de él a la hora de bosquejar el desarrollo de las ideas, pues, en realidad, nunca llegó a insertarse en ellas. Aparece por doquier

---

[6] Siguiendo a Lutero, pero quizás más inmediatamente a Kierkegaard, Barth asume como misión profética enfrentarse a la religión «establecida», incluso a las formas históricas de religiosidad que se fundamentan en una tradición consagrada más por el tiempo y los usos culturales, no digamos por el derecho administrativo, que por esa irrupción imprevisible de lo Otro. Cf. *ibíd.*, p. 84: «Todas las divinidades que permanecen a este lado de la línea trazada por la resurrección, que habitan en templos hechos por manos de hombres y son servidas por manos de hombres, todas las divinidades que 'necesitan de alguien', es decir, del hombre que opina que las conoce (Hech 17,24-25), no son Dios. Dios es el Dios desconocido. Como tal da él a todos vida, aliento y todo. Y así, su fuerza no es una fuerza natural, ni una fuerza psíquica, ni una de las fuerzas superiores o supremas de las que nosotros tenemos conocimiento o tal vez podríamos tenerlo, ni la más alta de todas ellas ni su suma ni su manantial, sino la crisis de todas las fuerzas, lo totalmente distinto; medidas con eso, ellas son algo y nada, nada y algo; él es su primer motor y su reposo último, el origen que deja en suspenso a todas ellas y la meta que las fundamenta. Pura y superior, la fuerza de Dios está no al lado ni encima ('supranatural'), sino más allá de todas las fuerzas condicionado-condicionantes».

[7] *Ibíd.*, p. 84.

[8] Cf. *ibíd.*, p. 192: «La vida y el ser del más allá son para la fe aquello que desde la vida y ser del más acá sólo puede llamarse muerte y no ser; a su vez, vida y ser del más acá es aquello que desde la vida y ser del más allá sólo puede llamarse muerte y no ser».

[9] *Ibíd.*, p. 98 s.

como una china en el zapato, como un grano de arena que obstaculiza el funcionamiento pacífico del engranaje<sup>10</sup>.

Podemos por tanto decir que visto desde nuestra perspectiva Dios pertenece al orden de lo inoportuno y chocante, con una radicalidad que no deja ningún margen de contento<sup>11</sup>, porque nuestra relación con Él es de enemistad contra su inmensa omnipotencia. «El hombre —dice Barth— está enfermo de Dios»<sup>12</sup>. Y esa enfermedad —vuelve Barth a seguir de cerca a Kierkegaard— es de muerte. Pues, como se expresa nuestro Jorge Manrique, «querer hombre vivir cuando Dios quiere que muera, es locura».

\* \* \*

Como buen luterano Barth no simpatiza con los antecedentes clásicos de la cultura cristiana, no ciertamente con la filosofía griega, pero tampoco con las claves de lo que será el humanismo moderno. Humanidad es para él eso convexo que hay que vaciar para crear la concavidad sobre la que se vierte la revelación y la gracia. Pero esa falta de sintonía es una pena, porque si hay una «antropología de la crisis» que bien podría corresponder a su «teología dialéctica» es justamente la conciencia que tiene el hombre griego de sí mismo. Como Nietzsche nos ha enseñado, malinterpretamos el mundo griego si lo entendemos desde una supuesta complacencia apolínea en la que la forma se expresa como gracia y belleza y el hombre, justo en su juvenil corporalidad, se hace imagen de lo divino. Porque esa graciosa belleza, la victoriosa emergencia de atletas, gobernantes, artistas y guerreros, es algo que el hombre paga bien caro, en la conciencia de que toda victoria sobre sus límites, eso que hasta nuestros días ha llegado como ideal olímpico —*altius, citius, fortius*—, es un robo a los dioses, la famosa *hybris*, de la que estos se vengan haciéndolo caer al lodo del que pretende levantarse por sus propias fuerzas. La relación del hombre con el Olimpo es antagónica, tanto más cuanto el hombre quiere superarse a sí mismo en busca de una gloria que sólo puede conquistar robándola. Y Zeus, que porta la Égida, lo tiene que aniquilar, en legítima defensa. Perfectamente se puede aplicar al mundo griego la descripción que Barth hace del pecado original:

---

[10] *Ibid.*, p. 607.

[11] Cf. *ibid.* p. 147: «En Jesús comienza la comunicación de Dios con un repeler, con la eclosión de un abismo creciente, con la representación consciente del escándalo más poderoso. 'Quita la posibilidad del escándalo —eventualidad llevada a cabo en la cristiandad—, y entonces todo el cristianismo es comunicación directa, y todo el cristianismo queda eliminado. Pasa a ser un algo ligero, superficial, que no produce heridas demasiado profundas ni cura; es la mendaz invención de la compasión puramente humana que olvida la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre' (Kierkegaard)».

[12] *Ibid.* p. 424.

Si se toca el árbol que está 'en medio del jardín', si el hombre toca lo que le une con Dios pero que le separa de Dios tan pronto como él lo toca (¡y que, por tanto, no debería tocar!), entonces se toca la electrificada alambrada de la línea de la muerte, entonces el hombre alarga la mano a aquel que él no es y chocando así con su propia barrera, que es él; entonces él, viendo con los ojos abiertos lo que le separa de Dios, tiene que ver a la vez que él mismo está desnudo: que es sensual, codicioso, apasionado, proyectado por completo a lo fugaz y, por tanto, pasajero<sup>13</sup>.

Y el resultado no puede ser otro que la tragedia: en el conflicto con lo divino el hombre se destroza en su pretensión de ser sí mismo. Porque, por otra parte, tampoco puede conformarse con no serlo y entonces con no intentar ese asalto a la gloria. En eso está su honor y su condena, que es justo castigo por el desafío en que consiste su existencia. En consecuencia, la muerte ya no es para él un mero acontecimiento natural, algo con lo que cualquiera se pueda conformar como el sino inevitable que es. Por eso procrea, se reproduce, genera obras de arte intentando salvarse de sí mismo en la supuesta eternidad de su pétreo o lingüística producción; o funda ciudades que le sobrevivan, desde las que levanta templos que alberguen lo divino como posesión y torres que quieren llegar al cielo. Y siempre busca en la guerra, contra todos y a la postre contra los mismos dioses, una victoria sobre sí mismo que se hace así imposible. Con la caja de Pandora, artero regalo de un esperanzado futuro, Zeus lo unce al yugo del esfuerzo inútil, hasta que la misma esperanza se convierte en desesperación y condena.

El hombre griego, que tan despectivamente los cristianos denominan pagano, es todo menos un rupestre (pagano significa originalmente hombre de campo, cateto) idólatra. Ha tomado conciencia de que la fuerza divina no es una «cosa», montaña, piedra, animal o becerro de oro; y menos algo conjurable por la fuerza mágica de ritos y sacrificios de animales. Más bien vislumbra que el camino hacia lo inmortal tiene que ver, de un misterioso modo, consigo mismo; y a la vez que él mismo es la única adecuada víctima de tal sacrificio. El hombre griego intuye que es imagen (mímesis) de algo que lo supera y de lo que participa; y que a la vez lo condena a una muerte que se entiende ahora como merecido castigo por el intento de encontrar en sí aquello a lo que esa imagen señala. El hombre griego se sabe desterrado de su propia condición, sin más consuelo que oscilar entre la rabiosa reivindicación y el melancólico anhelo de una casa de la que se siente expulsado justo por el intento de volver a ella. No es extraño que convirtiera la Hélade en un infierno. Y tampoco que los helenos acogieran masivamente la redención que Pablo les vino a traer cuando por fin les hablo del «Dios desconocido».

---

[13] *Ibid.*, p. 310 s.

Ya veremos que la teología de Barth es justo la teología de esta crisis y la puerta a esa esperanza, tan necesaria como imposible, que los griegos necesariamente tenían cerrada<sup>14</sup>.

\* \* \*

Pero —insiste Barth— hay que llegar hasta el final, justo en esa misma línea en la que el progresismo contemporáneo ha intentado conjurar la tragedia griega a base de ciencia y tecnología; para encontrarse al final con Verdún y el Chemin des Dames. Y ese es el territorio en el que se dilucida la (im-) posibilidad, frente a las religiones, de una verdadera religión.

Quien esté interesado en su tranquilidad personal, en la bella armonía de la humanidad, en la solidez de la cultura humana (o de la incultura), tratará de evitar mientras pueda, con Lessing, Lichtenberg, Kant y Goethe, que la religión irrumpa en su círculo vital<sup>15</sup>.

Ahora bien, el (en realidad imposible) logro de ese intento supone también expulsar de nuestra existencia el No que está como voluntad de Dios en nuestra misma entraña. Y es ahí, donde esa enfermedad del hombre que es Dios se hace mortal, en lo definitivo de la crisis, donde ahora nos lo jugamos todo.

Nosotros somos impotentes. Estamos perdidos. La muerte actúa como ley de nuestra vida. Sólo podemos decir lo siguiente: si hay una salvación, tiene que ser la salvación de la muerte; si hay un Sí, tiene que ser el Sí que elimina este último; si hay una salida, tiene que estar allí donde esta terrible barrera nos cierra el paso; si Dios es Dios, él tiene que ser el enemigo victorioso de este 'enemigo último' (1 Cor 15,26), la muerte de la muerte<sup>16</sup>.

Es en el horizonte de la última negación, de la definitiva imposibilidad de lo que creíamos posible, donde se abre lo que Barth va a llamar la posibilidad de lo imposible. Pero es muy importante que entendamos aquí este paso del discurso, precisamente no como un «argumento». No se trata de que en Dios, y mucho menos en su Hijo Jesucristo, encontremos el salvador que «necesitamos» y que, como la caballería en las películas, aparece en el último momento, ya no para hacer llevadero el trance, sino para

---

[14] Cf. *ibid.* p. 63: «La suprema distancia entre Dios y hombre es su verdadera unidad. Al separarse nítidamente en Jesús tiempo y eternidad, justicia humana y justicia divina, el más acá y el más allá, están unidas en él también en Dios, unidas con nitidez. Referencia, metáfora, posibilidad, espera es toda 'ley', todo ser, tener y hacer del hombre; todo ser-ahí y ser-así del mundo; y, en cuanto tal, es también carencia, insuficiencia, cavidad y nostalgia. Pero, al reconocer esto como tal, resplandece sobre ello la fidelidad de Dios, que absuelve condenando, da la vida matando y dice Sí donde tan sólo es audible su No. En Jesús se conoce a Dios como Dios desconocido».

[15] *Ibid.*, p. 331.

[16] *Ibid.*, p. 221 s.

convertir en sólo aparente el último problema de nuestra existencia. Dios no es una «solución», ni la muerte aquello de lo que nos salva. Más bien es Dios resistencia a semejante pretensión de declararnos inmortales en el intento de apropiarnos definitivamente de nuestra vida. Aceptar como el No de Dios está última verdad de la existencia, es, al revés, la verdadera «necesidad». Porque entonces

el que reconoce que el mundo es limitado por una verdad antagónica, que él mismo es limitado por una voluntad antagónica, que es difícil dar coces contra el agujijón porque sabe de sobra que no puede escapar de esta contradicción, sino que tiene que llegar a un acuerdo con ella (Overbeck), el que, finalmente, se declara partidario de esta contradicción y acepta fundar su vida sobre ella, ése tal cree<sup>17</sup>.

Vuelvo a insistir: muchas veces se ha criticado al cristianismo, y a la religión en general, que la fe no es sino el reverso del miedo a la muerte; de que Dios «tiene que» existir porque sin Él la vida humana carece de sentido. Pero sería muy injusto atribuir a Barth este escapismo teológico, justo allí donde está afirmando todo lo contrario: es en la aceptación de la muerte como nuestro natural destino donde se abre la posibilidad de la fe, no precisamente para no morir. Y ese es el único camino.

El No que nos hace frente es el No de Dios. Lo que nos falta es también aquello que nos ayuda. Lo que nos limita, eso es nueva tierra. Lo que elimina toda verdad mundana, eso es también lo que la fundamenta. ¡Porque el No de Dios es total, por eso ese No es también su Sí!<sup>18</sup>.

Sólo entonces «la muerte se convierte en la única (júnica!) metáfora del reino de los cielos»<sup>19</sup>. Y no se trata de la mera muerte física, que es más bien consecuencia de una más radical negación. Porque, y en ello se resume toda la teología de Barth, Dios «nos da la gracia provocando nuestra crisis, llevándonos a juicio»<sup>20</sup>. De esto se trata si queremos entender lo que Barth nos quiere decir. Fácil desde luego no es.

---

[17] *Ibíd.*, p. 87. Cf. también, p. 217: «Si nosotros somos otra cosa que ‘no nosotros’, si el morir de Cristo no proyecta su luz sobre nuestra ‘vida’, entonces seguimos estando dentro de este mundo, fuera de la paz con Dios, nos encontramos fuera de la reconciliación realizada y ella no nos empapa. Todo aquello que nosotros podamos ver, saber y palpar de nosotros mismos pertenece al mundo carnal. Ningún puente cognoscible psíquica o históricamente conduce al más allá ni lleva de las viejas posibilidades de vida a las nuevas. Si nosotros somos nosotros, entonces seguimos siendo enemigos de Dios, tendemos por naturaleza a odiar a Dios y a nuestros semejantes, en modo alguno somos ciudadanos y herederos del reino de los cielos. Por el contrario, lo obstaculizamos y destruimos».

[18] *Ibíd.*, p. 86.

[19] *Ibíd.*, p. 261.

[20] *Ibíd.*, p. 89.

## 2. La Revelación: de la «analogía entis» a la «analogía fidei»

Vaya por delante que la posición «dialéctica» de Barth, pese a superficiales semejanzas, tiene poco que ver con la «teología negativa» de origen platónico-medieval. En ella es cierto que el pensamiento tiene que sobrepasar hacia la «super-eminencia» el límite de su propia finitud, que lo es de aquello de lo que el pensamiento tiene experiencia. Dios es siempre un «más allá», y por tanto negativamente contrapuesto a toda «perfección» inteligible y creada. Pero, como ya señala Platón, en el origen de esa dialéctica, ese límite o horismós, que separa el cielo de la tierra y más allá del cual Dios es un Horistón o Absoluto, es aquello que tanto el pensamiento como el ser finitos siempre está trascendiendo. Las cosas son menos de lo que son, y el pensamiento conoce menos de lo que sabe (de ahí el olvido y la memoria), porque a la vez todas las cosas son (en sí mismas) más de lo son (de hecho, en el tiempo, en el mundo sublunar, en la creación). Y por lo mismo el pensamiento las conoce recordando más allá de sí aquello de lo que ellas y él mismo siempre están «decaídos». De este modo, por encima y por debajo de toda negatividad, se da una positividad original, una relación fundamental que no permite se bloquee la conexión dinámica, onto- y gnoseo-lógicamente relevante, que se da entre lo principiado y su principio. De ahí que la teología negativa se sostenga sobre esa positividad original: por distinto que sean Dios y lo que es como imagen suya, la «mímesis» se mantiene, y entre Dios y el mundo hay una continuidad básica que va a ser la base de la doctrina clásica de la analogía.

La teología dialéctica de Barth, por el contrario, entiende a Dios como lo «absolutamente Otro», de modo que entre el mundo y Dios se instala un No infranqueable para la criatura y que sólo podrá ser salvado desde la omnipotencia de Dios. Desde el punto de vista gnoseológico significa eso que Dios es el Absoluto absolutamente desconocido. «Dios no sólo es indemostrable e inescrutable, sino que es también incomprendible»<sup>21</sup>. Ese saber de Dios más allá de los límites de nuestra natural capacidad cognoscitiva, es la fe. Y es el único modo de superar en un Sí la barrera del No que nos separa. Eso no es teología negativa, sino en principio negación de la teo-logía, si es que ésta pretende ser, desde el lado de acá de ese No, intento lógico de superar el abismo.

Crear significa temer y amar a Dios sobre todas las cosas tal como él es y no como nosotros podemos captarlo. Creer es someterse al juicio que significa inexorablemente la situación general entre Dios y el hombre. Pero ese juicio consiste precisamente en que nosotros no podemos concebir ni atrapar a Dios, en que Él es y será para nosotros el absolutamente distinto, extraño, desconocido

---

[21] Dogmatik im Grundriß, p. 43.

Por supuesto con esto se sitúa Barth, una vez más en línea con Lutero y Calvino, fuera de toda tradición de la «teología natural», entendiendo por tal la posibilidad de alcanzar algún tipo de conocimiento de Dios que partiese de la experiencia del mundo y de nosotros mismos. Ésa es la clave de lo que el pensamiento católico denomina *preambula fidei*, objeto de lo que en el curriculum de estudios teológicos se denomina «teología fundamental». Como sí —objectaría Barth— la teología o comprensión de Dios se pudiese «fundamentar» en algo que de algún modo «preambulase» a la misma fe.

Estos más bien «presupuestos» tienen en ese mundo católico dos vertientes, por un lado hacia las condiciones onto-lógicas de un posible conocimiento de Dios, y por otro hacia las circunstancias históricas de su revelación por medio de los profetas y en último término en Jesucristo, circunstancias en las que esta revelación resulta «creíble», en virtud por ejemplo de los milagros y sobre todo de la muerte y resurrección de quien la Iglesia reconoce como Hijo de Dios. Si nos fijamos en esta segunda dimensión histórica, no deja de llamar la atención que Barth se forma en la tradición del protestantismo liberal, muy influida en aquellos principios del siglo XX por la crítica histórica de la veracidad de los Evangelios, en el sentido de cuestionar su validez para documentar la vida y obras históricas de Jesús, más allá de la fe que la comunidad cristiana desarrolla posteriormente. Pues bien, a lo largo de su larga carrera, Barth apenas entra en esta cuestión, que simplemente considera irrelevante para el contenido dogmático de dicha revelación. Porque la fe no se puede fundamentar en lo que un hombre galileo hiciese o dejase de hacer en el primer siglo de nuestra era, o en lo que los que creyeron en él vieron o dejaron de ver. En este sentido Jesús no es interesante como figura histórica, sino como aquel que reclama nuestra fe con independencia de la circunstancialidad empírica. No la moralidad, no algo que acontezca en el tiempo; ni cielo estrellado sobre mí ni ley moral en mí; sólo la fe es el *factum absolutum* que salva el abismo del No al Sí. Por eso la fe no resulta de algo anterior a ella, sino que precisamente va en contra de todo supuesto. «No se cree ‘por’ algo, nunca ‘a causa de’, sino que la fe emerge ‘pese a todo’»<sup>23</sup>. La fe es el punto en el que los ángulos, las perspectivas de nuestra vida a uno y otro lado del No, se oponen por el vértice.

Y sí la discusión de esa crítica histórica, que al fin y al cabo fue el alimento de su formación, no despierta en él especiales emociones, mucho

---

[22] Carta a los romanos, p. 428.

[23] Dogmatik im Grundriß, p. 22.

menos los supuestos presupuestos onto-lógicos para la afirmación de Dios en nosotros, cuestión que nos sitúa en una tradición católica que a Barth resulta tan extraña como antipática. Y nunca abandonará su rechazo de lo que él llama analogía entis que entiende más como amenaza que como base del trabajo teológico.

Recordemos que la analogía es el método propio de eso que hemos visto es la teología negativa. De Dios se puede decir lo mismo que de las demás cosas que son y en tanto que son; al menos se pueden predicar de Él los predicados llamados trascendentales que en efecto trascienden toda determinación particular y se extienden a todo ente en cuanto que es, a la vez que negamos en Dios el modo imperfecto de su realidad en esos entes particulares, y la reafirmamos más allá de toda medida o límite en su misma Esencia, que es la resolución infinita de toda perfección particular. *Ipsium Esse subsistens*, lo llama Tomás de Aquino; como aquello que está infinitamente por encima de todo ente. Y a eso llama la escolástica predicación analógica, del ser y de todas aquellas propiedades del ente que le corresponden en cuanto tal. Así sabemos que Dios es todopoderoso, inmensamente inteligente, amor infinito, etc. También podemos atribuirle propiedades de las que tenemos experiencia en el orden histórico, pero que se realizan en Él de forma perfecta; y sabemos que es eminentemente Padre, Juez y Rey, por ejemplo. La base de este por así decir «remonte» analógico es ahora no la comprensión de Dios en sí mismo, sino de todo lo demás que no es Él como carente de fundamento y necesitado de la referencia constitutiva de lo principiado a su Principio. En la tradición de la filosofía clásica se trata de la referencia de lo imperfecto a lo perfecto, de lo que participa a lo que es por sí, de lo que nace y muere a lo que es siempre Él mismo. Y en la tradición cristiana, esa relatividad se muestra en los entes que no tienen en sí su propio origen, como acción creadora, *ex nihilo* se dice, de Dios *ad extra*, más allá de su Esencia propia. Como el ser mismo es está base que establece la relatividad de lo que es, del ente, respecto del mismo Ser subsistente, se denomina está continuidad básica analogía entis.

Desde el punto de vista del filósofo profesional, es evidente que Barth no se mueve cómodo en estos terrenos de la meta-física, del saber que más allá del límite que los caracteriza efectúa ese remonte desde los entes al Ser subsistente. Se trata de un saber que le resulta sospechoso, como tarea humana que es, de no respetar el citado límite y de atraer a Dios hacia el lado de acá de ese No, que en lo que a nosotros respecta a Barth parece más original que el Sí. La consecuencia sería que situamos a Dios en el mundo, en el horizonte de nuestra experiencia, como uno más de los entes con los que nos tratamos.

Por eso su posición es radical en contra de toda analogía: «A Dios — dice— se le conoce sólo por medio del mismo Dios»<sup>24</sup>. Haciendo una pirueta filosófica, afirma como absoluta la negación:

Deus non est in genere; no es un caso especial de un colectivo. Cuando los cristianos hablamos de Dios, hemos de tener claro que esta palabra significa por principio lo fundamentalmente Otro, y la fundamental liberación de la humana búsqueda, suposición, ilusión, poesía y especulación<sup>25</sup>.

Y por tanto,

el Dios de la confesión de fe cristiana, a diferencia de todos los dioses, no es algo encontrado o inventado, ni un dios finito y en último término descubierto por el hombre; ni es una satisfacción, quizás el cumplimiento último de lo que el hombre tenía pensado buscar y encontrar; sino que nosotros los cristianos hablamos de Aquél que sustituye aquello que solemos llamar 'Dios'; y por tanto expulsa y excluye todo eso que pretendía ser la única verdad<sup>26</sup>.

De todas formas, por más que ese remonte desde los entes al Ser le resulte sospechoso y antipático en sus resonancias católicas, Barth teme más a los enemigos de su propia casa protestante, allí donde el punto de partida para ese analógico ascenso a lo divino se busca en algún tipo de cualidad que pretenda definir el ámbito de lo sagrado como una dimensión humana. Si peligroso es ascender a Dios desde el ente, peor es usar como escalera al hombre mismo en un proceso que al final termina en algún tipo de auto-divinización. Peor enemigo que la metafísica es la religión. Ya vimos cómo Barth seguía a Kierkegaard en su crítica de las religiones establecidas como falsificaciones del auténtico hecho religioso, y va a radicalizar esa crítica:

Justo la religión del hombre se ve en cuanto tal desde la revelación, desde la fe, como resistencia frente a ella. La religión, vista desde la revelación se hace visible como esfuerzo humano que anticipa lo que Dios quiere hacer al revelarse, para introducir en lugar de la obra divina un artificio humano, es decir, en lugar de la realidad divina que se nos ofrece en la revelación una imagen de Dios que el hombre caprichosa y arbitrariamente ha diseñado para sí<sup>27</sup>.

Y así se emprende el camino hacia la idolatría:

En la religión el hombre se defiende y cierra contra la revelación procurándose una sustitución y anticipando lo que en ella tiene que ser dado por Dios. El poder para hacer eso lo tiene. Pero lo que consigue mediante esa capacidad ya no es el conocimiento de Dios como Dios y Señor, tampoco

---

[24] *Ibid.*, p. 20.

