

I

ECUMENISMO DOCTRINAL

LA DOCTRINA DEL MERITO EN LA “KIRCHLICHE DOGMATIK” DE KARL BARTH

MANUEL GESTEIRA GARZA

I. CRISTO, EL HOMBRE-DIOS, EN LA CREACION

1. LA JUSTICIA DE DIOS COMO SER DE DIOS

La idea del señorío de Dios constituye el rasgo fundamental de la “Kirchliche Dogmatik”. El “Soli Deo gloria!” es la fuerza que impulsa el pensamiento de Karl Barth y el hilo conductor de su avance desde la teología liberal hasta la última etapa de su Dogmática¹.

Barth da a la majestad y soberanía de Dios el nombre de *libertad*. Con él quiere expresar aquella realidad que la Biblia denomina “santidad” de Dios y que es a su vez reflejo de la trascendencia divina y de su ser “a se”². Dios es el “enteramente otro”, el ser incondicionado e independiente, el Absoluto³.

¹ H. KÜNG, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, pág. 98. (Hay traducción castellana bajo el título *La justificación*, Barcelona 1967, pág. 91).

² “Wir sagen mit dem Begriff der Freiheit nichts Anderes als was wir sagen würden, wenn wir Gott schlicht als den Herrn bezeichnen würden” (KD II/1, 338). “Wir bezeichnen mit ‘Freiheit’ das, was in der altkirchlichen Theologie die ‘aseitas Dei’ genannt wurde” (KD II/1, 340).

³ “Die Erhabenheit, die Souveränität, die Majestät, die Heiligkeit, die Herrlichkeit —auch das was man die ‘Transzendenz’ Gottes nennt— was ist das Alles real Anderes als eben dieses Sichselbstbestimmen, diese Freiheit des göttlichen Lebens und Liebens, der göttlichen Person?” (KD II/1, 339-340).

Pero esta libertad no es algo estático, sino dinámico: es libertad en el *amor*, en la comunicación de sí mismo. “Dios es, significa Dios ama”⁴, Dios que hace comunidad, que se comunica. La esencia de Dios es el amor. Pero un amor que no implica la supresión de la libertad, antes al contrario: al amar, Dios actúa por propia iniciativa, no en virtud de una supuesta dignidad o valor —de un “mérito”— en el ser amado⁵. En este sentido Dios es el que comienza en absoluto, no el que comienza porque... El es el “apriori” que no depende de los “praevisa merita” sino que actúa fuera de todo condicionamiento: Dios como amor en la libertad, pero también como libertad en el amor. “El ser de Dios, en su existir y en su amar, es un ser en la libertad”⁶. No es que nosotros hayamos amado a Dios sino que “él nos amó primero” (1 Jn 4,19).

Es precisamente en este dinamismo amor-libertad, immanencia-trascendencia, gracia-señorío de Dios donde hay que situar la realidad de la *justicia* divina. Esta no es algo puramente jurídico, limitado a unas relaciones entre Dios y el hombre. De ser así la “*justitia Dei*” quedaría reducida a una mera justicia conmutativa o distributiva. Nos hallaríamos ante una justicia exigitiva o vindicativa situada en el plano de la retribución que exige cuentas y que premia o castiga según las obras. De ser únicamente esto la justicia divina quedaría equiparada a la justicia humana, siempre condicionada y dependiente, a una mera justicia forense. Pero no; la “*justitia Dei*” coincide, según Barth, con el concepto bíblico de *fielidad*. Pero fidelidad entendida en una doble vertiente: libertad y amor. Dios es fiel a sí mismo, a su propio ser y dignidad, pero es fiel también a su pueblo, al hombre. Fiel a sí mismo y por ello libertad absoluta en el amor; pero también fiel a nosotros y en consecuencia amor absoluto en la libertad. La justicia-fidelidad de Dios es, pues, la síntesis de la libertad y el amor en Dios.

⁴ “Gott ist heisst Gott liebt” (KD II/1, 318).

⁵ “Gottes Liebe ist nicht nur nicht bedingt durch irgendeine Gegenliebe, sondern auch nicht bedingt durch irgendeine sonstige Liebenswürdigkeit des Geliebten, durch irgendeine auf seiner Seite schon bestehende Bündnis- und Gemeinschaftsfähigkeit. Ist ihm eine solche zu eigen, so ist sie selber schon die Schöpfung der Liebe Gottes. Sie ist und wird aber nicht deren Bedingung” (KD II/1, 312. Cf. también 310 ss.).

⁶ KD II/1, 338.

Esta justicia, que es la máxima expresión del ser divino, dará como resultado —en su vertiente de libertad— el juicio, al entrar en relación con el hombre, y —en su vertiente de amor— la gracia. Comienza ya a dibujarse, en el mismo tratado de Dios (“fascinante y tremendo” en expresión de Rudolf Otto, “amor-libertad” para K. Barth) la luz del misterio de la salvación que encuentra su punto culminante en la polaridad cruz-resurrección donde se traduce en “juicio-gracia” para nosotros el ser de Dios en sí. La salvación es “elección graciosa” (Gnaden-wahl). En cuanto elección, la gracia implica una decisión de Dios: la libertad como elemento de su ser divino. En cuanto gracia, la decisión entraña amor. Ambos aspectos coinciden en Cristo, el Hijo de Dios, donde se conjugan el ser de Dios *en sí* y el ser *para nosotros*, el “Deus absconditus” y el “Deus revelatus”. Y es que la decisión divina, “su actitud respecto de nosotros, pertenece tan indisolublemente a su realidad misma, que Dios no *quiere* ser Dios y por tanto no es Dios, fuera de su relación *ad extra*”⁷.

2. LA INJUSTICIA COMO SER DEL HOMBRE

Hemos dicho que la justicia de Dios se identifica en primer término con el mismo ser divino y significa, por tanto, la majestad y dignidad de Dios⁸, el “ser en sí” y “para sí” de la esencia divina, la libertad en el amor y por ello la absoluta independencia, la “desvinculación” total de un Dios “vinculado” por el amor. Por eso la justicia de Dios como fidelidad a sí mismo por encima de todo, no es primeramente un concepto relativo sino absoluto que expresa la realidad de Dios

⁷ G. GLOEGE, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, “Ker. Dogma” 2 (1956) 201-202; cf. también pág. 203.

⁸ “Das ist aber ihre Auszeichnung und Bestimmung als gerechte und also als Gottes Liebe, dass Gott, indem er Gemeinschaft will und schafft, das tut und vollbringt, was seiner selbst würdig ist und also in dieser Gemeinschaft seine Würde gegenüber allem Widerspruch und Widerstand zur Geltung bringt und also in dieser Gemeinschaft allein seine Würde triumphieren und regieren lässt” (KD II/1, 423).

“Erbarmt er sich der Bösen, so tut er es gerade nicht ungerechten sondern gerechter Weise. Er tut es nicht quia illorum meritis, (dann täte er es ungerechter Weise!) sed quia bonitati suae condecens est... Ita justus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum... Es ist darum gerecht, weil Gott es will. Und was Gott will ist darum gerecht, weil er will was seiner würdig ist” (KD II/1, 427).

mismo⁹ y sólo como consecuencia una relación ad extra; pero una relación negativa: de “trascendencia” o “distancia”.

Dios es justo significa que él es para sí mismo ley, que no puede ser medido por una regla o norma superior a sí mismo¹⁰. En cuanto libertad absoluta, la justicia de Dios no dice por tanto referencia a un posible “derecho” que el hombre pueda tener ante Dios. Sólo Dios “tiene derecho”; él es el derecho, porque es el justo, el santo, la justicia misma. “El derecho de Dios es la identidad de Dios consigo mismo”¹¹.

Ahora bien; creado por Dios —“puesto”, no “presupuesto”, por la justicia como ser de Dios— el hombre recibe una impronta en su ser creado. Como creatura se encuentra necesariamente en confrontación con la justicia-libertad divina, con Dios mismo por el que ha sido creado. De esta confrontación con el Dios santo resulta la pecaminosidad total y radical del hombre. Barth afirma repetidas veces esta perversión fundamental¹² que se da no sólo en el hombre sino también en el ser creado como tal, “si bien en el hombre encuentra resonancia *consciente* aquella oposición *óntica* que radica en el mismo ser como creatura”¹³.

En este hombre pervertido totalmente —en cuanto *ser* creado— no cabe hablar de un “partim-partim” como si fuese posi-

⁹ “Die Freiheit, in welcher Gott sich selber treu bleibt..., in der er sich der Kreatur ohne Rücksicht auf deren Verdienst und Würdigkeit zuwendet” (KD II/1, 404; cf. todo el capítulo “Gottes Gnade und Heiligkeit”, *ibid.*, 344-413).

¹⁰ “Gerade der Gott, der in des sündigen Menschen Rechtfertigung und also als der gnädige Gott auf dem Plan ist und handelt, hat Recht und ist im Recht. Er ist —keinem fremden Gesetz unterworfen, selber Ursprung, Grund und Offenbarer jedes wahren Gesetzes— in sich selber richtig” (KD IV/1, 592).

¹¹ H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 65 (trad. cast., pág. 57).

¹² “Jene Verkehrtheit und Verderbnis ist radikal und total” (KD III/2, 31). “Nicht nur irgendwelche Eigenschaften, Vollbringungen oder Unterlassungen, sondern gerade des Menschen Wesen ist sündig” (KD III/2, 29). “Indem Jesus Christus zur Versöhnung eines jeden Menschen als solchen für ihn, diesen besonderen Daseienden in der Ganzheit seines Soseins gestorben ist, ist darüber entschieden, dass jene Verderbnis eine radikale und totale ist. Will sagen: dass die sündige Verkehrung im Grund und in der Mitte des menschlichen Daseins, in des Menschen Herz stattfindet, und dass sich die daraus folgende sündige Verkehrtheit auf sein ganzes Sosein erstreckt: ohne Ausnahme irgendeiner seiner Bestimmungen” (KD IV/1, 548; cf. también, entre otros, I/1, 160; I/2, 206; II/1, 570; III/2, 162, etc.).

¹³ G. WRINGEN, *Gott und Mensch bei Karl Barth*, Berlin 1951 (Col. Luthertum, n.º 2), pág. 11; cf. “Stud. Theol.” I (1947) 33.

ble distinguir en él dos sectores distintos cuantitativamente diferentes, uno de los cuales constituyese un núcleo de bondad libre de pecado y ajeno a la caída¹⁴. En el lenguaje actualista, existencial y dinámico de Barth “el hombre *es* lo que él hace, y hace lo que él es”¹⁵. Al sustituir el principio clásico “operari sequitur esse” por la fórmula “esse sequitur operari”, habla del pecado como acción, y como ser en cuanto este se identifica con la acción. Este actualismo le lleva a excluir toda posibilidad o potencia intermedia: el hombre como sujeto del “posse peccare aut non peccare”. Situado entre dos fuegos: el amor de Dios por una parte y la “ira” de Dios —a la que responde el pecado— por otra, el hombre es justo, bueno, para Barth porque obra bien por el influjo de Cristo; es malo, en cambio, porque obra el mal que brota de su propio ser: “la desidia de su *actuar* anímico o corporal proviene de la desidia de su *corazón*”¹⁶. Pero ¿no significa esto la total relativización de la persona humana, del hombre, al situar el centro determinante de la persona —la decisión personal— bajo el dominio del pecado? Y ¿no equivale esta “reductio ad actum”, este actualismo dinámico, a la degradación de la persona a un “nudum signum” o “instrumentum Dei operantis”? La postura estrictamente actualista no permite a Barth más que un dilema: el hombre se identifica o con el pecado o con la gracia, es pecado o gracia; no un sujeto que *bajo* la gracia puede pecar o no pecar.

Pero esta confrontación entre Dios y el hombre, este “judicium” o discernimiento entre lo bueno y lo malo se verifica no en un plano abstracto, por la confrontación con una “lex naturalis”, una norma o medida teórica universalmente válida situada más allá de Dios —la esencia divina— como suprema

¹⁴ “Was soll die Rede von einem dem Menschen auch als Sünder verbliebenen guten Rest, bei dem man etwas kümmerlich an die Anlage seiner Vernunft, an ein religiöses oder moralisches Apriori und dergleichen zu denken pflegt?” (KD IV/2, 553). “Die Bibel klagt den Menschen von Kopf bis zu Fuss als sündigen Menschen an” (KD IV/1, 548) por eso “von so etwas wie einem trotz der Sünde perennierenden guten Kern oder Rest in Menschen... kann nur allerdings auch keine Rede sein” (KD IV/1, 549).

¹⁵ “Der Mensch ist was er tut. Und er tut was er ist” (KD IV/1, 548).

¹⁶ “Das Böse besteht nicht in einer Beschaffenheit seiner Psyche oder Physis, sondern in der aus der Trägheit seines Herzens stammenden Trägheit seines seelischen und leiblichen Tuns” (KD IV/2, 556).

instancia y a la cual el mismo Dios hubiera de atenerse y someter su juicio acerca del bien y del mal¹⁷. Dios no es “sub lege”; tampoco es “exlex”, sino “sibimetipsi lex”¹⁸. No obstante guardémonos de considerar también al mismo Dios como una ley abstracta. El es la ley, pero lo es concretamente en el juicio que mantiene con el hombre en Jesucristo, en la cruz. Sólo a partir de aquí existe la posibilidad de una distinción o un juicio, de un discernimiento acerca del bien y del mal, del “mérito” o del “demérito”. Así pues, *Cristo es la ley*¹⁹ como es también el juicio para el hombre.

La palabra de Dios, expresión de su ser íntimo, de su justicia-libertad, y que se manifiesta en Cristo; la sentencia o decisión de Dios, es lo que hace que el pecado sea tal, que la infidelidad sea tal²⁰. En esta concepción late ciertamente el peligro de una relativización nominalista de la esencia del pecado, que consistiría en un “no ser aceptado”, “no ser absuelto” en el juicio divino que tiene lugar en Cristo —en la cruz— donde se hace presente la justicia de Dios como trascendencia y por ello como “no” radical de Dios al hombre²¹.

¹⁷ Cf. KD IV/1, 442 ss.

¹⁸ KD IV/1, 590; cf. también H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 65 (trad. cast., pág. 57).

¹⁹ El hombre “wird auch und gerade in seinem Unglauben am Worte Gottes gemessen, von seiner Gewalt betroffen sein. Eben die vorangegangene Stellungnahme Gottes zu ihm wird seinen Unglauben zum Unglauben, seine Sünde zur Sünde machen” (KD I/1, 159-160). “Wie scharf auch das Urteil Gottes über alle Menschen: dass sie Übertreter sind... davon kann keine Rede sein, dass das Tun und Lassen der Menschen als eine Nacht beschrieben würde, in der alle Katzen grau sind. Weder von der Erkenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit noch von der Allen gegenüber souveränen Barmherzigkeit her! Sondern gerade weil da Gott —aber nicht in irgendeiner Höhe und Ferne, sondern in seiner Taten unter und an den Menschen— allein gerecht und heilig ist, gibt es da Gerechte und Ungerechte, Heilige und Unheilige, gibt es in Leben jedes Menschen... Gutes und Böses, gute und böse Werke” (KD IV/2, 663).

²⁰ “Die Realität der Dinge liegt letztlich nicht in ihnen selbst, also nicht in dem was sie unseren Sinnen darbieten. Das Wesen seiner Realität bestehe in der göttlichen Absicht, und allein der Glaube sei fähig zu erkennen, was die Dinge im Willen Gottes sind... Die Seinsbegründung der Dinge liege in der göttlichen Absicht, die sich in ihnen verwirklicht” (T. SARTORY, *Kirche und Kirchen*, en *Fragen der Theologie heute*, Zurich-Colonia 1957, págs. 374-375. Cf. traducción castellana, bajo el título *Panorama de teología actual*, págs. 465-466).

²¹ G. C. BERKOUWER, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957, habla del peligro (en la teología de

Barth escapa, en parte, a este peligro al no hacer depender el pecado y la santidad de una voluntad abstracta, caprichosa, de Dios (como lo hizo, en parte, la Reforma anterior, sobre todo el calvinismo con su tendencia a la predestinación absoluta) sino de una ley fija y determinada por el hecho de la preexistencia de Cristo (cruz-resurrección) “primogénito de toda creatura” y “sustrato de la creación”. Pero el peligro no está excluido totalmente en cuanto que el pecado es considerado —consecuencia del actualismo— como “nudum signum” de la voluntad reprobatoria de Dios manifestada en la cruz de Cristo. El pecado viene a ser así revelación de Dios, del “Deus absconditus”, de la “ira” o justicia-libertad de Dios, de su santidad o trascendencia: la revelación del Dios enteramente otro²². Barth llega a decir, en este mismo sentido: “El hombre colocado por Dios en alianza consigo mismo, *tiene que ser un pecador*”²³.

En Cristo se decide, por tanto, quién y qué es Dios. Dios se afirma como Creador y “Señor universal” a través de la negación del hombre y de su eliminación, que tiene lugar en la muerte de Jesús²⁴; y se decide además quienes y qué somos nosotros: porque Jesús muere en la totalidad de su ser, se manifiesta nuestro ser de creaturas totalmente pecadoras. El pecado es el hombre como ser-en-sí, mientras la gracia constituye al hombre como ser-fuera-de-sí, como apertura o ser-en-relación. Por ello las obras humanas en cuanto tales, en sí mismas, el “mérito humano”, la libertad humana son pecado de por sí. También la religión como esfuerzo humano —incluido el cristianismo y la Iglesia—, la historia y la cultura se encuadran en el esquema de la perversión radical y del pecado. Ninguna obra, ningún “mérito”, ningún esfuerzo del hombre

K. Barth) de reducir el pecado a Dios como si él fuese el autor del mal (cf. pág. 198). Paralelo al pecado es en la Dogmática de Barth el concepto de la nada: la nada es a la creación lo que el pecado al hombre (cf. KD III/3, 406-409). De la “nada” afirma también Berkouwer: “Das Nichtige empfängt so sein Bestehen auf Grund der Verwerfung Gottes, seines Unwillens, und lebt davon, dass es ist was Gott nicht will” (*ibid.*, pág. 201). “So ist das Böse das Produkt einer gleichzeitig mit der Schöpfung vollzogenen Verwerfung Gottes” (H. ZAHRT, *Die Sache mit Gott*, Munich 1968, pág. 145).

²² Cf. A. BRANDENBURG, *Zeit und Geschichtsbegriff bei Karl Barth*, “Theol. u. Glaube” 45 (1955) 361.

²³ KD I/2, 100.

²⁴ J. RILLIET, *Karl Barth théologien existentialiste?*, Neuchatel 1952, pág. 75.

—ninguna religión— es buena y verdadera por sí misma; sólo se debe a la elección divina y a la justificación en Cristo el que haya una religión, una obra humana que es verdadera y válida: la cristiana ²⁵.

No cabe, por tanto, hablar de un mérito o de un derecho del hombre ante Dios: la justicia de Dios juzga nuestra “justicia” rechazándola radicalmente como injusticia y suprimiéndola como pecado, como “justicia de las obras”. El hombre no sólo no tiene derecho ante Dios, no sólo es injusto: es la misma injusticia, el “demérito” mismo. Por esta confrontación, a causa del pecado, la justicia divina como ser de Dios se convertirá en una justicia “distributiva” y “vindicativa”.

No obstante, en Cristo y por Cristo, el pecado y la nada son una mera sombra huidiza ante la gracia que impone su victoria. Por eso la conservación de la creación no es sólo una obra de la “providencia natural” sino una auténtica “salvación” —en Cristo— de la creación, de las garras del pecado y de la nada. La creación, siendo pecado en sí, no puede existir si no está basada en Cristo, en la justificación misma. Esta está prefigurada en aquella: “la alianza es el fundamento intrínseco de la creación”, así como esta es el “fundamento exterior de la alianza”, lo que la hace “técnicamente posible” ²⁶. Sólo porque la gracia es su fundamento pueden subsistir la creación y la historia: justificadas, salvadas sin cesar del pecado que las acecha y amenaza. En la misma creación se realiza, pues, la lucha entre el no y el sí, el pecado y la salvación, el juicio y la gracia; hasta ella llega el dinamismo cruz-resurrección. Es desde la redención o justificación “objetiva” desde donde se nos explica, por una parte, la creación como pecado y, por otra, la creación como sacramento o prefiguración

²⁵ “Dass die Sonne jetzt nicht jenen, sondern gerade diesen Teil der Erde beleuchtet, diese Tatsache bedeutet für die Erde nicht weniger als dies, dass hier Tag und dort Nacht herrscht, obwohl doch die Erde hier wie dort dieselbe ist, obwohl hier wie dort auf Seiten der Erde nichts ist was sie nun gerade für den Tag disponieren würde... So und nicht anders fällt das Licht der Gerechtigkeit und des Gerichtes Gottes auf einen Teil dieser Welt, auf die christliche Religion, so dass nun eben diese Religion nicht in der Nacht sondern am Tage, nicht verkehrte sondern rechte, nicht falsche sondern wahre Religion ist. Obwohl sie doch an sich betrachtet nicht weniger menschliche Religion und also Unglaube ist als alle anderen Religionen” (KD I/2, 388; cf. *ibid.*, 356-397).

²⁶ KD III/1, 107; cf. *ibid.*, 103-377.

de la gracia²⁷. Adán deberá ser entendido desde Cristo; no viceversa²⁸. En definitiva, pues, la gracia antecede y vence al pecado²⁹.

II. CRISTO, EL HOMBRE-DIOS, EN LA RECONCILIACION

I. LA JUSTIFICACIÓN DEL HOMBRE COMO AUTOJUSTIFICACIÓN DE DIOS.

En el capítulo anterior hemos visto cómo la justicia de Dios es la síntesis de la libertad-amor como ser de Dios implicando, por ello, fidelidad primeramente a sí mismo y luego fidelidad también al hombre.