[25] *Ibid.*, p. 40. Cf. también *ibid.*, p. 40: «Tiene que estar claro que cuando hablamos de Dios en el sentido de la fe cristiana, lo que aquí llamamos Dios no se puede entender como continuidad y enriquecimiento de los conceptos e ideas que suele hacerse de Dios el pensamiento religioso en general. Dios en el sentido de la fe cristiana no se encuentra en la prolongación de la serie de dioses».

[26] *Ibid.*, pp. 40 s.

[27] Barth Brevier, p. 258 (de Kirchliche Dogmatik, II/1).

la verdad, sino sólo en el fondo una ficción que con Dios tiene, ya no poco, sino nada que ver; un contra-Dios que como tal es reconocido y ha de caer, tan pronto la verdad le alcanza<sup>28</sup>.

Se apunta ya en estos textos el camino que va a tomar Barth: frente a la filosofía, frente a la religión, no se trata de un movimiento ascendente, sino de una irrupción descendente de Dios al hombre. La fe, habíamos dicho, es un *factum absolutum*, pero no tal que tuviese en sí su propio origen. La fe en lo que tiene de acto humano es correspondencia, o mejor es la cara humana de aquello en que se justifica, que es la revelación de Dios. *Fides ex auditu*: se trata de escuchar a quien en ella irrumpe como palabra, que es Dios mismo. Por eso, la teología evangélica, contrapuesta a cualquier discurso especulativo,

habla y piensa subordinada al supuesto de la existencia y soberanía de Dios. Si fuese al revés —si quisiera ordenar Dios al hombre, en vez del hombre a Dios— caería en la cautividad de Babilonia de algún tipo de antropología, ontología o noología, de algún tipo de anticipada interpretación de la existencia, de la fe, de la facultad espiritual del hombre. Y la teología no está ni obligada ni facultada para eso<sup>29</sup>.

Porque la fe en que esa teología se apoya es un encuentro en que el hombre no tiene el protagonismo<sup>30</sup>; su esencia es fiarse del Otro, que irrumpe como absoluto y que nos relativiza y se impone «pese a nosotros y pese a todo», efectivamente con la fuerza del No.

Por eso creer significa confiar. Confianza es el acto en el que un hombre se fía de la fidelidad de otro, de que lo que dice tiene validez y de que lo que demanda lo pide necesariamente. Yo creo significa que confío. Ya no necesito fiarme de mí, no necesito justificarme, disculparme, ni querer guardarme y salvarme a mí mismo. La profunda necesidad humana de referirse sólo a sí mismo, de darse la razón, se ha quedado sin objeto<sup>31</sup>.

Porque esa revelación viene del otro lado del límite, de lo otro, del *Deus absconditus*; y así «si creemos hemos de hacerlo pese a lo escondido de Dios. Ese ocultamiento nos recuerda necesariamente nuestra humana limitación»<sup>32</sup>.

El punto de arranque de la teología barthiana está justamente en la conciencia de esta esencial limitación y en su empeño en remacharla, no sin el cierto «tremendismo» que trasluce la Carta a los Romanos. De

---

[28] *Ibid.*, pp. 259 s.

[29] *Einführung in die evangelische Theologie*, p. 14.

[30] Cf. *Dogmatik im Grundriß*, p. 16: «La fe cristiana es el regalo del encuentro en que los hombres se hacen libres para escuchar la palabra de gracia dicha por Dios en Jesucristo, de forma que pese a todo lo que la contradiga están llamados exclusivamente y del todo a responder a y a guiarse por ella».

[31] *Ibid.*, p. 20.

[32] *Ibid.*, p. 22.

ahí su apelación al principio de sola fides como ámbito de encuentro con la trascendencia de Dios y su insistencia en el carácter negativo de ese encuentro. Se cree alles zum Trotz, pese a todo. No es pues de extrañar que, sobre todo desde posiciones católicas, se haya acusado a Barth de fideísmo, en el sentido, no sólo de que la fe, como acogida de la revelación de Dios, es el punto de partida de la teología, sino de la absolutización de esa fe como término del discurso teológico y en abierta contraposición a la razón humana. Ese «a pesar de todo» parece exigir como continuación el credo quia absurdum del a veces siniestro Tertuliano, de modo que dicha fe sería tanto más confianza en la palabra de Dios cuanto más contraria fuese ésta, en el sentido ahora de ininteligible. Pues bien, habrá textos de sus obras que se puedan aducir apoyando esta interpretación; sus iniciales simpatías con el Temor y temblor del Kierkegaard, que tanto insiste en el escándalo de la verdadera religión y en el carácter paradójico de la fe, también casi sugieren esa sospecha. Pero quien se asome sin prisas a la amplitud de la obra de Barth en su Dogmática, o simplemente lea la recapitulación que él mismo hace de ella en su Introducción a la teología evangélica, se verá sorprendido por una alegre luminosidad que no va a ser fácil encontrar en la posterior teología contemporánea. Y es que la fe, como ya hemos dicho, no es un acto terminal; y si en él el hombre se asoma a su propio abismo es porque es llamado por Dios a la luz de sí mismo.

Es cierto que en sus primeros escritos y especialmente en su Carta a los Romanos Barth va a acentuar la esencial discontinuidad entre el orden natural e histórico y la eternidad y trascendencia de Dios. Los primeros escritos de la Kirchliche Dogmatik (I/1, 1923) abundan en la misma dirección, polemizando con el jesuita y neo-tomista polaco Erich Przywara, hasta llegar a decir en su combativo estilo de aquel tiempo que esa vía analógica hacia el conocimiento de Dios es «invención del Anti-Cristo». También es cierto que este rechazo del continuismo teológico, de la «teología natural», adquiere nuevos tonos dramáticos en otra polémica, más dolorosa para él porque supuso la ruptura de una vieja amistad, contra Emil Brunner, teólogo protestante que se atrevió a criticar el unilateralismo fideísta de Barth en un opúsculo titulado Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, 1934, señalando que, si bien era cierto que la naturaleza humana pervertida por el pecado no ofrecía ningún apoyo para esa teología natural, sí se podía contar con las estructuras formales (trascendentales en sentido kantiano) de la subjetividad humana, en las que se ponía de manifiesto una operativa imago Dei que bien podía servir para una teología que mantuviese puertas abiertas a los no creyentes. Siguió la furibunda respuesta de Barth en Nein! Antwort an Emil Brunner, en la

que se negaba por el lado subjetivo la misma continuidad que ya se había excluido en polémica con el catolicismo por el lado natural u objetivo.

Y sin embargo paralelamente tiene una enorme influencia en el Barth de aquellos años el estudio de la obra de Anselmo de Canterbury, que a su vez le remite a san Agustín y en general a toda la patrística clásica en la que ve ahora el despliegue de esa misma fe en un discurso racional. Si la vía ascendente —*intelligo ut credam*— está cerrada, no ocurre lo mismo con la descendente, de la fe a la razón —*credo ut intelligam*—. Y de este modo todo el posterior desarrollo de la Dogmática barthiana, sin cuestionar su No a cualquier forma de analogia entis (o analogia animae), se va a desarrollar como una monumental analogia fidei. No es el ente o el sujeto el que impone a la fe las condiciones de su entendimiento, sino al revés, la fe, en la que se manifiesta el poder de Dios, se va a convertir en la clave para entender el mundo.

El Credo de la fe cristiana se fundamenta en el conocimiento. Y cuando el Credo se pronuncia y proclama, quiere y debe generar conocimiento. La fe cristiana no es irracional, ni anti-racional, ni supra-racional, sino si la entendemos bien sencillamente racional (...). La razón (*Vernunft*) viene de escuchar (*vernehmen*). Y (la Iglesia) quiere que lo escuchado se siga escuchando. Siempre fueron malos tiempos para la Iglesia cristiana aquellos en los que la historia de la teología y el dogma separó gnosis y pistis. La bien entendida pistis es gnosis, y el bien entendido acto de fe es también un acto cognoscitivo: creer significa conocer<sup>33</sup>.

La fe no es oscuridad sino fuente luminosa del conocimiento verdadero. Pero no de tal modo que el intelecto humano imponga sus reglas al discurso de Dios, sino de modo que precisamente se deje iluminar por él. Hegel —y de ahí más que de Tomás de Aquino vienen los males contra los que Barth se rebela— entiende el desarrollo del espíritu humano como la historia en la que Dios se manifiesta de modo que en esa revelación el Absoluto alcanza en el hombre la última comprensión de sí mismo. Barth lo dice justo al revés: el hombre se encuentra consigo mismo en la Palabra de Dios:

En la palabra que la Iglesia proclama, no es que sea importante la verdad en algún sentido provisional o secundario, sino en el más original sentido de ese término. Se trata en ella del logos que se muestra a la razón humana, al nous, como tal logos, y se revela como sentido, como verdad a conocer. Es la palabra del mensaje cristiano de la Ratio, en la que también la ratio humana se refleja y reencuentra consigo misma<sup>34</sup>.

La fe no es pues un salto al vacío o una arbitraria absolutización de lo ignoto, es acogida de la verdad y por tanto la última luz que ilumina la inteligencia. «*Illuc ergo tende unde ipsa lumen rationes accenditur*», había

---

[33] Dogmatik im Grundriß, p. 26.

[34] *Ibid.*, p. 25.

dicho san Agustín, y eso de donde esa luz de la razón procede no puede ser otra cosa, interpreta Barth, que la Palabra de Dios, que es irrupción del Logos en la vida e historia de los hombres<sup>35</sup>; irrupción de la que el hombre no es protagonista.

La fe cristiana tiene que ver con el objeto del que habla el Credo: con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y a la forma de ser, a la esencia de ese su objeto, a la naturaleza de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, corresponde ahora que no sea cognoscible en virtud de la facultad cognoscitiva del hombre, sino que se percibe y entiende sólo por la libertad, decisión y acción del mismo Dios<sup>36</sup>.

Sólo entonces es teología «lógica humana del Logos divino»<sup>37</sup>. Porque «la palabra que no sólo regula la teología sin dejarse interpretar por ella, sino que la fundamenta y constituye llamando de la nada al ser, de la muerte a la vida, es la palabra de Dios»<sup>38</sup>. Y por eso, una teología evangélica ha de partir de la contraposición, de la lucha incluso, del No de la Verdad que resiste a las verdades<sup>39</sup>. Y

(...) el trabajo teológico no puede realizarse sino dejando espacio abierto a la libertad de Dios para su libre disposición frente a todo eso que el hombre conoce, produce o cumple; frente a todo el equipaje religioso, moral, intelectual, anímico o espiritual que trae consigo<sup>40</sup>.

Por eso, si aquí hablamos de subjetividad, el Yo como el que desde sí actúa y habla, no es el hombre. Dios «es nombre de un sujeto que vive, actúa, produce y se da a conocer a sí mismo como tal sujeto»<sup>41</sup>. Y podemos sacar de aquí una conclusión que es definitiva para toda la teología barthiana: si el hombre es sujeto, un Yo, lo es sólo porque —y ya veremos en qué dramáticas condiciones—, el verdadero Yo que es Dios le ha dicho Tú en ese ámbito de encuentro que es para ambos la fe<sup>42</sup>.

---

[35] Cf. *Ibid.*, p. 25: «El Logos se hizo hombre. La proclamación de la Iglesia es 'discurso', y precisamente no un discurso casual, arbitrario, caótico o incomprensible, sino discurso que se presenta pretendiendo ser verdadero y de imponerse como verdad a la mentira».

[36] *Ibid.*, p. 26.

[37] *Einführung in die evangelische Theologie*, p. 59.

[38] *Ibid.*, p. 26.

[39] Cf. *Ibid.*, p. 15: «El Dios del Evangelio no es por tanto ni una cosa, asunto u objeto, ni una idea o principio; una verdad o una suma de verdades; o el exponente personal de semejante suma. A no ser que se entendiese por 'verdad', al modo de la alétheia griega, su ser en la historia de su auto-desvelamiento, en su aparecer como Señor de todos los señores, en la santificación de su Nombre, en la llegada de su Reino; en el suceder de su voluntad como su Obra».

[40] *Ibid.*, p. 183

[41] *Dogmatik im Grundriß*, p. 43.

[42] Cf. *Einführung in die evangelische Theologie*, p. 93: «Justo de él (del hombre) hace Dios un Yo, hablándole de Tú». Cf. también *Dogmatik im Grundriß*: «Dios es el paradigma de toda realidad, a saber, de la realidad misma que se nos revela. El conocimiento de Dios tiene lugar allí donde fácticamente ocurre que Dios habla, que Él se manifiesta al hombre de modo que éste no puede pasarlo por alto o no prestarle

Nos encontramos aquí en un punto muy delicado, en el que está a punto de producirse un apenas perceptible cortocircuito especulativo que va a determinar todo el posterior desarrollo de la teología contemporánea. Vayamos al Horeb, donde a Moisés le pasan cosas muy extrañas, tal y como las describe el capítulo 3 del libro del Éxodo. En primer lugar, que se encuentra con una zarza que arde y no se consume, o lo que es lo mismo, con un fuego que se alimenta a sí mismo. Permítaseme la broma, pero parece que el hagiógrafo, el autor de la Escritura, es aquí experto en metafísica, y no en cualquiera, sino en una de ascendencia griega y con raíces —avant la letre, por supuesto— aristotélicas. El fuego es en el mundo antiguo el símbolo de la actividad primera que está por encima de, aniquila y transforma, toda otra forma de ser. Y si ahora resulta que esa actividad se mantiene sin otro medio que sí misma, bien podemos decir que es Causa sui, motor de su propia actividad; y que careciendo de límite, sin ninguna negatividad respecto de sí misma, es por tanto actividad pura, una actividad original e infinita. Esa actividad que en lo que hace para seguir haciéndolo no sale de sí, actividad que es pues reflexión de un Absoluto en sí mismo, se llama pensamiento, y uno tal que no piensa otra cosa y es por tanto Autoconciencia. Noesis noeseos, la denomina Aristóteles. Lo del fuego nos puede parecer extraño, aunque así caracteriza efectivamente Heráclito al Logos que ordena todas las cosas y hacia el que todas ellas remiten su particular inteligibilidad. Pero si hablamos de luz bien podemos entender que esa autoconciencia es luz que se ilumina a sí misma. Y entramos así en una muy sólida tradición, que va de Sócrates, pasando por Platón, Aristóteles, san Agustín, la Ilustración, Kant... hasta el mismo Barth para el que verdad es revelación, o lo que es lo mismo, de vuelta a Sócrates, «dar a luz», a saber, al mismo Logos de Dios que es origen de toda verdad o desvelamiento.

Algo de todo esto entiende Moisés, lo confusamente que se quiera, pero lo suficiente para darse cuenta de que estaba en presencia de lo Sagrado. Barth insistiría en que en esa presencia Dios se manifiesta tomando la iniciativa y llamando por su nombre a un Moisés sorprendido y asustado. Y de este modo empieza la historia de su revelación, o continúa la que ya se preanunció a Abrahán. Dios ahora habla, y su palabra es misión: «ve y dile a mi pueblo que se ponga en camino...»; misión compleja y orden que Moisés entiende de difícil cumplimiento, por lo que pide al que le habla que se identifique, para que todos sepan quién lo envía. Y la respuesta de Dios,

---

atención; donde el hombre, en una situación en la que él no se entiende a sí mismo, de la que él no dispone, se ve confrontado con el hecho de vivir con Dios y Dios con él, porque así Dios lo ha dispuesto».

de nuevo, no puede ser más metafísica: «Yo soy quien soy. Ve y dile a mi pueblo ‘Yo soy’ me envía». «Yo soy» es Yahvé en hebreo, y así llamaron los israelitas a esa actividad que tenía en sí su propio principio.

¿Qué quiere esto decir? Dios es ciertamente el que habla, pero no es lo que Él dice. Moisés es sujeto, un Tú, porque el que habla se dirige a él y lo nombra, y lo envía. Pero el que envía no es enviado, y el que habla no está dicho. «Yo soy yo, Yo soy», quiere decir que la actividad en que Dios consiste se sitúa como sujeto fuera de su propia comunicación, y por eso es aquél en que como reserva última de lo que ocurre, podemos confiar. Marchad confiados, porque el que no necesita ir a ningún lado os acompaña. Y eso quiere decir que Dios es el que permanece en el movimiento, Substancia en expresión de Aristóteles, o el que desde fuera de la historia la contempla y dirige. Anaximandro lo llamó Ápeiron, Aristóteles Primer Motor, ho ou kinoúmenos kineî, el que sin ser movido mueve. Y perder de vista esto será el principio de una catástrofe mucho peor que el intento de entender a Dios «a mi manera». Volveremos de continuo sobre ello.

\* \* \*

Y aquí es donde Barth, muy en contra de su original intención de salvaguardar la soberanía de Dios frente al hombre, y frente a las formas de su intelección y su culto, va a sostener tesis que ponen en muy serio peligro justo el tipo de teología que pretende sostener. Se trata de lo que se ha venido a llamar «actualismo» barthiano, que in grosso podemos decir que se opone al esencialismo o conceptualismo teológico. Si el origen de nuestro conocimiento de Él es su Palabra, acogida por el hombre alles zum Trotz, a pesar de él mismo, en la fe; si es Dios el que en este proceso sólo descendente tiene el protagonismo de un auto-desvelamiento o revelación que dice la verdad de todas las cosas, entonces podemos decir que «lo que aquí entra en escena es la verdad de lo real o la realidad de lo verdadero: Dios habla, Dios actúa, es acción, esa acción que es en cuanto tal palabra y revelación»<sup>43</sup>. Nada que objetar, de momento. Ya antes había dicho: «la verdad es lo que Dios ha hecho, hace y hará, no lo que nosotros decimos al respecto»<sup>44</sup>. Y de este modo el actualismo teológico pasa el centro de gravedad para entender la manifestación de Dios, de la filosofía a la historia. «Y por eso la Biblia no es un libro filosófico, sino un libro de historia: el libro de los grandes hechos de Dios en los que Dios se nos da a conocer»<sup>45</sup>. Una vez más, nada que objetar: Dios actúa en la historia y en ella se da a conocer, primero al pueblo de Israel, y en la vida, muerte y resurrección

---

[43] *Ibid.*, p. 77.

[44] Carta a los romanos, p. 367.

[45] *Dogmatik im Grundriß*, p. 43.

de Jesucristo, a todos los hombres. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto.» (Jn, 14, 6-7).

Pero ahora avanza Barth un paso más allá cuando afirma:

«El objeto de la teología evangélica es Dios en la historia de sus hechos. En ella se muestra Él mismo. Pero en ella es Él también el que es. en ella tiene a la vez su existencia y su esencia, sin que ninguna preceda a la otra»<sup>46</sup>.

Y del sentido de este «actualismo» teológico depende ahora si Dios es Yahvé, un «Yo soy» que permanece esencialmente idéntico a sí mismo en las vicisitudes de esa su obra o, idéntico más bien con sus ex-sistencia, se vacía en la historia de la salvación. Si así fuese Hegel habría ganado la mano definitiva de toda teología.

\* \* \*

El «actualismo» barthiano es, una vez más, herencia de Kierkegaard. El danés quiere oponer al racionalismo dialéctico de Hegel, que disuelve al hombre en una fenomenología del Espíritu, en la historia de la Idea, la concreta vitalidad de la persona que somos cada uno y que efectivamente se expresa en sus actos, como afán, lucha y angustia de querer y no poder ser sí mismo. Se trata de la primacía de la existencia sobre el concepto. Pero en el citado texto de la *Einführung in die evangelische Theologie*, Barth debería haber estado atento a que el existencialismo recorre un curso en la filosofía europea, de Kierkegaard a Heidegger y, para lo que nos interesa aquí, a Sartre. Y termina en una muy dura tesis onto-antropo-lógica, a saber, que el hombre no es lo que es sino lo que hace; que su esencia no es lo que permanece en el movimiento y lo define como substancia, sino que se identifica con su existencia. El hombre es lo que él hace de sí mismo en el tiempo. De este modo esa esencia, no es que tenga una historia, sino que es ella misma lo que le sucede. Heidegger extiende esta tesis de una radical historicidad al ser mismo, que es al final Ereignis: lo que acontece en el tiempo en el que todo sujeto está trascendido, de modo que ningún sujeto se puede apropiarse de ese ser —llamémosle Sujeto, Substancia y Dios— que no se disuelva a la vez en el mismo acontecer.

¿De verdad quiere Barth hacer desde aquí teología? Porque ello significaría hacer de Dios el Dios de Israel, por ejemplo, de modo tal que Dios mismo queda sometido al imperio de ese genitivo. «Vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios». Pasamos en efecto del genitivo a un respectivo posesivo, al final del cual Yahvé-Dios se convierte en una deidad étnica. Y lo mismo podemos a continuación decir del Dios de la primitiva comunidad

---

[46] *Einführung in die evangelische Theologie*, p. 15.

cristiana, de la cultura occidental... de la Alemania guillermina o del III Reich. Es evidente que la intención de Barth es justo la contraria. Pero es lo que tiene la filosofía, que nos ayuda a entender, a criticar más bien, lo que estamos afirmando, con cuidado de no decir en la forma de expresarnos el revés de lo que pretendíamos.

Comentando el Prólogo al Evangelio de san Juan, dice también Barth:

Igual de donde haya sacado el peculiar concepto de Logos, por 'Verbo' entiende el Evangelista sin posible doble sentido un divino discurso dirigido fáctica y concretamente al hombre que vive en este mundo, que cae sobre él y que él percibe: no un principio metafísico o gnoseológico; no 'el Sentido', no 'la Fuerza', ni (como consolado escribe Fausto) 'la Acción', sino la palabra; y no la palabra en general, no la idea de palabra, sino ese convincente hablar de Dios tan preciso como incomparable, que tiene lugar para el Evangelista con la misma certeza de la propia existencia y con la evidencia de un axioma. Dios ha hablado y sigue hablando. Toda teoría del conocimiento y toda metafísica, lo que de Dios se pueda decir como sentido, fuerza y acción, están superados y liquidados, allí donde Dios habla y sigue hablando<sup>47</sup>.

Pues siento discrepar: el evangelista no dice eso, y menos sin posible doble sentido. Es más, dice inequívocamente todo lo contrario, a saber, que antes de dirigirse «fáctica y concretamente al hombre que vive en este mundo», en el Principio era —no existía en algún sartriano sentido— el Logos, y que ese Logos estaba en Dios, y que Él mismo era Dios. Eso en el primer versículo. Sólo después, allá por el versículo 14, dice san Juan que el Logos se hizo carne, que quiere decir, empezó a actuar y habitar entre nosotros, y echó a andar su dramática historia.

Por lo demás, la muy dudosa exégesis tiene que ver con que evidentemente a Barth le molesta el uso que san Juan hace del «peculiar concepto de Logos», que a saber de dónde lo sacó, dice. Él hubiese preferido quizás que el Apóstol utilizase el término griego en el sentido en que Barth mismo emplea la expresión Gottes Wort, menos comprometida metafísicamente. Pero sabemos muy bien de donde salió ese término, justo en su uso evangélico: de la gran tradición del pensamiento filosófico griego. Y qué le vamos a hacer: ese compromiso metafísico es justo el que el hagiógrafo rubrica en ese primer versículo. Por una muy importante razón que a Barth se le escapa, y es que de lo que se trata precisamente es de señalar que antes de crear el mundo, antes de dirigir a los hombres su intención salvadora, antes de comunicarse con ellos, antes por supuesto de encarnarse, morir y resucitar, Dios era ya Dios; y que en una Vida que trasciende el tiempo Dios era eterno saber y amor de sí mismo, y que era, además de Origen y Padre, Logos y Espíritu; y que por tanto toda verdad estaba ya dicha en Él en el Principio, ahora y siempre. Y quiere además decir el evangelista,

---

[47] Barth Brevier, pp. 594 s. (de Den befangenen Befreiung, Zürich 1959),.

como quería expresar Moisés en su relato del Horeb, que Dios es actividad infinita que sólo limita consigo misma, que Dios es Dios, un eterno y absoluto Yo-soy, Yahvé. Y que sólo por eso es el Señor de la naturaleza y la historia, que sólo imperfectamente, nunca del todo, son su manifestación y sólo relativa revelación.