Al ser confrontado el hombre —su propio ser creado— con la justicia-ser de Dios, es reconocido como pecado y perversión. Fiel a sí mismo, Dios tiene que negar el pecado si ha de subsistir su propio ser, su justicia, pero “eo ipso” negará también al pecador, la concreción del pecado. Al rechazar el pecado —ley— es rechazado también el pecador —juicio—. La contraposición Dios justo-hombre pecador es demasiado violenta para que Dios pueda pasarla por alto y hacer como si nada hubiese sucedido. La muerte del hombre es la única salida a esta terrible situación, a este enfrentamiento entre la justicia de Dios como su propio ser y la injusticia del hombre como ser del hombre³⁰.

²⁷ Cf. G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, pág. 69; cf. también G. RÖDDING, *Das Seinsproblem in der Schöpfungslehre Karl Barths*, “Ker. Dogma” 10 (1964) 1-15.

²⁸ Cf. G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, pág. 70. G. RÖDDING afirma: “Von diesem Fleisch gewordenen Sohn Gottes her existiert dann die Welt mit Notwendigkeit, da er nicht hätte Mensch werden können, wenn es die aussergöttliche Wirklichkeit nicht gegeben hätte” (*art. cit.*, págs. 14 s.).

²⁹ “In der Tat sind Sünde und Gottlosigkeit wirkliche Korruption, Verachtung der Gnade; doch können sie das ‘Wesen’ des Menschen nicht zerstören, weil der Mensch nicht aus dem Bund fallen kann”. Así G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, pág. 206. Cf. también H. ZAHRT, *op. cit.*, págs. 144-145.

³⁰ “Seine Barmherzigkeit hört aber nicht auf, Gerechtigkeit; seine Gerechtigkeit hört nicht auf, Gottes heiliges Wesen zu sein und sich in Zusammenstoß mit dem menschlichen Ungehorsam als solche... zu erweisen. Gott ist und tut auch in diesem Zusammenstoß als solchem, was seiner würdig ist, und das muss notwendig bedeuten: Verurteilung und Strafe wo er Ungehorsam findet —wie es da wo er den Gehorsam

Sin embargo, esta autojustificación o autoafirmación de Dios, que es negación radical del pecado y que desemboca en una justicia forense, en un juicio, no ha de ser considerada separadamente de la gracia: Barth defiende una identidad real (aunque no lógica) entre la justicia de Dios como exigencia y la justicia de Dios como gracia y misericordia, como don para el hombre: de hecho, aunque no de jure, son una misma realidad³¹. En consecuencia es inaceptable la postura de A. Ritschl que sustituye la condenación o el juicio por la gracia prescindiendo así, en la redención, de la justicia como juicio. Es decir: elimina la “ira”, la libertad de Dios. Sin embargo, “el que Dios sea en su justicia, de hecho, el *ignoscens pater* no puede significar que deje de ser el *justus iudex*”³². Es claro que esta opinión de Ritschl descansa en una concepción demasiado jurídica de la justicia de Dios: justicia como mera retribución, o mejor, como algo relativo, no absoluto. Una vez sustituida la justicia por la gracia (característica típica, generalmente, de la teología liberal que tiende a reducir el cristianismo a una ética, el reino de Dios al reino del amor), Dios habría mantenido fidelidad al hombre, pero no habría sido fiel a sí mismo. Mas ¿cómo podría seguir siendo Dios, el Dios santo, si pudiese pasar por alto la realidad del pecado?³³ Es preciso, por tanto, afirmar la justicia como retribución y exigencia para que pueda seguir subsistiendo la justicia como ser de Dios. La justicia “distributiva” representa la confirmación y afirmación de un Dios incommoviblemente fiel a sí mismo, idéntico a su propio ser y por ello incondicionado e inmutable, que toma en serio el pecado: autojustificación de Dios como justicia contra nos-

des Glaubens findet, Freispruch und Lohn bedeutet” (KD II/1, 440). Por eso su justicia “ist richtende, und also sowohl freisprechende als auch verurteilende, sowohl belohnende als auch strafende Gerechtigkeit” (KD II/1, 439). “El amor de Dios quema y mata como el fuego de su ira” (H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 50; trad. cast., pág. 41).

³¹ Cf. KD II/1, 423-424.

³² *Ibid.*, 429.

³³ “Das Dilemma scheint unausweichlich: Entweder dem Menschen widerfährt nicht, was ihm in Konflikt mit Gott widerfahren muss. Dann ist Gottes Ehre verletzt und bleibt es. Dann ist Gott nicht mehr Gott. Dann kann dem Menschen auch Gottes Treue — eine Treue in der Gott sich selbst untreu wird! — keine Hilfe sein. Oder dem Menschen widerfährt, was ihm gebührt. Dann wird Gottes Ehre zwar gewahrt. Dann bleibt Gott zwar Gott. Dann wird aber eben durch das Gottsein Gottes in diesem Konflikt der Abgrund aufgerissen, in welchem der Mensch nur ins Bodenlose stürzen und vergehen kann” (KD II/1, 451).

otros, como justicia exigitiva o forense, como “reprobación de toda carne”.

Pero si no cabe una reducción del juicio a la gracia, lo que supondría la eliminación de la justicia de Dios como su ser propio y en consecuencia la negación de la realidad del pecado, tampoco cabe una separación entre juicio y gracia, pues ello conduciría a la autojustificación del hombre, es decir, a una supervaloración de la actividad humana en la salvación³⁴. Barth ataca entonces a Anselmo de Canterbury así como a la teología protestante ortodoxa representada por dos de sus figuras, Polanus y Quenstedt, porque partiendo de un Dios abstracto y de la concepción del “decreto absoluto” divino, separan entre la justicia como don y la justicia como exigencia reduciendo así la suma justicia —Dios mismo— a una mera justicia distributiva o conmutativa³⁵. La justicia de Dios es entonces concebida de un modo antropomórfico y relegada a un plano puramente jurídico. La “*actio Dei*” se transforma en una “*reactio*”; la actuación soberana de Dios pasa a ser una actuación a tenor de los méritos o deméritos humanos, condicionada y dependiente del hombre. Se separan así la gracia y la justicia, la ira y el amor; como si la ira de Dios no fuese la “ira de su amor”³⁶. De esta manera la libertad de Dios como soberanía e

³⁴ “Wenn Rechtstuhl und Gnadenstuhl nebeneinander stehen, dann liegt es allerdings ganz beim Menschen und seiner Entscheidung, was Gott für ihm ist, dann wird der Glaube zur Entscheidung über Gott”. Así H. GOLLWITZER, *Zum Einheit von Gesetz und Evangelium*, en *Antwort, Festschrift Karl Barth*, Zollikon-Zurich 1956, pág. 305. Por ello para Barth ley y gracia son dos momentos dialécticos de una misma realidad (cf. KD II/2, 564 ss.). La separación de juicio y gracia, de exigencia y don, llevaría a la “justicia por las obras” o a una ley de retribución, ya que la “ira de Dios” sería consecuencia de la obra humana. Aquí Barth se separa también de Lutero que concibe la “ira Dei” como una reacción al pecado del hombre (cf. H. GOLLWITZER, *art. cit.*, pág. 301).

³⁵ Cf. KD II/1, 424-429.

³⁶ “Dass die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit Gottes wirksam sind in Gottes Aktion an den Glaubenden und an den Nicht-Glaubenden, das ist gewiss richtig. Es wird aber angesichts der Einheit des göttlichen Wesens schon zu fragen sein ob es angeht, diese beiden Vollkommenheiten auf zwei Aktionen Gottes so zu verteilen, als ob in der einen nur Gottes Barmherzigkeit, in der anderen nur seine Gerechtigkeit wirksam sei” y así “von zwei zusammengehörigen, gleichartigen und gleichgeordneten göttlichen Akten zu reden... begann, als ob sie unter einem gemeinsamen Oberbegriff stünden” (KD II/2, 15-16).

independencia se convierte en una mera libertad de elección; el Rey soberano queda reducido a un Juez. De aquí surge un concepto de predestinación como polaridad elección-reprobación —la “*praedestinatio gemina*”—, olvidando que aquella es sobre todo gracia³⁷. Esta “teología de los decretos” no tiene en cuenta que la predestinación “tiene un nombre y es una persona: se llama y es Jesucristo; no precisamente un *decretum absolutum*”³⁸. Solamente consideradas así las cosas, a partir de la persona de Cristo, “*decretum concretissimum*”, encuentran su mutua coincidencia e implicación el juicio y la gracia como una realidad única: justicia que es a la vez exigencia y don (juicio y gracia). Cristo es la justicia de Dios.

En efecto: es en Jesús donde acaece la “retribución” que nosotros habíamos merecido; sólo en él tendrá lugar la muerte y la reprobación. Nuestra bien merecida muerte no recaerá sobre nosotros sino sobre él, el Hijo del Hombre que morirá en nuestro lugar³⁹. La *praedestinatio gemina* o juicio, la justicia distributiva o forense (que es siempre bipolar: absolución o condenación, elección o reprobación) ha tenido lugar sólo en Jesús⁴⁰ y porque sucede en él, él es el juicio mismo (no sólo

³⁷ Así se llegó, en la predestinación, “den Begriff des Wählens gewissermassen zu verabsolutieren und also die Freiheit, das Geheimnis, die Gerechtigkeit der Gnadenwahl als die Bestimmungen und Eigenschaften eines als absolut gesetzten höchsten Wählens zu interpretieren, in diesem höchsten Wählen als solchen die Wirklichkeit Gottes zu suchen” (KD II/2, 25).

³⁸ KD II/2, 172. “Gerade Gottes Liebe, Gnade und Barmherzigkeit, gerade Jesus Christus... ist also der Erweis und die Betätigung der Gerechtigkeit Gottes. Und gerade so und nur so kann seine Liebe, Gnade und Barmherzigkeit erkannt, empfunden und empfangen... werden: er ist Gottes Gerechtigkeit” (KD II/1, 432).

³⁹ “Diese Gerechtigkeit, dieses Gericht Gottes und diese dem Menschen widerfahrende Rechtfertigung durch Gott ist aber konkret in Jesus Christus geschehen” (KD IV/1, 613). “Dies ist die Bedeutung des Todes Jesu Christi, dass dort Gottes verurteilende und strafende Gerechtigkeit losgebrochen ist und die menschliche Sünde, den Menschen als Sünder... wirklich geschlagen und getroffen hat” (KD II/1, 446). “Das ist offenbar eine Anrufung der iustitia distributiva Gottes. So ist und das tut der gerechte Gott also offenbar auch in seiner Barmherzigkeit: er spricht den Schuldigen schuldig und lässt seine Tat auf sein Haupt zurückfallen” (KD II/1, 440. Cf. también *ibid.*, II/2, 848-853, etc.).

⁴⁰ “Wenn es recht ist dass man in der Prädestinationslehre immer von einem Doppelten, immer von Erwählung und Verwerfung, von Vorherbestimmung zur Seligkeit und zur Verdammnis, zum Leben und zum Tode geredet hat, dann können wir also jetzt schon sagen: in

el Juez ni sólo el reo). Pero esta “retribución” realizada en Cristo y no en nosotros es “ipso facto” no-retribución (gracia) para nosotros. En consecuencia, realizada en Cristo la “prae-destinatio gemina”, no queda para nosotros más que la “prae-destinatio unica”, la elección y la gracia. Juicio y gracia coinciden por tanto, se identifican en la persona de Cristo. Sólo así, considerada en Cristo, la *justitia Dei* aparece en toda su profundidad y es entendida rectamente: no como algo puramente jurídico —una mera exigencia— sino como algo óntico. En Cristo el juicio constituye el corazón, el contenido íntimo de la gracia⁴¹; a su vez la gracia implica necesariamente el juicio⁴². En él aparecen las dos vertientes de la justicia divina —la justicia gracia y la justicia exigencia, la “*justitia condonans*” y la “*justitia forensis*”— pero no como dos realidades separadas sino como una misma y única realidad⁴³.

der Erwählung Jesu Christi, die der ewige Wille Gottes ist, hat Gott den Menschen das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben sich selber aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zgedacht” (KD II/2, 177).

⁴¹ “Er wäre nicht barmherzig, wenn er auch nur um ein Kleinstes weniger gerecht wäre (KD II/1, 431). “Gottes Offenbarung in Jesus Christus gibt uns... die Antwort dass eben Gottes verurteilende und strafende Gerechtigkeit selber und als solche die Tiefe, Kraft und Macht seiner Barmherzigkeit ist” (KD II/1, 442). “Und gilt das nach beiden Seiten: dass das letzte Geheimnis der Gerechtigkeit Gottes seine Gnade ist, dann muss es doch wohl so sein, dass dem Menschen Beides und also ganze Gnade widerfährt... Aber nun müssen wir... fortfahren: Gottes Gerechtigkeit (und also Gottes Gnade!) wäre auch dann nicht Gottes Gerechtigkeit (und also nicht Gottes Gnade!), wenn ihr Werk nicht nach beiden Seiten durchgreifen, als Gottes Werk ein echtes und vollkommenes Werk sein würde” (KD IV/1, 604-605).

⁴² “Gerade indem wir die Gerechtigkeit Gottes und also seine in seinem Wesen begründete, ja seinen Wesen bildende Treue, seine Treue gegen sich selbst, in der er uns treu ist, in Jesus Christus anschauen und ergreifen, werden wir ja gewarnt sein vor jener allzu bequemen, einlinigen Druckweise, die den Begriff der Gerechtigkeit Gottes von der Vorstellung einfach entkleidet hat sie sich mit dem Begriff des Gerichtes notwendig verbindet, nämlich von der Vorstellung einer Entscheidung über Gut und Böse, über Lohn und Strafe” (KD II/1, 439). Pero el juicio a que se hace referencia, como puede apreciarse, es a priori, no a tenor de los “méritos”: se identifica con la gracia.

⁴³ G. GLOEGE, *art. cit.*, págs. 248 s. afirma que, si es verdad que el Nuevo Testamento supera (frente a la apocalíptica del judaísmo tardío) la predestinación “objetiva” simétrica —“*massa damnata*” y “*massa electa*”—, no da pie, sin embargo, a un universalismo salvífico tal como Barth lo presenta, en el que el juicio es absorbido por la gracia.

Así, reprobados, juzgados y muertos en Cristo, estamos también realmente justificados en él⁴⁴. Realmente, dice Barth; no “como si”⁴⁵. De esta manera es Dios doblemente justo, porque es el que “tiene la justicia, la razón, todo el derecho” y el que la da, el que “da la justicia, la razón, el derecho” al hombre. El misterio de la justificación es primeramente una justificación del mismo Dios, fidelidad a sí mismo y precisamente por ello justificación del hombre al que mantiene también su fidelidad y sus promesas. Justicia cara a sí mismo y “eo ipso” justicia también cara a nosotros⁴⁶.

2. LA AUTOJUSTIFICACIÓN DE DIOS COMO JUSTIFICACIÓN DEL HOMBRE.

1) *El problema de la justificación.*

Llegamos así al corazón de la teología de Barth. Pero deberemos preguntarnos: ¿cómo se realiza, más en concreto, este juicio, este “transitus a sinistra ad dexteram” que se veri-

⁴⁴ “Keiner für dessen Sünde und Tod er nicht gestorben, dessen Sünde und Tod er nicht erledigt und ausgelöscht, für den er dort nicht auch positiv das Rechte getan, dessen Rechte er dort nicht aufgerichtet hätte! Keiner dem das in seiner Auferweckung von den Toten nicht zugesprochen wäre als seine Rechtfertigung!... Keiner der in ihm nicht genügend, völlig, endgültig gerechtfertigt wäre” (KD IV/1, 703 ss.). “In Jesus Christus, dem wahren Menschen, der als solcher der ewige Sohn des ewigen Vaters ist, lebt in unanfechtbarer Wirklichkeit dieser künftige, der neue, der gerechte Mensch” (KD IV/1, 619).

⁴⁵ Cf. KD IV/1, 605. Cf. sobre esto también H. KÜNG, *op. cit.*, págs. 67 y 77 (trad. cast., págs. 61 y 70).

⁴⁶ “Halten wir sofort fest: Gerecht, weil in Konsequenz seines eigenen Rechtes, seiner Treue gegen sich selbst und in Ausübung seines Rechtes über uns, auf den Menschen handelt Gott nach beiden Seiten; gerecht in seinem dem Sünder mit seiner Sünde verzehrenden Zorn zur Linken, aber gerecht auch zur Rechten in der Begrenzung, genauer gesagt: in der Sinnggebung seines Zornes, in seinem Festhalten am Menschen selbst, der auch als Sünder, dem er nur zürnen kann, sein Mensch ist. Und Gott ist gerecht auch in dieser Scheidung als solcher: denn wie wäre seinem Recht genug getan, wenn er allein zur Linken zürnen oder allein zur Rechten verschonen würde, wenn er die Identifizierung des Menschen mit dem Unrecht anerkennen, sich also damit begnügen würde, das Unrecht mit dem Unrechtstäter aus der Welt zu schaffen? Oder wenn er den Menschen ohne Rücksicht auf das von ihm begangene Unrecht, auf seine Identifizierung mit diesem leben und gelten liesse um den Preis, dass dann auch das Unrecht, dessen Täter der Mensch ist, nicht vertilgt, das Daseinsrecht des Unrechts de facto anerkannt würde?” (KD IV/1, 603 s.).

fica no en nosotros, sino en Cristo? Hemos dicho que en Cristo tiene lugar una sustitución y precisamente en ello radica la gracia. Pero ¿cómo hay que entender esa sustitución? ¿Participa el hombre en todo este proceso de una manera activa o sólo pasivamente? ¿Se encuentra lo humano incluido en el actuar de Dios o es, por el contrario, excluido y por ello considerado únicamente como *objeto* de la actuación divina?

a) "*Christus, justificatio nostra*".

Barth admite, a primera vista, una cristología correcta, defendiendo una clara distinción entre las naturalezas (Wesen) divina y humana⁴⁷ unidas por una participación "estrecha, total e insoluble"⁴⁸. Acepta expresamente el "inconfuse-indivise" del Concilio de Calcedonia⁴⁹ y se distancia del docetismo y el ebionismo⁵⁰. De forma semejante rechaza el monofisismo excluyendo toda "unio essentialis" o "coessentialis" entre Dios y el hombre en Cristo⁵¹ así como el nestorianismo, al presentar como insuficiente una "unio moralis" tal como la que existe entre el amigo y su amigo o entre el hombre y la mujer que "forman un solo cuerpo"⁵².

Y sin embargo, la postura actualista o dinámica de su teología (tan típica, por otra parte, de ciertos estratos de la cristología protestante moderna⁵³ es difícilmente compatible con

⁴⁷ "In dem einem Subjekt Jesus Christus ist göttliches und menschliches Wesen vereinigt, aber nicht eins, nicht identisch. Das wäre ja voraussetzen: entweder dass Gott aufgehört hätte, Gott zu sein und sich in einen Menschen verwandelt hätte, oder (womöglich noch greulich) dass der Mensch aufgehört hätte Mensch zu sein und Gott geworden wäre oder (am greulichsten) dass aus göttlichem und menschlichem Wesen ein Drittes, Mittleres, weder wahrer Gott noch wahrer Mensch sich gebildet hätte" (KD IV/2, 68).

⁴⁸ Cf. *ibid.*

⁴⁹ Cf. KD I/2, 138 ss. 700 ss.; IV/2, 68-69.

⁵⁰ Cf. KD I/1, 422 ss. 433. 443 ss. 462; I/2, 18 ss. 178. 584, etc.

⁵¹ Cf. KD IV/2, 56.

⁵² Cf. *ibid.*, 57.

⁵³ Esta "cristología funcional" o dinámica, que por otra parte hunde sus raíces en la identificación —en Lutero— de la cristología con la soteriología ("Hoc est Christum cognoscere: beneficia eius cognoscere", decía Melanchthon), encuentra su mejor expresión en el famoso dilema de R. BULTMANN: Jesús ¿me ayuda porque es el Hijo de Dios o es el Hijo de Dios porque me ayuda? (cf. *Das christologische Bekenntnis des Oekumenischen Rates*, en *Glauben und Verstehen* II, Tübinga 1952, pág. 252). También O. CULLMANN participa de esta visión: "Jésus-Christ n'est Dieu qu'en tant que celui-ci se révèle"

las afirmaciones anteriores. El propio Barth afirma que ha "actualizado" la cristología⁵⁴. Este actualismo implica, por una parte, una disyunción entre Dios y el hombre que desembocará, en un segundo momento, en la sustitución o absorción de lo humano por lo divino. De aquí la acusación, aparentemente contradictoria, de nestorianismo y monofisismo que diversos autores han dirigido contra Barth⁵⁵. La infravaloración de la

(*Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel-Paris 1958, pág. 266), en lo que se halla de acuerdo —mirabile dictu!— con Bultmann: "Nous en avons conclu avec R. Bultmann que le Logos Jésus-Christ ne peut pas être un deuxième Dieu à côté de Dieu, ni une émanation de Dieu, mais Dieu lui-même, en tant qu'il se révèle" (*Ibid.*, pág. 268).

⁵⁴ "Wir haben die alte Inkarnationslehre 'aktualisiert', d.h., wir haben die überlieferten Hauptbegriffe unio, communio, communicatio als konzentrisch angeordnete Begriffe zur Bezeichnung eines und desselben in Fluss begriffenen Vorgangs gebraucht und also das Ganze (mit Einschluss der dogmengeschichtlich so wichtigen und mit Recht massgebend gewordenen Formel von Chalkedon) in Form einer Bezeichnung und Umschreibung eines einzigen Ereignisses zur Sprache gebracht: und also die Wirklichkeit Jesu Christi mit der es die Christologie zu tun hat, als identisch mit diesem Ereignis, dieses Ereignis als identisch mit der Wirklichkeit Jesu Christi" (KD IV/2, 116-117).

⁵⁵ La unión, afirma H. BOUILLARD, se convierte en cambio, en permutación; en la reconciliación, Dios se sitúa en lugar del hombre y el hombre en el lugar de Dios (cf. *Karl Barth*, Paris 1957, tomo II, pág. 116). Siguiendo a Y. CONGAR en su artículo *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, en *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1954, págs. 485-486 y en su obra *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952, pág. 38, Bouillard prefiere denominar la postura de Barth monoactualismo mejor que monoenergismo, o bien "monopraxis" o "monofisismo económico": sólo Dios actúa (cf. *ibid.*, tomo II, págs. 120-122 y tomo III, pág. 292; cf. también H. VOLK, *Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*, en *Das Konzil von Chalkedon III*, pág. 639; B. A. WILLEMS, *Christus und die Kirche. Zum ekklesiologischen Gespräch mit Karl Barth*, "Trier. Theol. Zeitschr." 67 (1958) 259, 270-272). A este respecto afirma J. L. WITTE: "So finden wir eine merkwürdige Unausgeglichenheit in Barths Christologie. Einerseits ist noch immer spürbar der nestorianisierende Nachdruck auf das 'Parallelgeschaltet-Sein' von göttlicher und menschlicher Natur... Jeder der beiden wirkt nur auf der eigenen Ebene. Es ist klar, dass hier die Aktivität der menschlichen Natur keine übernatürliche Kausalität in der Verwirklichung des Heilsplans zugesprochen wird... Andererseits versucht Barth diesen Parallelismus zu übersteigen, und jetzt betont er deshalb bisweilen so sehr die Aktivität der göttlichen Natur in Christus, dass die Aktivität der menschlichen Natur darin ganz absorbiert zu sein scheint... So entwickelt er denn auch in IV/2, 88 ff. die Lehre der 'communicatio operationum', wobei er —wie auch in IV/1, 280— so ziemlich in monophysitischer Richtung fortschreitet"

naturaleza humana se deja notar, además, en un doble nivel: en el plano del ser y en el de la temporalidad. La reducción de la naturaleza humana a la naturaleza divina en Cristo va acompañada por otra reducción, muy típica de Barth, del tiempo a la eternidad. El “horror entis” conduce a Barth a la negación de la naturaleza humana como actuante bajo la unión personal con el Hijo de Dios. Dios es, entonces el único que actúa, mientras que la humanidad ha de ser considerada únicamente como objeto de la actuación de Dios⁵⁶. La idea del “Deus passus” retorna así constantemente en la cristología barthiana encontrando su máxima expresión en la doctrina de la predestinación y la justificación como juicio sobre el hombre.

La predestinación, “compendio del evangelio” en expresión de Barth⁵⁷, se concreta en Cristo no sólo en cuanto que, como hombre, es el objeto de la predestinación —el primer predestinado— sino en cuanto que es también el sujeto de la misma, el Dios que predestina: “Jesucristo, el que elige y el elegido”⁵⁸.

(J. L. WITTE, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?* “Münch. Theol. Zeitschr.” 10 (1959) 47; cf. finalmente A. V. BAUER, *Inspiration als sakramentales Ereignis. Zum Verhältnis von Wort, Sakrament und Menschheit Christi nach der Theologie Karl Barths*, “Trier. Theol. Zeitschr.” 72 (1963) 96-98). Véase también el duro juicio de R. PRENTER, en *K. Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturenlehre in lutherischer Beleuchtung*, “Stud. Theol.” 12 (1958), que acusa a Barth de monofisismo (págs. 20-21), pero sobre todo de nestorianismo (págs. 21 ss. y 31 ss.) para acabar afirmando que la cristología de Barth “es difícilmente compatible con la doctrina ortodoxa de Calcedonia y corre el peligro de caer en la herejía” (pág. 79).

⁵⁶ “Das Wort redet, das Wort handelt, das Wort siegt, das Wort offenbart, das Wort versöhnt. Gewiss, das fleischgewordene Wort, also das Wort nicht ohne das Fleisch, sondern das Wort im Fleische und durch das Fleisch —aber das Wort und nicht das Fleisch!” (KD I/2, 149). “Der Sohn Gottes hat gelitten und so ist er —gerade dieses Äusserste ist ja auch und vor allem wahr: gekreuzigt, gestorben, begraben” (KD IV/2, 81). “Es dürfte jetzt sichtbar sein, warum es so wichtig ist, diese Passion von Anfang an als göttliche Aktion zu verstehen. Sie ist gerade als die Passion des für uns Mensch gewordenen Sohnes Gottes die radikale, die das primäre Übel der Welt in der Wurzel angreifende und zerstörende göttliche Aktion” (KD IV/1, 280).

⁵⁷ KD II/2, 9 entre otros.

⁵⁸ “Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus, in welcher Gott in freier Gnade sich selbst für den sündigen Menschen und den sündigen Menschen für sich bestimmt und also die Verwerfung des Menschen mit allen ihren Folgen auf sich selber nimmt und den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner ewigen Herrlichkeit” (KD II/2, 101). “Die Vorherbestimmung

El pecado convierte a la predestinación en juicio —*praedestinatio gemina*— y por eso Jesucristo significa elección, pero también reprobación: elegido “*para* nosotros, en favor nuestro; reprobado *en nuestro lugar*. Siendo Jesús el que predestina y el predestinado es también, al mismo tiempo, el Juez y el reo, el Juez que se deja juzgar: “El Juez juzgado en nuestro lugar”⁵⁹.

Cristo equivale, por tanto a “Dios juzga, Dios es Juez”. Por eso él *es*, en concreto, la justicia de Dios como fidelidad a sí mismo, como exigencia que “retribuye” nuestras obras —nuestros “deméritos”—. Pero Cristo significa también “Dios se juzga a sí mismo” y por eso él —Dios y no nosotros— es juzgado y “a-justiciado”. De este modo, en Cristo, la justicia de Dios contra nosotros es, al mismo tiempo, justicia de Dios para nosotros; la justicia como retribución y exigencia se transforma en justicia como don y gracia porque es una misma persona, Cristo, la que es sujeto y objeto, el que retribuye y

ist die am Anfang aller Dinge... gefallene Entscheidung, deren Subjekt der dreieinige Gott —mit dem Vater und dem Heiligen Geiste also auch der Sohn Gottes— deren Objekt aber im besonderen der Sohn Gottes ist in seiner Bestimmung zum Menschensohn, der präexistierende Gottmensch Jesus Christus, der als solcher der ewige Grund aller göttlichen Erwählung ist” (KD II/2, 118). Barth corrige, en su concepción de la predestinación a Lutero y a Calvino. De éste rechaza el “*decretum absolutum*” y la consiguiente *praedestinatio gemina* objetiva, realizada, estática que implica una división a priori de la humanidad en dos grandes sectores. No cabe un Deus absconditus, según Barth, (es decir una reprobación) yuxtapuesto o paralelo al Deus revelatus (o elección) ya que entonces Cristo sería mera manifestación de la elección. De Lutero rechaza en cambio la “dependencia” de la predestinación o salvación de una decisión de la creatura (incluido el hombre Jesús) con la consiguiente teología de los “dos decretos” u órdenes: el orden natural o providencia (que abarca también a los réprobos) y el orden sobrenatural o de la elección. Barth conviene en cambio con Lutero en la concepción dinámica y eminentemente cristológica de la predestinación como paso del Deus absconditus al Deus revelatus, de la ira a la gracia, de la ley al evangelio; paso que tiene lugar en la cruz de Cristo; y conviene a su vez con Calvino en situar este “paso” en el seno mismo de la realidad divina (más que en la historia humana): en el apriori de la preexistencia de Cristo. Cf. sobre este tema E. BUSS, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, Zollikon-Zurich 1955, págs. 6-10, 13; F. FLÜCKIGER, *Vorsehung und Erwählung*, en *Antwort*, págs. 509-526; H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, pág. 130; E. HÜBNER, *Evangelische Theologie in unserer Zeit*, Bremen 1966, págs. 120-121.

⁵⁹ KD IV/1, 231. “Er richtete und es war der Richter, der da gerichtet wurde, sich selber richten liess” (KD IV/1, 244. Cf. también II/2, 132-135, 836-840).

es retribuido, el que como Juez juzga y el que simultáneamente, como Juez convertido en reo, es juzgado. “La predestinación, la alianza y la cristología se hallan estrechamente emparentadas”⁶⁰.

Pero ¿cómo se realiza este extraño juicio en el que el Juez se deja juzgar convirtiéndose a sí mismo en reo? La respuesta nos la dará la teoría de la sustitución.

b) *La sustitución vicaria.*

Para explicar la redención —o justificación objetiva—, Barth echa mano de la idea del “intercambio” o “comercio” entre Dios y el hombre. Dios actúa *en nuestro lugar*. Es verdad que Cristo fue juzgado y murió *por nosotros*, “propter nos homines et propter nostram salutem”; pero este *por nosotros* equivale en Barth a *en lugar nuestro, en vez de nosotros*⁶¹. Cristo ocupa nuestro lugar —“El camino del Hijo de Dios a tierra extraña”, “Jesucristo, el Señor como siervo”, intitula Barth dos capítulos de su Dogmática⁶²— para que el hombre pueda ser colocado en el lugar propio de Dios —“Jesucristo, el siervo como Señor”⁶³—. En este cambio de lugar consiste la justificación: en el hecho de que el Hijo de Dios haya descendido, en Cristo, de su alto puesto para ocupar el nuestro en el juicio de Dios, el puesto del acusado, del culpable, del reo condenado a muerte, para que este a su vez pueda sentarse junto al Juez junto al que tiene derecho y razón, junto al Justo⁶⁴. Y en esto radica igualmente la predestinación⁶⁵.

⁶⁰ J. HAMER, *Le programme de Karl Barth et le voeu de tout théologien*, en “Rev. Sc. Phil. Theol.” 42 (1958) 441.

⁶¹ “An seiner Stelle als Übeltäter ist ja Jesus Christus getreten. Und an seiner Stelle hat Jesus Christus den dem Übeltäter zukommenden Tod erlitten” (KD IV/1, 100). “Jesus Christus für uns heisst: Jesus Christus ist als dieser eine wahre Mensch in der Autorität, Vollmacht und Kompetenz des einen wahren Gottes an unserer, an vieler Menschen Stelle getreten, um dasselbst in Sachen unserer Versöhnung mit Gott und also zu unserer Errettung und zu unserem Heil, ohne unsere Mitwirkung, in unserer Vertretung, in unserem Namen und so gültig und kräftig für uns zu handeln” (KD IV/1, 252).

⁶² Cf. KD IV/1, 171.

⁶³ Cf. KD IV/2, 1.

⁶⁴ “Deus pro nobis heisst auch in diesem andern tiefgreifenden Sinn zunächst einfach dies: dass Gott in Jesus Christus an unseren Ort getreten ist, wo wir zu Sündern, zu seinen Feinden werden, als solche unter seiner Anklage und seinem Fluche stehen und unseren eigenen Verfall auf uns ziehen” (KD IV/1, 237: cf. también II/1, 446-).

La teoría de la sustitución vicaria constituye el “leit motiv” de la cristología barthiana. Por eso Barth gusta de hablar de una justificación que parece situarse a nivel de la situación existencial, del ámbito dinámico —el “in Christo”—, más que a nivel de la persona, de la capacidad de decisión —del “in nobis”—. De aquí la tendencia al extrinsecismo de la gracia y a la exclusión de todo mérito y cooperación. En efecto, Barth muestra cierta predilección por los términos “situación, atmósfera, lugar”⁶⁶ sustituidos por una situación o un “lugar” nuevo. La salvación comporta un cambio de “eones” o situaciones salvíficas, permaneciendo la persona como un mudo espectador en este cambio. No en vano la Dogmática de Barth lleva el título de “eclesial”.

Es verdad que la idea de sustitución no es ajena a la concepción católica⁶⁷, pero en esta el “intercambio” es un acto del Dios-Hombre como tal (de la persona divina conjuntamente con su naturaleza humana) respecto a los demás individuos del linaje humano. Cristo actúa *por* nosotros, él solo en lugar nuestro en cuanto individuos concretos; pero también *con* nosotros

449). H. Bouillard dice a este respecto: “Un passage capital de sa christologie développe ces quatre thèmes: le Christ a pris notre place comme juge, il a pris notre place de pécheurs, il a souffert et est mort à notre place, il a fait à notre place ce qui est juste aux yeux de Dieu” (H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, 117-118).

⁶⁵ “Die Prädestination ist nicht das Geheimnis in dem für unsere Verwerfung doch noch eine Möglichkeit bleibt, sondern das Geheimnis der absoluten Stellvertretung, die in der Erwählung des Menschen und in der Verwerfung Christi ihre Einheit findet”, G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, pág. 93.

⁶⁶ “Als Wort Gottes selbst geht es gerade den Menschen selbst an, ist von Ewigkeit her gerade er der in ihm Gemeinte, von ihm Betroffene, versetzt es, indem es von ihm Besitz ergreift, gerade ihn selbst auf einen neuen Boden, in eine neue Atmosphäre und Situation, ist gerade er selbst laut und vermöge seiner Anrede ein anderer, ein neuer, ein gerechtfertigter und geheiligter und nun auch als solcher berufener Mensch” (KD IV/3, 175). No basta sin embargo considerar este acontecimiento como realizado en toda la humanidad, como cambio de eones, sino que tiene que haberse realizado también en la existencia de algunos hombres, afirma H. DE LUBAC, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth*, en “Dokumente” 14 (1958) 448-454, cf. también H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, págs. 102 s.

⁶⁷ “Das Bild an sich ist nicht falsch, Phil 2, 5-11 diene hier als Beispiel. Wir Katholiken sprechen auch über das ‘admirabile commercium’... wobei dann aber der Austausch auf göttliche und menschliche Natur bezogen ist” (J. L. WITTE, *art. cit.*, pág. 47; cf. también H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, pág. 116, nota 4).

—como “naturaleza”— pues ha asumido en la encarnación la existencia humana, nuestro linaje. Para Barth, en cambio la sustitución tiene lugar no en el plano de la persona, sino de la situación colocando así la sustitución vicaria no entre Cristo y los hombres sino dentro del mismo ser y actuar de Cristo. La sustitución es un acto realizado únicamente por Dios y “no es otra cosa que el intercambio de la debilidad (pecado) por la justicia (como promesa)”⁶⁸. Bouillard opina que es aquí donde se sitúa la diferencia más profunda entre la cristología barthiana y la católica⁶⁹.

Barth pretende basar su concepción en Jn 3,16 y 2 Cor 5,19. En Jn 3,16 aparece Dios como único sujeto, el hombre como objeto o receptor pasivo de la actuación de Dios que consiste en el amor expresado en la entrega o donación del Hijo amado. Por esta entrega, Dios mismo se sitúa como luz, como Juez y vencedor *en el lugar* propio del mundo, de las tinieblas. El efecto (*íva* final consecutivo) es la salvación, la vida eterna. La *autodonación* del Hijo de Dios aparece, por tanto, como la *única* causa de nuestra salvación y por ello no como causa *meritoria* o “causa moralis” que actúa de “abajo a arriba” por su valimiento ante el Padre⁷⁰.

El segundo argumento está tomado de 2 Cor 5,19. También en este caso Dios es el sujeto agente y el mundo el objeto de su actuación⁷¹. El Apóstol, opina Barth, describe la reconci-

⁶⁸ Cf. J. L. WITTE, *art. cit.*, *ibid.*; cf. también O. WEBER, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Neukirchen 1957, págs. 301 ss.

⁶⁹ “Cette notion d'un échange effectué par Dieu sans aucune coopération humaine constitue précisément le leit motif de la christologie barthienne, et c'est par là que celle-ci se distingue de la conception catholique” (H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, pág. 115).

⁷⁰ Cf. KD IV/1, 75-78 (cf. también los textos citados en la nota 56). “Gegenwart und Aktion als Versöhner der Welt: koinzidiert, ja ist identisch mit der Existenz des erniedrigten, demütigen, gehorsamen Menschen Jesus von Nazareth” (KD IV/1, 217). La redención, pues, al igual que la creación tiene lugar “humanitate nihil cooperante... sed divinitas humanitate coniuncta sola fecit et humanitas propter divinitatem” según expresión de Lutero en su Comentario a Gal. 3, 10 (WA 40/I, 417, 29) citado por Barth en KD I/2, 150.

⁷¹ Como en Jn 3, 16 “wieder ist θεός das handelnde Subjekt und wieder κόσμος das Objekt von diesem Handeln” (KD IV/1, 78). “Die Initiative und das entscheidende Tun in dem als Versöhnung beschriebene Geschehen ist hier wie dort (genau so wie Joh. 3, 16) auf Seiten Gottes. Dass der Mensch nur passiv daran beteiligt sei, ist damit nicht gesagt: wir werden hören, dass und wie seine Aktivität dabei zu Ehre kommt... Man muss es wohl noch stärker sagen: sie ist ganz

liación como un intercambio o “*admirabile commercium*”⁷². Ello no significa que el hombre participe sólo pasivamente: su actividad consistirá en servir de testimonio de la actuación divina; no en un cooperar con ella.

En la segunda parte haremos una crítica más detenida de la postura de Barth. Aquí sólo diremos que, ciertamente el evangelio de Juan encierra una marcada tendencia a la acentuación de las categorías físicas y ópticas —luz, vida, etc.—, para expresar la obra salvífica divina. En este sentido Barth tiene razón al destacar la actuación de Dios por encima de toda cooperación humana y rechazar a esta como causa de la gracia. Y sin embargo, parece responder mejor a la concepción

Gottes und nicht des Menschen Werk: *καταλλάσσειν* wird ja nur von Gott, *καταλλαγῆναι*: nur von Menschen ausgesagt” (KD IV/1, 79).

⁷² “Die in Christus geschehene Umkehrung der Welt zu Gott hin vollzog sich in Form eines Tausches, eines Platzwechsels, den Gott, in der Person Christi gegenwärtig und handelnd zwischen sich selbst und der Welt vorgenommen hat... Der Austausch nach der einen Seite: er hat den, der die Sünde (so gewiss ja Gott selbst in ihm gegenwärtig war und handelte!) für uns (an unserer Stelle, zu unserem Gunsten) zur Sünde gemacht... Und nun der Austausch nach der anderen Seite: er tut das darum, er tritt dazu in Christus an unserer Stelle damit wir... Gottes Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη θεοῦ*) würden in ihm... Der Austausch ist auch nach dieser Seite vollzogen: in Christus wurden wir Gottes Gerechtigkeit indem und so gewiss Christus für uns zur Sünde gemacht wurde. Gottes Gerechtigkeit werden meint...: versetzt werden an einem Ort und in einem Stand, in welchem wir Gott recht, wohlgefällig, annehmbar und schon von ihm angenommen sind” (KD IV/1, 80). Barth añade a este respecto: “Das neutestamentliche *ἀντί*, oder *ὑπέρ* oder *περί*, mit dem der Sinn des Handelns Jesu Christi beschrieben wird, ist doch wohl nicht verständlich, wenn man nicht... jedenfalls allgemein sehen will: diese Präpositionen reden von einem Ort, der eigentlich der unsrige ist, den wir also eigentlich einnehmen müssten; eben von diesem unseren Ort sind wir aber zunächst entfernt; eben an ihm steht nun ein Anderer; eben dieser Andere handelt nun an diesem unseren Ort...; eben zu dem, was er dort tut, haben wir schon darum nichts hinzuzufügen, weil unser Ort, wo solches in Frage kommen könnte, durch ihn besetzt ist” (KD IV/1, 253). Por eso cuando “uno da su vida como *λύτρον ἀντί πολλῶν*” (Mc 10, 45), o “derrama su sangre *περί πολλῶν*” (Mt 26, 28), o el Buen Pastor da su vida *ὑπέρ τῶν προβάτων* (Jn 10, 11; 15, 17); o cuando un hombre tiene que morir *ὑπέρ τοῦ λαοῦ* (Jn 11, 50) o se entrega *περί τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (I Cor 13, 13), *ὑπέρ ἡμῶν* (Rom 8, 34) o *ὑπέρ ἁσεβῶν* (Rom 5, 6) haciéndose “maldición por nosotros” (*ὑπέρ ἡμῶν κατάρα*: Gal 3, 13) todos estos pasajes habrán de ser entendidos *en lugar nuestro*, pero sin que coopere en absoluto la humanidad de Cristo (Cf. KD IV/1, 253-254; cf. también II/1, 446-448).

de Juan, así como a la de Pablo, una “inclusio humanitatis Christi” bajo el actuar divino, que la idea de la exclusión tal como está implicada en la sustitución vicaria o intercambio concebidos de la manera expuesta. Esta concepción infravalora la función, la dignidad y la consistencia de la naturaleza humana de Cristo, reducida a un mero reflejo o manifestación de la obra de Dios, único que actúa.

c) *El mérito de Cristo.*

Naturalmente en esta visión gana importancia la encarnación como “actio solius Dei” por la que Dios como único sujeto actúa en el hombre⁷³. Aparece también claramente en esta teología la íntima ordenación de la encarnación a la muerte. Cristo es absolutamente el “hombre-para-la muerte”, el “siervo de Yahvé”: la catástrofe resulta inevitable, casi diríamos fatalmente inevitable, supuesto el hecho de la encarnación y la unión Dios-hombre que implica el ser de Cristo. En cuanto que en él Dios como justicia personal entra en el más íntimo contacto con la situación del hombre como pecado, *tiene* que suceder lo más terrible. La justicia de Dios habrá de ser una justicia de Dios contra el hombre, un juicio. Por eso es la encarnación el principio del fin y el Viernes Santo la necesaria consecuencia de la Navidad. En este punto no sigue Barth precisamente la pauta de los Padres griegos centrados sobre todo en la encarnación como divinización, sino la visión hamartiológica del “Cur Deus homo” de San Anselmo. La muerte es, pues, la consecuencia de aquel primer encuentro entre la justicia de Dios y la injusticia humana que tuvo lugar en la encarnación. El camino que va de Belén al Gólgota es considerado como una especie de proceso fatal en el que la voluntad humana de Jesús no tiene poder ni intervención alguna⁷⁴.