Naturalmente esto mismo es lo que «quiere decir» Barth. Pero entonces... que lo diga. Y para ello tendrá que revisar su «actualismo», con el que pese a sus buenas intenciones da un muy mal ejemplo al posterior desarrollo de la teología contemporánea. Y sobre todo, para decir todo esto, tendría que tomar ejemplo del apóstol san Juan y dejar de lado el «tonito» despectivo contra la filosofía griega; y recuperar los conceptos de esencia, substancia, procesiones ad intra, acciones ad extra, relaciones hipostáticas, trascendentales, etc., etc., como bien hicieron los Padres de la Iglesia para fijar el contenido dogmático del Evangelio. Todo ello si no quiere acabar afirmando lo que quiere negar, y terminar en la disolución de Dios en la naturaleza, en el hombre y en su historia, en una teología a la que entonces no le queda otra que ser primero cristo-céntrica, luego arrianismo y al final, perdida en la bruma indocumentable de la historia la improbable resurrección del Señor, simple teología de la muerte de Dios cuando no proyecto revolucionario de exaltación antrópica.

Por último, tendría que haberse esforzado un poco más por entender qué es eso de la analogía entis. Porque nada tiene que ver con entender a Dios como reflejo de la naturaleza y como uno más de los entes que en ella despliegan su precario ser. Es sorprendente cuando uno repasa las referencias de los teólogos a la filosofía, la incapacidad que tienen de entender por ejemplo la idea aristotélica del Primer Motor como algo que vaya mucho más allá de un original grupo electrógeno (que eso sí, al estilo del Horeb, no necesitaría combustible). Analogía viene de proporción, y se refleja en el dicho aristotélico de que el ser se dice «de muchas maneras», a saber, de cada uno según su forma. Pero de manera tal que, por encima de, trascendiendo, todas esas formas de su particularidad, el ser dice actividad por sí y no por otro, dice que algo es como sujeto de sus actos. Y que por ello se dice de manera «subsistente» de aquel sujeto absoluto que realiza en sí toda perfección que el ser de manera multiforme expresa. La analogía nada tiene que ver con entender a Dios traspasándole cualidades propias de las cosas. No es un revestimiento cosificador de Dios. Por eso, por mucho que una teología meramente racional haya intentado algo así como «probar» la existencia de Dios, dichas pruebas no dejan de ser insatisfactorias, porque cuando decimos que Dios «es», superamos el límite de un entendimiento que está ligado a la predicación finita, formalmente determinada, categorial, de lo que ese verbo significa. Por lo mismo, la

analogía tampoco es una «conceptualización» de Dios, porque precisamente entiende todo concepto como restricción a un género de la trascendental perfección, que subsistiendo en Dios efectivamente está más allá de todo concepto. La analogía entis no solamente no anula la diferencia ontológica entre el Ser y el ente, que es la de Principio y principiado, sino que precisamente se articula sobre ella, porque es la manera no conceptualizable que tiene el entendimiento de «ír» más allá de esa conceptualidad; lo que evidentemente no puede sino trascendiéndose a sí mismo. Sólo que esa trascendencia es necesaria para que el entendimiento se sitúe en el horizonte mismo del ser como aquello que se dice de cada cosa según su forma. Sólo pues en la medida en que ese entendimiento trasciende su uso categorial articula el lenguaje en el que se expresa la verdad, a saber, lo que las cosas son y como son.

Sin esta analogía entis, que más allá de los entes concretos trasciende hacia el Ser mismo de Dios sin poder asirlo en su predicación, no solamente no podríamos decir nada acerca de nada, sino que carecería de sentido para nosotros todo discurso, ni siquiera el de elementales descripciones, no digamos aquel en el que como revelación Dios se manifiesta a sí mismo. No es que fuera imposible la teología natural, sino que carecería de sentido toda teología evangélica. Analogía entis y analogía fidei son la misma cosa, si es que esta última pretende ser acogida y despliegue de cualquier palabra, especialmente de la que, desde más allá de la experiencia de naturaleza e historia, procede de Dios mismo.

### **3. Dios en las alturas**

El pensamiento barthiano está en las antípodas de lo que antes y después de él va a ser la corriente «humanista», más bien antropocéntrica, que caracterizará a gran parte de la teología contemporánea. Barth es como una isla rocosa en la que en medio de esa corriente se testimonian y salvaguardan, por así decir, los derechos soberanos de la divinidad. Dios no es «nuestro» Dios; no en el sentido de Aquél que puede ser entendido desde nuestras angustias y necesidades, no digamos a nuestra imagen y semejanza o como proyección de nosotros mismos. En este sentido es lo Otro, y el infinito No frente a todo lo que pretende parecerse a Él. A eso absoluto, que significa «separado», se refiere el primer artículo del símbolo de los apóstoles: «creo en Dios, Padre todopoderoso», unido al canto de los ángeles precisamente allí donde Dios mismo está naciendo en la historia: «Gloria a Dios en las alturas» (Lc, 2-14).

‘Dios en las alturas’ significa en primer lugar Aquél que en modo alguno meramente corresponde a una disposición o posibilidad humana, sino el que en todos los sentidos es fundamento de sí mismo y sólo en cuanto tal es real. Y Aquel que se nos muestra, no por medio de nuestro buscar y encontrar, sentir y pensar, sino una y otra vez se revela sólo por sí mismo<sup>48</sup>.

No podremos insistir suficientemente en ello: no hay camino ascendente por el que podamos acceder a la intelección de esa soberanía de Dios. Sólo que por lo mismo tampoco sería posible la teología, que en ningún sentido puede ser «natural», si no fuese porque «justo este Dios en las alturas es el que se ha dirigido al hombre, se ha donado a él y así se ha hecho cognoscible»<sup>49</sup>. Y aquí, precisamente renunciando a toda posible onto-logización de Dios, en línea con el «actualismo» que lo caracteriza, Barth va a poner todo el acento en lo que podríamos llamar el «dinamismo descendente» que distingue al Yahvé bíblico del Theos de la filosofía griega. Siendo lo extraño, Dios se hace el Dios de Abrahán, el que libera a su pueblo del Faraón, y en último término el que viene a morir en la cruz por amor a los hombres. Las «alturas» de Dios son aquellas de las que precisamente baja<sup>50</sup>. «Y quién quisiera mirar hacia otra altura (...) seguiría en el camino de los paganos buscando a Dios en lo infinito»<sup>51</sup>.

Dios en las alturas no significa lo absolutamente Otro que nada tiene que ver con nosotros y no nos incumbe, que nos fuese lo eternamente extraño, sino que Dios en las alturas en el sentido de la confesión cristiana de fe significa Aquél que baja hasta nosotros, que nos llega, que se hace uno de los nuestros<sup>52</sup>.

Pero por esta razón, el Dios que conocemos no es el que es en sí mismo en su eterna y esencial inmutabilidad, sino Aquel que se manifiesta en la grandeza y en la irrefutabilidad histórica de sus obras. Observa Barth que en la Biblia no hay nada que se parezca a una «demostración» de Dios.

---

[48] Dogmatik im Grundriß, p. 41.

[49] *Ibidem*.

[50] Cf. *ibíd.*, p. 45: «El, cuya naturaleza y esencia consiste, y su existencia se demuestra, en que baja a lo profundo; Él, el misericordioso, que se entrega por su criatura en toda la profundidad de la existencia de esa criatura, es precisamente el Dios en las alturas. No a pesar de ello, no en algún tipo de contraposición paradójica, sino que esa es la altura de Dios: que Él mismo baja desde ella. Esa es su esencia sublime, ese su libre amor».

[51] *Ibid.* p. 45.

[52] *Ibid.*, p. 41. En este sentido se hace claro hasta qué punto en el desarrollo posterior de su teología Barth suaviza mucho la posición original de su tremendista Carta a los Romanos, en la que tajantemente afirmaba: «¡No se trata de una realidad divina, de una evidencia o de un dato objetivo! ¡Si eso sucediera Dios no sería Dios! Ni el hombre traspasa su barrera y se adentra en ese reino, ni ese reino penetra en este mundo. Nosotros somos los hombres para los que Dios es definitiva y totalmente el otro, el extraño respecto de todo lo que nosotros sabemos. Y nuestro mundo es el mundo dentro del cual Dios está definitiva y totalmente fuera» (p. 385).

Podríamos decir: ¡ni falta que hace! Todo el libro es la «mostración» de sí mismo.

En la Biblia no se argumenta, sino que se habla sencillamente de Dios como de aquel que no tiene necesidad de prueba alguna. Se habla de un Dios que se prueba a sí mismo en cada paso que da. 'Aquí estoy, existiendo (Da bin ich), y en tanto que soy, vivo y actúo es innecesario que nadie además me pruebe'<sup>53</sup>.

Sin embargo, entramos aquí de nuevo en un terreno que puede fácilmente convertirse en pantanoso. Porque el Dios que actúa en la historia es ciertamente, y Barth insiste una y otra vez en ello, el que es sí mismo por toda la eternidad; y en modo alguno, a la manera hegeliana, el que tuviera que alcanzar esa mismidad en el proceso en que se manifiesta y en el que nosotros lo descubrimos (descubriéndonos a nosotros mismos). Mas por otra parte, el Dios en la historia es el verdadero y todopoderoso. Dios no se abaja y se nos manifiesta en algún tipo de sucedáneo digerible por nosotros pero que fuese de algún modo un Dios finito y por tanto falso. Y entonces se plantea la cuestión de la relación existente entre el Dios eterno y su imagen visible, activa entre nosotros.

El Dios en que creemos (glauben dürfen) los cristianos no es un Dios muerto, ni un Dios solitario, sino que siendo el Único es en sí mismo en su divina majestad Uno en las alturas, y sin embargo no está solo, y así su obra, en la que sale a nuestro encuentro y por la que nos es dado conocerlo es una obra en movimiento: es en sí mismo por naturaleza y por toda la eternidad, y para nosotros en el tiempo: el Uno en tres formas de ser<sup>54</sup>.

No hay duda en la posición de Barth: el Dios que se manifiesta es el que es eternamente sí mismo. Pero aquí empieza el gran embrollo de toda la teología, desde el Prólogo al Evangelio de san Juan hasta nuestros días. Si Jesucristo es el Emmanuel, el Dios con nosotros, el Dios que viene a acompañarnos en la tragedia de nuestra huida de Él, hasta el extremo de ser Él mismo destinado a la muerte; y sí el Cristo ya no es el Dios «en las alturas» sino el que nació en Belén, necesariamente se muestra una duplicidad en la misma Esencia divina (que terminará por ser Trinidad, allí donde el mismo Dios permanezca tras la resurrección como Espíritu en la historia todavía pendiente de la definitiva culminación de su obra, que es la Iglesia). Dios se abaja, y permanece también igual a sí mismo en las alturas. La cuestión ahora es que, si esa presencia de Dios en la historia «tuviera lugar» mediante una criatura, por excelsa que ésta fuese, Dios no

---

[53] Dogmatik im Grundriss, pp. 42 s.

[54] *Ibid.*, p. 47 s. Cf. también Barth Brevier, p. 26 (de Kirchliche Dogmatik, III/3): «Se trata siempre de un movimiento desde Dios mismo hacia la criatura. Dios habla y es escuchado, se revela y es conocido, llega y está presente, va y vuelve, actúa y produce, da y quita, se apresura y espera. Y se trata siempre de un movimiento que Dios ejecuta. El Dios que no actuase así no sería el Dios vivo del testimonio cristiano».

se manifestaría ni actuaría como tal. Esto conduce al arrianismo u otras formas de subordinacionismo, para las que la filiación divina de Jesucristo es algo sobrevenido. Pero si, por el contrario, es Dios mismo en la identidad de su Esencia el que «se presenta» en la historia, entonces estamos hablando de un «transformismo», técnicamente denominado «modalismo» o «sabelianismo» (por un tal Sabellius que parece sostuvo esta tesis), según el cual Dios diferencia su identidad original sólo en los modos de su presencia en el tiempo. Si el arrianismo deja a Dios fuera de la historia, el modalismo lo disuelve en su discurrir finito, so pena de hacer su presencia, su encarnación, sólo aparente.

La intención de Barth es en este sentido ortodoxa y conforme con la tradición patristica<sup>55</sup>. Dios es lo que es, desplegado en su interna diferencia ya ab aeternum o «en las alturas», por tanto Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora, siempre y por los siglos de los siglos. Pero la expresión que usa: «Uno en tres formas de ser», no es feliz. Y unida a su comprensión «actualista» según la cual el Dios en qué creemos es aquel que obra y se revela sólo en cuanto obra y se revela, ello va a hacer que en toda su teología se produzca una inflexión hacia el Dios histórico, hacia el Dios de Abrahán, de los Padres; hacia el Dios que muere como Cristo en la cruz y cuya resurrección creemos en la Iglesia, todo ello como adecuada manifestación de la Esencia eterna de Dios en Cristo. Se trata de un vuelco desde la soberanía de Dios, desde la afirmación de Dios como Absoluto, que sería para nosotros lo Otro inconmensurable e innaccesible, hacia un Dios «bíblico»; vuelco que se «materializa» en lo que con entusiasmo creciente la teología contemporánea va a llamar con aparente ingenuidad «cristo-centrismo», siguiendo en efecto una tendencia modalista que termina por hacer de Dios el Espíritu tendencialmente manifiesto en la historia de la salvación. Y ya veremos que no es una buena tendencia.

\* \* \*

El gran éxito de la teología patristica hasta el siglo V es haber resuelto este problema de una forma relativamente «razonable», al menos

---

[55] Cf. Dogmatik im Grundriss, p. 49: «Dios Padre: nos referimos con ello a la forma de ser de Dios como fuente y origen de otra forma divina de ser, de una segunda, distinta de la primera, pero que en su forma de ser y por tanto en su divinidad es igual a Él. Dios es Dios en tanto que es Padre, Padre de su Hijo, que se pone a sí mismo y por sí mismo es también Dios. Puesto por sí mismo, no creado, porque el Hijo no es creado. Pero esta relación de Padre e Hijo todavía no agota la realidad, la naturaleza de Dios. Porque esto no supone que este poner y ser puesto de Dios amenace su unidad. Son Padre e Hijo, el uno con el otro, los que refuerzan una tercera vez la unidad de Dios en el Espíritu Santo. Dios Padre y Dios Hijo son al unísono origen del Espíritu Santo. Spiritus ut procedit a Patre Filioque. Esto fue lo que la pobre gente de la Iglesia oriental no terminó de entender: que el que genera y el generado son ambos origen del Espíritu Santo y así el origen de la unidad de los tres».

«inteligible», y en cualquier caso genial. Tanto que hasta muy recientemente la dogmática trinitaria y cristológica ha permanecido indiscutida en la siempre procelosa historia de la teología. Por una parte, la diversidad interna de Dios a partir de «focos» de acción diferenciables, se entendió que pertenecía al orden de las verdades reveladas, allí donde Jesucristo se dice por un lado igual al Padre —«quien a mí me ve ha visto al Padre» (Jn 14, 9)— a la vez que mantiene frente a Él esa diversidad respectiva —«no se haga mi voluntad sino la tuya» (Mt 26, 29 y otros)—. Que esa incluso tensión entre Padre e Hijo no fuese meramente aparente, un mero ropaje corporal, resultaba fundamental para salvaguardar el carácter sacrificial de la redención. Y toda la teología trinitaria se ve en la necesidad de explicar que esa dualidad (trinidad a partir de Pentecostés) respectiva preexiste eternamente en la identidad misma de Dios, y ello manteniendo la divinidad de eso diverso que no puede ser sino una, ya que por definición no puede haber dos o tres dioses.

Es cierto que el monoteísmo es una revelación bíblica: «Está escrito: al Señor tu Dios adorarás, y a Él solo servirás» (Mt 4, 10). Pero la divinidad de Jesucristo y la posteriormente reconocida en el Espíritu Santo, como «fuerzas» distintas, puso a la primitiva cristiandad ante la tentación del tri-teísmo. Nunca fue una tentación digamos «próxima». El horror judaico a todo tipo de politeísmo fue más que suficiente para mantenerla alejada. Pero el problema teórico persistía, y los Padres no tuvieron reparo alguno en recurrir al refuerzo de la filosofía griega, ya por entonces asentada en el monoteísmo y para la que una pluralidad substancial de lo divino suponía un respectivo límite que negaba la necesaria infinitud de Dios. De ahí que cualquier pluralidad divina tuviera que ser entendida en el horizonte de la homousía, de la mismidad entitativa, de ser, substancial, en eso divino que por otra parte mostraba también una distinción interna. Y a ese término técnico se recurrió para salvar ahora la otra tentación —de origen neo-platónico, escuela muy dada a las emanaciones descendentes— de hacer «sub-divinos» al Hijo y al Espíritu Santo, declarando en Nicea y en Constantinopla a ambos como homoousioi, con-substanciales o de la misma substancia que el Padre.

Pero salvado eso, la amenaza venía a continuación en sentido contrario de la misma filosofía, pues la substancia era principio de actividades como lo que subyace a las operaciones de una cosa. La ousía, dice Aristóteles, es hypokeimenon; y si hay un sólo Dios parece que tendría que haber un sólo subjectum divino, lo que iba ahora en contra de la revelación evangélica tal y como fue desde el principio entendida («Id y bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», Mt, 28, 19). La filosofía arrastraba entonces al cristianismo hacia el sabelianismo, que hacía de

estas diferencias modos de acción sólo distintos ad extra o quoad nos. El recurso griego al término *prósopon*, que se tradujo al latín como *persona*, vino en este sentido a crear más problemas de los que resolvía, porque procedía del mundo del teatro, es decir, de la «ficción» dramática. *Prósopon* era la máscara que definía a los actores en la escena y permitía reconocerlos, a la vez que a modo de altavoz hacía al público oír su voz. Pero efectivamente, generaba «modos» ficticios, meramente relativos, por así decir de quita y pon.

Sin embargo, lo que empezó en el oriente griego se transformó en el occidente latino. Es sorprendente que teólogos y filósofos hayan prestado tanta atención al origen «dramático» del término, sin llamar la atención (al menos yo no lo he visto) sobre la radical transformación forense del término que tiene lugar en occidente. En Roma *persona* deja de ser un término teatral para designar a aquel que por sí y no por otro podía presentarse en el espacio público legalmente constituido, en el foro, para comprometer contractualmente su voluntad, transferir su propiedad y reclamar ante los pretores su derecho si era el caso. *Persona* es el que actúa por sí y no por otro, a diferencia de meros procuradores, notarios o apoderados. Y así cuajó en occidente —parece que fue Tertuliano el primero que usó la expresión— la idea de una Trinidad de personas en una Identidad substancial. De vuelta a Grecia, lo que confusamente empezó siendo *prósopon*, se convirtió por mediación de Roma en *hypóstasis*, término técnico ahora de la teología que designa a aquel que, no en nombre de Dios, sino como Dios, actúa diferencialmente por sí mismo ante otros.

Ello supone algo «fundamental», a saber, que esa actuación requiere de la constitución de un sujeto previo que trasciende a sus acciones concretas. De este modo Padre, Hijo y Espíritu Santo, no son «modos de acción», sino sujetos reales efectivamente co-substanciales en la identidad del mismo Dios. El Verbo de Dios, segunda persona de la Trinidad, por ejemplo, no es algo que «ocurra» en la creación del mundo o en la obra redentora, sino que es eternamente engendrado por el Padre, y de ambos procede el Espíritu Santo, en virtud de la misma dinámica interna de la Esencia divina.

Pues bien, volviendo ahora a Barth, pienso que esta co-substancialidad queda muy corta en su visión teológica, precisamente por falta de esa «fundamentalidad» onto-lógica que él se permite despreciar y que corre paralela a su exceso de actualismo. No pretendo con esto decir que Barth peque de modalismo, pero sí que su comprensión del «hecho» teológico, exclusivamente centrado en la revelación y por tanto en el volcado «hacia fuera» de la acción de Dios, no deja a la teología trinitaria suficientemente a salvo de esta vieja tentación. El anclaje substancial de las procesiones

trinitarias queda muy debilitado por su falta de respeto —heredada de Lutero— a la filosofía griega, a la que los Padres tuvieron en mucha mayor estima. No se trata ciertamente de que los filósofos nos muestren adecuadamente la esencia de Dios en la diversidad dinámica con que aparece en la Biblia; pero sin la reflexión filosófica esa revelación se hace difícilmente inteligible y sabemos por la historia que queda al albur de interpretaciones que ponen en peligro su sentido, precisamente el específicamente revelado.

Habría que esperar por lo demás a la alta escolástica de Buenaventura y especialmente de Tomás de Aquino, para que, sin necesidad de modificar un dogma ya bien asentado en los concilios de los siglos IV y V, la teología llegase a una en muchos sentidos definitiva profundización en la comprensión del dogma trinitario ya iniciada en el *De Trinitate* de san Agustín. Y de nuevo es ahora, nada menos que Aristóteles, la guía clave para entender ese proceso.

Uno de los errores, más perceptivo que especulativo, de la intelectualidad cristiana es el persistente empeño de interpretar la teología del Estagirita en el peor sentido abstracto según el cual el Theos sería una especie de substancia desentendida del mundo, algo así como un *punctum absolutum* que consistiría en el puro pensamiento de sí mismo poco menos que vacío de contenido o al menos de dinamismo vital. Y nada hay más lejos de la realidad especulativa de ese concepto aristotélico de divinidad. Dios es ciertamente pura Entelékheia, pero eso quiere decir que es Enérgeia, actividad sin límite que eternamente revierte sobre sí misma; es vida que, sin actualizar potencia previa, eternamente se enriquece a sí misma en una sempiterna novedad. Forzando la analogía podríamos casi decir que Dios se está constantemente reinventando a sí mismo en su siempre original instante. Dios no se aburre, es infinitamente productivo, a saber, de todo lo perfecto que en la naturaleza vemos sólo limitadamente realizado. De tal modo, además, que esa actividad en su absoluta reflexividad es a la vez realidad y pensamiento. Por eso el Theos es Noesis noeseos, el eterno pensarse a sí mismo que siempre produce la Imagen adecuada de su propia actividad, o se (re-) produce a sí mismo como Logos eterno, a la vez que (re-) afirma como voluntad su obra en su igualmente eterna complacencia en esa perfecta imagen. Dios es, pues, Inteligencia y Amor. No es un Dios abstracto en el sentido de lo que luego será el deísmo moderno y que se pudiese oponer de algún modo a lo que el cristianismo entiende como un Dios «personal». Antes bien, es Personalidad suma, y no en soledad sino como Persona que genera Persona, y que personalmente se satisface en la personalidad generada. (Eso es lo que significa Entelékheia.) Y es así como la teología escolástica termina por entender la revelación trinitaria, en la perfecta confluencia de la Patrística con la filosofía griega.