Nos encontramos así con las últimas consecuencias de aquel actualismo del que es también expresión la teoría de la sustitución vicaria. La naturaleza humana coopera con Dios en cuanto

⁷³ “Damit, dass Gott in ihm wohnt, ist Gottes Werk schon in vollen Gang; die göttliche Rettung kommt, indem sie in ihm Wohnung nimmt” (KD III/2, 81).

⁷⁴ Cristo “steht unter Gottes Zorn und Gericht, er scheidert und zerbricht an Gott. Es könnte nicht auch anders sein. Es muss gerade so sein. Seine Geschichte muss sein: Leidensgeschichte. Denn Gott hat Recht gegen ihn” (KD IV/1, 191).

que en ella y a través de ella sucede algo que proviene de Dios como único sujeto. Es activa sólo en cuanto canal y *medio* a través del cual Dios se pone en contacto con el hombre. El papel *mediador* de la humanidad de Cristo queda así disminuido⁷⁵. En el capítulo sobre “Jesucristo, el Mediador” se nos habla de un “medio” en el que se compendian —o mejor, se hacen visibles— la acción de Dios y la conversión del hombre⁷⁶. Si bien en esta reconciliación no interviene el hombre —el hombre Jesús asumido por el Hijo de Dios— en forma activa, sino que se trata de un “ser reconciliado” que acaece “en él”⁷⁷. Jesús, por tanto, más que mediador activo es medio o instrumento por el que Dios sólo actúa. No sólo la actividad humana, sino aún la misma voluntad humana parece absorbida por la realidad divina en un esquema que recuerda al Logos-Sarx o Logos-Organon de la Escuela alejandrina⁷⁸. En la justificación no sólo se da una actuación exclusivamente divina sino también una obediencia divina⁷⁹. Es verdad que no cabe

⁷⁵ Cf. H. VOLK, *art. cit.*, en *Das Konzil von Chalkedon*, III, págs. 634-637. B. A. WILLEMS, *art. cit.*, pág. 273, se pregunta: la afirmación de Barth, según la cual la creatura no puede ser nunca *mediatrix gratiarum* “¿tiene también validez para la humanidad de Cristo o nos hallamos, en este caso, con una excepción?”

⁷⁶ Entre Dios y el hombre “eine Mitte gibt —und mehr als eine Mitte: eines, ein jenes Oben und Unten und also den versöhnenden Gott und den versöhnten Menschen zugleich Unterscheidendes und in sich zusammenfassendes— Eines, in welchem sowohl der versöhnende Gott als solcher, in seinem durch diesen Gottes Akt begründeten Sein, in welchem sowohl Gottes Zuwendung zum Menschen als auch, durch diese begründet, des Menschen Umkehrung zu Gott hin -beide für sich, aber auch beide in ihrer unauf löslichen Beziehung zueinander, noch mehr: geradezu in Identität wirklich uns sichtbar sind” (KD IV/1, 133. Cf. también IV/1, 80 citado en nota 72).

⁷⁷ “Eben als Mittler zwischen Gott und Mensch existiert Er ja, indem in ihm Gottes Versöhnung des Menschen und des Menschen Versöhntsein mit Gott Ereignis sind” (KD IV/1, 134-135).

⁷⁸ “In einer weiteren Wendung gesehen ist die dem menschlichen Wesen in Jesus Christus zugewendete Gnade seine Qualifizierung zum Organ des Handelns, zum Werke des Sohnes als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, als des Versöhners der Welt mit Gott... Er, Gott der Sohn, in seinem göttlichen Wesen ist das in ihr handelnde Subjekt. Dieses Werk auszuüben... hat er menschliches Wesen angenommen. Er eignet sich an, als sein ihm zu diesem Amt und Werk unentbehrliches Organum” (KD IV/ 2, 106).

⁷⁹ En la justificación se trata “um einen göttlichen Auftrag, um dessen göttlichen Ausführung, um einen göttlichen Befehl und um göttlichen Gehorsam. Was sich da ereignet, das ist dann die göttlichen Verwirklichung eines göttlichen Dekretes. Das ereignet sich dan in

admitir en Cristo una soberanía e independencia en su libertad humana, pero tampoco cabe una reducción de esta a la divina (tal como fue afirmado por la corriente “espiritualista” cristológica que va de Apolinar de Laodicea al monoteletismo); la libertad humana persiste bajo la “*assumptio*”, si bien en plena sumisión a la voluntad divina a causa de la unión hipostática. Barth habla, sin embargo, de una “obediencia del Hijo de Dios”⁸⁰ con lo que relega todo “condicionamiento” al plano intradivino. Dios es *movido* sólo desde dentro de sí mismo, no desde un punto exterior a él —obras o méritos humanos—. Sólo así se salva la libertad absoluta divina, su “ser incondicionado”.

Barth tiene plena conciencia del peligro que le acecha al decidirse por este camino: el subordinacionismo (o bien el modalismo) que a causa de esa obediencia del Hijo de Dios puede hacer de éste un ser de segundo rango dentro de la Trinidad o una mera aparición, una forma mundana (purementemente “económica”) y por tanto impropia, del verdadero Dios. Y sin embargo, Barth se atreve a recorrer este camino⁸¹.

Gottes Freiheit, aber in der inneren Notwendigkeit der Freiheit Gottes und nicht im Spiel eines souveränen liberum arbitrium” (KD IV/1, 213). Cabe aludir aquí a lo que un autor católico denomina uno de los problemas fundamentales de la teología evangélica, la participación de la humanidad de Cristo en la obra de la redención: “Es geht um das Wie der Freiheit des menschlichen Willens in Jesus gegenüber der einen, die menschliche Freiheit besitzenden göttlichen Person. Es geht um das Verdienst Jesu als Menschen vor Gott!”. Y continúa emitiendo este juicio: “Bei dieser Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes ist die Wirksamkeit der Menschheit Jesu verkürzt: Jesus ist nicht der in Menschengestalt an uns handelnde Gott” (A. BRANDENBURG, *Hauptprobleme der evangelischen Theologie*, Paderborn 1957, pág. 40). Es fácil hablar aquí de monoenergismo (cf. nota 55; cf. también L. MALEVEZ, *La foi comme événement et comme signification. A propos de l'oeuvre du P. H. Bouillard sur Karl Barth*, “Nouv. Rev. Theol.” 81 (1959) 377.

⁸⁰ Tal es el título del capítulo 59 de la Dogmática (KD IV/1, 171). “Wir werden uns zunächst nicht verhehlen können, dass es eine harte und sogar eine verfängliche Sache ist, von einem in Gott selbst stattfindenden Gehorsam zu reden. ‘Gehorsam’ impliziert ja: ein Oben und ein Unten, ein Prius und ein Posterius, einen Vor- und einen Nach- und Untergeordneten. ‘Gehorsam’ als eine Möglichkeit in Gott selber scheint also einmal die Einheit und sodann folgerichtig die Gleichheit des göttlichen Wesens in Frage zu stellen. Kann der eine Gott befehlen und gehorchen und also oben und unten, vorgesetzt und untergeordnet sein?” (KD IV/1, 213).

⁸¹ “Ist es so, dass wir im Blick auf Jesus Christus von einem Gehorsam des einen wahren Gottes selbst und in seinem eigentlichen

Precisamente en esta dualidad, uno que obedece y otro que es obedecido se sitúa la polaridad Hijo-Padre en la Trinidad⁸². La obediencia del Hijo pertenece, pues, a su propia personalidad divina⁸³. De esta manera la “processio Filii a Patre”, la “missio, gratia et justificatio” se identifican. O expresado de otro modo: la encarnación y la redención están entroncadas en el misterio de la Trinidad, en el mismo ser del Hijo que procede del Padre⁸⁴. La justificación del hombre adquiere así una dimensión trinitaria que descansa en el dinamismo vital

Sein reden dürfen? Von den drei vorhin entfalteteten unveräusserlichen Voraussetzungen her dürfen wir das nicht nur, sondern müssen wir das tun, können wir eben dem weder nach links noch nach rechts ausweichen. Gerade das Anstössige, dass es in Gott selbst ein Oben und ein Unten, ein Prius und ein Posterius, Vor- und Nachordnung geben soll, darf nicht nur gezeugnet, muss vielmehr als dem Sein Gottes wesentlich bejaht und verstanden werden. Und uns interessiert jetzt vor allem das scheinbar Anstössigste: es gibt da auch ein Unten, ein Posterius, eine Unterordnung; es gehört zum inneren Leben Gottes, dass in ihm auch dies Ereignis ist: Gehorsam” (KD IV/1, 219).

⁸² “Der eine Gott ist durch seine Einheit offenbar nicht verhindert; seine göttliche Einheit besteht vielmehr darin, in sich selbst als der, dem da gehorcht wird, Einer und als der, der da gehorcht, ein Anderer zu sein” (KD IV/1, 219). “Der eine Gott selber ist — nicht in ungleicher, sondern in gleicher, nicht in getrennter, sondern in seiner eigenen Gottheit, Einer und auch ein Anderer, auch sein eigenes Gegenüber, auch koexistent. Sagen wir es ruhig: er existiert als ein Erster und als ein Zweiter, oben und unten, a priori und a posteriori” (KD IV/1, 220). “Ziehen wir also, da wir in der Anschauung Jesu Christi der allerdings erstaunliche Feststellung eines göttlichen Gehorsams nicht ausweichen können, ruhig die allerdings nicht weniger erstaunliche Folgerung, dass der eine Gott in gleicher Gottheit tatsächlich Einer und auch ein Anderer, und zwar ein Erster und ein Zweiter, ein in Hoheit Regierender und Gebietender und ein in Demut Gehorchender ist. Der eine Gott ist Dieser und Jener. Und nun fahren wir fort: ... Dieser und Jener, weil er auch noch einmal in vollkommener Einheit und Gleichheit auch ein Dritter ist” (KD IV/1, 221-222).

⁸³ Cf. G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, págs. 112-177.

⁸⁴ En la teología de K. Barth no hay un paso de la humillación a la exaltación, sino que en la primera está oculta la segunda. Las fases de que nos habla la Escritura (el “entrar en la gloria del Padre”, Lc 24, 26; cf. también Jn 1,14; 1 Jn 1,1; 1 Pe 1,11; Hebr 1,3 y 2,9; Flp 2,6) son excluidas por Barth —KD IV/1, 146—: para él la humillación es la “dimensión profunda” de la esencia divina. Esta humillación de Cristo como revelación noética de la esencia de Dios pone en cuestión la importancia de la muerte de Cristo y la realidad del mérito. “La omnipotencia de Dios aparece en su impotencia en la cruz” (G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, págs. 295-296). Sobre la yuxtaposición o “confrontación” de las dos naturalezas en Barth, cf. R. PRENTER, *art. cit.*, Stud. Theol.” 12 (1958) 1-88.

intradivino⁸⁵ y pertenece, en consecuencia, al mismo ser de Dios. Llegamos así a la cumbre suprema, la Trinidad, de cuyo corazón y dinamismo misterioso dimana la salvación.

El planteamiento de Barth nos permite ver cómo el problema del mérito de Cristo tiene resonancia en la concepción misma de la Trinidad ya que contribuye a superar la visión de una Trinidad puramente “económica”, modalista. Al hablar de una obediencia humana de Jesús —y de un mérito— (con el respaldo ciertamente de la unión hipostática con el mismo Hijo de Dios), la visión católica trata de contraponer el Hijo al Padre como personas distintas⁸⁶. El concepto del mérito en la teología católica es, pues, un término funcional para expresar, entre otras cosas, la “alteridad” de personas en Dios.

Llegados hasta esta suprema altura nos encontramos, a partir de aquí, con el único lenguaje de los signos: siempre el dinamismo que va de “arriba a abajo”, nunca de “abajo a arriba” (mérito). En aquella sustitución que se remonta al seno de la Trinidad; en aquella obediencia del propio Hijo de Dios *en lugar* del hombre Jesús y la humanidad, acaece la justificación. Lo que sigue será sólo signo de lo que ha tenido lugar dentro de la Trinidad “ab aeterno”. En efecto: la salvación parece haberse realizado fuera de la historia. La acentuación de la “iniciativa divina”, absoluta e incondicionada, identifica en Cristo la justificación con la predestinación. La muerte-re-

⁸⁵ “Und darin besteht sein Reden, Tun und Wirken nach aussen, dass er der von ihm geschaffenen Welt, dass er dem Menschen an dieser Geschichte, in der er Gott ist, Anteil gibt... Und dann eben zuhöchst und zuletzt (als am Ziel und im Abschluss seines ganzen Handelns, wie es doch in seinem Anheben begründet ist) dazu, dass Gott in seiner Seinsweise als der in Demut Gehorsame selbst Mensch unter den Menschen und für sie wird. Die innergöttliche Beziehung zwischen dem in Hoheit Regierender und Gebietender und dem in Demut Gehorsamen wird im Werk der Versöhnung der Welt mit Gott identisch mit der so ganz andersartigen Beziehung zwischen Gott und einem seiner Geschöpfe, einem Menschen. Gott geht allerdings in die Fremde, indem das geschieht. Er wird ja damit, was er zuvor nicht war. Er nimmt ja damit ein ganz anderes, das geschöpfliche, ja das sündige Sein auf in die Einheit mit seinem göttlichen Sein... Er tut es aber... nicht ohne Grund in seinem Wesen, in seinem eigenen inneren Leben, nicht ohne Entsprechung zu der Geschichte -vielmehr in wunderbar konsequenter letzter Fortsetzung eben der Geschichte, in der er Gott ist” (KD IV/1, 222-223).

⁸⁶ Barth, como es sabido, prefiere utilizar el concepto de persona para referirse a Dios y el concepto de “modos de ser o de existir” —Seinsweise— para referirse a las personas divinas (cf. KD I/1, 375ss.).

surrección de Jesús tienen valor salvífico no tanto como hechos *históricos*, sino en cuanto “palabra” —signo— revelación de la salvación “anterior”, de la iniciativa divina o “elección” por parte de Dios. Muerte-resurrección, juicio-gracia constituyen el marco, la categoría en que se vierten los conceptos de toda la teología de Barth; el troquel que modela tanto la protología como la escatología. Según el esquema muerte-resurrección (es decir, desde la cristología) se concibe la justicia de Dios como su propio ser (dinamismo libertad-amor) que luego se refleja en la predestinación (como reprobación-elección), en la polaridad creación (pecado)-historia (salvación), en la justificación y en la escatología.

Pero ¿no quedará así reducida la salvación a un “monólogo de Dios consigo mismo”⁸⁷? ¿No se convierte así a Cristo en “speculum, non fundamentum electionis”? Como hombre, Jesús es únicamente la revelación, no el “motivo” o la “razón” de la predestinación y la justificación. La muerte y la pasión de Jesús no tienen sentido de ofrenda de la obediencia y el amor de un hombre (unido personalmente al Verbo) a Dios Padre como retorno de la humanidad culpable. Por el contrario, el dinamismo de Barth sigue el camino opuesto, descendente, y con ello la obra de Jesús, su pasión y su cruz parecen quedar relegadas a la categoría de signo y testimonio, de revelación en el tiempo de una decisión divina “apriori”; decisión que es juicio y predestinación a la vez⁸⁸. “En la cruz se revela la actitud de Dios y la situación del mundo y del hombre”⁸⁹,

⁸⁷ Cf. H. Zahrnt, *op. cit.*, págs. 141-154. Zahrnt resume así la postura de K. Barth: “Schuld an diesem theologischem ‘Höhenflug’ Barths trägt nicht seine christologische Konzentration, sondern seine Ansiedlung dieser christologischen Konzentration im Himmel, die nochmalige Konzentration auf einen innertrinitarischen Vorgang” (*Ibid.*, pág. 142).

⁸⁸ “Es ist alles in der Ewigkeit nicht nur schon beschlossen, sondern auch bereits vollbracht; was in der Zeit geschieht, ist nur die Ausführung der göttlichen Urentscheidung, im Grunde nur die Abbildung des ewigen Urbilds. Zugespitzt können wir sagen: Die göttliche Dreieinigkeit hat in der Ewigkeit ein Drama geschaffen und unter sich, unter ihren drei Personen uraufgeführt. Nun soll dieses Drama wie in Himmel auch auf Erden gespielt werden. Zu diesem Zweck schafft sie die Welt und den Menschen als Zuschauer” (H. Zahrnt, *op. cit.*, pág. 142).

⁸⁹ H. Fries, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, pág. 12. (Hay traducción castellana bajo el título *Existencialismo protestante y teología católica*, Madrid 1961).

es decir, el pecado y la gracia como victoria sobre éste. En este sentido, la resurrección es el “*signum magnum*” de esta victoria de la gracia en la justificación⁹⁰.

En un largo excursus sobre la historia de la teología protestante, se ocupa Barth del sínodo de Dordrecht, en Holanda, donde en el siglo XVII y en el seno de la Iglesia Reformada, la secta de los Remonstrantes dirigidos por Jakob Arminius pretendía sustituir la concepción calvinista de la predestinación absoluta, supralapsaria, y la doctrina consiguiente acerca de Cristo como mero reflejo de la elección —*speculum electionis*—, por una predestinación infralapsaria y por la afirmación de Cristo como “*fundamentum electionis*”. De este modo los remonstrantes, así como los luteranos —dice Barth— quedaban situados en un terreno muy próximo al “pelagianismo” de la teoría jesuítica de la ciencia media⁹¹. Barth afirma: no es posible buscar la “*causa efficiens impulsiva electionis*” en la obediencia prestada por el hombre Jesús como tal, en el “*meritum Christi*”; aquella es sólo efecto y consecuencia (revelación o testimonio) de la predestinación y decisión divinas que se hacen presentes en Cristo para nosotros, pero sin nosotros⁹².

⁹⁰ “Pero la resurrección de Cristo de entre los muertos es el signo de la esperanza. Es la garantía de que no todo ha acabado en la muerte, antes bien, de que es posible una reconciliación positiva con Dios” (H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 64; trad. cast., pág. 57). “En la resurrección es proclamada la sentencia del Padre” (*Ibid.*, pág. 52; trad. cast., pág. 44). “Thus the verus homo is grounded in God’s election to grace and his perfection is in the Incarnation with the redemptive manifestation of the Resurrection and the Ascension. In the fact of the Resurrection we have the historic-objectiv *Yes* of God to man. It is there that our salvation by the death of Christ is accepted and approved by God. It is there of course that we become truly free and that our existence takes on the consistency of real existence” (B. R. BRINKMANN, *Karl Barth and Justification*, “*Irish Theol. Quart.*” 25 (1958) 280. Sin embargo no nos parecen fácilmente conciliables, dentro de la mentalidad de Barth esa “manifestación” con la “aceptación y aprobación por parte de Dios”, que tienen lugar en la resurrección según el autor).

⁹¹ Cf. KD II/2, 72-82 y 113-123.

⁹² “Die reformierte Prædestinationslehre verteidigte den Remonstranten und den Lutheraner gegenüber mit Recht den Satz, dass die *causa efficiens impulsiva electionis*, der den Willen Gottes bewegende Grund nicht ausserhalb Gottes selbst, sondern allein in seinem freien Wohlgefallen gesucht werden dürfe: nicht in irgendeiner von Gott vorausgesehenen geschöpflichen Wirklichkeit, also nicht im guten Willen des Menschen, nicht in dem Gebrauch, den er von Gottes Gnade macht, nicht in irgend welchen verdienstlichen Werken des Glaubens, aber auch nicht in seinem Glauben als solchem, nicht in seinem Gebet und

Ciertamente Cristo es simultáneamente el Dios que elige y el hombre elegido y por ello no es sólo signo, sino también realidad; pero es realidad salvadora en cuanto Dios solamente, en cuanto hombre revelación o signo. Es decir, es realidad no en cuanto ser histórico, enmarcado en el espacio y el tiempo, sino en cuanto preexistente ab aeterno en el seno de la Trinidad. Por una parte, pues, no podemos hablar de una acción de Jesús hombre ante el Padre. La “ira de Dios” es algo real, pero no distinto del mismo Cristo, del *juicio* concreto de la cruz. No tenemos que buscar detrás de Jesús, en Dios, “rincones escondidos”, decretos absolutos que hayan de ser cambiados. Jesús es el verdadero y auténtico revelador de la intimidad de Dios y por ello es totalmente “speculum electionis”. No hay por qué buscar un “Deus absconditus” tras el “Deus revelatus”. Por otra parte Barth afirma a Cristo como “fundamentum electionis” con los Remonstrantes, aunque apartándose de ellos en que no es el hombre ese fundamento de la elección divina, sino que el fundamento radica en que el mismo Cristo es el sujeto de la predestinación, el que elige⁹³. Cristo coincide por tanto con la decisión original de Dios, con el “amor de Dios”. En este sentido habla Barth de Cristo no sólo como manifestación —“speculum”— sino también como “fundamentum electionis”. Este fundamento, sin embargo, se sitúa más bien en el plano cognoscitivo: no es la razón por la que Dios nos elige, sino

nicht in seiner Standhaftigkeit, nicht in einer Würde des Menschengeschlechtes und auch nicht in dem meritum Christi: in dem von dem Menschen Jesus geleisteten Gehorsam als solchen. Das Alles ist Wirkung und Folge, aber nicht Grund der göttlichen Erwählung” (KD II/2, 120).

⁹³ Cf. KD II/2, 72, 81. “Es gibt keinen vom Willen Jesu Christi verschiedenen Willen Gottes. Jesus Christus ist also nicht nur manifestatio und speculum nostrae praedestinationis. Er ist es nicht etwa in der Weise, dass uns unsere eigene Erwählung —mit der seinigen und wie die seinige durch einen anderen verborgenen Willen Gottes vollzogen (aber vielleicht auch nicht vollzogen!)— durch die seinige nur bekannt gemacht und veranschaulicht wurde. Sondern er offenbart uns unsere Erwählung als die durch ihn, durch seinen Willen als den Willen Gottes vollzogene. Er sagt uns dass eben er uns erwählt” (KD II/2, 124). “Werden wir nicht sagen müssen: dass sein Wählen eben in diesem Wort und Beschluss im Anfang besteht, und umgekehrt: dass sein Wort und Beschluss im Anfang seine Wahl, seine freie, subjektive Selbstbestimmung ist: unabhängig von allen äusseren Nötigung, Bedingung und Bestimmung der ursprünglichtste Akt seiner Herrschaft über alles?” (KD II/2, 107) cf. también G. GLOEGE, art. cit., págs. 233-234.

la razón por la que nosotros conocemos con certeza nuestra elección ⁹⁴.

En resumen: ¿puede afirmarse, dentro de la concepción de Karl Barth de un Cristo preexistente como “*decretum concretissimum*” y por ello “*praedestinatio nostra*”, un mérito de Cristo? Es verdad que Barth habla de que la predestinación ha de ser entendida desde un *acontecimiento salvífico real*, desde el “*Christus incarnatus, crucifixus, resurrectus*”, desde el Dios eterno en el tiempo, desde la “*historia Christi*”. La predestinación tiene su base “en los pañales del niño de Belén” en frase de Lutero que Barth cita ⁹⁵. ¿Será verdad que Dios se “mueve” por razón de la actuación histórica del hombre Jesús? ¿Tendrá lugar la elección *en virtud* de la encarnación, muerte y resurrección? No. Al afirmar al Hijo de Dios en Cristo como *sujeto* de la elección o predestinación (“el Dios que elige”), mientras el *objeto* de esa elección es la naturaleza humana (Jesús, “el elegido”), es claro que en este Cristo, plan primero y decreto eterno de Dios, decisión definida acerca de la creación y de la historia, el hombre concreto Jesús no es verdaderamente “*fundamento*” de la elección divina sino su traducción —“*homo concretus revelatus*”— a la humanidad; lugar donde se manifiesta la elección a priori de Dios ⁹⁶.

d) *El valor de la historia humana de Jesús.*

En consecuencia la historia de Jesús es minimizada de tal manera que parece como si de hecho nada sucediese en el tiempo porque todo ha tenido lugar ya en la eternidad ⁹⁷. La cruz-resurrección parecen situarse en un doble plano: en un nivel “a priori” de verdadera realidad, en la decisión divina ab aeterno o, por mejor decir, en el mismo ser de Dios (como una idea platónica, realidad fuera del mundo) y en un nivel histó-

⁹⁴ Cf. G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, págs. 81-91.

⁹⁵ Cf. KD II/2, 45.

⁹⁶ Cf. KD II/2, 18 (citado en nota 58). Cf. también G. GLOEGE, *art. cit.*, págs. 198 y 209.

⁹⁷ Cf. H. URS VON BALTHASAR, *op. cit.*, pág. 380. “Es scheint alles schon geschehen zu sein, die Entscheidungen also sind schon gefallen, so dass es kaum mehr gehen kann um einen historischen Fall und eine historische Versöhnung der Schuld, sondern um ihre Offenbarung in der Geschichte, um die Offenbarung der definitiven Ja der Gnade Gottes” (G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, pág. 230). Cf. igualmente H. ZAHRT, *op. cit.*, pág. 143.

rico que es sólo sombra o reflejo de la realidad auténtica (y por ello solo signo de aquella realidad)⁹⁸. Parece como si hubiera dos historias paralelas: una historia humana, la historia universal, que es historia de pecado y una historia de salvación que no coincide con la anterior sino que se reduce a la historia personal del hombre Jesús. Esta historia personal de Jesús está incardinada en la misma Trinidad, es la “Urgeschichte” o historia primordial⁹⁹, la historia del Hijo de Dios. Dios, por tanto, “tiene historia”; no es un mero “motor immobilis”, sino “actus purissimus”, dinamismo vital arrollador. Este dinamismo desbordante, esta historia de Dios, es precisamente Cristo. Barth se sitúa en este punto a medio camino entre O. Cullmann, el teólogo de la salvación encarnada en la historia universal de la humanidad, y R. Bultmann que reduce la historia de salvación a la historicidad existencial del individuo¹⁰⁰.

Llegamos así al problema del tiempo que es en Barth inseparable del problema del ser. Al elegir al hombre “ab aeterno”, la alianza, la encarnación son también eternas¹⁰¹. Barth nos ha-

⁹⁸ “El centro del mensaje, Dios en Jesucristo crucificado, parece convertirse en un principio supratemporal según el cual es interpretada... toda la historia humana”: así R. PRENTER, *Glauben und Erkennen bei Karl Barth*, en “Ker. Dogma” 2 (1956) 190. G. GLOEGE (*art. cit.*, pág. 202) habla también de Cristo como modelo, tipo o “sistema”, en la teología de Barth. “Christ has to be known as the *primum intelligibile*” (B. R. BRINKMANN, *art. cit.*, pág. 281; cf. también L. MALEVEZ, *L'Anthropologie chrétienne de Karl Barth*, en “Rech. Sc. Rel.” 38 (1951) 40).

⁹⁹ Esta “Urgeschichte” es un residuo de la antigua postura de Barth en la “Römerbrief”, donde afirma un “momento eterno”, la supresión radical del tiempo por la eternidad, la antítesis absoluta entre eternidad y tiempo, entre revelación e historia. R. Prenter quiere ver en el concepto de Urgeschichte un “rasgo bultmaniano” en la teología de K. Barth, en el sentido de una “deshistorización” de la revelación y la salvación, unida a cierta tendencia a una “interpretación existencial” (*Karl Barths Umbildung...* “Stud. Theol.” 12 (1958) 3). Pervive aquí el resentimiento frente al “historicismo” (que encontró su máxima expresión en la “Leben - Jesu - Forschung”) y al “psicologismo” de Schleiermacher (cf. KD II/1, 79): oposición muy típica de la teología dialéctica, sobre todo en su primera época.

¹⁰⁰ En cierto sentido Barth, al igual que Bultmann, sitúa la historia auténtica de salvación en la historicidad como posibilidad existencial, pero no de cada individuo concreto, sino centrada en el hombre Jesús, cuya “historia de salvación” forma parte del mismo ser de Dios.

¹⁰¹ “Am Anfang aller Dinge steht nicht der Deus nudus, sondern der mit dem Menschen sich bekleidende Gott” (E. BUSS, *op. cit.*, pág. 9).

bla, en la doctrina de la predestinación, del problema de la preexistencia de Cristo. Entiende el texto de Jn 1,1-2 no referido al Verbo como tal, sino a Jesucristo, el Hombre-Dios o Verbo encarnado¹⁰². Aduce también otros textos de Pablo (Col 1,17; 2 Cor 4,4; Ef 1,10, etc.)¹⁰³. Cristo es reducido así a la eternidad; pero a una eternidad que no alcanza la síntesis de una encarnación total en nuestro tiempo y la unidad consiguiente con nuestra historia sino que permanece en un contacto con nuestro tiempo puramente “dialéctico”, dinámico y actualista. Aparece claramente el peligro de una “reductio ad aeternitatem”, de una predestinación-justificación (o redención) juicio que se realizan no en el tiempo, sino en la eternidad. Esta dificultad gana en fuerza si consideramos las afirmaciones del propio Barth¹⁰⁴.

¹⁰² Comentando el texto de Jn 1,2 afirma Barth: “Es sagt v. 2 in Zusammenhang mit v. 1 nach rückwärts: Dieser Jesus ist das Wort, das göttlichen Wesens teilhaftig ist, dieser war am Anfang, weil er als dieser selber göttliche Wort legitim zu Gott gehört. Und er sagt nach vorwärts: das Wort ist göttlichen Wesens teilhaftig, denn Dieser, Jesus, war der, der am Anfang war, weil er legitim zu Gott gehört. Es antwortet also der Evangelist mit seinem Zeigen, mit seinem ὄντος ἦν zugleich auf die beiden Fragen: Wer war, selber göttlichen Wesens, im Anfang bei Gott? und: Hat es seine Richtigkeit damit, dass Jemand, selber göttlichen Wesens, im Anfang bei Gott war? Die Antwort auf beiden Fragen lautet: Er war es, Dieser, Jesus” (KD II/2, 105. Cf. también *ibid.*, 102-106).

¹⁰³ Cf. KD II/2, 106. Y sin embargo el Nuevo Testamento considera el ἐν χριστῷ de forma estrictamente histórica. No empieza partiendo de Dios, del λόγος ἄσαρκος en dirección hacia el Jesús de Nazareth, histórico, sino al revés: desde éste como la Palabra hecha carne hacia atrás, hacia el Dios que elige, junto al que y para quien, como Padre, es el Hijo eternamente. “En Barth domina, en este caso, una falta de claridad”. Así G. GLOEGE, *art. cit.*, pág. 212. Luego analiza detenidamente los pasajes aducidos por Barth (*ibid.*, págs. 211-214). Cf. también H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, 152-164 (aunque su crítica no coincide totalmente con la de G. Gloege); según el Nuevo Testamento la elección es *opus proprium* del Padre.

¹⁰⁴ “Die These von der aktuellen Prædestination ist dann einwandfrei begründet... wenn dabei vorausgesetzt wird dass die Prædestination mit der Erwählung Jesu Christi identisch ist. Wo das eingesehen ist, da ist darüber entschieden, dass sie der Zeit und ihren Inhalten und vor allem den Menschen und den Menschen in der Zeit nicht nur voransteht als Buchstabe, der in dieser Beschränkung nur als toter Buchstabe verstanden werden könnte, sondern als geistiger Lebensakt vorangeht wie die Wolke dem Volke Israel in der Wüste, dass sie wohl im Schosse Gottes vor aller Zeit geschah, aber eben darum vor jeder Zeitteil wieder geschieht. Denn die Erwählung Jesu Christi ist unverändert und

Como consecuencia de su concepción estrictamente dinámica, que le lleva a identificar el plano del ser con el plano de la temporalidad, las relaciones entre Dios y el hombre quedan relegadas a meras relaciones temporales, a un antes y un después¹⁰⁵. Barth no concibe, por tanto, que con un “antes” (entendido por él en sentido óntico, como superioridad o soberanía de la gracia sobre la naturaleza) y un “después” (entendido igualmente en sentido óntico, como inferioridad de la naturaleza respecto de la gracia) sea compatible una simultaneidad que para él tendría sentido de igualdad en el ser. Por eso rechaza tan radicalmente toda cooperación de la creatura con Dios que para el catolicismo sólo significa una contemporaneidad en la actuación dentro de una subordinación en el ser de lo humano respecto a lo divino, sin que dicha contemporaneidad equivalga, en modo alguno, a una igualdad en el ser entre Dios y el hombre. La “cooperación”, pues, que en la visión católica equivale a la actuación del hombre “bajo” la gracia (o si se prefiere, “consiguientemente” a la gracia pero entendido este término no sólo en sentido temporal, sino óntico), es para Barth mero sinergismo o pelagianismo. Por eso prefiere hablar de “efectos *consiguientes*” (Nachwirkungen) obrados en la naturaleza por la gracia sola. El peligro de reducir el pasado y el futuro (el decurso del tiempo, la historia) a un punto matemático, al presente (o, por mejor decir, al presente de la eter-

unveränderlich Geschichte” (KD II/2, 210). “Dass Gott von Ewigkeit her bestimmt, dass er entscheidet und gewählt hat, das hat allerdings das volle Gewicht des ewigen Perfektums, das ist vollbracht und abgeschlossen, das geht dem ganzen geschöpflichen Leben in der Tat voran als dessen Vorherbestimmung, das steht harter als Stahl und Granit vor und über allen Dingen und allen Geschehen. Das tut es aber, indem es das Leben Gottes hat und ist, indem es wirklich von Ewigkeit her beschlossen ist mit dem Charakter des Perfektums ohnegleichen auch in dem Charakter der Gegenwart und in dem der Zukunft ohnegleichen” (KD II/2, 201). “Gott ist vorzeitlich. Damit ist gesagt dass seine Existenz der unsrigen und der aller Dinge nicht nur ihrer Art nach, nicht nur seinem Wesen und dessen Dignität entsprechend, sondern —und das erst schafft allen Zweifel hinsichtlich der Unmöglichkeit einer Umkehrung endgültig aus dem Wege— auch physisch vorangeht” (KD II/1, 700).

¹⁰⁵ “Barth estime en effet que l'éternité n'est pas seulement intérieur au temps, mais la précède aussi; et il veut que cette expression, d'apparence trivial soit entendue littéralement” (H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, pág. 160).

nidad misma) es clásico en la teología de Barth¹⁰⁶. Para evitarlo habla de Cristo, de la predestinación, como un pasado, presente y futuro al mismo tiempo¹⁰⁷. Esta idea de una predestinación siempre actual es feliz¹⁰⁸, pero tiene el inconveniente de olvidar al Jesús histórico reduciéndolo a un Cristo “coexistente”, contemporáneo a la historia humana a la que acompaña sin cesar como un presente eterno¹⁰⁹ pero en la que no parece encarnarse verdaderamente.

Volvamos a las afirmaciones de Barth sobre el mérito y la satisfacción de Cristo. Rechaza expresamente ambos después de acusar a los Padres de Trento de no haber actuado “secundum mentem Pauli” al considerar la muerte de Cristo como causa meritoria de la justificación¹¹⁰. En forma parecida niega también la satisfacción de Cristo. La pasión de Jesús no puede suscitar en Dios una “reacción”, sino que lo primero y más original es “la acción divina radical, que ataca y destruye en su misma raíz la maldad primaria del mundo”¹¹¹. La “satisfac-

¹⁰⁶ “Man muss verstehen... dass die Ewigkeit zuerst ist und dann die Zeit und darum die Zukunft zuerst und dann die Gegenwart, so gewiss der Schöpfer zuerst ist und dann das Geschöpf” (KD I/1, 487).

¹⁰⁷ “Er, der Menschensohn, ist der, der war, ist und sein wird: er existiert in der Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit Gottes selbst” (KD IV/2, 81). “Idem est Deum praedestinare, et praedestinasse et praedestinatum esse” (KD II/2, 210).

¹⁰⁸ “Cette idée d'une prédestination toujours actuelle, qui arrive quand l'homme est éveillé a la foi, nous semble expliciter de façon heureuse le rapport de l'élection éternelle a l'existence chrétienne, tel que saint Paul le conçoit: interiorité de la prédestination a la foi” (H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, pág. 160; cf. también G. GLOEGE, *art. cit.*, pág. 234-236).

¹⁰⁹ “Das bleibt also darum, weil es vorzeitlich ewig ist, nicht von der Zeit zurück, das begleitet sie vielmehr (weil Gottes Ewigkeit nur eine ist) als überzeitliche, das überdauert sie als nachzeitliche Ewigkeit” (KD II/2, 201).

¹¹⁰ “Und schlimmer als das ist der Grund dieses Unverständnisses: dass ihnen das, was wirklich nicht erst den Reformatoren, sondern schon dem Apostel als die Hoheit der Rechtfertigung in ihrem Charakter als eines göttlichen Werkes für den Menschen vor Augen stand, eine unbekannte Grösse war. Wie hätten sie sonst den Tod Christi als die blosse causa meritoria der Rechtfertigung bezeichnen... können?” (KD IV/1, 698).

¹¹¹ Cf. KD IV/1, 280. “Wenn Jesus Christus allem voraus ist, dann ist er auch der Sünde voraus. Aber dann ist sein Kreuz nicht eigentlich durch die Sünde bedingt, sondern durch seine von Ewigkeit beschlossene Selbstentäußerung, und dann bildet der Sündenfall nur die dazu geschaffene notwendige Rahmenhandlung” (H. ZAHRT, *op. cit.*, pág. 146).

tio" es traducida por un "satis facere": no se trata, por tanto, de un "hacer" de Cristo ante el Padre como satisfacción por el pecado, sino de la actuación de Dios mismo en la que "hace lo suficiente" —en la muerte de Jesús y su resurrección— para nuestra salvación y reconciliación¹¹². En vez del concepto de satisfacción, aclimatado en la teología católica y desarrollado por Anselmo de Canterbury, Barth utiliza la teoría de la sustitución vicaria traduciendo el concepto de satisfacción por el de *juicio* mantenido por Dios en la muerte del hombre Jesús: Cristo recibe por la encarnación la ira de Dios "absorbiéndola", no pacificándola por una satisfacción¹¹³. Por eso no cabe considerar la ira y la justicia de un modo demasiado jurídico, como algo separado del amor y la gracia, sino como realidades idénticas¹¹⁴. La gracia es lo primero —la elección y la encar-

¹¹² "Gott hat in der Passion Jesu Christi, in der Dahingabe seines Sohnes in den Tod das zum siegreichen Kampf gegen die Sünde, sollte dieser Sieg radikal und total sein, Genügende getan: das Genügende zu ihrer Beseitigung und also zur Herstellung der Ordnung zwischen sich als Schöpfer und seinem Geschöpf, zur Heraufführung des mit ihm versöhnten, mit ihm in Frieden existierenden neuen Menschen und also zu des Menschen Erretung aus dem Tode. Eben dieses Genügende ist das was Gott in der Passion Jesu Christi getan hat" (KD IV/1, 280. Cf. también II/1, 446. 452).

¹¹³ "Gewiss, das Wort nimmt unser Menschsein, es nimmt Fleisch an und das heisst: er existiert in der Verfassung und in der Situation unter den Bedingungen, unter dem Fluch und unter der Strafe des sündigen Menschen; es existiert hier wo wir sind: in der ganzen Ferne nicht nur des Geschöpfes von Schöpfer, sondern des gefallenen Geschöpfes von dem heiligen Schöpfer" (KD I/2, 172). A través de la idea de juicio unida a la de sustitución vicaria, Barth pretende mantener el principio "clásico" de la redención: "dass die Versöhnung sich nicht nur auf den Menschen, sondern auf Gott erstreckt, dass nicht nur der Mensch mit Gott versöhnt wird, sondern auch Gott mit dem Menschen" (R. PRENTER, *Karl Barths Umbildung...*, loc. cit., pág. 49; cf. igualmente H. VOLK, *Die Christologie bei K. Barth...*, en *Das Konzil von Chalkedon III*, 629). En forma análoga a la teoría de la satisfacción, pues, también en Barth el hombre Jesús "remueve ciertos obstáculos que se dan en Dios" para la reconciliación: por eso Barth afirma una "justificación de Dios" como paso previo a la justificación del hombre. Esta justificación o "remoción de obstáculos" (la ira divina) que tiene lugar en Dios —no sólo en el hombre— se realiza a través de un juicio en el que el mismo Dios, por amor y gracia (en sustitución del hombre) hace recaer sobre sí mismo —hecho hombre— su propia ira, agotándola y, en consecuencia "removiéndola", haciéndola desaparecer. Como puede apreciarse, la "remoción de obstáculos" en Dios por parte del hombre Jesús, se reduce a un "padecer", no a un "hacer".

¹¹⁴ "Seine Liebe wirkt sich da als todbringender Zorn aus, wo sie zurückgestossen wird. Ist nun Jesus Christus unseren Weg als Sünder

nación o alianza— que sólo se convierte en juicio al entrar en contacto con una humanidad que de hecho es pecadora.

Encontramos, pues en la cristología de Barth, acerca del mérito de Cristo:

a) En primer término una reducción de la humanidad a la divinidad: sólo Dios actúa mientras la humanidad queda excluida de esta actuación —sustitución vicaria—, es sólo objeto. Queda suprimida la acción humana bajo la acción divina, la mediación moral. El hombre Jesús es sólo medio o instrumento, signo. Lo humano es receptor pasivo y sólo actuante en cuanto signo. Es claro que de este modo todo se reduce a la gracia, a Dios mismo en cuanto él se comunica, sin dejar lugar al mérito como tal.

La encarnación gana en importancia frente al misterio de la cruz donde alcanza su máxima expresión el “mérito” y la “satisfacción”. La cruz es considerada —siguiendo en parte a los Padres griegos— como la última consecuencia lógica de la encarnación en cuanto victoria de la divinidad sobre el hombre, de la luz sobre las tinieblas. Nos encontramos, pues, con una reducción del mérito a la gracia, a la comunicación de Dios sin más, en forma semejante a como el juicio se identifica con la misma encarnación al ser su consecuencia necesaria. El premio no es un mérito, sino la misma donación libre de Dios por gracia y amor¹¹⁵. La muerte y la cruz pierden de su carácter histórico *ante* Dios para reducirse al testimonio de la preexistencia de Cristo como elección y gracia. Falta, pues, en Barth la necesaria tensión en el campo del ser y de la temporalidad, la imprescindible valoración de la perspectiva histórica que cons-

bis hinaus in jenes Ziel, dem er zuführt, bis hinaus in die äusserste Finsternis zu Ende gegangen, so kann man wohl... sagen, dass er diese unsere Strafe erlitten hat. Es geht aber nicht an, diesen Begriff, wie es in den älteren Fassungen der Versöhnungslehre (insbesondere in der Nachfolge Anselms von Canterbury) geschehen ist, geradezu zum Hauptbegriff zu erheben: weder in dem Sinn, dass Jesus Christus es uns durch das Erleiden unserer Strafe erspart habe, sie selber erleiden zu müssen, noch gar in dem Sinn, dass er dadurch dem Zorn Gottes 'genug getan', Satisfaktion geleistet habe. Der letztere Gedanke zumal ist dem Neuen Testament ganz fremd" (KD IV/1, 279).