Habr  quien todavía quiera insistir en que se trata de un Dios que sólo se ocupa de sí mismo, de un Dios «en las alturas» de la metafísica, abstracto en el sentido de desentendido del mundo. No podemos ahora detenernos a refutar esta idea, completamente falsa si la referimos a Aristóteles (Dios es el término de todo deseo, y por tanto Amor logrado en sí mismo para todo lo que existe buscando en él su propio ser, providente y conservante por tanto). Pero digamos que esta auto-suficiencia divina, que es Entelékheia y actividad pura en su reflexividad, no es en efecto «actualista» en ningún sentido ex-sistencial. Y esto, que es vital para toda comprensión metafísica, sólo para su desgracia lo olvida la teología contemporánea, Barth incluido, de modo que corre serio riesgo —en el que muchos terminarán cayendo— de arrastrar al Theos aristotélico al fango de la historia. Eso, dirán no pocos, es la esencia del cristianismo: que Dios se abaja, hasta el establo de Belén, hasta la muerte y la ignominia de la cruz. Pero sólo con mucho cuidado se puede objetar eso a los pensadores griegos ya sea con la mejor intención de ampliar y profundizar así en el sentido revelado de una teología que se empobrecer a en su mero sentido especulativo. Porque si a la vez Dios no queda ontológicamente anclado en su absoluta substancialidad, como aquello que permanece idéntico a sí mismo en el movimiento, como lo que absolutamente trasciende a la historia (incluida su bíblica revelación), el cristianismo se queda sin resurrección y esa historia sin más salvación que la que al final se le ocurra a cada uno. Volveremos continuamente sobre ello, porque aquí está el drama de esa teología contemporánea.

\* \* \*

Sea como fuere, s  es cierto que la lectura de la obra de Barth nos deja siempre la impresión de que, una vez asumida la inaccesibilidad de Dios en sí mismo, como por otra parte no podía ser menos en el contexto fideísta de un luteranismo nunca cuestionado, la idea de Dios que resulta tiene esencialmente que ver con el drama humano. Se trata, anticipando avant la letre la posterior expresión de von Balthasar, de una Theo-Dramatik. Ese Dios que en sí mismo es lo Otro y para nosotros lo extraño, all  donde se manifiesta y revela es providencia y cuidado. Y es así hasta el punto de que ese drama humano pasa a formar parte de su misma interna vitalidad. Y esta comprensión termina en una tesis muy fuerte que va a fascinar a toda la teología posterior:

Nosotros somos sus hijos en su Hijo y por el Espíritu Santo, es decir, no en virtud de una relación directa entre nosotros y Dios, sino en virtud de que Dios nos hace participar por sí mismo de su naturaleza, de su vida y esencia. Es buena voluntad y decreto de Dios que en su esencia, en su ge-

neración del Hijo, esté ya incluida (inbegriffen) su relación con nosotros<sup>56</sup>.

Una vez más discurrimos por el filo de la navaja teológica. Porque es cierto que esta tesis introduce la historia, la finitud y el drama humano, efectivamente eso que la filosofía contemporánea de Barth llamaba la «existencia», en la vida misma de Dios. De un modo que va a resultar tan peligroso teológicamente como atractivo para la antropología. Si es cierto que desde el punto de vista de nuestra finitud Dios es lo extraño, en absoluto es así desde el otro punto de vista descendente desde el que Dios llega a los hombres. La ortodoxia teológica insistirá siempre en la gratuidad de ese compromiso divino, primero como Alianza con Israel y definitivamente como universal benevolencia salvadora para toda la humanidad en Jesucristo y por el Espíritu Santo. Ello deja a salvo de demanda alguna la voluntad salvífica de un Dios que, como veremos, justifica sin que su justicia corresponda a mérito alguno o derecho previo. En este sentido la teología escolástica gusta de hablar, como contrapuestas a las procesiones trinitarias, de las operaciones ad extra de Dios, como son la creación por el Padre, la redención por el Hijo y la santificación por el Espíritu Santo. Y Barth no irá a la zaga de esta insistencia en la soberanía absoluta de la divinidad. Dios llega desde fuera a nuestra vida, como sorpresa y justicia que, veremos, es juicio de condena. Pero, por otra parte, si visto desde nosotros Dios «irrumpe», Él no tiene campo exterior al que saliese en una descomprometida excursión, y entonces nosotros tampoco somos un colgajo que le sobre o del que pudiese desentenderse; no en virtud de nuestra exigencia sino de lo que en su misma esencia es amor y benevolencia. De ahí el gran misterio de la teología cristiana: en su soberana misericordia Dios ha querido que su poder genere la posibilidad de nuestra existencia<sup>57</sup> como algo que ahora

---

[56] *Ibíd.*, p. 50.

[57] *Cf. Ibíd.*, p. 53: «Allí donde realidad es creada, determinada y mantenida se da una posibilidad que la fundamenta. Y ahora decimos de Dios que tiene Él mismo posibilidad, que es el poder que funda, determina y mantiene la realidad; poder que es omnipotencia; que lo tiene todo. Es la medida fundante de todo lo posible y de todo lo real. No hay ninguna realidad que no descansa en su posibilidad, y ninguna posibilidad, ningún fundamento de realidad que lo limitase y que supusiese para él un obstáculo. Él puede lo que quiere. Se puede decir también que el poder de Dios es libertad. Los conceptos de eternidad, omnipresencia e infinitud se incluyen en ello». Aunque sea aquí a pie de página hay que señalar en Barth una tesis que pese a su fidelidad luterana y calvinista representa una muy importante novedad. Son conocidos los ascendientes nominalistas de los teólogos reformados y en consecuencia la imposibilidad de, por así decir, someter la idea de Dios a las exigencias de una racionalidad que actuase como regla de su voluntad. Lo que conduce a un radical voluntarismo: bueno es lo Dios quiere, y no porque sea razonable, sino efectivamente porque quiere; y a la ulterior consecuencia de que el poder de Dios no está sometido a restricción alguna. Omnipotencia sería entonces idéntica con absoluta arbitrariedad. Barth se opone radicalmente a este planteamiento, lo que le lleva a replantear en un sentido benevolente esa idea de omnipotencia. *Cf. Ibíd.*, p. 55: «La Sagrada Escritura nunca habla del poder de Dios y de sus obras y victorias separados de la idea del derecho. El poder de Dios es por su esencia el poder de la ley. No es mera potencia, sino potestas, es decir, poder legítimo fundado en el derecho (...). La omnipotencia divina como poder de ley, es por eso el poder del Dios que es en sí mismo

«le pasa» a él; nosotros le pasamos a Dios, que incorpora como salvación nuestra historia a su propia esencia, hasta el punto de que el Verbo de Dios se convierte, y no de un modo accidental, en Salvador, Emmanuel, Dios con nosotros. Frente a la filosofía griega, esa teología cristiana se hace entonces «problemática», porque incorpora al mismo Dios el problema del hombre. Se hace así —hay que conceder— algo mucho más difícil de lo que parece en el libro XII de la Metafísica, que se queda absolutamente corto, entonces sí, para una teología infinitamente más rica... y arriesgada, si es que quiere ser reflejo del mismo riesgo de Dios. Ese filo de la navaja entre trascendencia e historia se va a convertir en su territorio más propio.

#### **4. Antropología provisional: pecado y existencia humana**

Ha quedado bien asentado hasta ahora que el interés de Barth no es antropológico, y mucho menos si intentásemos entender humanidad o producción histórica o cultural como peldaños ascendentes hacia la comprensión de lo absoluto. Toda su teología es, por principio, teocéntrica. Pero hemos visto también que ese teocentrismo es «dinámico», en el sentido de que Dios sale de sí y se vuelca hacia el hombre. Teología «dialéctica» tiene efectivamente que ver con diálogo y se apoya en la palabra y la acción de Dios dirigida a su criatura. Sólo que es dialéctica también en cuanto que tiene la negatividad en su propia entraña, porque ese diálogo no es una amigable charla, sino que desemboca en el rechazo de aquel que Dios mismo quiere misericordiosamente incorporar a su Logos propio. Allí donde Dios se vuelca, en vez de ofrecerle un hueco receptor de su buena voluntad, el hombre ofrece resistencia; como Barth se expresa, en vez de un convexo recipiente, es cóncava superficie que expulsa fuera el don que recibe.

---

Amor. Lo que se resiste a ese amor, lo que es soledad y solitaria autoafirmación, es la injusticia y por ello un falso poder. Está negado por Dios. Lo que Dios afirma es el orden en el mismo sentido en que ese orden reina en Dios mismo, entre él y su Hijo y el Espíritu Santo». Y no dejan de ser interesantes las consecuencias que Barth saca de este planteamiento en el orden político: «Cuando Hitler hablaba de Dios solía llamarle 'el Todopoderoso'. Pero el 'todopoderoso' no es Dios; no se entiende lo que es Dios desde el supremo paradigma del poder. Y quien lo denomina así lo confunde de la peor forma. Pues el 'todopoderoso' es malo, como es malo el 'poder en sí'. 'Todopoderoso' es el caos, el maligno, es el demonio. No podríamos denominar y definir mejor al demonio que mediante esta idea de un poder soberano, auto-fundado y libre. Este delirante concepto de poder es el caos, el tohu wabohu que Dios dejó atrás, que Dios no quiso, cuando creo cielos y tierra. Es lo contrario de Dios, y es el peligro que sigue amenazando al mundo creado por Dios: la irrupción, la ofensiva de esa imposible posibilidad de la libre arbitrariedad, que sólo quiere ser potencia en sí, y como tal dominar. Ahí donde se honra y venera al poder como tal, donde ese poder quiere ser autoridad y principio del derecho, ahí nos las habemos con la 'revolución del nihilismo'. El poder en sí es nihil, y cuando el poder en sí aparece y quiere dominar, no se crea orden, sino que viene la revolución». (Ibíd., p. 54 s.)

Qué significa que el hombre es pecador es algo que sólo se puede medir y entender en su realidad porque Dios le da su gracia. Dios incommoviblemente fiel, el hombre siempre infiel contra Él; Dios misericordioso, el hombre empedernido. Dios bondadoso, el hombre desagradecido; Dios en su eterno poder a favor del hombre, el hombre impotente contra Dios; Dios entregándose al hombre, el hombre afirmándose y replegado en su vanidad; Dios con el hombre, el hombre siempre ocupado en otras cosas; Dios libre para él, el hombre siempre buscando cómo conseguir para sí divinidad; Dios totalmente abierto, el hombre siempre encorvándose sobre sí mismo...<sup>58</sup>.

Y esto es el pecado, el rechazo de la gracia de Dios que caracteriza originalmente al hombre. Ya venía dicho desde el mismo principio de su obra teológica: «El pecado es el peso específico de la naturaleza humana en cuanto tal. El pecado no es una caída o una serie de caídas en la vida del hombre, sino la caída acaecida ya con su vida como hombre»<sup>59</sup>.

Por supuesto no cabía esperar otra cosa en quien entiende esa teología como restauración de la «ortodoxia» reformada de Lutero y Calvino. Somos defraudadores de Dios que no pagan lo que deben<sup>60</sup>, porque ni quieren ni pueden. Y por ello el pecado está en el núcleo mismo de nuestra existencia. Incluso Barth va más allá. Si los reformadores son pesimistas en la medida en que entienden el así llamado pecado original como una definitiva e irreversible corrupción de la naturaleza, aún queda en ellos una conexión con la tradición en la medida en que sitúan ese pecado en el origen de la humanidad como un acontecimiento que «no debió ocurrir». Barth radicaliza en medida importante ese pesimismo antropológico haciendo ese pecado idéntico con la naturaleza misma. En este sentido el pecado es «original» en el sentido de «esencial». No es algo que nos pasa, es nuestro mismo ser el que es pecado, y en él caemos ya en la original pulsión de querer ser nosotros mismos.

‘Yo soy’, es la violenta posición en la que todos estamos incluidos en el convencimiento de que nada hay que la supere en urgencia e importancia: la posición de nuestra mismidad, en la que nadie nos puede sustituir y que no podemos consentir que nadie nos la discuta. ‘Yo soy’ significa que me basto a mí mismo, también en el sentido de que bastante tengo con ocuparme de mí como única exigencia. ‘Yo soy’ significa que estoy bajo el inapelable impulso de mantenerme en primer lugar a mí mismo; y entonces también de emprender algo conmigo mismo, desarrollarme, ponerme a prueba, conservarme y ejercitarme. ‘Yo soy’ quiere decir igualmente que en toda acción y desplie-

---

[58] Barth Brevier, pp. 332 s. (De de Kirchliche Dogmatik, III/2)

[59] Carta a los Romanos, p. 228.

[60] Cf. Barth Brevier, p. 117: (De Das Vaterunser, Zürich 1966): «Somos los deudores de Dios. No le debemos algo, sea mucho o poco, sino sencillamente nuestra persona en su totalidad, nosotros mismos como criaturas mantenidas y sostenidas por su bondad. Nosotros, sus hijos, llamados por su palabra, admitidos al servicio de su glorificación, nosotros hermanos del hombre Jesucristo, fracasamos en aquello que debemos a Dios. Lo que somos y hacemos en absoluto corresponde a lo que se nos ha dado. Somos sus hijos y no somos capaces de reconocerlo. Dice Calvino: quien se niega a confesar que ofendemos a Dios como deudores que no pagan, se excluye de la cristiandad. Y Lutero: ante Dios estamos todos obligados a despojarnos de nuestra vanidad».

gue, a cualquier precio tengo que y quiero afirmarme e imponerme, y por tanto no dispersarme y perderme, sino al contrario, al ensancharme también recogerme, cuando me entrego también ganar; quiero y tengo que convertirme en 'personalidad'<sup>61</sup>.

\* \* \*

Es posible que Barth no lo sepa, porque nunca se refiere a ellos, pero esta tesis —más metafísica que moral— de la culpabilidad esencial que así desemboca en el más radical pesimismo antropológico, tiene un sentido más filosófico que bíblico y remite a Empédocles, Spinoza y Schopenhauer.

Afirma el de Agrigento que el origen de la diferencia, por tanto de eso radicalmente distinto que soy yo mismo, es la negación en nosotros de la unidad con el Principio, o dicho en términos morales la rebelión contra él. Así todo ser diferencial es eris, discordia, ruptura de la armonía principal; o en términos agustinianos amor sui ipsius hasta el desprecio de Dios. La parábola del hijo pródigo sería la expresión evangélica de esta misma tesis, también en el sentido de que la miseria que genera la escapada es inicio del camino de vuelta hacia la armonía de la casa del padre, como renuncia a la propia arbitrariedad.

Spinoza dice algo parecido. No que esa diferencia sea mala en principio. Las cosas, y nosotros mismos como mentes finitas, somos, dice, «modificaciones» de la Substancia según los atributos de la extensión y el pensamiento, y sólo así diferentes de ella. En este sentido tenemos realidad sólo en la identidad de la Substancia (que es a la vez Dios y naturaleza). Lo malo, lo que nos hace percibir ese infinito despliegue de la naturaleza en sus modos como desazón y lucha, ocultándonos la armonía de todas las cosas sub specie aeternitatis, es lo que él llama conatus, que es el afán de esas mismas cosas, y por supuesto especialmente de nosotros mismos, de «perseverar en el ser» resistiéndonos a la muerte. Perseverar en la identidad del ser, existir eternamente, es lo propio de la Substancia (lo que se mantiene en el movimiento y por encima del tiempo, según la definición de Aristóteles). Por lo que bien podemos decir que lo que pretendemos con ello —«querer hombre vivir cuando Dios quiere que muera», que dice Jorge Manrique— es usurpar el lugar de Dios, y ello mismo es el origen de la desgracia.

Por último, Schopenhauer afirma también que todas las cosas son una, a saber, voluntad, que es afán de ser. Tampoco eso sería malo, si no fuese porque esa voluntad, originalmente una y total, se individúa y diferencia según espacio y tiempo, de modo que desde esa particularidad intenta ahora reconstruir la totalidad que en esa diferencia está negada. Lo que no puede hacer sino extendiendo a todas las cosas su propia falsedad.

---

[61] *Ibid.*, p. 390 (De Kirchliche Dogmatik, III/2).

Y así, queriendo apoderarse de todo, fagocitar las otras cosas, se devora a sí misma.

Desde los tres puntos de vista, el mundo y sobre todo nosotros mismos no tenemos solución, porque para existir generamos el problema en que consistimos. Y para restaurar la armonía no nos queda otra que aniquilarnos a nosotros mismos: Empédocles, cuenta la leyenda, se arrojó al Etna; Spinoza terminó por predicar el amor fati; y Schopenhauer, buscando romper la fatal conexión entre voluntad de ser e individualidad personal, se hizo el primer budista europeo.

\* \* \*

Barth, en su propio contexto teológico, los resume bien a los tres, en sus propias palabras:

La caída del hombre en el pecado consiste en que no asume los límites frente a Dios que como criatura humana le han sido asignados. Y el ser del hombre en el pecado consiste en que no se entiende a sí mismo como el rebelde ante Dios que es; en que no comprende ni reconoce como tal esa rebeldía, sino que más bien se quiere ensalzar, perdonar y justificar a sí mismo; quiere tener razón ante Dios<sup>62</sup>.

En efecto, el problema del pecado en su originalidad es que se hace lo que la tradición moral llama pecado contra el Espíritu Santo, que no se perdona, se dice, porque simplemente no se reconoce como tal y nos reafirmamos en él por el simple hecho de existir queriendo ser nosotros mismos.

Y menos que nada soluciona el problema la religión. Por supuesto cuando es —y suele ser el caso— falsa religión como intento de domesticar a Dios a nuestra imagen y semejanza, a la medida de lo que podemos entender y poner a nuestro servicio. Pero tampoco el «verdadero» encuentro con Dios es restaurador de armonía alguna, sino efectivamente «crisis» existencial. Dios, antes de hablar, juzga y condena, y se muestra como ira contra nuestra pretensión más elemental que es querer ser como Él contra Él. Y así Él se vuelve contra nosotros. Por lo demás, de una forma peculiar de Dios: concediendo lo que deseamos.

(...) El repudio divino consiste en que Él nos entrega y abandona a nosotros mismos, y nos encierra en la cárcel en que se nos permite y obliga a ser señores de nosotros mismos, a cumplir nuestra voluntad, sin la gracia y contra la gracia<sup>63</sup>.

Porque nuestro afán de declararnos absolutos en nuestra finitud se contradice a sí mismo, y buscando afirmar lo que tenemos entre manos nos

---

[62] *Ibid.*, p. 37 (de Kirchliche Dogmatik, IV/1).

[63] *Ibid.*, p. 291 (de Gottes Gnadenwahl, München 1926).

uncimos al carro de esa vida que en su absolutizada finitud es la causa de nuestra desgracia. Todos mis afanes,

mi hambre y mi necesidad de dormir, mi sexualidad y mi instinto de autoafirmación, mi temperamento y mi originalidad, la voracidad de mi afán de saber, el juego de mi instinto artístico, el ciego asalto de mi fuerza de voluntad y, por último y sobre todo, mi 'necesidad religiosa', junto con todas las correspondientes 'concupiscencias' macroeconómicas y sociales, todas ellas se caracterizan por radicar en la temporalidad, materialidad y casualidad, por su total implicación en la corruptibilidad de mi cuerpo, de mi existencia cósmica como vitalidad de mi mortalidad y pecado; como la vida que, en cuanto pecadora, está entregada ya a la muerte<sup>64</sup>.

Por eso, la verdadera religión, si aún podemos llamar así al encuentro con Dios, no encaja con ese drama original de la voluntad en el mundo que es el pecado; no sin condenar primero el falso intento. La conversio ad Deum todavía no consiste en, pero pasa por, la aversio a creaturis; ya no en el simple contemptus sino en la damnatio mundi et hominis<sup>65</sup>.

Cuando vemos el lamentable e insulso buenismo en que hemos convertido la religión que hoy dice adorar —porque eso no es adorar— a un supuesto y conveniente Dios amistoso, la barthiana Epistola a los Romanos suena a lo tremenda que es, y a lo tremenda que son desde Abrahán la palabra divina que abre el camino de la fe:

La realidad de la religión es lucha y escándalo, pecado y muerte, demonio e infierno. En modo alguno saca al hombre de la problemática engastada en los términos culpa y destino; por el contrario, lo sumerge más en ella. No le aporta solución alguna para la cuestión de su vida, sino que convierte al hombre en enigma insoluble para él mismo. Ella ni lo salva ni le descubre la salvación; más bien, hace patente su situación de irredento. (...) Ella es la desdicha bajo la que probablemente tiene que suspirar en secreto todo el que se llama hombre<sup>66</sup>.

Porque «allí donde sencillamente se trata de que el hombre se vea atacado por Dios, juzgado y condenado, ahí es donde llegamos a la raíz, al núcleo; ahí está el todo y fin de nuestra existencia puesta en cuestión»<sup>67</sup>.

---

[64] Carta a los Romanos, p. 269.

[65] Cf. Barth Brevier, p. 208 (De Römerbrief): «(...) Nuestra ley es la derogación fundamental de toda humana experiencia, sabiduría, acción y propiedad. Nada humano nos queda que quisiera ser ante Dios algo más que hueco, carencia, posibilidad y referencia; polvo y ceniza, como todo lo que en el mundo existe».

[66] Carta a los Romanos, p. 322. Cf. también ibíd., p.321 s.: «Esta sabe que ella no es la coronación y consumación de un verdadero humanismo; se considera, más bien, como el punto preocupante, transtornante, peligroso, concluyente y —por ello— secretamente abierto en el círculo de la humanidad; se considera como lo inconcebible, insoportable, inaceptable frente a todos los sucesos que acaecen en el mundo, a toda actuación del hombre; se considera como el lugar donde se conoce no la salud, sino la enfermedad del hombre, donde resuena no la armonía, sino la disonancia de todas las cosas, donde no sólo no se da cimiento a la cultura, sino que, más bien, se la pone en tela de juicio junto con la incultura».

[67] Barth Brevier, p. 259. (De Das Vaterunser).

Y dejemos bien claro de que no se trata de reconocer una mera impotencia, la miseria que pide socorro, ni siquiera el desmayo del que intentándolo no puede. Esto va de pecado. Si no, lo que Barth quiere decir no significaría nada. En una religión sin pecado no se entiende a Dios, porque su amor, para ser perdón, antes tiene que ser juicio y condena. El hombre es culpable de sí mismo: ese es el fondo de la existencia que la religión, la Escritura, la teología, tienen primariamente que sacar a la superficie, a saber, como ese fondo oscuro en el que somos nosotros mismos y sobre el que se va a volcar ahora la luz de Dios.

\* \* \*

Bien sabe Dios que vitalmente no simpatizo con este planteamiento barthiano. Quizás por ser yo más mediterráneo, pero también católico, y en cualquier caso por haber empeñado una ya larga vida en entender cristianamente el progresismo y el compromiso con la historia, contra toda mística del abandono que tuviese como condición ese desprecio del mundo. Pero hay que reconocer que el discurso de Barth, que en su día, justo en aquellos años de entreguerras y en el mundo germánico, fue profético, es desde el punto de vista humano e intelectual simplemente grandioso. Como en el mundo filosófico y teológico la verdad, sin dejar de ser exigente, se dice de muchas maneras —y además de gente, hay y debe haber días para todo— sencillamente me inclino a suscribir dicho discurso y más en la forma en que está expresado. Pero no tendría la formación filosófica que tengo si después de decir amén no me atreviese con algunas salvedades.

En primer lugar, la radicalidad del pecado como esencial al hombre pone en muy serio aprieto a toda teología moral, o hace teológicamente irrelevante la moralidad. No es que «cometamos» pecados, sino que «somos» pecadores. Pero entonces, despojada de su accidentalidad, la culpa queda indiferenciadamente ligada a la propia substancia, y tiene toda validez el dicho luterano simul justus et peccator, en el sentido, no de que somos a la vez justos y pecadores, sino de que «da igual» justicia y pecado, al menos en la medida en que entendamos justicia y pecado como realidades que nos afectan como hombres. Quizás sea prejuicio católico, pero cuando alguien pide perdón sin especificar de qué, sin confesión concreta de su culpa, pienso que está permitido dudar de que no vaya a reiterar la ofensa. La conversión se hace tan abstracta como la esencia pecadora; y el peca fortiter de Lutero se sitúa bien cerca de la caricatura que ha hecho de él la crítica católica. En este sentido, una cosa es que las obras no justifiquen ante Dios al pecador, y otra suponer que, al ser la conversión una aceptación pasiva de la gracia que afecta sólo al núcleo esencial corrupto de su existencia, las obras del hombre constituyan un orden accidental que poco o nada tienen que ver con la redención, hasta el punto de que fuese

posible —ciertamente no con buena conciencia— una doble vida de pecado por un lado, y confianza por otro en la fuerza redentora de Dios<sup>68</sup>.