¹¹⁵ "Schon der Lohn, den Jesus Christus selber empfängt für den Gehorsam, in welchem er für uns eintrat —unsere Befreiung, Rechtfertigung und Versöhnung nämlich— ist ja, da er als Sohn des Vaters gehorsam ist, kein Verdienst, sondern die freie Zuwendung des Vaters aus den Schätze seiner Güter, die auch die des Sohnes sind" (KD II/2. 849).

tituye la base de una recta doctrina del mérito. Desaparece, en este primer momento, la alteridad entre Dios y el hombre, la cooperación. Y por ello se pierde la dimensión histórica, pues lo que impide precisamente que el juicio o la escatología (el “eschatos Logos”) se identifique con la protología o predestinación (el “protos Logos”) coincidiendo ambos en el Logos mismo, es precisamente el decurso de las obras humanas —los “méritos”— que constituyen la historia asumida por la salvación haciendo de ella una auténtica “historia de salvación”. Suprimido el valor de las obras, de la decisión humana forjadora de la historia, tendremos salvación, pero no historia, tendremos al Logos pero no una proto-logía y una escato-logía o prae-destinatio y post-destinatio como principio y fin de una historia salvífica.

b) Por otra parte aparece en Cristo, según Barth, cierta separación entre Dios y el hombre y por ello en este algo así como un “demérito”, con la consiguiente “necessitas moriendi” que conduce al juicio y a la reprobación de la cruz. Puede hablarse de cierta identificación con el pecado por parte del hombre Jesús.

Decíamos que en Barth se da una total reducción del mérito a la gracia. No hay distinción alguna: la gracia misma —*assumptio*— es de por sí juicio, retribución —la elección es al mismo tiempo reprobación— y por ello anulación del demérito y donación de un derecho o “mérito”. Pero todo se identifica en la única persona de Cristo. El *es* el derecho por ser Dios y por tanto el Justo, la Justicia misma. Cristo *es* el mérito, por ser la gracia. Pero no *tiene* mérito alguno, sino más bien demérito: en cuanto hombre es el juzgado y a-justiciado. Falta, pues, en este segundo momento otro aspecto que va implicado en el concepto católico del mérito: la solidaridad por la que Cristo, segundo Adán, sin ser él mismo pecador asume como cabeza y primogénito entre muchos hermanos la pecaminosidad humana. De no ser así, en una mera sustitución vicaria, corremos el peligro de trasladar a Cristo el “*simul justus et peccator*” de Lutero.

2) *El problema de la santificación.*

Bajo el concepto de justificación entiende Barth, como lo hace notar H. Küng¹¹⁶, lo que la teología católica denomina

¹¹⁶ Cf. H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 257 (trad. cast., pág. 264).

redención (o justificación objetiva); santificación, en cambio, significa en el lenguaje barthiano la justificación en sentido católico (justificación subjetiva o renovación intrínseca por la comunicación de la filiación divina).

En Cristo el hombre ha sido justificado, liberado del pecado. Pero la justificación implica también un aspecto positivo, una vida nueva. El hombre no es solamente justo¹¹⁷, sino también hijo de Dios¹¹⁸, heredero del reino¹¹⁹. Todo esto tiene lugar *en Jesucristo*¹²⁰. Pero ¿sucede también *en nosotros*? Sí; responde Barth: la historia de Cristo es nuestra propia historia¹²¹. Mas ¿será igualmente nuestra propia historia la historia de Cristo? La respuesta a esta segunda pregunta ya no es tan clara: la historia humana no pasa de ser el "theatrum gloriae Dei". Lo contrario significaría una relación recíproca entre creador y creatura y por ello una "cosificación" de la gracia reducida a los estrechos límites de un "possidendum". Barth quiere salvar a toda costa la trascendencia de la gracia a través de la dialéctica de un dinamismo actualista, de un "estar y no estar" al mismo tiempo. Revelación y gracia sí, pero no revelación y gracia como algo "objetivo", "disponible", "a mano"¹²². La objetivación de la gracia sólo se da *en Cristo*; no

¹¹⁷ Cf. p. ej., KD IV/1, 101.606.666, etc.

¹¹⁸ Cf. KD IV/1, 670. Cf. también I/1, 480-482; I/2, 234-243; 256-262, etc.

¹¹⁹ Cf. KD I/1, 486-489; II/2, 865-875; IV/1, 674.

¹²⁰ "Diese Gerechtigkeit, dieses Gericht Gottes und diese dem Menschen widerfahrende Rechtfertigung durch Gott ist aber konkret in Jesus Christus geschehen" (KD IV/1, 613). "In Ihm ist unsere Sünde dahin, und in ihm sind wir selbst als Sünder dahin... Diese Befreiung in ihm geschehen, ist die Voraussetzung unserer Zukunft" (KD IV/1, 618). "In Jesus Christus, dem wahren Menschen... lebt in unanfechtbarer Wirklichkeit dieser künftige, der neue, der gerechte Mensch. In ihm bin ich schon der, der dieser gerechte Mensch sein, der als solcher leben wird: ebenso wie ich in ihm der ungerechte Mensch nur noch bin, sofern ich dieser einmal gewesen bin. Jesus Christus lebt auch in diesem positiven Sinn an unserer Stelle, für uns, in unseren Namen. Und so haben wir in seinem Namen, in Ihm, wie unser Unrecht und unseren Tod, als unsere Vergangenheit, so auch unsere Gerechtigkeit und unser Leben als unsere Zukunft" (KD IV/1, 619; cf. también IV/1, 703 ss.; II/1, 446 ss.; II/2, 848-853; III/3, 83-96, etc.).

¹²¹ La historia de Cristo "ist ja als solche unsere eigenste Geschichte und nun eben (unverhältnismässig viel direkter und intimer als alles was wir als unsere Geschichte zu kennen meinen) unsere eigenste Geschichte. Er, Jesus Christus, geht uns an. In Ihm sind wir bei uns selbst" (KD IV/1, 613. Cf. también III/2, 160-238).

¹²² "Jesus Christus, das Wort Gottes, existiert, regiert und waltet innerhalb der geschaffenen Welt, so souverän wie von Ewigkeit her

en nosotros. H. Volk ha hecho notar que en Barth la proposición “el Verbo *ha* asumido la carne” no es sustituible por esta otra “la humanidad *es* asumida por el Verbo”. Aparece aquí precisamente el actualismo: en el primer caso la gracia y la “*assumptio*” se reducen a la actuación de Dios pero no son propias de la humanidad como unción de esta y por ello no le son totalmente intrínsecas¹²³.

Barth habla, como hemos visto, de una “historia inclusiva” (inklusive Geschichte), es decir, de una historia —la de Cristo— que “incluye en sí todo el acontecer (o la historia) del ‘Dios con nosotros’ y por ello la historia de todos aquellos a los que afecta el ‘Dios con nosotros’ ”¹²⁴. La realidad de la “historia inclusiva”, afirma H. Diem con razón, puede dentro de ciertos límites ser admitida tanto por el Tridentino como por la teología existencial. “Cuando el Tridentino habla de los ‘merita Christi’ que habrán de sernos comunicados, nosotros nos hallamos ya incluidos, como presuntos usufructuarios y receptores de estos méritos, en la misma obra de la redención. Y cuando, en la teología existencial, se acentúa el carácter decisivo de este acontecimiento con ello se pretende expresar que no se trata (de la redención) como una realidad neutral frente a nuestra existencia, sino que tiende hacia nuestra decisión como su objetivo propio. Pero frente a la historia ‘inclusiva’ de Barth existe una diferencia fundamental y es que esta *exige* (según el Tridentino) nuestra decisión, mientras que en Barth significa que *ya ha sido decidido* acerca de nosotros anteriormente a nuestra decisión y sin contar con ella”¹²⁵. No se puede afirmar por tanto que, en Barth, la obra salvadora ya acaecida “nos haga posible un comportamiento nuevo y que nosotros tengamos que hacer realidad su validez auténtica precisamente y sólo por medio de nuestro comportamiento”¹²⁶.

bei seinem Vater, gewiss am und im Menschen, gewiss in seiner Kirche und durch sie, aber so, dass auf der ganzen Linie er selber der Herr ist und bleibt so, dass... eine Reziprozität, eine Wechselwirkung auch unter den behutsamsten Kautelen nicht in Frage kommt... Offenbarung und Versöhnung ist unumkehrbar, unteilbar und ausschliesslich Gottes Werk” (KD I/2, 160).

¹²³ Cf. H. VOLK, *art. cit.*, en *Das Konzil von Chalkedon*, III, 642.

¹²⁴ Cf. KD IV/1, 16.

¹²⁵ H. DIEM, *Christologie und Rechtfertigung bei Karl Barth*, “Ev. Theol” 23 (1963) 206.

¹²⁶ *Ibid.*, pág. 207. Ello implicaría la reducción de la justificación a la santificación, tal como sucede en R. Bultmann y con el que Barth se halla en absoluto desacuerdo (cf. KD IV/2, 570).

Aunque Barth afirme, pues, que el hombre es sujeto capaz de decisión¹²⁷, esta decisión no tiene valor en sí misma: no decide nada porque todo está ya decidido “ab aeterno” —en lugar nuestro— en Cristo¹²⁸. Nuestra decisión será únicamente testimonio y signo de la obra realizada plenamente en Cristo, pero no verdadera elección —bajo la gracia— que condicione y decida la realidad de la salvación personal. Crea el hombre o no, nada decisivo parece suceder en el ámbito de la intimidad personal. El hombre es, pues, sujeto sólo en cuanto oye y actúa, pero no en cuanto decide: es considerado positivamente sólo en cuanto apertura, ser en relación; pero como decisión de la voluntad, como “autokíneton”, como ser que dispone de sí mismo, el hombre se reduce al pecado. ¿Cabe decir entonces que “Dios es todo y el hombre nada”? Esta afirmación, dice Barth, sería, “como descripción de la gracia, no sólo una tremenda simplificación sino además un total despropósito”¹²⁹. El ser del hombre es construido precisamente desde arriba, desde la gracia, desde la relación con Dios¹³⁰. Ciertamente Barth no anda descaminado al situar el verdadero ser del hombre precisamente en su “apertura”. Pero creemos que no salva

¹²⁷ “Gott geht nicht mit uns um wie mit Staub oder Ton, obwohl wir es als seine Geschöpfe sind. Er lässt uns nicht einfach seiner Schöpfermacht unterworfen, von seiner Schöpfermacht regiert und bewegt sein, um seine Absicht an uns zu vollstrecken. Er sucht uns als solche, die sich finden lassen können. Er redet mit uns als mit solchen, die hören, verstehen, gehorchen können. Er handelt als der Schöpfer mit uns, aber als Person mit Personen, nicht als Macht über Dinge” (KD I/1, 427; cf. *ibid.*, 258; II/2, 192-199, etc.).

¹²⁸ “Letztlich und eigentlich ist er nicht mehr Subjekt, weil er in und mit seiner Subjektivität Prädikat an dem Subjekt Jesus Christus geworden ist, von dem her er miteinander gerechtfertigt und geheiligt ist” (KD I/2, 342). “Eben in seiner Selbstbestimmung ohne die er nicht Mensch wäre, wird der Mensch... Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung” (KD I/2, 400; cf. *ibid.*, 781-782; I/1, 158 ss. 215 ss. 258, etc.).

¹²⁹ KD IV/1, 94.

¹³⁰ “Darum wird der Mensch hier nicht Nichts, sondern im Gegenteil alles. Der Sinn der Versöhnung ist dass der Mensch Gott gegenüber als Subjekt nicht ausfalle sondern als solche erhalten, vielmehr —weil er selbst sich als solches faktisch preisgegeben hat— als Subjekt ganz neu, von oben geschaffen und begründet wurde. Und eben das: die Schaffung und Begründung eines im Verhältnis zu Gott, aber eben damit auch in sich selbst neuen menschlichen Subjektes ist tatsächlich das Ereignis der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung” (KD IV/1, 95). Cf. H. DIEM, *art. cit.*, págs. 208-209.

en la justa medida el “ser sujeto” propio del hombre¹³¹ (no mero signo o testimonio de la decisión divina). La decisión de Dios no niega, sino que potencia la decisión del hombre: no se trata de una “sustitución vicaria” de nuestra decisión por la divina, sino de una auténtica “solidaridad” o “assumptio”¹³² de aquella por esta.

a) *La fe.*

Estamos objetivamente justificados en Cristo. Pero ¿cómo se convierte aquel “in Christo” en un “in nobis”? ¿cómo se da el paso de la justificación objetiva a la justificación subjetiva? Sólo por la fe, responde Barth, no por las obras; tampoco por la fe en cuanto obra, sino en cuanto mera apertura hacia Dios y hacia la justificación acaecida en Cristo¹³³. De esta manera la fe es considerada como un mero acto intelectual, como un tomar conciencia del hecho, realizado en Cristo, de nuestra justificación. Aunque descrita como un “conocer” (Erkennen), “reconocer” (Anerkennen) y “confesar” (Bekennen)¹³⁴ la fe tiene sólo “carácter cognoscitivo”¹³⁵. Es verdad

¹³¹ “Der freie Mensch ist der Mensch, der in seiner Gemeinschaft mit Gott wahrhaft Mensch sein kann. Er übt und hat also Freiheit nicht in irgendeiner unbestimmten, sondern in der sehr bestimmten Wahl, in der er dieses sein Können bewahrt, d.h. aber, weil dieses Können in seiner Gemeinschaft mit Gott bestätigt und ins Werk setzt in dem seiner eigenen Erwählung, Erschaffung und Bestimmung entsprechenden Erwählen des Glaubens, des Gehorsams, des Dankens, der Treue gegen Gott als den, der der Schöpfer und Geber wie seines menschlichen Wesens, wie seiner Existenz, so auch dieses Könnens ist” (KD IV/2, 559-560). Pero nótese sobre todo las afirmaciones siguientes: “Genommen wird ihr (der menschlichen Bestimmung) im Glauben allerdings ihre Selbstständigkeit ausserhalb dieser Vorherbestimmung, also ihre Bedeutung Gott gegenüber oder in Konkurrenz mit Gott. Genommen wird ihre Bedeutung als Stelle letzter eigentlicher Entscheidung, und damit allerdings ihr Charakter letzter und eigentlicher Ernsthaftigkeit” (KD I/2, 342).

¹³² Cf. H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo III, págs. 63-139 sobre el hombre como *sujeto* de la fe y las anotaciones sobre el mismo tema de L. MALEVEZ, *La foi comme événement...*, en “Nouv. Rev. Theol.” 81 (1959) 376-391.

¹³³ Cf. KD IV/1, 679 ss., 826-872. Cf. también H. KÜNG, *op. cit.*, págs. 80 ss. (trad. cast., págs. 73 ss.).

¹³⁴ Fe como un “erkennen”: KD I/1, 211; II/1, 11-13; IV/1, 851-867; como “anerkennen”: II/1, 26-33; IV/1, 847-850; como “bekennen”: I/1, 213-217; IV/1, 867-872.

¹³⁵ La fe “besteht als menschliche Tat in einem bestimmten Anerkennen, Erkennen und Bekennen. Als diese menschliche Tat hat es

que Barth habla de la fe como un “aprehender” o una “realización” de la justificación objetiva. Pero esta realización subjetiva no sobrepasa los límites de un *conocimiento* de la “realización objetiva” de la reconciliación en Jesús¹³⁶. Barth confunde la “realización” de la justificación y su “contemporaneidad” (Gleichzeitigkeit) por la fe¹³⁷.

En cuanto “cognitio justificationis objectivae”, en cuanto apertura total, no es posible hablar de una vinculación concreta entre fe y gracia; ni siquiera como condición. La fe no se sitúa bajo la gracia sino que la sigue como signo de aquella a causa de su carácter exclusivamente cognoscitivo. La conexión, por tanto, entre justificación subjetiva y fe es puramente actualista, dinámica, “casual” por así decir, independiente totalmente del hombre y sólo dependiente de Dios de quien proviene de hecho: “puro milagro” diría Barth de esta conexión. No es pues la fe “conditio justificationis subjectivae”: la conexión es puramente fáctica, dependiente sólo de la “predes-

keinen kreatorischen sondern nur kognitiven Charakter. Es verändert nichts, es ist als menschliche Tat nur die Bestätigung einer schon geschehenen Veränderung” (KD IV/1, 839-840).

¹³⁶ Cf. KD IV/1, 721. Sobre este pasaje afirma H. Bouillard: “Mais on voit par le commentaire que la saisie consiste pour lui dans la prise de connaissance...; qu'il entend ici le terme 'réalisé' (placé pour lui entre guillemets) au sens de l'anglais 'realize', comprendre, concevoir, se rendre compte. Quand il oppose a la 'réalisation objective' de la réconciliation en Jésus-Christ sa 'réalisation subjective' il indique que celle-ci s'obtient par la connaissance féconde et vivante de la première. Bref, par rapport à la justification, la foi n'a qu'un rôle cognitif. Par elle, le chrétien saisit et reconnaît ce qu'ignore l'incroyant: qu'il est lui-même, ainsi que tous les hommes, justifié en Jésus-Christ. Mais ce n'est pas par elle qu'il devient juste” (H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, págs. 74-75). El P. H. de Lubac achaca a H. Küng el haberse dejado impresionar por el término “realización”, que parece convertir a la fe en *condición* de la justificación, pues Barth habla de la justificación objetiva que se *realiza* subjetivamente por la fe (cf. H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 253, donde se cita KD IV/1, 686), pero olvida que “realisieren” para Barth se identifica con entender (wahrnehmen, sich Rechenschaft geben) y que la “segunda” justificación se consigue por el conocimiento de la “primera” (cf. KD IV/1, 721). (cf. H. DE LUBAC, *Zum katholischen Dialog... “Dokumente”* 14 (1958) 50 ss.).

¹³⁷ Cf. H. DE LUBAC, *ibid.* En K. Barth se da una identificación entre salvación, gracia y revelación. Pero a su vez “der Geschehnischarakter der Offenbarung wird bei Barth auf den Bereich der Erkenntnis reduziert; die Offenbarung geschieht eigentlich nicht mehr, sondern es wird nur noch eine bereits geschehene Offenbarung mitgeteilt; es wird nur offenbar gemacht was immer schon gewesen ist” (H. ZAHNRT, *op. cit.*, pág. 146).

tinación” o libre decisión previa de Dios¹³⁸. Nos hallamos ante el “ocasionalismo teológico de Karl Barth”¹³⁹. A lo sumo podría hablarse de la fe como *conditio sine qua non*, como *conditio mere negativa*, a imagen del escenario respecto de la obra que en él se ha de representar¹⁴⁰.

¹³⁸ “Wir sagen... der neutestamentliche Glaube hat Christus, indem er auf ihn hofft, wir sagen nicht, weil er auf ihn hofft” (KD I/2, 131). “Gott anerkennt — nicht dass der Mensch in diesem Tun eine Bedingung erfüllt, eine Vorleistung vollzogen hat, die ihn seines Freispruchs würdig machen würde, sondern dass sein Freispruch faktisch in diesem und nur in diesem Tun des Menschen zu seinem Rechte, in ihm aber zu seinem vollen Rechte kommt” (KD IV/1, 686). El “*sola fide*” de Lutero implica, según Barth, “die beiden Sätze, 1) dass kein Werk des Menschen als solches seine Rechtfertigung sei oder in sich schliesse (auch nicht das Werk seines Glaubens als solchen!), dass aber 2) der Glaubende faktisch der von Gott gerechtfertigte Mensch sei” (KD IV/1, 693).

¹³⁹ Por servirnos del título del libro de J. HAMER, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth*, Paris 1949. Este “ocasionalismo” o “actualismo” tiene su punto de partida en la justificación por la fe sola e influye luego en la concepción de la Iglesia y los sacramentos. “In dem *sola fide* der reformatorischen christologisch gefassten und im Wort kulminierenden Rechtfertigungslehre liegt die Ablehnung aller Sicherungen der Vergegenwärtigung, seien sie ontologischer, sakramentaler oder hierarchischer Art als auch positiv das Verständnis der Vergegenwärtigung im Sinn echt geschichtlicher personaler Begegnung” (A. BRANDENBURG, *Hauptprobleme der evangelischer Theologie*, Paderborn 1957, pág. 63). En concreto estas son las consecuencias: “a) Die Betonung der Trennung des geschöpflichen Zeichens und der bezeichneten Wirklichkeit; beide bleiben seinshaft geschieden, b) Die Einheit von Zeichen und Bezeichnetem ist nur im Ereignis da, niemals als Zustand. c) Den geschöpflichen Zeichen eignet keine echte sakramentale Kausalität, Wirkursache der Ankunft Gottes in Zeichen ist allein der freie göttliche Wille” (A. V. BAUER, *art. cit.*, págs. 100-101).

¹⁴⁰ “Es muss das Alles dem Werk seiner Gnade zugeordnet, hinzugefügt sein, es muss das Alles dazu mitwirken. Nicht als ob es dieses Werk auch nur im Geringsten mitbewirken, nicht als ob es in diesem Werk selbst und als solches Subjekt sein könnte. Es ist wirklich nur äusserer und nicht innerer Grund dieses Werkes: weder als causa prima noch als causa secunda. Es ist aber tatsächlich der äussere Grund dieses Werkes: es ist seine *conditio sine qua non*. Dieses Werk Gottes... bedarf da draussen (extra Deum) eines Schauplatzes, auf dem es geschehen und sich entfalten kann. Der geschaffene Kosmos mit Inbegriff des Menschen oder der Mensch inmitten des geschaffenen Kosmos ist dieser Schauplatz der grossen Gnaden- und Heilstaten Gottes. In der Absicht darauf ist er Gottes Diener, Gottes Werkzeug, Gottes Material. Wieder ist deutlich: der Schauplatz kann nicht Subjekt des auf ihm sich abspielenden Werkes sein. Er kann es gerade nur äusserlich möglich machen. Das tut die Geschichte des Geschöpfes als solche. Indem sie diesen Zweck erfüllt ist sie unentbehrlich” (KD III/3, 55).