Esto tiene raíces filosóficas que se remontan a Guillermo de Ockham y al nominalismo que enmarca la teología moral luterana. Éste conlleva el abandono de cualquier idea de «naturaleza humana», que por lo mismo que carece de consistencia ontológica —sólo el individuo concreto es real— deja de ser fin a realizar por el individuo y por tanto guía moral de la existencia. Esta guía ya sólo la encontramos en una voluntad de Dios que es origen arbitrario del bien y del mal, y que se impone sobre el hombre como esperanza del premio o, sobre todo, amenaza de castigo, en último término corporal. Si acaso, la idea de naturaleza humana aparece aquí como concupiscencia y afán de autoafirmación, como mera resistencia igualmente arbitraria frente a la soberana e incomprensible voluntad divina. Y el sentido de culpa, la angustia en la que vive el hombre en esa circunstancia, es indiscernible del temor a la fuerza negativa de un Dios potencialmente terrible frente a ese afán de existir. Sólo le fe en que Dios no es así, la confianza en su designio revelado de salvación, nos abre la imposible posibilidad de la esperanza para una si no frente a Dios inviable existencia.

No hay trazos en la obra de Barth que remitan explícitamente a ese nominalismo voluntarista, pero no es menos cierto que a través de la reconocida autoridad de Lutero este es el horizonte «naturóforo» en el que se mueve su teología.

Lo que nos lleva a otra consideración, ahora de carácter dogmático. Si el hombre es «por naturaleza» —por una naturaleza que al final es mera arbitrariedad concupiscible, y a partir de la cual se desarrolla el marco cultural e institucional de la vida humana, religión incluida— resistencia contra el soberano poder de Dios, nos cabe la cuestión de por qué crea Dios, en el origen, semejante trampa de la que no hay salida, porque sólo podemos ser nosotros mismos pecando. Si la trágica vida del hombre es culpable «en absoluto» y no por un evitable error, ¿no estamos desplazando a Dios la culpa de una creación que más que problemática es necesariamente perversa? Por un lado, tendríamos que reconocer que los efectos bondadosos

---

[68] Lo hago sólo a pie de página, porque los argumentos ad hominem no descalifican las doctrinas ni siquiera la dignidad intelectual de sus autores. Pero no se puede dejar de mencionar la muy irregular situación familiar en la que vivió Barth a partir de 1929, cuando impuso la incorporación al hogar familiar de su secretaria y asistente Charlotte von Kirchbaum, que era también su reconocida amante, nunca se sabrá hasta qué punto platónica o carnal; ello mientras mantenía la vigencia familiar y social de su original matrimonio del que ya había cinco hijos, que se criaron en casa con su madre, su padre y la «tía Lollo» en una situación al menos de bigamia sentimental, que hoy consideraríamos más inasumible de lo que ya lo fue entonces. Cf. Suzanne Selinger: Charlotte von Kirchbaum und Karl Barth. Eine biographisch-theologischeschichtliche Studie. Zürich: Theologischer Verlag, 2004,

de la creación quedarían pendientes de una posterior regeneración, que es redención del natural pecado; pero queda, por otro, la cuestión abierta de si esa redención no es entonces más necesaria para Dios que la original creación, entre otras cosas porque en ella Dios «tendría que» corregirse a sí mismo, no sin antes pagar con su Hijo el precio del rescate que al mismo tiempo sería para Él infinita penitencia de su propia culpa.

La Idea de naturaleza que maneja Lutero y que Barth asume, nos deja así en una muy complicada situación dogmática, que nos conduce ahora a una también muy delicada y esencial cristología.

## 5. Cristo, Dios encarnado

Frente al neo-arrianismo de la teología liberal, perceptible por ejemplo en von Harnack; frente a la relativización que la crítica histórica hace a partir de Strauss de los hechos definitorios de la vida de Jesús, cual son la concepción virginal y la resurrección y ascensión a los cielos, Barth, sin entrar a discutir problemas metafísicos o históricos, representa la muy viva y consciente restauración de la dogmática cristológica tal y como viene definida por las concilios de los siglos IV y V, de Nicea a Calcedonia. Sin entrar en detalles teoréticos y filológicos, para los que no guarda simpatía alguna; sin detenerse especialmente en una exégesis bíblica, Jesucristo es para él el Logos divino, segunda Persona de la Trinidad, encarnado en el Cristo, Hijo del Hombre, Mesías de Israel, Emmanuel o Dios con nosotros; que integra en la identidad de su Persona divina una duplicidad real de naturalezas, divina una y humana la otra. Barth es el último teólogo en el que se mantiene este monumental edificio de la Patrística, antes de que pocos años después lo veamos en ruinas en el posterior desarrollo de la teología protestante, a partir de Bultmann y Tillich.

Parte pues toda consideración teológica, no de ninguna teoría metafísica, cosmológica o antropológica, sino de la fe en la divinidad de Jesucristo, que Barth formula en los más precisos términos, lejos de cualquier ambigüedad.

Quando el Nuevo Testamento en innumerables pasajes se refiere a Jesús de Nazareth, al mismo que la comunidad ha reconocido y confiesa como Jesús, el Cristo, como el Kyrios, utiliza la misma palabra que en el Antiguo Testamento se refiere a 'Yahvé'. Este Jesús de Nazareth que recorre los pueblos de Galilea, que marcha a Jerusalén para ser allí acusado, juzgado y crucificado, este mismo hombre es el Yahvé del Antiguo Testamento, es el Creador, es Dios mismo. Un hombre como nosotros en espacio y tiempo, que tiene todas las propiedades de Dios, sin dejar por ello de ser hombre y por ello también plenamente criatura. El mismo Creador, sin menoscabo de su divinidad, se hace, no un semidiós, no un ángel, sino muy realmente y sobriamente un hombre. Este es el sentido de la confesión cristiana sobre Jesucristo: que es el Hijo único, el unigénito de Dios. Es Hijo de Dios, es decir, Dios en el sentido de realidad divina, en el que Dios actúa por sí mismo<sup>69</sup>.

---

[69] Dogmatik im Grundriß, pp. 98 s.

Se trata del dogma de la «encarnación», *Menschwerdung* en alemán, en el que los cristianos confesamos desde el Prólogo al Evangelio de san Juan que Jesús es la misma Palabra de Dios hecha carne, como revelación de Dios mismo, como presencia real de Dios en la historia de los hombres. Igualmente entiende Barth que esta presencia no es una simple «modalidad» —que sería meramente aparente— de la esencial realidad divina, sino que remite a una duplicidad (y triplicidad) de personas, según se expresa la teología patrística, interna a la misma y eterna vida de Dios previa a dicha encarnación. Sólo

en la medida en que Dios es no sólo Padre sino también Hijo, en la medida en que en la íntima vida de Dios tiene lugar ese original acontecimiento (es Dios pero en el hecho de su ser Dios es Padre e Hijo) es posible que sea a la vez Creador y Criatura<sup>70</sup>.

De este modo la confesión de la divinidad de Jesucristo nos lleva, como ya señalábamos anteriormente, al desarrollo de toda la teología trinitaria. Y aquí Barth, pese a su original rechazo de todo racionalismo teológico y de la pretensión de acceder filosóficamente a la verdad de Dios, no sólo no tiene inconvenientes en recurrir a las fórmulas cargadas de filosofía de la teología patrística, sino que reivindica la esencialidad para la fe cristiana de esa tarea conceptual que debemos a los Padres. Lejos de distanciarse de ellos, rechaza así con toda firmeza el intento de von Harnack y del liberalismo teológico protestante de decapar por así decir la «influencia griega», se supone que a la vez filosófica y mitificadora, en la denominada «historia de los dogmas», para intentar recuperar la igualmente supuesta fe de la primera comunidad cristiana, más allá del conceptualmente elaborado Credo de la Patrística. Compensa una larga cita para ver la fuerza que Barth pone en salvar esa esencia teológica de la tradición:

Se ha dicho de la fórmula niceo-constantinopolitana, que no está en la Biblia. Pero muchas cosas verdaderas, necesarias y que deben ser confesadas, no están literalmente en la Biblia. La Biblia no es un fichero de expresiones, sino el grandioso documento de la revelación de Dios. Y la Iglesia tenía que responder para todos los tiempos de lo que en ella se dice. Tenía que responder en otras lenguas que el griego o el hebreo y en otras palabras de las que en ella se contienen. Y una de esas respuestas es la citada fórmula, que se validó cuando se trataba del más importante asunto. Hubo de pelearse cada letra de la expresión, porque se trataba (en Jesucristo), o de Dios mismo, o de un ser (más o menos) celestial o terrenal. No era una cuestión baladí: se trataba en la citada expresión de la esencia del Evangelio. O bien nos las habemos en Jesucristo con el mismo Dios, o bien con una criatura. Esencias deiformes ha habido siempre en la historia de las religiones. Y cuando la vieja teología peleaba esta cuestión a sangre y fuego, sabía bien lo que hacía. Ciertamente había mucho

---

[70] *Ibíd.* p. 99

de humano en la discusión. Pero eso —los cristianos tampoco eran ángeles— no es lo interesante. Cuando está en juego una cuestión decisiva, no se trata de venir diciendo ‘paz, hermanos’, sino que hay que llevar la discusión hasta sus últimas y si hace falta amargas consecuencias. Por eso digo que, gracias a Dios, los Padres, con sus locuras y debilidades, con toda su griega sapiencia, no rehusaron la pelea. Todas sus fórmulas se refieren a lo fundamental: el eternamente engendrado por el Padre, el Hijo, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, por tanto no criatura sino Dios mismo, de la misma Esencia (que no de otra similar) del Padre, Dios en persona, ‘por quien todo fue hecho, que por nosotros los hombre bajo del Cielo’ hacia nosotros: éste es el Cristo. Así es como la antigua Iglesia vio a Jesucristo; así es como entendieron su realidad; así es como esa Iglesia lo declaró en su confesión de fe, como exigencia para nosotros de intentar verlo del mismo modo (...). En esa confesión del Hijo de Dios se distingue la fe cristiana de todo lo que de otra forma se llama religión. Nosotros nos las habemos con el mismo Dios, que no con cualquiera de los otros dioses<sup>71</sup>.

Y estas fórmulas, insisto, conceptualmente muy elaboradas, resultan tan esenciales, porque en ellas está en juego, no la idea, sino la misma realidad de la redención, el sentido de la obra de Jesucristo, que no se limita a una magisterial ilustración sobre la esencia de Dios; no es simple portador de un mensaje, ni viene a exhortarnos a ser fieles al mandamiento divino, como hacían los profetas de Israel; ni siquiera es mero ejemplo, por sublime que sea, para la rectitud de vida. Jesucristo es decisivo. Viene a hacer algo definitivo. Eso que llamamos redención es su obra, como acción irrevocable de Dios en la historia. Es el Salvador, y para ser tal es Dios con nosotros. De ahí que

Jesucristo es ciertamente hombre, verdadero hombre, pero no sólo; no es un hombre especial o extraordinariamente dotado, no digamos un superhombre; sino que siendo hombre es Dios mismo. Dios es uno con él. Su existencia comienza con la específica acción de Dios, está como hombre fundado en Dios, es verdadero Dios. El sujeto de la historia de Jesucristo es por tanto Dios mismo en la misma medida en que en ella un hombre vive, sufre y actúa. Y tan cierto como en esa historia se da una iniciativa humana, lo es que esa iniciativa humana tiene su causa en que en ella, por él y en él, Dios mismo ha tomado la iniciativa<sup>72</sup>.

Salvada la divinidad de Jesucristo en el Concilio de Nicea, y el sentido de la diversidad trinitaria de personas en la esencia de Dios en Éfeso y Constantinopla, quedaba remachar la cristología patrística definiendo el carácter a la vez humano y divino, la duplicidad de naturalezas, idénticas en la persona divina de Jesús. Es la obra del último concilio de Calcedonia contra la confusión monofisita. Y de nuevo insiste Barth en lo esencial de esa obra patrística para la salvaguarda de la original fe cristiana.

El concilio de Calcedonia formuló la tesis de que esta unidad (de la doble naturaleza humana y divina de Cristo) es ‘sin confusión, sin cambio, sin diferencia ni separación’. Quizás alguien intente menospreciar estas fórmulas como ‘cosas de teólogos’ (...). Pero en estas discusiones nunca se trató de obviar el misterio, como si con ellas se quisiera resolver racionalistamente lo que estaba

---

[71] *Ibid.*, pp. 100 s.

[72] *Ibid.*, p. 113.

en cuestión. Más bien el esfuerzo de la vieja Iglesia quería —y por eso vale la pena aun hoy prestarle atención— dirigir la mirada de los cristianos de una forma adecuada a este misterio. Eran las propuestas alternativas las que lo disolvían en una humana comprensión. Por un lado Dios, y por otro un hombre misterioso: esto se podía entender; e incluso se puede explicar la particular conjunción de ese Dios y este hombre en la figura de Jesús. Pero a esas teorías, contra las que la vieja Iglesia se vuelve, se les escapa la mirada al misterio. Y a los viejos Ortodoxos les interesaba reunir a los hombres en torno a este centro. Quien no quiera creer, que lo deje. Pero aquí no se puede aguar nada, esta sal no puede volverse insípida. Y de ahí todo el dispendio de esfuerzo de los viejos concilios y teólogos. Es un poco vulgar que hoy desde nuestro espiritualismo, en general bastante bárbaro, digamos que fueron ‘demasiado lejos’, en vez de estarles agradecidos por lo a fondo que trabajaron entonces. No será para subirse al púlpito a predicar esas fórmulas, pero la cosa misma hay que mantenerla en nuestra consideración: la cristiandad entendió en ellas y mantuvo de qué va el milagro de la Navidad, a saber, de la unio hypostatica, de la auténtica unidad del verdadero Dios y del verdadero hombre en el mismo Jesucristo. Y ahora seguimos llamados a mantenerlas<sup>73</sup>.

Y si recurrir a la expresión «unión hipostática» no fuese escándalo suficiente para el modernismo, no se detiene Barth en la mera conceptualidad, sino que extiende la esencialidad teológica a esa otra piedra de escándalo del liberalismo teológico que es la milagrosa concepción y nacimiento de Jesucristo de María la Virgen por obra y gracia del Espíritu Santo. Ya lo hemos dicho: hay dos puntos cruciales de carácter fáctico en la dogmática cristiana. El final, que es la resurrección y ascensión a los cielos de Jesús el Cristo. Y el históricamente original.

Si se quiere entender lo que significa ‘concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María’, hay que intentar ver ante todo que lo que estas dos sorprendentes declaraciones quieren decir es que Dios por libre gracia se hace hombre, verdadero hombre. El Verbo eterno se hizo carne. Este es el milagro de la existencia de Jesucristo: el descenso de Dios de arriba a abajo, Espíritu Santo y virgen María. Es el misterio de la Navidad, el misterio de la encarnación. La comunidad católica se santigua en este pasaje del Credo. Y con los más variados acentos tonales intentaron los compositores reproducir este et incarnatus est (...) Este es el meollo de la divina revelación<sup>74</sup>.

Y, repito, es el núcleo de esa revelación porque sólo así se salva la esencia del cristianismo, que no es una más de las religiones, de los productos culturales en los que el hombre ha intentado comprender, aplacar, honrar o manipular a Dios; sino que es la acción salvadora de Dios en la historia. Ese es, como encarnación de Dios mismo, el misterio fundante de la fe cristiana, que es obra de Dios más que empeño de los hombres<sup>75</sup>.

---

[73] *Ibíd.*, pp. 114 s.

[74] *Ibíd.*, p. 112.

[75] Cf. *ibíd.*, p. 113: «‘Verdadero Dios y verdadero hombre.’ Si contemplamos esta fundamental verdad cristiana a la luz del ‘concebido por obra del Espíritu Santo’ lo que se nos hace patente es que el hombre Jesucristo tiene su origen absolutamente en Dios, es decir, que tiene su principio en la historia en que Dios

Y este protagonismo de Dios Padre es el que se pone de manifiesto en la concepción virginal del Hijo, por obra y gracia del Espíritu Santo<sup>76</sup>

¿Qué significa ‘concebido por obra del Espíritu Santo’? No quiere decir que el Espíritu Santo fuese por así decir el padre de Jesucristo, sino que estrictamente se declara sólo la negación: el hombre Jesucristo no tiene un padre. Su generación no tuvo lugar de igual modo que cuando comienza una existencia humana, sino que esa existencia tiene su origen en la libertad de Dios, en esa libertad en la que Padre e Hijo son uno en el lazo de amor que es el Espíritu Santo. Si nos referimos al principio de la existencia de Jesús, hemos de mirar a esa última profundidad de la divinidad en la que Padre e Hijo son uno<sup>77</sup>.

Frente a los intentos «ascendentes» de entender a Dios desde nuestra humanidad y desde la miseria de nuestra historia, intentos que caracterizan en su diversidad a las religiones, toda la teología barthiana es «descendente», como viene también de arriba a abajo su cristo-centrismo. Se trata de ver cuáles son los presupuestos de lo que en el Antiguo Testamento se denomina como «alianza», que se convierte en el Nuevo Evangelio, en la Buena Nueva de ser llamados a la comunión con el mismo Dios<sup>78</sup>. Y por eso es tan importante que no se desvirtúe la dinámica «graciosa» de ese Evangelio.

En Jesucristo, por lo mismo que no hay clausura o cierre desde el hombre hacia arriba, tampoco la hay desde Dios hacia abajo. Precisamente en él se trata de la historia, del ‘diálogo’ en el que Dios y el hombre se juntan en un ser común en torno a la realidad de la alianza que por ambos lados se establece, se mantiene y se culmina (...). Quién y qué es Dios, y quién y qué es el hombre en verdad, eso no es algo que podamos investigar y construir en cada uno para sí, sino que debemos deducir de ahí dónde habita la verdad de ambos: en la plenitud de su ser en común, de su alianza, que se manifiesta en Jesucristo<sup>79</sup>.

Por lo demás, es importante entender que esta historia, también teológicamente, acaba sólo de empezar. Es cierto que la Navidad es un momento glorioso en que los ángeles del cielo cantan la gloria de Dios «en las alturas», anunciándola en la tierra a los hombres de buena voluntad. Pero ya las dramáticas circunstancias del nacimiento (el pesebre) y de la

---

en persona se hizo hombre».

[76] Cf. *ibid.*, pp. 117 s.: «Una cosa se puede decir con toda determinación: que cuando se ha querido huir de este misterio (de la Navidad) siempre operaba una teología que de hecho tampoco ha entendido y dignificado este misterio de la unidad de Dios y hombre en Jesucristo; lo que significa escamotear el misterio de la libre gracia de Dios. Y al revés: que cuando se ha entendido este misterio apartando la tentación de una teología naturalista (...), ahí se reconoció dicho misterio con alegría y agradecimiento».

[77] *Ibid.*, p. 115.

[78] Cf. *ibid.*, p. 100: «Se trata en la fe cristiana de ‘hacernos partícipes de la naturaleza divina’. Nada más y nada menos; pues la misma naturaleza divina se nos ha hecho próxima y por la fe participamos de ella tal y como en el Uno nos sale al encuentro. Así es Jesucristo el mediador entre Dios y el hombre. Sólo así se entiende todo. Nada menos que eso quiso hacer Dios por nosotros».

[79] Barth Brevier, p. 323, (de *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956).

primera infancia de Jesús (persecución de Herodes y huida a Egipto), nos anuncian también que la Buena Nueva no va a resultar de modo inmediato en una armónica conjunción de humanidad y divinidad, no en la historia, y tampoco en la persona misma de Jesucristo, que en su doble naturaleza unifica magnitudes que Barth entiende son esencialmente antagónicas, a primera vista negación una de la otra. Y eso tenía que acabar mal, muy mal.

## 6. Crucificado, muerto y sepultado

El Domingo de Ramos, la jubilosa recepción que hace el pueblo de Jerusalén —«hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor»— de Jesucristo como Mesías de Israel, hubiese podido ser la apoteosis final de su misión. Visto desde una teología «normal» hubiera sido lo «lógico». Jesús había curado enfermos, expulsado demonios, había dado vista a los ciegos, incluso resucitado a los muertos. Y sobre todo, había perdonado los pecados y anunciado la llegada del Reino de Dios. El Salvador y su pueblo, por fin unidos, podían haber iniciado la restauración, en el nuevo sentido espiritual que proclamaba el Cristo, del Reino de David. Pues no. La entrada triunfal en Jerusalén fue el falso símbolo de una fallida reconciliación. Y es que, y es la tesis central de toda la teología barthiana, el encuentro entre Dios y el hombre, es todo menos armónico y pacífico. Y aquello tuvo necesariamente que terminar en la tragedia que conocemos<sup>80</sup>. Y así los cristianos creemos en Jesucristo, «muerto y sepultado», que «padeció bajo el poder de Poncio Pilatos». Las circunstancias, los conflictos entre las distintas sectas judaicas y de todas ellas con el poder romano; el choque del anuncio escatológico del Reino con la esperanza de una restauración política; la percepción del Evangelio de Jesucristo como ruptura con la tradición ritual de Israel, son lo de menos. Ya antes, Jesús había nacido en un pesebre, había sido perseguido por Herodes tan pronto los Magos proclamaron su realeza; en su pueblo, los paisanos lo quisieron tirar a un barranco.

De Belén a la cruz, es abandonado por los que le rodean, expulsado, perseguido, y al final acusado, juzgado y crucificado. Ese es el ataque de los hombres, a Él, al mismo Dios. Aquí se manifiesta la rebelión del hombre contra Dios (...) Así replica el hombre a la graciosa presencia de Dios. A su gracia sólo responde con un No lleno de odio<sup>81</sup>.

---

[80] Cf. Dogmatik im Grundriß, p., 119: «Catecismo de Heidelberg: ¿Qué se entiende por la expresión ‘que padeció’? Que Él durante todo el tiempo de su vida en la tierra, y especialmente al final de la misma asumió sobre su cuerpo y su alma toda la ira de Dios contra el pecado de todo el género humano».

[81] *Ibid.*, p. 123.

El problema político no es local, las circunstancias no tienen aquí especial relevancia. El mito de Adán, obviando a Pilatos, a Herodes y al Sanedrín, nos remite al origen del tiempo de los hombres. Y tampoco Barth le da especial importancia al «incidente de la manzana». Es un conflicto esencial: entre Dios y el hombre reina un «estado de guerra». Entweder, oder, en expresión de Kierkegaard. Es un «o tú o yo». Ese estado de guerra se llama pecado, es lo que define esencialmente al hombre y es lo que condena al fracaso la misión con que el Hijo de Dios vino a la tierra.

Aquí se pone de manifiesto lo que es el pecado. Pecado es rechazar la gracia de Dios que nos alcanza y se nos hace presente (...). Por eso la infracción de todos los mandamientos es mala y perniciosa porque en ella se manifiesta la protesta del hombre contra la gracia de Dios<sup>82</sup>.

Porque, efectivamente, tampoco se trata de que los hombres, por lo mismo que no es relevante que fuesen los judíos de palestina en tiempos del emperador Tiberio, infrinjan la ley que Moisés les transmitió como fallido soporte de la Alianza que una y otra vez Dios intenta con los hombres. Ese pecado es original; que para Barth, siguiendo en su máxima radicalidad a los reformadores protestantes, quiere decir «esencial»: el hombre no peca, es pecado. Lo que quiere decir: es un «contradios», y su relación con Dios «no puede» ser otra cosa que conflictiva<sup>83</sup>, a muerte. Dios o el hombre tienen que morir, y la tragedia final de la historia es, valga la expresión en el significado teológico que se trata ahora de aclarar, que murieron los dos.