Este exagerado actualismo le impide encontrar un punto medio en el que confluyan o coincidan ambos extremos. El actualismo sitúa a la teología de Karl Barth en un continuo movimiento pendular que le hace pasar de un polo al polo opuesto en una dialéctica incesante que no llega a desembocar jamás (excepto *en Cristo*) en una síntesis. Este punto central, la síntesis, estaría representado en la visión católica por el ámbito del ser, de la persona como sujeto¹⁴¹. No cabe, ciertamente la actuación, la obra o el “mérito” sobrenatural del hombre *antes* de la gracia (es decir, sin ella): sería pelagianismo; pero tampoco es correcto el ver la obra sólo *después* de la gracia como mero signo de esta: la obra humana deberá ser situada *bajo* la gracia. No se trata pues de un “a priori” ni de un “a posteriori” sino de un “a simultáneo”: no que la obra humana o la fe deban de condicionar a la gracia divina (increada); mas tampoco lo divino sin lo humano, sino en una mutua interrelación, aunque en distinto plano: la dimensión divina como conditio absoluta, lo humano como conditio conditionata. Es ajena a Pablo la distinción entre una “fe sola” y la fe como

¹⁴¹ “En bref: l’homme est le sujet de sa connaissance et de son activité, même quand celles-ci se rapportent à Dieu et à sa Parole révélatrice. Barth menace cette évidence lorsqu’il dit que la disposition de Dieu à être connu (disposition inhérent à Dieu seul) est l’unique disposition à envisager quand on traite de la cognoscibilité de la Parole, comme si des dispositions n’étaient pas requises en l’homme lui-même” (L. MALEVEZ, *La foi comme événement...*, loc. cit., pág. 381). E. Brunner formula una objeción parecida: el sujeto que cree se abre a algo que viene “de fuera”, a una realidad que es gracia, pero es *él* el que se abre; la autonomía del “cogito” se convierte en receptividad por la revelación y la gracia, pero es *ella* la que se convierte (E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zurich 1946, págs. 131-132). En este mismo campo se sitúa la afirmación de R. Bultmann: la fe exige una “precomprensión” o Vorverständnis. El Espíritu realiza el acontecimiento de la fe en el seno de la cual la Biblia se convierte para mí en palabra de Dios, “me afecta personalmente”; pero la comprensión del texto, el “contenido” de la palabra —la posibilidad nueva de existencia que se me da— exigen una interpretación metódica y una reflexión “profana” (cf. R. BULTMANN, *Das Problem der natürlichen Theologie*, en *Glauben und Verstehen I*, Tübinga 1961, págs. 295-298 y 303-304; cf. también *Anknüpfung und Widerspruch*, en *Glauben und Verstehen II*, pág. 117-132 y *Humanismus und Christentum*, *ibid.*, págs. 133-148, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, en *Glauben und Verstehen III*, págs. 1-14). En parte está aquí implicado todo el problema del “Anknüpfungspunkt”, centro de las discrepancias entre Barth y Brunner, junto con Bultmann. Cf. finalmente H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo III, págs. 100 ss.

obra¹⁴². Si esto es así, la conexión entre la fe y la justificación subjetiva no depende del “bon plaisir” de Dios, sino que existe cierto “condicionamiento” o “mérito”. Una fe que sea al mismo tiempo “conditionatum” por Dios, por la gracia increada y sólo como tal “conditio”; fe no anterior a la justificación, mas tampoco posterior sino incluida bajo ella: el momento humano asumido por la dimensión divina¹⁴³. Este será el núcleo de nuestra posterior respuesta a Karl Barth: la solidaridad como complemento del concepto de sustitución vicaria.

La fe es, pues, en la “Kirchliche Dogmatik” sólo un “conditionatum”, mero signo de la justificación objetiva¹⁴⁴. La fe se limita a constatar el cambio realizado en Cristo y su novedad es la novedad del testimonio de este hecho¹⁴⁵. En ello Barth se

¹⁴² Cf. H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, pág. 66 (cf. también 65-100); L. MALEVEZ, *La foi comme événement...*, *loc. cit.*, pág. 377.

¹⁴³ “Le théologien doit saisir le moment humain dans l’acte même de la foi... Dans l’instant où la science de Dieu devient foi, il y a médiation d’une intelligence créée. Entièrement au service de la dimension divine, mais dans les perspectives de l’unique économie providentielle qui englobe création et rédemption, cette intelligence reste elle-même, garde sa consistance, ses lois propres et la possibilité de développer ses virtualités dans les domaines de la métaphysique et de l’histoire” (J. HAMER, *Le programme de Karl Barth et le vœu de tout théologien*, “Rev. Sc. Phil. Theol.” 42 (1958) 452).

¹⁴⁴ “Der Glaube ist doch der Glaube an Jesus Christus und also die Anerkennung und Bestätigung dass das Wort Gottes in Geltung gestanden hat bevor wir glaubten und ohnes dar wir glaubten” (KD I/1, 159). “Wird er glauben so wird das nur die Bestätigung dessen sein, dass er Gottes Zusage hat, von Gott beansprucht, beurteilt, gesegnet ist” (*Ibid.*). La fe “verändert nichts, es ist als menschliche Tat nur die Bestätigung einer schon geschehenen Veränderung: eben der Veränderung der ganzen menschlichen Situation, die im Tod Jesu Christi geschehen, in seiner Auferstehung offenbart und deren Zeuge die christliche Gemeinde ist. Aber eben zu der Veränderung der menschlichen Situation, die der christliche Glaube nur bestätigen kann, gehört auch nur offenbar auch dies: dass sie die menschliche Bestätigung findet, dass es Menschen gibt, die sie erkennen, anerkennen und bekennen, die ihre Zeugen sein dürfen und können — die Existenz christlicher Subjekte also” (KD IV/1, 840).

¹⁴⁵ La fe “se borne a constater le changement total que la mort et la résurrection du Christ ont opéré dans la situation humaine. Certes, avec elle surgit en l’homme un être nouveau, une nouvelle créature qui constitue le sujet chrétien; et à cet égard elle a un caractère créateur. Mais cette nouveauté réside simplement dans le fait que le chrétien est témoin du changement de la situation humaine qui s’est accompli en Jésus-Christ” (H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo III, pág. 26). Cf. en este mismo sentido W. KRECK, *Die Lehre von der Versöhnung*, en “Theol. Lit. Zeit.” 85 (1960) 91.

diferencia de Lutero para quien la fe no sólo refleja y atestigua la justificación sino que además, en cierto modo, la condiciona¹⁴⁶.

b) *Las obras.*

“Donde está la justificación allí está también la santificación. Donde está la fe allí están también las obras”¹⁴⁷ afirma Barth. Pero a causa de la sustitución las obras, como la fe, sólo son aceptables en cuanto *signo* de la elección, en cuanto referencia a Cristo. En tanto la obra procede del hombre es mala; buena en cambio “en cuanto alabada por Dios y hecha para alabanza de Dios”¹⁴⁸, es decir, en cuanto situada bajo la pala-

¹⁴⁶ Cf. H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, pág. 74. Al negar la fe como “condición”, la redención se convierte en algo puramente objetivo que tiene lugar en Jesucristo; no cabe hablar de redención y aplicación. Nuestra propia historia, que es el lugar de la fe, pierde toda su importancia y significación. Este “objetivismo” radical —en Cristo— es una “adulteración del pensamiento cristiano”: así E. BRUNNER, *op. cit.*, págs. 375-379. R. BULTMANN afirma a su vez que en Pablo “die πίστις die Bedingung für den Empfang der δικαιοσύνη ist, die an die Stelle der έργα tritt, in denen nach jüdischer Anschauung, jene Bedingung besteht” (*Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1961, pág. 315; cf. también pág. 271).

¹⁴⁷ Cf. KD IV/1, 701.

¹⁴⁸ Cf. KD IV/2, 663. “Dass er als Gerechter seines Glaubens unter Ausschluss aller Werke lebt, das wird er —hier dürfte die eigentümliche Rechtfertigungslehre des Jakobusbriefs eingreifen— gerade in seinen Werken bewähren und bezeugen. Ist ihm, wenn es um seine Rechtfertigung geht kein menschliches Werk wichtig, jedes gleichgültig, so wird ihm, wenn es um diese Bewährung geht, jedes wichtig, keines gleichgültig sein” (KD IV/1, 701). “Ein menschliches Werk ist dann irgendwie dadurch und vor anderen ausgezeichnet, dass es das Geschehen des guten Werken Gottes bekundet”. Y después de afirmar que lo decisivo no es la cuestión de una “innere Qualität” en el hombre, prosigue: “Es kann auch ein sündiger Mensch mit einem sündigen Werk —und Sünder sind ja alle Menschen, sündig alle ihre Werke!— das gute Werk Gottes bekunden und also als Sünder und sündigend ein gutes Werk tun” (KD IV/2, 666). En forma menos exagerada lo explica: “Gut kann es gerade nur insofern sein als das gute Tun und Vollbringen Gottes bekundet: jene Güte, in der er sich dem Menschen zuwendet und dahingibt, Dass es dieser Bekundung fähig ist, daran vermag aber auch das nichts daran zu ändern, dass es das sündige Werk eines grossen oder kleinen Sünders ist. Eben mit lauter solcher Menschen und ihren Werken hat es ja Gott in seinem guten Werk zu tun. Ist er ihnen gut, warum sollten sie seine Güte nicht als eben die, die sie sind, bekunden können? Aber eben: nicht in einem mitgebrachten Können, sondern nur daraufhin, dass es da etwas zu bekunden

bra de Dios en Cristo. Cabe afirmar con G. Wringen: "En Barth la fe significa Dios; y las obras, hombre"¹⁴⁹.

De esta manera Barth no parece poder escapar a una total relativización de la realidad humana, de las obras reducidas a signo. R. Prenter nos habla de un "lenguaje de los signos" en Barth¹⁵⁰. Así la Biblia es mero signo de la revelación y la actuación de Dios en Cristo¹⁵¹ y por ello el Antiguo Testamento es únicamente esperanza¹⁵², el Nuevo sólo recuerdo¹⁵³ de Cristo como única realidad. La virginidad de María es el "signum magnum" de la incapacidad humana respecto al misterio de la salvación¹⁵⁴. Lo mismo la resurrección¹⁵⁵ y la Iglesia —Iglesia significa "servicio de testimonio"¹⁵⁶—. La creación y la naturaleza sensible son igualmente signo de la gracia (por Cristo)¹⁵⁷. La elección del hombre por parte de Dios se reduce a una vocación al testimonio: el hombre es elegido para apóstol y testigo de la justificación que sin él y para él ha tenido lugar en Cristo¹⁵⁸. El pecado, por fin, es también signo de la reprobación (en Cristo) como la fe lo es de la elección¹⁵⁹.

De este modo la distinción entre elegidos y réprobos es una mera distinción relativa: en el testimonio, en el conocer o no

gibt, d.h. aber, dass das gute Werk Gottes geschieht, dass er dem Menschen —diesem unguenen Menschen mit seinem ihm nur zu entsprechenden Werk— gut ist, dass er sich ihm zuwendet, sich selbst für ihn einsetzt und dahingibt. In irgendeiner anderer Beziehung kann es gute menschliche Werke nicht geben und gibt es sie nicht" (*ibid.*, 667. Cf. también I/2, 442-504 y en general todo el capítulo "Das Leben der Kinder Gottes", I/2, 397 ss., así como IV/2, 660-676).

¹⁴⁹ G. WRINGEN, *op. cit.*, pág. 13 y pág. 35 de "Stud. Theol." 1 (1947); J. L. WITTE, *art. cit.*, pág. 45.

¹⁵⁰ R. PRENTER, *Glauben und Erkennen...*, *loc. cit.*, pág. 11.

¹⁵¹ Cf. p. ej., KD I/1, 114.

¹⁵² KD I/2, 77-111.

¹⁵³ KD I/2, 111-134.

¹⁵⁴ KD I/2, 187-221.

¹⁵⁵ KD I/2, 199-200, 538.

¹⁵⁶ KD I/2, 468, 503. Cf. también I/1, 161; IV/1, 727-810, etc.

¹⁵⁷ KD III/1, 132, 261-264.

¹⁵⁸ KD II/2, 457-461; cf. también *ibid.*, 352-354.

¹⁵⁹ "Auch Ungehorsam ist in seiner Weise eine Bestätigung, ein Guttheissen des Wortes Gottes, sofern er eben Ungehorsam gegen das Wort Gottes ist, und sofern des Menschen Selbstbestimmung auch in Ungehorsam eine Vollstreckung seiner Bestimmung durch das Wort Gottes ist" (KD I/1, 216). Cf. también sobre la reprobación del incrédulo como signo de la reprobación de Cristo KD II/2, 361-362; 375-391, entre otros pasajes.

conocer¹⁶⁰. Al no ser la fe condición de la justificación personal o subjetiva, todos están justificados —no hay distinción entre redención y aplicación—; la única diferencia está en que unos lo conocen, otros no¹⁶¹. En definitiva ateo y creyente se identifican: la incredulidad del primero es un reflejo de la cruz de Cristo así como la fe del segundo lo es de la resurrección. Es este uno de los puntos débiles de la teología de Barth: la realidad de la apocatástasis o salvación universal que pesa gravemente sobre su concepción. Acusación formulada por muchos autores no sólo católicos sino también protestantes¹⁶². Barth rechaza esta acusación, y sin embargo, no se atrevió a dar fin a su obra completando su última parte, la escatología: quizá por no haber encontrado una respuesta válida a esta objeción.

¹⁶⁰ “La différence entre croyant et incroyant est une différence relative et non absolue, puisque, malgré leur divergence subjective, tous deux se trouvent objectivement dans la même situation de réprouvés élus en Jésus-Christ. Tous deux sont témoins de l'élection, le premier comme apôtre, le seconde comme destinataire de l'évangile” (H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, pág. 155). En forma semejante comenta G. C. BERKOUWER (*op. cit.*, pág. 245): “Der Bund umfasst alle; dennoch besteht ein Unterschied in der Erkenntnis hinsichtlich dieser heilsamen Tatsächlichkeit”. Es algo así como una ciudad que ha sido ya tomada por las armas, aunque algunos de sus habitantes no se hayan enterado todavía (cf. KD IV/1, 61).

¹⁶¹ Cf. H. DE LUBAC, *art. cit.*, págs. 450-451.

¹⁶² Cf., p. ej., entre autores protestantes: K. ROSENTHAL, *Wandlungen in der Theologie Karl Barths?* “Ev. Theol.” 18 (1958) 379-380; R. PRENTER, *Glauben und Erkennen...*, *loc. cit.*, págs. 186 y 190; H. DIEM, *art. cit.*, pág. 204; H. ZAHRT, *op. cit.*, págs. 137-139, entre otros. Y sobre todo G. C. BERKOUWER quien, de manera significativa, considera la apocatástasis como una consecuencia necesaria de la teoría de la sustitución o salvación únicamente en Cristo (en lugar nuestro): “Wenn die grosse und entscheidende, universale Verwandlung stattgefunden hat, die grosse Umkehr durch die radikale Stellvertretung, dann ist das Reden von dem Apokatastasis keine illegitime Angelegenheit mehr sondern eine Frage die sich von selbst stellt, wenn man Barths Anschauung völlig ernst nimmt” (*op. cit.*, pág. 98). Debido a la sustitución vicaria la salvación podrá ser atestiguada o no por el hombre, pero no suprimida. “Darum ist es auf Grund der Betonung von der Tatsächlichkeit der ausschliesslichen Verwerfung Christi auch Barth nicht möglich die Tür zur Apokatastasis einfach zuzuwerfen mit dem Hinweis dass die Schrift nicht allein von der Erwählung sondern auch von der Verwerfung spreche, um letztlich alles der Hand Gottes im Eschaton anzuvertrauen” (*ibid.*, pág. 101). “Man wird dann also zu der Schluss kommen müssen, dass Barths Verwerfung der Apokatastasis mit der Grundstruktur seiner Lehre von der Erwählung nicht zu vereinbaren ist” (*ibid.*, pág. 102).

La cooperación del hombre bajo la gracia es imposible¹⁶³ y equivale a una equiparación del hombre con Dios¹⁶⁴ como consecuencia del actualismo que no permite síntesis ni mediación creada alguna, sino sólo la dialéctica o, expresado de otro modo, la “sustitución vicaria” pendular¹⁶⁵. Sólo en la escatología podrá hablarse de una verdadera cooperación del hombre con Dios¹⁶⁶.

¹⁶³ “Dass er Gottes Urteil unterworfen ist und in dessen Erkenntnis glauben... darf, dass schliesst ja wahrhaftig in keinem Sinn ein Zusammenwirken des Menschen mit Gott in sich, sondern im Glauben und in der Liebe antwortet der Mensch, entspricht er dem, was allein Gottes Werk für ihn und an ihm, Gottes zu ihm und über ihn gesprochenes Wort ist” (KD IV/1, 123). “Auch der Begriff des ‘concursum’ ist unumkehrbar. Es geht darum dass Gott mit seinem Geschöpf —es geht aber nicht darum, dass das Geschöpf mit Gott ‘konkurriert’, d.h., dass es mit seinem Wirken dem Wirken Gottes irgendwelche Bedingungen auferlege. Wogegen Gottes ‘konkurrieren’ mit seinem Geschöpf, indem es das seinige, indem es übermächtig ist, dies bedeutet dass sein Wirken das seines Geschöpfes ganz und gar bestimmt, dass im Wirken des Geschöpfes, indem Gott mit ihm zusammenwirkt, indem Gottes Wirken ihm vorangeht, es begleitet, ihm nachfolgt, etwas Anderes als der Wille Gottes nicht geschehen kann” (KD III/3, 127; cf. *ibid.*, 38-271).

¹⁶⁴ “Wir fragen: woher im Verhältnis zwischen dem gnädigen Gott und dem sündigen Menschen ein cooperari, das nicht als solches ein reines operari wäre? Wie kommen hier das Werk Gottes und das Werk des Menschen überhaupt auf die gleiche Ebene, sodass sie sich gegenseitig begrenzen und bedingen können? Wie konnte hier aus dem erneuernden Oben Gottes und dem zu erneuernden Unten des Menschen ein Nebeneinander werden? Wie käme gerade das wirklich erneuerte Unten des Menschen dazu, sich seine Erneuerung als das Resultat einer Cooperation des erneuernden göttlichen Oben mit ihm selbst vorzustellen?” (KD IV/1, 90-91).

¹⁶⁵ “In einem und demselben Mensch stossen da also Freiheit und Unfreiheit aufeinander: seine ihm geschenkte Freiheit als neuer Mensch in Jesus, in Heiligen Geist, und seine Unfreiheit als alter Mensch... zwischen beiden kein tertium, keine Brücke, keine Vermittlung, keine Synthese, zwischen beiden eben nur die Auseinandersetzung jenes Streitiges, das Leben in der Heiligung, die militia Christi. Zwischen beiden also auch kein Zusammenwirken! Wie sollte denn totale Freiheit und totale Unfreiheit zusammenwirken? Wie sollte denn der Geist dem Fleisch, das Fleisch dem Geiste irgendwelche Hilfestellung geben können?” (KD IV/2, 562).

¹⁶⁶ “Und davon, von der dem Menschen in Gottes Verheissung gezeigten und versprochenen Zukunft mit ihm ist nun allerdings zu sagen: sie ist ein Sein in des Menschen dienenden Zusammenwirken mit Gott, in seinem Reich und also unter ihm, aber nun allerdings nicht mehr nur in der Gestalt einer Antwort und Entsprechung, nicht mehr nur in der Unterschiedenheit und im Gegenüber zu ihm, bei dem es ja

La cooperación con la gracia constituye la frontera, en opinión de Barth, entre el protestantismo y el catolicismo; en ella radica la diferencia en la concepción de la Iglesia, los sacramentos, la mariología¹⁶⁷.

Barth habla de una inhabitación del Espíritu Santo en nosotros y de una conformación divina en el hombre¹⁶⁸ pero entendida también en sentido actualista: la analogía será siempre analogía operationis o relationis. La santificación será el reflejo en nuestros actos de la vida de Jesús, la imitación de Cristo, la analogía en nuestro actuar de los actos y la actitud de Jesús¹⁶⁹.

auch im Stande der Hoffnung als solcher sein Bewenden haben muss und darf, sondern nun —ohne Aufhebung der Kreatürlichkeit und Identität des Menschen und also auch ohne Aufhebung seiner Unterschiedenheit und seines Gegenübers zu Gott— auch ein Sein an der Seite Gottes, in der Beteiligung des Menschen an seinem Sein und Leben, im Mitwollen dessen was er will und im Mittun dessen was er tut, auch ein Sein als Objekt nicht nur, sondern als handelndes Subjekt in der Gemeinschaft Gottes mit der geschaffenen Welt und mit dem Menschen, auch ein Sein in der aktiv ergriffenen und bewährten Partnerschaft mit Gott, auch ein Sein in des Menschen eigener, freier Mitverantwortlichkeit für Gottes Sache. Das ist das unbegreiflich Hohe, das dem Menschen, indem er mit Gott versöhnt, zu ihm hin umgekehrt, indem er gerechtfertigt und geheiligt wird, verheissen wird. Das ist die Ehre, die Würde, die Herrlichkeit des ewigen Lebens, die ihm von Gott versprochen ist" (KD IV/1, 123).