\* \* \*

Ya hemos mencionado anteriormente el sentido agónico y antagónico de la existencia que caracteriza al mundo griego y que está en la entraña de su comprensión trágica de la vida. Ya desde Empédocles entienden los helenos que toda realidad se afirma a sí misma en su diferencia negando la conexión con su origen. La consecuencia es que todo el desarrollo de la particularidad es sedicioso y conflictivo, de forma que al final, como señala Heráclito, la guerra se convierte en reina de todas las cosas. Con un coste, puesto que ese conflicto con el Principio redundaba en la desprincipiación de lo que se afana en esa particularidad. Y entonces, queriendo vivir para sí y contra su origen, las cosas se vacían de sí mismas. Y así llevan en su mismo afán de vivir el germen de la muerte; y en la naturaleza todo lo que se genera tiene su destino en la corrupción que restablece la justicia original.

---

[82] *Ibíd.*, pp. 123 s.

[83] *Cf. Ibíd.*, pp., 122 s.: «¿Qué significa esto? ¿No es lo contrario de lo que cabría esperar de la Buena Nueva que Dios se ha hecho hombre? Y padeció. Por primera vez en la confesión de fe nos encontramos directamente con el gran problema del mal y del sufrimiento (...). Pero esa expresión nos avisa de que en la relación entre Creador y criatura hay un problema; de que reina entre ellos una injusticia, una nihilidad; de que se infringe y se sufre dolor. Y aquí aparece el lado oscuro de la existencia (...).

Más de veinte siglos después Hobbes nos avisa de lo mismo: el loco afán de afirmarse a sí mismo lleva al hombre, que se ha hecho portavoz de la naturaleza, a la lucha de todos contra todos, en un estado de guerra en el que ese hombre se hace tanto más vulnerable cuanto más poder conquista. Y al final, convertida en muerte lenta, la vida resulta ser «solitary, poor, nasty, brutish, and short». Y lo que es peor, para salir de ese lamentable estado de naturaleza, tiene el hombre que entregar su alma, que era la libertad o su principio de autodeterminación, a un monstruo del Averno, a un demonio pacificador, que la Biblia llamaba el Leviathan y ahora llamados Estado. De una u otra forma se pone de manifiesto lo esencial: el fruto de la vida es el pecado, y el salario del pecado es la muerte, y como anticipo, la decadencia y la ruina a nivel de los cerdos que relata la parábola del hijo pródigo.

Barth, que a mi modo de ver sigue en este punto ese sentido trágico, de los griegos y de una cierta modernidad europea que se caracteriza por el horror naturae, se encuentra aquí —ya lo hemos señalado— en una situación teológicamente complicada. Ya la Patrística, siguiendo a san Pablo, toma nota de la original culpabilidad del hombre. Sólo que de un modo misterioso hace del pecado, sin dejar de afectar a todo hombre, un daño ciertamente original, pero en tanto consecuencia de la libertad en medida importante reversible. Por lo mismo que es culpa, el pecado admite perdón, y la naturaleza es esencialmente redimible. Dios «puede» más que el pecado; y el hombre «por naturaleza» espera esa redención. Esto tiene consecuencias cristológicas: la trágica muerte del Salvador, por más que a posteriori responda, efectivamente, no sólo a la «lógica» de la situación política de Palestina y del pueblo judío, y en último término, ciertamente, también a esa «lógica» antropológica del pecado original que una y otra vez reproduce el crimen de Caín, sin embargo, no es «necesaria». Es cierto que —exinanivit semetipsum— el Verbo se hizo carne, pobreza y miseria; que vino a los suyos, y los suyos no lo conocieron. Pero yo no creo se pueda decir que Dios envió a su Hijo a la muerte, por más que ese trágico final tenga desde el punto de vista de la maldad humana su lógica interna.

Barth, por el contrario, más allá incluso de Lutero, hace, no ya de la naturaleza pervertida consecuencia del pecado, sino al revés, al pecado, a la rebelión contra Dios, resultado de la naturaleza misma. La consecuencia de ello es que 1) La naturaleza en su desarrollo histórico no tiene solución, es irredimible; 2) la naturaleza, de la que el hombre es sólo el caso explícito, tiene necesariamente que encontrar en la ira de Dios el eco de su esencial pecado, y tiene en consecuencia que ser destruida; y 3) un Verbo encarnado tiene que hacerse en esa carne —y ése es el verdadero misterio— él mismo pecado y objeto por tanto de la misma represalia de

Dios. Nada humano es inmaculado. Y así la muerte de Jesucristo es, no sólo comprensible, sino, en cuanto hombre, justa exigencia de la ira del Altísimo. Caricaturizando la tragedia podríamos decir que la encarnación del Verbo hace en Dios del problema humano un conflicto de familia.

En *Cur Deus homo*, Anselmo de Canterbury propone la tesis del sentido sacrificial de la redención, según el cual el Verbo se encarna para ser la víctima que por su valor infinito —ya que era Dios— propicia el restablecimiento de la justicia divina, dañada por el pecado, que supone por razón del ofendido que es Dios una injusticia igualmente infinita. No quiero discutir aquí esta tesis, que tuvo gran eco en toda la teología posterior. Me interesa señalar que Barth va en cierto sentido más allá. No se trata de restablecer sacrificialmente una supuesta armonía original pre-adánica y paradisiaca; la trágica culminación de la historia tiene lugar en la muerte de Jesucristo, no en un intento reparador, sino en el absoluto rechazo de la rebelión que supone el pecado, que afecta ahora al mismo Hijo de Dios que se ha hecho hombre para sufrir y poner de manifiesto en su muerte la inexorable justicia de Dios que no se detiene ante su propio Hijo. Tremenda teología, la de Barth.

Volvemos otra vez a los griegos. Barth utiliza el término *Zorn*, la ira de Dios, para referirse a la acción de Dios contra el hombre. Pero hay que reconocer que no estamos lejos de la *némesis*, como respuesta divina a la *hybris*, con que esos griegos se refieren a lo que necesariamente tiene que terminar en tragedia. «Venganza» sería el término adecuado en la dura traducción. Y lo interesante de la teología y la antropología barthiana es que nos muestra cómo esta dialéctica de pecado y justicia no es algo que pueda fácilmente ser conjurado; no hay aquí ninguna posibilidad de apaciguamiento, de barato perdón. «Pelillos a la mar» no es una posibilidad. Esto que los griegos intuyeron tiene pues que ser asumido en toda su espantosa significación, si queremos entender lo que el hombre es y no es. Y no sólo Barth asume esa trágica dimensión de la existencia que se pone de manifiesto en la antagónica relación entre el hombre y Dios, sino que en el horizonte teológico del cristianismo la eleva ahora a la última potencia en que se muestra su verdad (o falsedad) en la vida misma, abocada en el hombre Jesús a la muerte, a saber, del Dios que viene a salvarnos. La muerte de Jesucristo ilustra la radical negatividad del pecado; pone al hombre ante lo infinito de su constitutiva contradicción. Y sólo a través de ese No, del hombre a Dios y en consecuente justicia de Dios al hombre, podremos llegar al Sí en que sólo la omnipotencia de Dios, ejerciendo el reverso misericordioso de su justicia, resuelve el conundrum que esa existencia representa.

Por lo demás, expresiones como ira de Dios, la corrupción como castigo del pecado; no digamos si llegamos a afirmar que Dios decreta en su justicia la muerte del hombre e incluso llega a matar a su propio Hijo, no dejan de ser antropomorfismos. Si uno en mitad de la tormenta amenaza a Dios blandiendo una larga lanza de hierro, podemos llamar al rayo que lo parte venganza de Zeus, que porta la égida, o locura del insensato que provoca su propia muerte. En este sentido la ira de Dios es sutil en el sentido de que deja al hombre correr hacia la propia ruina que bajo su responsabilidad el pecado produce. Y lo mismo podemos decir del Verbo encarnado. Es cierto que la voluntad de Dios es su muerte; pero quizás más bien diríamos que el Padre lo entrega a ese su «natural» destino. Como cordero en medio de lobos, un Dios encarnado necesariamente tiene que ser destrozado por la jauría. Y ahí, en medio de una historia que infinitamente supera su circunstancialidad, cobran todos su miserable protagonismo: Herodes, Pilatos, Sanedrín, Judas y el mismo Pedro. Protagonismo que en otro escenario hubiese sido el de otros, pero que hubiese conducido a lo mismo; en las guerras de religión, en Verdún, en Auschwitz o en el parque en el que no se sabe quién se dedica a matar niños una soleada mañana de primavera. Hasta que descubrimos que somos nosotros, cada uno, los verdaderos culpables de la infinita muerte de Jesucristo —victima omnium victimarum— en todos los hombres que sufren el destino que ellos mismos a la vez causan y sufren.

En esta pasión se hace visible la conexión entre la infinita culpa y la necesaria penitencia que sigue a esa culpa. Se hace evidente que donde se rechaza la gracia de Dios el hombre se aboca a su desgracia. Aquí, donde el mismo Dios se ha hecho hombre, se manifiesta la más profunda verdad de la vida humana: el sufrimiento total que se sigue del total pecado<sup>84</sup>.

Y ahora, en este momento sublime del último anonadamiento; no en la armonía, no en la paz que los ángeles anunciaron prematuramente en Belén a los pastores (porque hombres de buena voluntad no hay ninguno), es donde tiene lugar el encuentro definitivo de Dios con el hombre, en su último pecado que es, como señala Nietzsche, la muerte de Dios.

Ser hombre consiste en que nos pasa lo mismo que a Cristo: que nos convertimos en objeto de la ira de Dios. Es lo que nos corresponde: el final en un patíbulo. Pero éste no es el fin: ni la rebelión del hombre ni la ira de Dios. Sino que el más profundo misterio divino consiste en que Dios mismo, en que el hombre que es Jesús no rehúye ocupar el lugar del hombre pecador y convertirse (de él ha hecho pecado el que ningún pecado conocía) en lo que éste es, un rebelde, para sufrir lo que a éste corresponde: ser Él mismo la culpa total y la total penitencia (...). Dios es el que aquí se hace

[84] *Ibíd.*, pp. 126 s.

culpable y sufre esa penitencia. Y así se hace visible el límite: la ayuda total contra la culpa total<sup>85</sup>.

Porque en este momento es donde tiene lugar el vuelco, la inversión dialéctica del No al Sí. En ella un testigo, superado su pecado, al pie de la cruz, ante un hombre ejecutado como criminal, que se ve a sí mismo abandonado de Dios y en el que se ha consumado toda la historia del mal; el centurión encargado de esa ejecución, cree, adora y proclama: «verdaderamente éste era el Hijo de Dios». No Dios, el hombre ha muerto.

## 7. Creación, redención, resurrección

Y es que la lucha a muerte de Dios y el hombre, que inexorablemente termina destruyendo a éste, tiene ahora lugar en el mismo Hijo de Dios. La unión hipostática, la identidad personal en Jesucristo de dos naturalezas, humana y divina, esencialmente antagónicas, termina como hemos visto en una trágica crisis en la persona de Jesucristo, y con mayor necesidad en la victoria del Dios que juzga y condena la rebelión del pecado. Pues ocurre ahora que esa misma unión hipostática que, arrastrada por su naturaleza humana, en un Cristo hecho pecado lleva a Jesús al sepulcro, es lo que transforma en victoria esa misma crisis convirtiéndola en reconciliación. En la cruz —dice Barth— «no se trata de la glorificación de la muerte martirial de un fundador religioso (...). Y tampoco de la expresión de una general pasión cósmica, de la cruz como símbolo de los límites de la existencia humana»<sup>86</sup>. Antes bien, la esencia de la redención consiste en que, justo en la necesaria muerte de su asumida, juzgada y condenada finitud humana, el Verbo es con infinita mayor necesidad vida. Y la síntesis en él de pecado y gracia, se convierte en perdón.

(...) Se nos presenta aquí la imagen de un increíble canje, de una katalage, de una inversión de papeles. La reconciliación del hombre con Dios tiene lugar porque Dios se pone en el lugar del hombre y el hombre es puesto en el lugar de Dios, totalmente como acto de la gracia. Justo este incomprensible milagro es nuestra reconciliación<sup>87</sup>.

La esencia de la teología barthiana está en poner de manifiesto la grandeza misericordiosa de la tragedia, que es del hombre, pero que Jesucristo Dios ha hecho suya para invertirla en victoriosa exaltación de la misma humanidad condenada. De alguna forma es el revés del argumento anselmiano. No se trata ahora de «restaurar» el honor dañado de Dios,

---

[85] *Ibid.*, p. 126.

[86] *Ibid.*, p. 136.

[87] *Ibid.*, p. 135.

sino justo en dirección contraria de (sin re-) establecer la justificación del hombre.

(Jesucristo) no ayuda desde fuera ni saluda desde lejos, sino que hace propia la miseria de su criatura. ¿Para qué? Para que esa criatura salga libre, para que se desembarace de la carga que se echó encima. La criatura tenía que hundirse bajo esa carga; pero Dios no lo quiere, quiere que se salve. Tan enorme es la perversión de esa criatura que nada menor que la entrega misma de Dios bastaría para su salvación. Pero tan grande es Dios, que su voluntad es entregarse a sí mismo. Y en eso consiste la reconciliación, en que Dios se pone en el lugar de la criatura<sup>88</sup>.

No para salvar a Dios, o para honrarlo, se ha encarnado su Hijo, sino para salvar y dar gloria al hombre que lo ofende. Ese es el milagro de la redención. Porque aquí no caben una palmaditas en la espalda, compasión como simple pena. Del abismo efectivamente infinito en que hombre se ve sumido en el pecado, no se le rescata echándole distraídamente un cabo. Hace falta el juicio, y la condena y la muerte; y la absolución de su culpa se logra sólo en el colmo de la misericordia, allí donde el hombre que es Dios sufre la condena, y el Dios que es hombre reclama su perdón. La redención tiene que ser victoria total sobre el pecado y la muerte, que no se logra sino en la deificación del pecador. Y eso ocurre en Jesucristo —hay que decirlo a la vez y seguido— muerto, resucitado, y vuelto a su lugar natural, sentado a la diestra del Padre. El sepulcro, por obra y gracia del mismo que en él ha sido sepultado, tiene que quedar vacío.

La meta de su obra en la tierra y en la historia es que Él va allí (al cielo). En la encarnación y en la crucifixión se trata de la humillación de Dios. En la resurrección se trata de la elevación del hombre. Como sostén del hombre, Cristo está ahora allí donde Dios y es como Dios. (Y entonces) nuestra carne, nuestra esencia humana se eleva en él hasta Dios. Es el fin de su obra: que estamos con Él más allá, con Él en Dios<sup>89</sup>.

Aquí, una vez más, Barth no deja hueco a una hermenéutica fácil y descomprometida de los textos de la Escritura, y una y otra vez remacha la esencia dogmática de la fe cristiana. La comprensión historicista de los dogmas y la crítica histórica de esos textos han ido llevando a no pocos autores —tanto en el ámbito del protestantismo liberal como del progresismo católico— a una lectura desmitificadora de la figura de Jesucristo, rebajando hasta casi el arrianismo la pretensión de que sea verdadero Dios, y haciendo que el hecho histórico de la resurrección se pierda en una nebulosa hermenéutica. Si Jesucristo no ha resucitado vana es nuestra fe, dice san Pablo, y pervirtiendo la intención del Apóstol, esa interpretación hace de la fe el «lugar» de la Resurrección. Se le quita así al hecho decisivo de toda la historia, al punto en que en el tiempo se juntan los ángulos opuestos por

[88] *Ibid.*, pp. 136 s.

[89] *Ibid.*, p. 146.

el vértice de lo divino y lo humano, todo su mordiente físico, pero entonces a la redención también toda su significación histórica. Barth no se deja:

No podemos malinterpretar la resurrección como si fuese un acontecimiento 'espiritual'. Hay que escuchar, dejarse decir que hubo una tumba vacía, que la nueva vida más allá de la muerte se hizo visible. 'Este (el hombre rescatado de la muerte) es mi Hijo amado, y en el tengo mi complacencia'. Lo que se anunció en el bautismo del Jordán, se hace ahora acontecimiento revelado. Y a los que lo saben se les anuncia el ocaso del mundo viejo y la aurora del nuevo<sup>90</sup>.

Es aquí donde la «teología dialéctica» describe la historia de la salvación como vuelco del No al Sí. «El hombre, por medio de la resurrección de Jesucristo que ha muerto por Él se convierte en el hijo amado de Dios y puede ahora vivir por la gracia y para la gloria de Dios»<sup>91</sup>. Y «considerando esto, la theología crucis puede ser también theologia gloriae: teología de la esperanza en la gloria de los hijos de Dios que de nuevo y definitivamente se revela en la resurrección de Jesucristo»<sup>92</sup>.

Jesucristo ha ejecutado el juicio sobre los hombres, sobre su existir y bullir, entregándose como juez en lugar del juzgado para hacerse juzgar Él mismo por su liberación. Por eso el misterio de la condena cumplida en el Calvario no es de desgracia, sino de la gracia de Dios; no su reprobación, sino su salvación: la nueva creación de un hombre liberado, que corresponde con la misma fidelidad a la fidelidad de Dios viviendo para su gloria. Por eso es el Dios que se revela en la muerte de su Hijo amado una amenaza mortal, pero también la Esperanza que da vida a la existencia humana, cristiana y teológica<sup>93</sup>.

\* \* \*

Desde el punto de vista filosófico podemos hacer un esfuerzo para glosar esta teología de la resurrección. Nos volvemos a referir a los griegos y al afán de inmortalidad que impregna toda su antropología tanto desde el punto de vista poético como ontológico. Afán que necesariamente choca con la experiencia de la finitud que es consubstancial a la autoconciencia humana que se sabe «ser para la muerte». Vivir es actividad que busca, desea su infinita expansión y permanecer a la vez por encima del tiempo idéntica consigo misma. Platón llama eros a esa pasión propia de toda vida, Aristóteles entelékhēia, perfectio los latinos, conatus Spinoza y voluntad Schopenhauer. Nietzsche habla directamente de una voluntad de eternidad. Y sin embargo, esa eternidad, si no ha de ser extraña a nuestra

---

[90] *Ibid.*, p. 144.

[91] *Ibid.*, p. 142.

[92] *Einführung in die evangelische Theologie*, p. 170.

[93] *Ibid.*, pp. 169 s.

naturaleza, tiene que asumir en sí su propia contradicción, como materia, como potencia, como tiempo, como «carne», y al final como decadencia y muerte. En este sentido, la ascensión de esa contradicción y a la vez el mantenimiento del afán de absolutez convierten el deseo de eternidad, no en el intento de afirmar la vida en una indefinida continuidad, sino en el deseo de una «vida tras la muerte». Si somos mortales lo que queremos es «resucitar». Hegel, en su dialéctica del señor y el siervo, entiende la «gloria» en la que se constituye la autoconciencia señorial como lo que resulta, en la lucha de autoconciencias que quieren ser absolutas, de la ascensión (o no) de esa última posibilidad que es para ellas la muerte. Y Nietzsche, afirmando la eternidad que la voluntad quiere afirmar en el tiempo, la ha de recuperar, efectivamente, como eterno retorno de lo mismo.

Vistos desde la teología barthiana, se trataría en este afán de gloria y en la obsesiva afirmación del instante —carpe diem— de formas necesariamente pecaminosas que no resisten el juicio de Dios y que necesariamente fracasan en la solución de un problema que, sin embargo, en absoluto está mal planteado. Lo que nos cabe es decir que lo que la vida inútilmente busca no permite trucos, ni juegos con la muerte al estilo de toreros, legionarios o himalayistas. Para vivir hay que morir, y si somos mortales intentar sintetizar vida y eternidad en la finitud de la historia y el tiempo es tan necesario como inútil, y a la postre blasfemo. De ahí que los nuevos cielos y la nueva tierra, la eterna renovación de lo que por naturaleza está destinado a su corrupción, sólo pueden ser esperados como gracia, y dependen de la voluntad salvífica de quien, asumiéndola en su omnipotencia, se muestre capaz de superarla «en espíritu y en verdad».

\* \* \*

Con la resurrección de Nuestro Señor tiene lugar la reconciliación del hombre con Dios, como libre gracia del Redentor.

Al tercer día comienza un nuevo Eon, una nueva forma del mundo, después de que en la muerte de Jesucristo el mundo viejo quede negado y acabado. Eso es la Pascua: el amanecer de un tiempo y mundo nuevos en la existencia del hombre Jesús, que comienza ahora una nueva vida como libertador, como victorioso portador que aniquila la carga que le impusieron los pecados de los hombres<sup>94</sup>.

Y aquí Barth tiene que hacer un difícil equilibrio. San Pablo habla de Cristo como Nuevo Adán, de modo que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. Lo que parece sugerir que la redención supone una restauración, ¿de qué?, ¿quizás de la gloria original de la creación? Ésta sería la tesis por así decir más ortodoxa o al menos más tradicional. Si bien esa misma tradición es plenamente consciente de que esa re-creación no es

---

[94] Dogmatik im Grundriß, p. 142.

mera restauración, no en el sentido de que en su obra ad extra Dios puede reconocerse ahora en Jesucristo, especialmente en el hombre cuya inocencia sólo se puede recuperar en la identidad del mismo Hijo de Dios, es decir, en la intimidad de la misma vida de Dios. «Sed (por la gracia de Dios) perfectos como mi Padre celestial es perfecto» es el nuevo mandamiento allí donde el «seréis como dioses» había sido el origen del pecado. Lo que era blasfemia se hace en adelante don. De modo que ahora, generalizando, la historia de los hombres se ha convertido en la misma casa de Dios, y las «alturas» de Dios el lugar de nuestro destino.

Y aquí es donde Barth sorprende con una original tesis teológica. Se trata de entender —y una vez dicho resulta de sentido común— que la redención guarda la verdad de la creación:

La alianza es más antigua que la creación. Antes de que existiese el mundo, antes de cielos y tierra, se dio la decisión, el decreto de Dios en que Él quiso establecer una comunidad con el hombre, tal y como incomprendiblemente se hizo verdad y realidad en Jesucristo. Y si queremos preguntar por el sentido de la existencia y de la criatura, por su fundamento y su fin, entonces hemos de considerar esa alianza de Dios con el hombre<sup>95</sup>.

En la tradición de la teología católica la distancia, por así decir, entre creación y redención no es tan grande, en el sentido de que se entiende que hay una cierta continuidad entre la obra creadora de Dios y la restauración que supone la encarnación y elevación sobrenatural como obra «sobreañadida» del Verbo. Barth no tiene esto nada claro. Para él, en una radicalización del pesimismo luterano, el pecado no es una simple discontinuidad inesperada, sino de algún modo lo que «da de sí» una naturaleza que se afana en su ser fuera de Dios. El pecado no es un error de Adán, sino —dicho con un poco de malevolencia hermenéutica— la continuación natural de la creación misma. Sólo Dios es bueno. Esto anula la posibilidad de entender la redención como un «rescate». Por así decir, no hay salvación para el hombre natural, para una creación que no fuese al final también y fundamentalmente juicio, condena y perdón en Jesucristo, como el Dios y criatura que es a la vez. En consecuencia, si hemos de entender el origen del mundo, de la naturaleza y el hombre como algo distinto de un necesario fracaso de Dios —de un Dios al que, en una increíble inversión del sentido del pecado, la teodicea moderna a duras penas pretende absolver del mal en el mundo—, es preciso invertir la dinámica teológica para entender, no la redención desde la creación, sino el origen de todo desde su culminación en la vida, muerte y resurrección del Verbo de Dios. Sólo leyendo al revés se aclara todo:

---

[95] *Ibid.*, pp. 73 s.

Ocurrió en medio del tiempo que por nuestro bien Dios se hizo hombre. Al subrayar lo excepcional de este acontecimiento, hemos de considerar que no fue una casualidad, no un suceso histórico más. Sino que sucedió lo que Dios ya quiso desde toda la eternidad. Aquí engrana el segundo artículo (del Credo) en el ámbito del primero; aquí se ligan creación y redención. Y desde aquí podemos decir que tanto la creación como la existencia de Dios antes del mundo y en toda la eternidad, es impensable sin esa voluntad que se cumple y manifiesta en el tiempo<sup>96</sup>.

Podemos decir pues, de un definitivamente misterioso modo, que no sólo redime al hombre, sino que, en Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, Dios se reproduce a sí mismo en la historia de la salvación. Sólo así la creación es gracia, el verdadero milagro de Dios fuera de sí<sup>97</sup>. Y para entender esto, todavía hay que hacer un esfuerzo por profundizar en el último misterio de los designios del Altísimo.

## 8. La doble predestinación

La doctrina de la justificación que resulta de este planteamiento teológico, en la que por lo demás Barth es el gran restaurador de la tradición reformadora de Lutero y Calvino, pone todo el protagonismo de la redención en la acción libre y soberana de Dios. Es Dios el que en Jesucristo transforma al pecador en imagen suya. Del hombre nada podemos esperar que no sea rebelión, desajuste y maldición. Hablar aquí de pasividad está, sin embargo, fuera de lugar; más bien se trataría de impotencia humana si hablamos de dar frutos de santidad. El Sí que invierte el No del hombre es acción de Dios, que pasa además por el No de Dios, por el juicio y condena de todo lo que la criatura pudiese hacer.

Y si preguntas qué podrías hacer, y cómo podrías ordenar tu vida en la comunión con Dios, deja que se te responda que la remisión de tu vida ya se hizo y que tu comunión con Dios ya está realizada. Tu acción, oh tu hijo de hombre, sólo puede consistir en que aceptes esta situación, en la que Dios como la criatura que eres te vea nuevo a su luz y te acoja<sup>98</sup>.

Eso no quiere decir que el hombre no «haga» nada; precisamente esa justificación da fruto en la conversión o transformación del No al Si en la voluntad justificada por la acción de la voluntad que justifica. Y ese fruto es la fe, que, en contra de la vulgar interpretación que se suele hacer de Lutero, mejor traduciríamos como «confianza». Es la confianza en la

---

[96] *Ibid.*, p. 80.

[97] *Cf. Ibid.*, p. 62: «Creación es gracia: es este un principio ante el que debemos detenernos con devoción, conmoción y agradecimiento. Dios dona existencia a la realidad distinta de sí; le concede su propio existir, su forma y libertad (...). La existencia junto a Dios de la criatura es el gran enigma y misterio (...). Que exista el mundo es lo increíble, el más grande milagro de la gracia de Dios».

[98] *Ibid.*, p. 176.

obra de Dios en nosotros lo que salva al hombre. Eso es lo que significa «justificación por la fe». Pero es cierto que ello es en cualquier caso resultado de la acción de Dios, por tanto, estrictamente, «gracia» inmerecida que Dios nos hace. Y a ello se opone cualquier consideración de «méritos» por parte de la criatura, que si los hay son consecuentes a, y no antecedentes de, la gracia. En este sentido la fe genera obras, estaría muerta sin ellas; pero hablamos de obras de la fe como desarrollo de esa confianza en la gracia de Dios. Pienso que correctamente entendida y matizado el sentido estrictamente homilético y edificante que tiene el *peca fortiter, sed crede fortius* de Lutero (sería absurdo invertirlo en un *crede fortiter, sed peca fortius*), esta doctrina no supone ninguna fractura insalvable respecto de la ortodoxia católica<sup>99</sup>.

Sobre este asunto se han hecho numerosas caricaturas. Por ejemplo la que resulta de una lectura apresurada del muy divulgado escrito de M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Como es sabido, sostiene Weber que la incertidumbre sobre la elección divina, decisiva para la salvación, lleva sobre todo a los calvinistas, seguidores de la estricta doctrina de la predestinación, a ver en el espíritu de trabajo y servicio social, en la probidad comercial y en la prosperidad económica que de todo ello resulta, un signo visible de la gracia de Dios. Y se olvida explicar cómo esos resultados remiten a las buenas obras —trabajo, honradez, solidez familiar, espíritu de ahorro— que los producen, después a la gracia de Dios de donde esas buenas obras proceden, y en último término a la elección divina que antecede a esa gracia de la justificación. De este modo, el medido, austero y socialmente virtuoso acomodo material, puede razonablemente ser interpretado como signo —sólo por supuesto consecuente— de la divina predilección. Sería algo así como el espejo retrovisor con el que podemos percibir la gracia de Dios que impulsa nuestra vida. Por el contrario, la vida primitiva, regida por los instintos naturales, tal y como la encontramos en personas sin sensibilidad ni educación, no solamente termina en un lamentable imperio de la naturaleza contrario a toda virtuosa prosperidad, sino que nos permite deducir que en esa vida salvajemente natural estamos «dejados de la mano de Dios».

En cualquier caso Barth es bien consciente de que el protagonismo de Dios en esta doctrina de la justificación dejaba colgando como sombra inasumible en una cultura humanista la más escandalosa tesis de la predestinación, según la cual Dios decide por toda la eternidad quiénes se van a salvar para darles la gracia necesaria para ello, y —más escanda-

---

[99] Cf. Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, de 1999, rubricada por la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial y promovida por san Juan Pablo II y el entonces Prefecto para la Doctrina de la Fe, Cardenal Josef Ratzinger

losamente todavía en la ampliación a una doctrina de la «doble» predestinación— quiénes están destinados a la eterna condenación, a los que esa gracia no se les concede. Quedaría la opción buenista de una universal predestinación a la salvación, pero concluye Barth que eso quitaría toda seriedad a la idea de una justicia divina, en el sentido de que Dios «no sería de temer»<sup>100</sup>.

En este punto, bien lejos de una supuestamente necesaria armonía final, Barth interpreta la doctrina de la doble predestinación, justo en la dirección opuesta de una universal crisis y condena. El implícito lamento ante un Dios que predestina (¡qué culpa tengo yo de ser dejado fuera!) está fuera de lugar. Réprobos somos todos, con total merecimiento de la ira y el castigo absoluto.

En la fe en Jesucristo no podemos evadir la idea de que nuestra reprobación es merecida y está ya decidida y ejecutada. ‘Para que tenga misericordia de nosotros’: esa es la promesa. Promesa que no conjura la amenaza. Más bien supone que esa nuestra reprobación es en efecto merecida, y está decidida y realmente ejecutada. La amenaza por tanto no es ningún juego. Toda su seriedad se hace visible en que liberarnos de ella le ha costado a Dios ni más ni menos que a su propio Hijo. Pero precisamente esto es a la vez su misericordia y el triunfo de su justicia: que su propio Hijo, Él mismo Dios, no fue coste demasiado, bajando de su majestad —no, revelando la cima de esa majestad— para hacerse a sí mismo habitante de la cárcel. El mismo juez sufrió por nosotros, los absueltos, el infierno, para que nosotros (...) en su lugar, seamos por Él inocentes, puros, justos y santos; para que Él mismo ofreciese a Dios la obediencia, la sumisión a su voluntad, que nosotros le rehusamos<sup>101</sup>.

De este modo, y aquí está el milagro de la misericordia de Dios, esa reprobante predestinación que es universal y afecta a toda humanidad, se dirige ahora al mismo Hijo encarnado de Dios. En él se cumple como castigo el destino del hombre, de todo hombre. Y aquí es donde el decreto de la justicia de Dios se invierte, también para todo hombre, en promesa de salvación. La doble predestinación es entonces una acción de Dios que de un misterioso modo se cumple ya en Jesucristo, más que un mecánico procedimiento de clasificación de réprobos y santos<sup>102</sup>, que lo uno somos

---

[100] I. Kant señala en el tercer postulado de la razón práctica la necesidad para la acción moral de aceptar la existencia de un Dios, Juez Supremo, que definitivamente premia a los buenos y castiga a los malos. Y la Iglesia Católica califica esta creencia como una de las mínimas y básicas necesarias para la salvación.

[101] Barth *Brevier*, p. 291 (de Gottes Gnadenwahl, München 1936).

[102] Cf. Barth *Brevier*, pp. 289 s. (de Gottes Gnadenwahl): «La doctrina clásica de la predestinación supone (...) una inadmisibles antropologización, mecanización y estabilización de la majestuosa disyunción (Entweder-Oder) divina a la que nos enfrentamos en Jesucristo y que esa doctrina bíblica de la predestinación nos transmite. Nos enseña de forma abstracta con evidente seriedad lo que para hacer justicia a la seriedad del asunto debería enseñarnos en concreto (...). Si lo importante es que la doctrina de la graciosa elección de Dios proclama precisamente la gracia y con ella el consuelo, y la libre gracia de Dios y con ella la satisfacción, entonces tenemos que hablar del Dios que predestina, y no de las dos categorías de hombres predestinados. Y estamos convencidos de que ésta es la propia intención tanto de san Agustín como de los reformadores».

todos y a lo otro estamos todos llamados. Más que de izquierda y derecha, cabritos y corderos, se trata de una sucesión cuasi temporal en la que se desvela la historia de la salvación.

En la acción y palabra de Dios y consecuentemente en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento se trata de algo doble. Se puede hablar de un Sí y un No dirigido al hombre con toda energía; como el Evangelio que lo levanta o la ley que lo reprende; o como gracia que se le concede o condena que lo amenaza; o como la vida para la que se le salva, o la muerte en la que está hundido. Siendo fiel a la palabra de Dios y a la Escritura que da testimonio de ella, el teólogo ha de ver, considerar y dar voz a las dos cosas: a esa luz y a estas sombras. Pero en esa fidelidad no debe desconocer, negar o silenciar, que la relación de esos dos momentos no es como el golpe de péndulo que se repite regularmente en direcciones opuestas, o como la de los platillos de igual peso de una balanza en equilibrio; se trata más bien de un antes y un después, de un arriba y abajo, de un más y un menos. Es evidente que el hombre tiene que escuchar ahí un rotundo y destructor No de parte de Dios; pero también inequívocamente que ese No está incluido en el creador, reconciliador, redentor Sí de Dios al hombre<sup>103</sup>.

Y está incluido —hay que insistir una y otra vez— porque es Jesucristo el que como hombre asume todas las consecuencias del condenatorio juicio de Dios, y como Dios Él mismo, en su resurrección y ascensión a los cielos, nos abre el camino de una reconciliación prometida para todos.

Precisamente porque todos son aquellos de los que Dios se quiere apiadar y se apiadará en Jesucristo, se excluye justo la idea de que hubiese elegidos a los que no amenaza reprobación alguna, ni réprobos a los que ninguna elección se les haya prometido. ¿Quién podría sentirse aquí seguro, pero tampoco obligado a la desesperación?<sup>104</sup>.

Si nos empecinamos en una lectura antropomórfica o mecánicamente conceptual de esta doctrina de la doble predestinación —que parece seguirse con total necesidad de la idea de un Dios, omnisciente y providente por un lado, y por otro único responsable de la graciosa redención del hombre pecador—, nos podría parecer la interpretación de Barth como una escurridiza pirueta teológica para salvar el escándalo de un Dios que inexorablemente condena al hombre (en general, salvo a los salvados) cuyo pecado es también necesaria consecuencia de su creación. Pirueta en la que al final esa doctrina queda conjurada en una no menos general e inapelable voluntad salvífica. Entre el general buenismo y el tenebroso temor de Dios, no parece haber término medio.

Yo creo, sin embargo, que Barth tiene razón en que toda pretensión de acceder a esta idea de predestinación desde una idea de libertad como la nuestra, que en su finitud es indiscernible de la arbitrariedad, tiene necesariamente que ir descaminada. Parafraseando a Einstein, Dios no juega a los dados y menos con el destino eterno de los hombres. Por eso Barth hace

---

[103] Einführung in die evangelische Theologie, pp. 103 s.

[104] Barth Brevier, pp. 290 s. (de Gottes Gnadenwahl).

muy bien en evitar esa idea onto-teo-lógica, últimamente antropomórfica, de predestinación, para situarla más bien en el horizonte cristo-céntrico en el que efectivamente se resuelve la historia de la salvación, general y para cada uno; y más concretamente en el horizonte de la gracia de Dios, entendida como comunicación a los hombres de la vida misma de Jesucristo resucitado. Es ahí, y no en una inescrutable y primigenia mente de Dios, donde salvación y condenación constituyen para nosotros dos opciones, pero tales que carecen de sentido una sin la otra, porque desde nuestra finitud son como las dos caras de la misma moneda, posibilidades últimas de nosotros mismos, sobre cuya decisión no disponemos y que recibimos como condenación o como gracia; como la condenación que merecemos y que sufre el Cordero de Dios, que efectivamente quita los pecados del mundo; y como la inmerecida gracia que por sus únicos méritos recibimos.

Pero tampoco esa recepción es inmediata en nuestra finita humanidad. Y por ello la eterna condena, la angustia de nuestra existencia peccadora, nos sigue royendo como inconjurable amenaza del Altísimo. Esperanza de inmerecida eternidad y temor de Dios, son pues las dos caras de nuestra vida en el tiempo, sobre el que pende como juicio y gracia la voluntad eterna de Dios.

Y ahora nuestra fe cristiana consiste en que la esperanza es más fuerte que el miedo. Por ella nos llega el «no temas» de la Buena Nueva. Tanto más fuerte es la confianza en Dios que el horror a nosotros mismos, que ahora termina Barth con una muy bella reflexión.

En primer lugar, en la experiencia de nosotros mismos prima la desesperación. Porque «el hombre es absuelto sólo como el condenado de Dios. La vida viene sólo de la muerte, principio desde el fin, el Sí del No»<sup>105</sup>. Y entonces

nosotros no podemos conocer nuestra elección en Jesucristo sin reconocer en Él en primer lugar y sobre todo nuestra reprobación. El Hijo de Dios, que asume en sí nuestra humanidad, es ya el condenado Hijo del Hombre que en Getsemaní inútilmente pide que pase de Él ese cáliz y en el Calvario se ve abandonado por su Padre celestial<sup>106</sup>.

Eso desde el punto de vista de la experiencia de nosotros mismos. Pero desde el punto de vista del sufriente Verbo de Dios, muerto y resucitado, vale justo lo contrario. Y aquí está el sentido religioso (el últimamente teológico se nos escapa) de esa doctrina de la doble predestinación:

Para saber realmente de nuestra reprobación antes tenemos que saber de nuestra reconciliación y justificación y por tanto de nuestra elección en Jesucristo. En ella, en la medida en que Dios

---

[105] *Ibid.*, p. 209 (de Römerbrief)

[106] *Ibid.*, p. 286 (de Gottes Gnadenwahl).

intercede por nosotros, es donde se expresa y proclama esa reprobación. Toda desesperación, de nosotros mismos o de otros, nada nos diría, en lo más mínimo, de nuestra condenación. Sólo la vemos verdaderamente allí donde ya está dejada atrás (aufgehoben). Pero precisamente ahí donde la vemos superada es donde la percibimos de verdad, sin que entonces podamos esquivar o no aceptar la libre y justo en su libertad justificada decisión de Dios. Sólo el que alcanza el consuelo en la idea de la graciosa elección de Dios conoce la conmoción (schrecken) de su misterio. Pero sin ese horror ante el misterio (de su eterna voluntad) la idea de esa graciosa elección nada consuela<sup>107</sup>.

Y digo que es una bella reflexión, porque, por una lado, allí donde intentamos justificarnos a nosotros mismos, nos encontramos con una desesperación sin pecado. Es más, es nuestra buena conciencia la que más y más «consagra» los frutos de nuestra rebeldía contra Dios, y más y más nos aboca al abismo de nuestra contradicción. Al infierno, podríamos decir, va uno bien seguro de sí mismo. Y por el lado contrario, es la esperanza de la salvación, la fe y confianza en el Señor; la conciencia además de lo que Él ha padecido para salvarnos, lo que pone de manifiesto en su infinita dimensión la iniquidad del mal. En el cielo entramos inseguros como en casa ajena, pidiendo perdón y dando gracias. Y ese perdón, a la vez que nos purifica, desvela el abismo del que salimos, el infierno que merecemos. Y es así como el temor de Dios, transformado por Jesucristo en esperanza de salvación, se convierte en dolor de los pecados. Si Barth hubiese sido menos protestante, si no hubiese padecido en vida de Roma-fobia, hubiese quizás descubierto así eso que los católicos llamamos purgatorio.

\* \* \*

Hay un dicho americano que me hace mucha gracia: when you're in a hole, stop digging. Creo que viene a cuento para caracterizar la situación de una voluntad finita que se empecina en la afirmación de sí misma en lo limitado de su finitud. Se llaman estas limitaciones: poder, concupiscencia, afán de poseer lo que no se nos ha dado; más ontológico: materia, tiempo, arbitrariedad. Pensamos que se nos escapa el tiempo, y entonces nos empeñamos en las «distracciones»; nos vemos impotentes, y buscamos dominar a otros y tener dinero; somos infelices, y corremos desbocados tras los placeres. Y así, sin parar de cavar nuestra propia fosa, profundizamos en penitencias sin pecado. Digo penitencias, porque el resultado es la auto-destrucción. Y digo sin pecado, porque la desaforada búsqueda de eso que más y más nos aparta de lo que en verdad deseamos, se ve aquí reforzada por el afán de autoafirmarse en semejante precariedad. A la constitutiva debilidad, al error de buscar lo permanente en lo que es pasajero, se suma con frecuencia la insensatez. Pero eso todavía no es pecado, o lo es sólo en la tendencia. Lo malo es la «consagración» de esa tendencia, el rendirse al «seréis como dioses» de la Serpiente, porque entonces es cuando seguimos

---

[107] *Ibid.*, p. 288.

cavando hasta el fondo del agujero afirmándonos a nosotros mismos en aquello que es nuestra propia negación. Y lo malo de ese pecado es... la buena conciencia en que esa en el fondo fallida autoafirmación se consolida.

Toda la antropología implícita en la teología de Barth tiene que ver con la conciencia de pecado, que es, como renuncia a todo «auto-», no la causa de, pero sí el camino hacia, la «justificación». La fe salva, porque es confianza en Dios simétrica a la desconfianza en sí mismo. De profundis clamavi ad te Domine, es el primer requisito para salir del hoyo. Dicho de otra forma, si, como señala Barth, la encarnación no es un armonioso encuentro de Dios con la criatura, sino que tiene como fin que el Verbo se someta como hombre al juicio y condena de Dios para como Dios justificar al hombre, entonces el lugar de encuentro entre ambos, no es la rectitud moral o las buenas obras, sino precisamente el pecado. Algo si puede hacer el pecador: pedir perdón, y luego dar gracias por el don de la graciosa absolución. De este modo, la mala conciencia es el verdadero tesoro de la finitud; porque por ella se llega al punto en que los ángulos de lo divino y lo humano se oponen por el vértice, pero también al que por la gracia de Dios se hace puerta de entrada a la vida de la gracia a que estamos destinados.

## 9. Las últimas cosas

Uno de los rasgos de la teología contemporánea, ya lo hemos dicho, es hacer bascular el centro de gravedad de su atención de la trascendencia de Dios a su presencia en la historia, en primer lugar hacia la cristología y luego hacia la culminación de su obra en la historia de la salvación. Rahner, invirtiendo el sentido de los adjetivos, hablará de la Trinidad inmanente (que en realidad es la trascendente) y de la trinidad «económica», que quiere decir inmanente en la historia como «economía de la salvación». Más allá de la cristología, ponemos ahora ese centro de gravedad de la atención teológica en una «pneumatología», en la presencia de Dios en el tiempo como Espíritu Santo, que culmina en un futuro como «escatología», como esperanza de una plenitud en el Fin de los Tiempos.

Pero esto tendrá que esperar. Barth en absoluto está por esta comprensión historicista, no en el sentido de que el futuro fuese a añadir nada substantivo a una redención ya realizada de una vez por todas en la muerte y resurrección de Jesucristo. Ciertamente el Mesías volverá, y en esa esperanza caminamos.

Rasgará los cielos y aparecerá ante nosotros tal como es, sentado a la derecha del Padre. Viene en la posesión y ejercicio de la omnipotencia divina. Viene como aquel en cuyas manos se ha decidido

nuestra existencia. Ya lo esperamos; viene y se manifiesta como el que ya conocemos. Todo ha sucedido ya, se trata sólo de que se abra el telón y todos lo puedan ver. Él ya lo ha cumplido y tiene el poder de hacerlo ahora manifiesto. En su mano está el tiempo verdadero, y no aquel sin fin en el que nunca se tiene tiempo. Ahora se dará la plenitud. Nuestra vida tendrá su cumplimiento y éste se hará manifiesto. Es nuestro futuro lo que se nos muestra. Está ya en nuestra existencia y en esta fea historia del mundo y —el mayor de los milagros— en la todavía más fea historia de la Iglesia. Sí, es cierto: lo que sale en el Heussi (manual de Historia de la Iglesia) no está bien, y tampoco lo que se ve en los periódicos. Y sin embargo un día se verá que fue bueno, porque Cristo estaba en el centro. Él gobierna, sentado a la derecha del Padre. Eso saldrá a la luz y se enjugarán todas las lágrimas. Ese es el milagro al que ahora podemos encaminarnos y que se nos mostrará en Jesucristo como lo que ya existe, cuando el venga en toda su gloria, como un relámpago que brilla desde el Orto hasta el Ocaso<sup>108</sup>.

Entretanto, es cierto que nuestra vida en el tiempo está todavía bajo la égida de la muerte. Es, para nosotros pecadores, lo último. De hecho es la consecuencia inexorable de nuestro pecado, la aniquilación en la que, según el dicho de Anaximandro —«de dónde todo procede allí tiene todo que volver...»— la naturaleza se venga de todo lo que contra ella quiere existir para sí e inútilmente permanecer en el tiempo. Ese afán, la pretensión de ser como dioses, eternos en nuestra finitud, es el pecado, que precisamente nos liga a esa finitud de la materia y el tiempo y tiene por tanto a la muerte como última consecuencia. Es nuestro destino.

Pero Jesucristo, muriendo en nuestro lugar, ha resucitado, no sólo como Dios, sino en la identidad de su persona también como hombre, de modo que esa resurrección es algo de lo que como hombres ya participamos. Es cierto: «La muerte que fácticamente nos alcanza a los hombres, es signo del juicio de Dios sobre nosotros»<sup>109</sup>. Pero ese juicio ya está absolutamente saldado, y su natural pena conjurada. Y así, el mismo vuelco que supuso el paso del pecado a la gracia, se reproduce ahora en el tránsito, más allá de la muerte, del tiempo a la eternidad:

Tan cierto como que Jesús entonces sufrió y fue crucificado, murió y fue sepultado, como origen de nuestra nueva y eterna vida, podemos nosotros ahora con confianza enfrentarnos a la muerte. Pensar que vamos a morir significa, por cuanto ello ocurrirá en la fuerza de la muerte de Jesús, que llegaremos en ella a la vida, a la vida eterna<sup>110</sup>.

Una vez más Barth se mantiene aquí fiel a la ortodoxia cristiana. Esa vida eterna no es un artificio conceptual para interpretar vivencias

---

[108] Dogmatik im Grundriß, pp. 156 s.

[109] Barth Brevier, p. 510. (de Kirchliche Dogmatik, III/2)

[110] *Ibíd.*, p. 506 (de Den Gefangenen Befreiung, Zürich 1959). Cf. también *ibíd.*, p. 516 (de Kirchliche Dogmatik, III/2): «La muerte nos lo puede quitar todo. Y de hecho nos quita todo lo que es nuestro. Consegue que ya no seamos más, porque ya no nos queda tiempo. Pero lo que no logra es que Dios no sea Dios, nuestro Dios, nuestra Ayuda y Salvador y en cuanto tal nuestra esperanza. Eso no lo puede. Y entonces, ¿cuál es su poder, aparte de esta su impotencia? ¿Dónde está el poder de su prisión, de su ataque, de su horror?».

poéticas de una supuesta eternidad inmanente a lo haiku japonés. La vida que esperamos no es la que sostiene una desleída memoria al estilo del hades homérico, ni siquiera la que en el segundo postulado de la razón práctica Kant hace compatible con la gloria de héroes militares o con finales apoteosis revolucionarias. Estamos hablando de la vida misma, de aquella de la que tenemos experiencia y que queremos ver salvada más allá del tiempo. Como dice Garcilaso: «Y en la tercera rueda, contigo mano a mano, busquemos otro llano, otros bosques sombríos y floridos (...) donde descanse y siempre pueda verte, ante los ojos míos, sin miedo y sobresalto de perderte». Así se expresa Barth:

Morir: quien no se asusta ante ello, quien no se alegra de vivir y por eso no tiene miedo al fin; quien no ha entendido que esta vida es un don de Dios, ni se le ocurre envidiar la larga vida de los patriarcas, que vivían no 100 sino 300, 400 o más años; quien, en otras palabras, no se da cuenta de la belleza de esta vida, tampoco puede entender lo que la resurrección significa<sup>111</sup>.

Ocurre parecido con la otra certeza cristiana que nos espera en forma de juicio, personal y universal, al final del camino de la vida y de la historia. Aquí también señala Barth que por la gracia de Dios nos enfrentamos con confianza a lo que nos espera. Porque, piensa, de hecho ya hemos sido juzgados en Jesucristo y en él, por su gracia que no por nuestras obras, hemos sido absueltos.

En el catecismo de Heidelberg, n. 32, se dice: '¿Qué te consuela en la venida de Cristo a juzgar a vivos y muertos?' Respuesta: 'Que en medio de las tribulaciones y persecuciones, con cabeza erguida espero del cielo al juez que ya en mi lugar se presentó ante el juicio de Dios y apartó de mí toda maldición...' Aquí la cosa cambia. La vuelta de Jesucristo a juzgar vivos y muertos se convierte en Buena Nueva. 'Con cabeza erguida' puede el cristiano, la Iglesia, asomarse a ese futuro. Porque el que viene en él es el mismo que ya se entregó al tribunal de Dios. Su vuelta es lo que esperamos. ¡Ojalá se hubiera dado a Miguel Ángel y a tantos artistas oír y ver justo esto!<sup>112</sup>.

Sin embargo, Barth sabe perfectamente que toda la grandeza de su «teología de la crisis» depende de que la esperanza en Jesucristo no se convierta en una «automática» —es la expresión que emplea— reconciliación que quite todo su mordiente al juicio de Dios, que acabaría también diluyendo en un cósmico aleluya la conciencia de pecado e incluso cualquier idea de conversión. En este sentido «esperanza», que es confianza en Dios, no es seguridad. La gracia de Dios no es un mágico conjuro a nuestra disposición y que domesticase lo terrible de su juicio. Y por tanto ha de entenderse siempre en el contexto de «temor y temblor» que es el horizonte de la existencia humana ante Dios. Si Jesucristo nos salva es porque el infierno

---

[111] Dogmatik im Grundriß, p. 179.

[112] *Ibid.*, p. 157.

es una brutal amenaza que se manifiesta precisamente en la grandeza del sacrificio del Hijo de Dios.

Impiedad (Gottlosigkeit) es la existencia en el infierno. ¿Qué sino eso es lo que queda como resultado del pecado? ¿No se ha separado el hombre de Dios con sus actos? 'Descender a los infiernos' es su confirmación. El tribunal de Dios es justo, y le da al hombre lo que ha querido. Dios no sería Dios, el Creador no sería creador, la criatura tampoco criatura, y el hombre no sería hombre, si este juicio y su ejecución no tuviesen lugar<sup>113</sup>.

Ese infierno, en el que por así decir se hace definitivo eso que Hobbes denomina «estado de naturaleza», que representa la lucha de todos contra todos en que el hombre es lobo para el hombre (y el ángel condenado demonio para todos como poder de las tinieblas), es por así decir, en efecto, el lugar natural del hombre, al que el rechazo de Dios envía a los que lo rechazan. Decir que no existe es no querer aceptar lo terrible del necesario choque entre Dios y el pecador. Por eso, la esperanza

no quita seriedad a la idea del Juicio, pues en él se verá que la gracia y la justicia de Dios es la medida de toda la humanidad y de cada hombre. *Venturus iudicare*: Dios sabe todo lo que existe y ocurre. Y eso da terror; y en esa medida esas visiones del Juicio Final no carecen de objeto. Lo que no procede de la gracia y justicia de Dios, no permanecerá. Infinitas magnitudes humanas, también cristianas, caen ahí quizás en la extrema oscuridad. Que ese divino No se da, forma parte de ese *iudicare*. Pero tan pronto como concedamos eso hemos de volver a la verdad: el Juez que manda a unos a la derecha y a otros a la izquierda, es justo el que se ofreció por mí ante el tribunal de Dios liberándome de toda condena. Es el que murió en la cruz y resucitó en Pascua. El temor de Dios en Jesucristo no puede ser otro que el que se sitúa en la alegría y la confianza (...). Esto no lleva a la *apokatástasis*. Hay una decisión y una separación, pero en aquél que ha dado la cara por nosotros<sup>114</sup>.

Y aquí propone Barth, por el lado humano de la teología, la salida a lo que es en definitiva un misterio insoluble:

¿Redención final de todos? No, porque la gracia que en último término alcanzase de modo automático a todos y cada uno, no sería una gracia libre, no sería la gracia de Dios. ¿Pero lo sería más si le prohibiésemos eso? ¿Ha muerto Cristo sólo por nuestros pecados y no (...) por los del mundo entero? Sería una extraña cristiandad cuya preocupación fuese que la gracia de Dios sería demasiado libre; que el infierno, en vez de llenarse efusivamente de todo tipo de gente, quizás alguna vez resultase que está vacío<sup>115</sup>.

En el temor al infierno que en justicia nos corresponde, cabe pues la esperanza de que en él no haya nadie. Otra cosa sería cuestionar la omnipotencia de la misericordia divina.

---

[113] *Ibid.*, p. 139.

[114] *Ibid.*, pp. 158 s.

[115] Barth *Brevier*, p. 277 (de *Die Botschaft von der freien Gnade*, Zürich und München, 1947).

Moverse en la tradición luterana y calvinista le permite a Barth ciertos lujos teoréticos que le ofrecen la salida que acabamos de describir. Libertad, que es poder soberano de autodeterminación, es sólo la de Dios. La del hombre es usurpada y, si nos empeñamos en ella, mera arbitrariedad y esencialmente pecaminosa. De alguna forma, una libertad que fuese buena sólo podría ser resultado de la misma gracia de Dios que redime, y en absoluto antecedente de ella. Por eso, una creación sin Dios, ni es buena ni hay en ella libertad. Consiste sólo, en efecto, en la mecánica de apetitos, concupiscencias, afanes de poder, etc., que conduce con necesidad y sin responsabilidad, aunque con toda justicia, al infierno; que sería algo así como la perseverancia fuera de la gracia de Dios de esa mecánica natural de la voluntad, en el sentido en que también la describen Hobbes y Schopenhauer. Ciertamente hay en esa dinámica un rechazo de Dios, pero no de libero sino de servo arbitrio. Y frente a él siempre cabría una —sí, ya sé que a Barth no le gusta el término— por así decir apokatástasis forzada a la criatura por la omnipotente misericordia del Creador.

La tradición católica no lo tiene tan fácil, por cuanto el ejercicio de la libertad está previsto, al menos para el hombre, en el origen mismo de la creación. Y aunque el pecado tuerce la orientación de esa voluntad contra el designio original de Dios, sin embargo, ni queda anulada ni siquiera impedida del todo para realizar el bien en su orden natural propio. Mas por lo mismo, Dios no puede ahora (porque originalmente no quiso) violentar esa libre voluntad creada, ni en el tiempo ni más allá de él. Lo que lleva a una doble conclusión: en primer lugar, la redención y la gracia santificante «tienen que» ser aceptadas por el pecador; y en segundo lugar y por lo mismo, éste puede perseverar en el tiempo y más allá de él eternamente tras la muerte en su pecado y en el rechazo de la citada gracia. Y de este modo, por así decir, la posibilidad de una condenación eterna se sitúa fuera del alcance de la universal misericordia divina, de la que, justo en el sentido barthiano, sí podemos esperar que a nadie rehúse el perdón que Jesucristo ganó para todos en el sacrificio de la cruz.

Si el infierno fuese un castigo divino en el sentido que suponía la tradición religiosa (por cierto prácticamente universal), la apokatástasis final sería algo, si no previsible, sí deseable y que nos estuviese permitido esperar de la infinita bondad de Dios. Pero siendo ciertamente un castigo, lo es muy peculiar, porque Dios no hace en él otra cosa que, fiel a su original designio creador, dejar a la voluntad pecadora que siga su curso. Lo demás es obra suya, de los réprobos, contra sí y contra todos. Como ya en el tiempo, se bastan solos para producir el, ahora ya irremediable, mal que sufren. Me atrevería con una hipotética conclusión: siendo la obra

redentora de Dios un infinito esfuerzo contra el pecado y contra su consolidación eterna (pues eso es el infierno), cabe confiar —incluso contra las advertencias de Jesús («muchos serán los llamados y pocos los escogidos») que ponen de manifiesto lo difícil que es el acceso por la puerta estrecha que Él está empeñado en abrir— que sean muchos los que se salven. Que el infierno, siendo una posibilidad intrínseca de la voluntad creada, lo supongamos vacío, es algo sólo imaginable para insensatos que se niegan a reflexionar sobre el misterio de la libertad y del mal; aparte de que supondría reducir a pura pedagogía sin substancia la reiterada palabra de Dios a este respecto.

\* \* \*

Muerte, juicio, infierno, las últimas cosas de nuestro destino en las que se muestra el No de Dios, resultan ahora, sin embargo, no ser lo definitivo. Como hemos visto, el juicio, recayendo su ira sobre el Verbo encarnado, por medio de Jesucristo, que es el punto en que los ángulos de lo divino y lo humano se oponen por el vértice, se invierte en bendición y gracia. Y entonces el punto final en que concluye una historia que Jesucristo convierte en la de nuestra salvación, más allá de la muerte, dejando atrás el infierno que merecemos<sup>116</sup>, resulta ser la puerta del cielo.

Pero si el objeto del testimonio cristiano no es, ni la vida de un Dios que es para sí, ni la de un hombre para sí existente, sino la historia del encuentro, extrañamiento, de la reconciliación y comunión que se desarrolla entre ambos; y si esa historia tiene lugar en nuestro mundo real, entonces se ha decidido que no sólo el hombre sino también Dios tienen su propio lugar en este nuestro mundo real. Y ese lugar es el cielo<sup>117</sup>.

Ese cielo ya no es para nosotros un lugar extraño. Jesucristo lo ha convertido, siendo la casa del Padre, en nuestra casa, en la que en efecto hay muchas moradas. Sin embargo, con toda la literatura, poética y teológica, sobre el cielo en la tierra, la eternidad en el tiempo, la redención del instante, Barth no cae en la trampa del inmanentismo que diluye la plenitud prometida en algún tipo de compromiso con la temporalidad. Se trata de un «más allá», de algo «último» en que justo consiste nuestra realidad pero que a la vez constantemente se nos escapa. Jesucristo ha redimido la carne y el tiempo, pero eso es para nosotros un «todavía no», y ese Salvador que vivió y vive, que ya realizó su obra en la historia hace dos mil años, para nosotros todavía está por venir. Por eso, lo que nos liga a Dios es el futuro, un futuro que todavía tiene la muerte por delante, pero en el que

---

[116] Cf. *ibíd.*, p. 120 (de Der Vaterunser, Zürich 1965): «Nuestras culpas son en adelante asunto tuyo, no nuestro. Tú nos prohibes mirar hacia atrás, que nos sintamos apesadumbrados y como anclados a nuestro pasado, a aquello que somos y hacemos hoy, e incluso a lo que seremos y haremos mañana».

[117] *Ibíd.*, p. 441 (de Kirchliche Dogmatik, III/4).

podemos anticipar el perdón de los pecados. Ese lazo con el fin que caracteriza a lo que la tradición paulina llama «Iglesia militante», es la virtud de la esperanza, materializada por la gracia en sacramento.

La esperanza cristiana es ya el germen de la vida eterna. En Jesucristo yo ya no estoy ahí donde puedo morir; en Él está nuestra carne ya en el cielo. En la medida en que nos es permitido recibir el testimonio de la Sagrada Cena, vivimos ya aquí y ahora en el anticipo del Eskhaton, en el que Dios será todo en todas las cosas<sup>118</sup>.

## 10. Elementos para una (definitiva) antropología

A Barth le interesa el hombre más bien poco. Pese a su «actualismo» —que accede a lo divino, no mediante la razón, sino a través de su palabra y de su acción en el tiempo, y que efectivamente hace de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, el centro de su atención— su teología es esencialmente teocéntrica, digamos verticalista, pues es desde Dios en las alturas de donde viene para nosotros primero un juicio de condena y luego una gracia de salvación. Es importante señalar esto, porque inmediatamente después en el calendario, en Bultmann, en Tillich, en Rahner, va a tener lugar el giro antropológico que va a caracterizar (y a desgraciar, casi en el más estricto sentido etimológico) a la teología contemporánea. Casi menos que la antropología interesa a Barth la ética como regla del buen vivir o la moral como casuística de lo pecaminoso. No es de extrañar en quien se declara ferviente luterano y renuncia a toda relevancia de mérito y obras ante la justificación de la que sólo Dios es protagonista. Además, interpretado a través de los reformadores, Barth se remite a san Pablo para contraponer en el cristianismo la ley a la gracia. La ley es un manual provisional, socio-antropológico y religioso, para apartar de nosotros un pecado inevitable. De ahí que no justifica, sino que precisamente la imposibilidad de cumplir con ella nos consolida en el pecado. Valga todo lo cual para señalar que la teología, en general y especialmente la que Barth intenta practicar, no sirve como un catálogo de humanidad (que ya de por sí le resulta sospechosa, y fatal cuando desde ella queremos acceder a los designios de Dios).

Pero si es cierto que la antropología no sirve para algo así como una «teología fundamental» en el sentido en que luego se pondrá de moda, también lo es que la gracia de Dios, descendiendo de lo alto, tiene frutos

---

[118] Dogmatik im Grundriß, p. 182. cf. también *Ibíd.*, p. 158: «¿Qué es lo que nos trae el futuro? No un giro de la historia, sino la revelación de lo que es. Es futuro, pero de aquello que la Iglesia recuerda, de lo que ya ha sucedido de una vez por todas. el Alfa y Omega son lo mismo. La vuelta de Jesucristo le dará la razón a Goethe: 'Dios es el Oriente, Dios es Occidente, Norte y Sur descansan en la paz de sus manos'».

de humanidad justo en el horizonte de la redención<sup>119</sup>. Ya lo hemos dicho: las obras no salvan, pero la salvación produce obras. Y es aquí donde el hombre está llamado por la gracia a convertirse en «testigo» de Dios. No hay una teología antropológica, pero si cabe la posibilidad de sacar consecuencias antropológicas de la teología barthiana.

Lo que de forma conclusiva ha tenido lugar en Jesucristo como plenitud del tiempo, eso no se cumplirá ahora sin participación de los hombres, sin la alabanza de Dios de su boca, sin los oídos que han de oír su voz, sin los pies y manos por los que ellos deben llegar a ser heraldos del Evangelio. Que Dios y hombre se han hecho uno en Jesucristo, tiene ahora que hacerse visible en que hay en la tierra hombres de Dios a los que está permitido ser sus testigos<sup>120</sup>.

Ahora este testimonio transforma nuestra humanidad, al menos la humanidad que se hace reflejo de la de Cristo, en múltiples sentidos. Barth, como he dicho, no va a ofrecer un catálogo de prescripciones morales. La Cruz de Cristo que nos transforma no es precisamente un buen apoyo para una ética material. De hecho, si se puede hablar en él de teología moral, tendría ésta más un carácter por así decir formal, en sentido kantiano, aunque no derivada de una «pura buena voluntad», sino más bien reflejo de la voluntad de Jesucristo tal y como la podemos testimoniar en la diversidad de circunstancias de cada uno.

Podemos por ejemplo hablar de un cierto despego, que es libertad frente a un mundo y sus cosas, que quedan muy relativizadas. Sólo Dios es poderoso, y lo es en su misericordia.

Esta divina misericordia es la que igualmente fundamenta para nosotros el señorío de Cristo, a la vez que nos libera de cualquier otro dominio. Es la divina misericordia la que excluye la vigencia de todos los demás señores y hace imposible que erijamos para obedecerlo otro señorío junto a este (de Cristo) (...), y contar con el destino, la historia o la naturaleza como aquello que nos puede dominar<sup>121</sup>.

Y por lo mismo podemos decir que para esta nueva humanidad el Reino no es de este mundo.

(...) Un cristiano será siempre un raro y amenazado pájaro en su medio ambiente, incluso en aquel que se declare celosamente cristiano. El camino de los cristianos no puede ser nunca el del mundo.

---

[119] Cf. Barth Brevier, p. 328 (de *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956): «Pero digámoslo una y otra vez: el hombre no es bueno. Dios no se vuelva hacia él sin decir un claro e implacable No a sus transgresiones. Pero lo que en ese No la humanidad de Dios guarda es la afirmación del hombre». También *ibid.* p. 105: «Su humanidad (de Jesucristo) es la humanidad, el paradigma de toda humanitas. No como concepto o idea, sino como decisión, como historia. Jesucristo es el hombre, y por tanto la medida, la determinación y definición de todo ser hombre. Es la decisión sobre lo que es la intención y fin de Dios, no sólo para él, sino para cada hombre» (cursivas en el original).

[120] *Ibid.*, p. 252 (de *Dogmatik im Grundriß*).

[121] *Dogmatik im Grundriß*, pp. 107 s.

Ellos tienen que seguir el suyo propio, y por ello en aquello que piensan, dicen y representan, serán siempre extraños, y bajo muchos aspectos causa de escándalo<sup>122</sup>

Pero eso no significa algo parecido a una despectiva autarquía cínica a lo Diógenes. Si somos extraños en el mundo, es porque somos testigos, ciertamente de su condena; pero ya sabemos en qué sentido ésta es también misericordia y entonces confianza escatológica en el futuro. Y entonces los cristianos tienen que asumir, más en lo pequeño que en lo grande, y cada cual en sus circunstancias, una misión profética.

Son entonces hombres con especiales, quizás pequeñas, pero ciertamente proféticas tareas, en cuya ejecución tendrán que actuar, pensar y hablar como hijos del Reino. Dejando de lado compromisos y exigencias que los determinan, tendrán que hacer u omitir ciertas cosas cuyo entorno no entenderá, y emprender caminos por los que se convertirán en extraños para sus prójimos que no asumen ni conocen esas tareas. Esos hombres causan entonces escándalo, asombro, preocupación. Quizás no sin razón, si lo vemos desde ese mundo de lo establecido. Y así, desde la legítima paz posible en él, se intentará también enseñarles, advertirlos, retenerlos y llevarlos por el camino sensato; no con mala intención, sólo que en contra de la vocación que han recibido. Se les quiere bien, aunque no en el sentido de ese futuro con el que están comprometidos<sup>123</sup>.

Por lo demás, insisto, esa misión profética y la mencionada extrañeza frente al mundo, en ningún momento puede ser interpretada en la práctica como misantropía. Ahí una vez más el ejemplo es Cristo. Ciertamente ha venido a juzgar al mundo, pero la condena que a ese mundo corresponde precisamente la asume Jesucristo para descargar de ella a todos los hombres. En esa imitación el cristiano debe asumir el No de Dios en sí mismo. El pecador, el que merece la crítica, el que es objeto adecuado de toda maledicencia, el que puede ir al infierno, soy yo, porque los demás están posiblemente ya exculpados por la gracia. Así, como rezamos en el Padrenuestro, el cristiano se convierte en testigo del perdón y de la misericordia divina.

Lo que no discurre por esta aguda crestería del perdón de los pecados y de la gracia, no es cristiano. Por ello seremos juzgados, por ello nos preguntará el Juez: ¿has vivido de la gracia, o te has erigido ídolos o incluso has querido ser tú uno de ellos? ¿Has sido un siervo fiel que en nada tuyo te glorías? Entonces serás aceptado, porque entonces seguro que tú también has sido misericordioso y has perdonado a los que te ofendieron; entonces has consolado a otros y has sido luz; entonces seguro que tus obras han sido buenas, como obras que nacen del perdón de los pecados. La pregunta por esas obras es la que nos dirige el juez hacia el que caminamos<sup>124</sup>.

Efectivamente, si asumimos sobre nosotros el duro juicio que la humanidad merece, cargamos con nuestra cruz en seguimiento de Jesús, y

---

[122] Barth Brevier, p. 81 (de Kirchliche Dogmatik, IV/2).

[123] *Ibid.*, p. 84 (de Kirchliche Dogmatik, III/4).

[124] Dogmatik im Grundriß, p. 178.

podemos con san Pablo decir que cumplimos en nuestra carne lo que falta a la Pasión de Cristo, lo que sea que eso signifique. El No a nosotros mismos se puede convertir entonces en Sí a los otros hombres, que dejan de ser extraños y se convierten en hermanos. De este modo es el amor, la buena voluntad de Dios, el Sí final a una humanidad redimida, aquello de lo que verdaderamente tenemos que dar testimonio. El resultado, como anticipo del último fin que es el cielo, se llama «comunión». Creo que contribuir a esa comunión es lo que Barth entiende que es la tarea teológica.

Su objeto (de la teología) es el único Dios verdadero, no en su aseidad e independencia, sino en su unión con el verdadero hombre; y ese hombre verdadero tampoco en su independencia sino en unión con el verdadero Dios. Su objeto es pues Jesucristo, lo que quiere decir: la historia de la Alianza entre el hombre y Dios; la historia en la que sucedió (...) que el gran Dios en la original libertad que le es propia se entregó a ser Dios del pequeño hombre, en la que también ese pequeño hombre, en la libertad que para ello le dio Dios, se entregó a ser el hombre del gran Dios. El objeto del conocimiento teológico es el acontecer de esa Alianza, y en ella el perfecto amor que une al hombre con Dios y a Dios con el hombre; en el que por ello ya no reina el temor. Porque en ese amor Dios ha amado al hombre por él mismo, y el hombre lo mismo a Dios. Porque en él, por ambas partes, sin necesidad, deseo, ni concupiscencia, sólo justo la libertad entraba al juego de existir gratis uno para el otro: (...) ágape, que a la vez desciende de arriba y en el poder de ese descenso asciende. Las dos cosas (...) en la misma soberanía de Dios<sup>125</sup>.

De esa misión teológica dio testimonio Karl Barth, y así de la comunión por desgracia todavía pendiente en la única Iglesia de Cristo.

---

[125] Einführung in die evangelische Theologie, pp. 220 s. Cf. también Barth Brevier, p. 326 (de Die Menschlichkeit Gottes, Zürich, 1956): «Sería la falsa divinidad de un falso Dios la que no nos presentase a la vez su humanidad. Esas falsas deidades han sido puestas en solfa por Jesucristo de una vez para siempre. En Él está decidido que Dios ya no es sin los hombres. No porque Dios necesite de alguien más y en especial del hombre, para ser como su compañero verdadero Dios. Pero ese es el misterio que se nos muestra en la existencia de Jesucristo: Él libremente quiere de hecho (...) ser omnipotente salvador y compañero del hombre (...). En este libre querer y elegir, en esta decisión soberana es Dios humano».