¹⁶⁷ "Der Zusammenhang im Lebenswerk Pius'IX.: zwischen der Proklamierung der immaculata conceptio 1854 und der päpstlichen Unfehlbarkeit 1870 (un der auf demselben vatikanischen Konzil vollzogenen Kanonisierung der natürlichen Theologie im Sinn des Thomas!!) war ein schlechthin folgerichtiger. Die Kirche, in der Maria verehrt wird, muss sich so verstehen wie sie sich im Vatikanum verstanden hat, gerade wie dieselbe Kirche sein muss: die Kirche des auf Grund von Gnade bei der Gnade mitwirkenden Menschen" (KD I/2, 160).

¹⁶⁸ "Im Glauben ist der Mensch gottförmig, d.h. das Wort Gottes zu vernehmen fähig, fähig der im Wort über ihm fallenden Entscheidung Gottes in seiner eigenen Entscheidung so zu entsprechen, dass das Wort Gottes nun das von ihm gehörte, er selber nun der von diesem Wort angesprochene Mensch ist" (KD I/1, 253). "Ist es aber keine blosse Redensart, dass der Mensch im Glauben in der Geschichte Jesu Christi seine eigene, seine Sünde in ihm gerichtet, sein Recht in ihm aufgerichtet... findet..., ist sein Glaube sein reales Ergreifen seines realen Seins in Christus — dann ist eine Entsprechung dieses seines Seins in Christus im Bereich seines eigenen, von jenem noch zu unterscheidenden Seins, seines Seins im Fleische und also seines Wandels im Glauben einfach unvermeidlich" (KD IV/1, 709).

¹⁶⁹ "Dass er als menschliches Verhalten, wie aus dem doppelten Gebrauch des Wortes πίστις hervorgeht, eine Nachbildung Gottes, eine Analogie zu seinem Tun und Verhalten darstellt, haben wir schon

c) *¿Intrinsecidad de la gracia?*

¿Es esta “conformación divina”, esta correspondencia entre el hombre justificado y Cristo algo interior al hombre? ¿Es el “in Christo” realmente también un “in nobis”? En otros términos: ¿tiene sentido para Barth la distinción entre justificación objetiva y subjetiva, entre gracia increada y creada, entre la comunicación de Dios y la renovación del hombre? Ya hemos visto que Barth tiende hacia la identidad de ambas dimensiones al reducir el “ser sujeto” del hombre, la decisión personal, las “obras”, al plano del signo. ¿Es esto compatible con una real intrinsecidad de la gracia?

H. Küng lo afirma. A ello va encaminada su obra sobre la justificación. El “in Christo” es también un “in nobis” y “la historia de Cristo es nuestra propia historia”¹⁷⁰. Sin embargo, esto no es tan claro¹⁷¹ si se atiende a todo el pensamiento de Barth, sobre todo si se atiende a su actualismo que se refleja en la teoría de la sustitución vicaria.

mehrfach berührt: er ist des Menschen Vertrauen, das auf die in seinem Gericht und Urteil wirksame und offenbare Treue Gottes die entsprechende, die angemessene Antwort gibt. Er ist aber im Besonderen und konkret auch eine Nachbildung Jesu Christi, eine Analogie zu seinem Tun und Verhalten” (KD IV/1, 709). La fe, comenta H. KÜNG (*op. cit.*, pág. 85; trad. cast., pág. 78), es “eine imitatio Christi, sofern er als Gehorsam der Demut ein wahres Spiegelbild der göttlichen Kondeszendenz ist, ein menschlicher Nachvollzug, eine menschliche Nachbildung und Nachahmung”.

¹⁷⁰ Cf. H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 71 (trad. cast., pág. 64).

¹⁷¹ Son bastantes los teólogos que expresan sus reservas. Así H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, págs. 78, 103, 123, etc. Cf. también G. PHILIPS, *Trois ouvrages catholiques sur la théologie de Karl Barth*, “Eph. Theol. Lov.” 34 (1958) 51 y 55, quien duda que se dé por la justificación una verdadera transformación ontológica. H. DE LUBAC afirma también que el cambio tiene lugar en Cristo, no en nuestra existencia (*Zum katholischen Dialog mit Karl Barth*, “Dokumente” 14 (1958) 448 s.). En el mismo sentido J. ALFARO, *Justificación barthiana y justificación católica*, “Greg.” 39 (1958) 759 ss.; J. M. ALONSO, *¿Karl Barth, un criptocatólico?*, “Rev. Esp. Teol.” 17 (1957) 380-381. P. SMULDERS, en su artículo *Karl Barth verzoend mit Trient?*, “Bijdr.” 19 (1958) 87, resume así su postura: “Es scheint aber doch ein tiefer sachlichen Unterschied zu bestehen. Zwar spricht Barth von neuem Sein des gerechtfertigten Menschen, aber verschiedene Gründe rufen beim Leser doch den Zweifel hervor ob dies eine Wirklichkeit im Menschen selbst oder nur seine neue Situation in Christus ist: Barths Ablehnung der Rechtfertigung an bestimmten Stellen geschehen zu lassen, seine Auffassung des rein kognitiven Charakters des rechtferti-

¿Significa esto que el sistema de Barth sea puramente extrinsecista? Creemos que no¹⁷². Es verdad que su actualismo exagerado tiende hacia el extrinsecismo de la gracia, pero también es verdad que Barth parece haber superado el antiguo extrinsecismo puramente "forense" de la Reforma primitiva¹⁷³. Es significativo a este respecto el hecho de que Barth acentúe

genden Glaubens, seine Deutung des simul justus et peccator und die merkwürdige extrinsezistische Auffassung der Güte der christlichen Werke. Hat Küng die barthsche Lehre umgebogen?". En forma parecida L. BOUYER, *Karl Barth vu par le P. Bouillard*, "Rev. Sc. Rel." 32 (1958) 262, afirma: "mais il (Barth) n'admette pas davantage une réalité substantielle d'un don que l'homme recevrait dans le Christ qui deviendrait pour autant actuellement sien". B. R. BRINKMANN, *Karl Barth and Justification*, "Irish. Theol. Quart." 25 (1958) 278-279, afirma: "The historical Justification of Christ (a shock here for the Catholic reader) is also our historical factual Justification. The amplitude of Barth's doctrine now exceeds that of the Reformers. Its range appears because it includes the remission of sins, divine sonship and the inheritance of heaven. All these are existent realities and they are covered by Barth's concept of 'juridical Justification'. This is a Justification which Dr. Küng feels can be called ontic... Dr. Küng seems to think that such language is reassuring". O. WEBER, *Gnade und Rechtfertigung bei Karl Barth. Bericht über zwei Monographien*, "Theol. Lit. Zeit." 83 (1958) 403-404, muestra sus reservas —bajo el punto de vista protestante— respecto a una intrinsecidad de la gracia en Barth: ello equivaldría a una "cuantificación" de la misma. Cf. finalmente J. L. WITTE, *art. cit.*, en "Münch. Theol. Zeitschr." 10 (1959) 45 ss. R. T. OSBORNE, *A New "New Barth"?*, "Interpret." 18 (1964) 67 ss., comentando el último tomo de la Dogmática de Barth, IV/3, sobre Cristo como profeta, afirma: "To the degree that he takes seriously Christ's prophetic word and the act of human knowledge in the response of faith, Barth establishes human history as a second and real history alongside the history of the Mediator. Yet this second history is, on the one hand, and first of all, the history of Christ" (cf. KD IV/3, 242). Sin embargo ¿no es significativo el hecho de que el tratado de Cristo como sacerdote ("el Señor como siervo": KD IV/1) y rey ("el siervo como Señor": KD IV/2) desemboque en el tratado de Cristo "testigo" o profeta (KD IV/3) y por ello "vencedor" (cf. IV/3, 188 ss.)? El vínculo entre la historia de Cristo y nuestra historia ¿no será, en definitiva, la palabra, como en los primeros tiempos de la teología dialéctica, en la época del "nudum Verbum Dei"?

¹⁷² Cf. H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 255 (trad. cast., pág. 262).

¹⁷³ Aunque, como es sabido, en la actualidad se discute también hasta qué punto la Reforma primitiva admitió una justicia puramente forense o extrínseca. Cf. W. JOEST, *Paulus und das lutherische simul iustus et peccator*, "Ker. Dogma" 1 (1955) 269-320 con la bibliografía allí citada; IDEM, *Das tridentinische Rechtfertigungslehre*, "Ker. Dogma" 9 (1963) 41-69; T. BEER, *Die Ausgangspositionen der lutherischen und katholischen Lehre von der Rechtfertigung*, "Münch. Theol. Zeitschr." 18 (1967) 189-204. En todo caso así lo entendió el Concilio de Trento.

la resurrección junto a la cruz. Por ella Cristo vive como hombre nuevo y en consecuencia la gracia adquiere un carácter positivo: vida divina comunicada, renovación, restauración¹⁷⁴. Se ha superado, en este sentido la "theologia crucis" de Lutero anclada en el pecado y que consideraba la gracia como algo negativo: mera liberación de la culpa. Pero si Cristo es el "hombre nuevo", si él es nuestro mérito ¿cómo podemos participar de él? A través de la palabra: la resurrección es la revelación de la sentencia de Dios como juicio contra sí mismo y gracia para nosotros en Cristo¹⁷⁵. La palabra de Dios no es una mera promesa extrínseca, sino "verbum efficax" que hace lo que dice, que da vida a los muertos, fuerza del Espíritu Santo que brota de la resurrección y se apodera del hombre. En este sentido puede hablarse de una intrínseca de la gracia pero *sólo por la fe*¹⁷⁶: gracia y revelación se identifican para Barth¹⁷⁷. Hay pues una renovación en el hombre, hecho "deiforme"¹⁷⁸, aunque no se trata de una renovación en el

¹⁷⁴ Cf. KD IV/1, 330-394.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 310-357.

¹⁷⁶ En nosotros "es geschieht nicht etwas, sondern es geschieht Verdeutlichung von Etwas" (H. THIELICKE, *Theologische Ethik* I, Tübinga 1958, 596 m.). "Von da her gewinnen 'Wissen' und 'Erkennen' ihre grosse Bedeutung in Barths Theologie", comenta H. ZAHNNT, *op. cit.*, pág. 146.

¹⁷⁷ Cf., por ej., el capítulo 2.º de la KD I/2, "Die Offenbarung Gottes", sobre todo págs. 1-28 y 134-187. De aquí el peligro de reducir la gracia a la ley (siempre externa): el santo es un pecador "estorbado", "despertado" por la gracia, "confrontado" con ella (cf. KD IV/2, 593). Ya hemos hablado anteriormente de la postura que Barth mantiene respecto al problema ley-gracia. Véanse, no obstante, las afirmaciones de Barth: "Die Zusage des Wortes Gottes ist als solche kein leeres dem Menschen gleichsam gegenüber stehenbleibendes Versprechen, sondern die Versetzung des Menschen in dem neuen Stand dessen, der diese Zusage vernommen, in sich angenommen hat, der nun nicht mehr ohne, sondern wie er sich auch dazu stelle, mit dieser Zusage lebt. Der Anspruch des Wortes Gottes ist als solcher kein Wunsch oder Befehl, der gleichsam ausserhalb des Hörers bleibe, der seine Existenz nicht tangierte, sondern er ist Inanspruchnahme, Beschlagnahme des Menschen: Der Mensch ist, wie er sich auch zu dem Anspruch Gottes seinerseits stelle, als Hörer seines Wortes ein in Bereich des göttlichen Anspruchs Befindlicher, ein von Gott Beanspruchter geworden" (KD I/1, 158).

¹⁷⁸ "Wir sagen nicht eine Vergottung, aber eine Gottförmigkeit, d.h. ein Angepasstsein des Menschen an das Wort Gottes. Er wird ja im Glauben, indem er das Wort Gottes wirklich vernimmt, dazu geeignet es zu vernehmen" (KD I/1, 251). "Schreiben wir aber dem Menschen eine Eignung —keine ihm eigene, sondern nur ihm in

ser, sino en el *obrar*¹⁷⁹. La “sanctificatio et renovatio interioris hominis” del Concilio de Trento (D 799) tiene lugar en el ámbito de la actuación humana, no en el del ser. Nos hallamos ante una analogía fidei¹⁸⁰, analogía operationis¹⁸¹, relationis o revelationis¹⁸², pero no una analogía entis¹⁸³. La gracia es así

Glauben geliehene...— aber eine Eignung zum Vernehmen des Wortes Gottes zu, dan können wir nicht davon zurückweichen von seinem ihm in Glauben eignenden Gottförmigkeit zu reden. Vernehmen des Wortes Gottes konnte nicht stattfinden, wenn es nicht in und mit diesem Ereignis ein gemeinsames zwischen Gott und dem hörenden Menschen, eine Analogie, eine Ähnlichkeit bei aller durch den Unterschied zwischen Gott und Mensch gegebene Unähnlichkeit gäbe, einen —jetzt können wir diesen Begriff auch aufnehmen— Anknüpfungspunkt zwischen Gott und Mensch” (*ibid.*; cf. también I/2, 38; IV/1, 709, entre otros).

¹⁷⁹ “Wir müssen uns klar sein darüber, dass wir uns damit in haarschärfer Nähe der katholischen Lehre von der analogía entis befinden. Aber auch und gerade in dieser Nähe wird unsere Lehre eine ganz andere sein müssen als jene. Wir verstehen die hier in der Tat zu behauptende Analogie, Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit zwischen Gott und Mensch gerade nicht als analogía entis, d.h. nicht als eine überschaubare und durchschaubare, von Standpunkt eines Schauenden aus in einer Synthese als Analogie zu verstehende Analogie. Nicht ein Sein, das das Geschöpf mit dem Schöpfer bei aller Unähnlichkeit gemeinsam haben soll, sondern das keiner blossen Theorie zugängliche Tun, die menschliche Entscheidung ist im Glauben in aller Unähnlichkeit ähnlich der Entscheidung der Gnade Gottes” (KD I/1, 252). Sólo en un plano “actualista” cabe la unión entre Dios y el hombre. “Nur im Ereignis gibt es nach K. Barth Einheit von Gott und Welt, nur im Ereignis stiftet Gott Einheit des Unvereinbaren, nur im Ereignis wird das Geschöpf ermächtigt, Zeichen zu sein” (A. V. BAUER, *art. cit.*, pág. 102).

¹⁸⁰ Cf. KD I/1, 257 ss.

¹⁸¹ Cf. KD III/3, 111-125.

¹⁸² Cf. KD III/1, 206, 220.

¹⁸³ El descenso de Dios hacia el hombre y la consiguiente exaltación del hombre hasta Dios son trasladados al plano de la Trinidad immanente y considerados como una idea eterna constituyendo las relaciones intratrinitarias entre el Padre y el Hijo. El primer reflejo o “analogía” es la predestinación, de la cual es a su vez reflejo la muerte-resurrección de Jesús. Por eso toda la estructura de la teología barthiana se sitúa dentro del marco de una “catarata de signos o analogías”. La distinción realidad-verdad (o conocimiento) responde a la distinción eternidad-tiempo. El “ser” permanece *sobre* nosotros; *en* nosotros sólo se da el “conocer”: “analogía fidei” o “revelationis”, no “analogía entis”. Cf. sobre este tema H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951, págs. 175-181; W. KRECK, *Analogía fidei oder analogía entis?*, en *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag*, Zollikon-Zurich 1956, págs. 272-286; G. SÖHNGEN, *Analogía entis in analogía fidei*, *ibid.*, págs. 270-271;

extrínseca e intrínseca a la vez, exterior e interior. Barth quiere salvar de este modo la inmanencia y la trascendencia de la gracia. Por eso la describe como un “paso” constante¹⁸⁴. Podemos, pues, afirmar que Barth admite la gracia creada hasta un cierto grado¹⁸⁵, pero en un sentido puntual y dinámico, actualista, como mera sucesión de actos independientes. El “simul justus et peccator” —afirma— no ha de ser entendido en el sentido primitivo de simultaneidad sino como un paso continuo, en la fe, del pecado a la gracia; esta fórmula no ha de ser considerada, pues, cuantitativamente como una yuxtaposición de un sector bueno y otro malo en el hombre, sino como “un dinamismo, como un paso, como una historia”¹⁸⁶. Pero en esta concepción “se olvida la obra de la naturaleza, que es la que verdaderamente tiene que ser salvada”¹⁸⁷. El esquema meramente puntual, este continuo paso del pecado a la gracia, no es fácilmente compatible con el concepto de mérito en cuanto este implica una línea continua, una vinculación de nuestro tiempo presente, personal, con nuestro pasado y nuestro futuro.

B. MONDIN, *La dottrina dell'analogia in K. Barth*, “Div. Thom.” 62 (1959) 168-182; H. G. PÖHLMANN, *Analogia entis oder analogia fidei?*, Gotinga 1965.

¹⁸⁴ Cf., p. ej., KD IV/1, 640; II/2, 843-846.

¹⁸⁵ “Es kann kein Zweifel mehr sein, dass bei Barth die innere Qualität des Gerechtfertigten und aller seiner Werke in sich nicht gut, sondern sündig ist. Es ist aber hier wichtiger, genau auf die Funktion zu achten nicht nur der guten Werke, sondern im Zusammenhang damit auch der geschaffenen Gnade im Gerechtfertigten. Gewiss, die geschaffene Gnade ist nach Barth da. Sie ist aber nicht da, um die menschliche Natur in sich zu sanieren und zu erheben —wird deshalb dem Gerechtfertigten nicht zu eigen—, sondern nur um den gestörten Sünder aufzurufen und fähig zu machen frei zu antworten durch ein sündiges Handeln auf natürlicher Ebene, das der Heilige Geist zur Bekundung des göttlichen Heilswerkes benutzt. Dazu braucht es keine innerliche Sanierung und Erhebung. Die Tätigkeit des Hl. Geistes richtet hie und da in der Welt und im Laufe der Zeiten, Zeichen des Geschehens in Christi Tod und Auferstehung und des künftigen Heiles auf... Der Unterschied ist hier doch wohl grundsätzlich tief: er gründet in den Unterschied zwischen ‘participatio Christi’ im katholischen und calvinischen Sinne”. J. L. WITTE, *art. cit.*, pág. 45.

¹⁸⁶ Cf. KD IV/1, 606; cf. *ibid.*, 603 ss. y IV/2, 563, así como H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 67 (trad. cast., pág. 60). Veremos más tarde cómo el concepto de historia que aquí utiliza Barth se acerca más al concepto de “historicidad” que al de sucesión temporal de actos.

¹⁸⁷ J. M. ALONSO, *art. cit.*, pág. 381. Cf. también H. STIRNIMANN, *Rechtfertigung in dialektischer Besinnung*, “Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.” 4 (1957) 320-321, donde afirma que la gracia creada concebida de modo tan actualista no es fácilmente compatible con una intrínseca

Existe, pues, cierto avance de Barth sobre la Reforma primitiva en el problema de la “mera imputatio iustitiae Christi”, si bien sigue manteniéndose —en nosotros— una acentuación del peccator sobre el justus: somos pecadores intrínsecamente, en nosotros y por nosotros, en nuestras obras y en nuestro ser; justos en y por Cristo y sólo en nosotros en cuanto que nuestras obras —nunca nuestro ser— reflejan nuestro “ser en Cristo”¹⁸⁸.

d) *¿Mérito sobrenatural de las obras?*

De lo dicho hasta aquí es claro que resulta difícil poder encuadrar en la teología de Karl Barth la concepción del mérito en el sentido tradicional de la teología católica. Quizá sea este punto el más débil, el más someramente tratado en la obra de H. Küng¹⁸⁹. El concepto de mérito implica una realidad óptica

cidad plena. H. DIEM, en su artículo ya citado, *Christologie und Rechtfertigung bei K. Barth*, “Ev. Theol.” 23 (1963) 212, al referirse a la tensión entre la “justitia aliena” y la “justitia propria”, afirma: “Hier wird alles darauf ankommen, dass das nicht eingearbeitet wird in irgendeine Fundamentaltheologie, in irgendeine Natur und Gnade umgreifende ontologische Synthese, also in irgendein System der analogia entis. Und es ist z.B., meine Frage an Küng ob er das nicht getan hat. Barth betont jedenfalls sehr nachdrücklich auch heute noch, dass er jede solche Synthese ablehnt”. Cf. finalmente, del mismo autor: *Eine kontroverstheologische Bestandsaufnahme*, en *Hören und Handeln. Festschrift E. Wolf*, Munich 1962, págs. 64 ss., así como el artículo de K. BARTH, *Extra nos —pro nobis— in nobis*, *ibid.*, págs. 15 ss.

¹⁸⁸ Cf., p. ej., KD IV/1, 561-573; IV/2, 666.

¹⁸⁹ “Das Wort Verdienst darf also nicht pharisäisch verstanden werden. In diesem und nur in diesem Sinne hat Barth, der den Lohngedanken durchaus bejaht (vgl. z.B. IV/2, 663; III/2, 163), den Verdienstgedanken abgelehnt”. Así H. KÜNG, *op. cit.*, pág. 265 (cf también pág. 88. Trad. cast., págs. 273 y 81). A este respecto dice D. P. B. en *Karl Barth et les théologiens catholiques*, “Irenikon” 30 (1957) 339: “L’adage simul justus et peccator s’applique des deux côtés à l’homme justifié, mais n’exclut nullement, pour les catholiques, la réalité des mérites de l’homme collaborant à son salut. On connaît cependant l’intransigeance de M. Barth sur ce chapitre. En d’autres termes, le sens du mot ‘ontologique’ exprime chez K. Barth tout autre chose que dans les textes tridentines. Nous croyons qu’il faudrait ici analyser la doctrine de l’existence de l’homme telle que K. Barth l’a développée. Malgré la conclusion de M. Küng que Karl Barth a dépassé le stade dialectique, il se pourrait que les notions fondamentales de cette méthode soient toujours à la base de la Kirchliche Dogmatik”. Y H. STIRNIMANN (*art. cit.*, pág. 321) dice: “Nach Küng wurde Barth den ‘pharisäischen Verdienstgedanken’ zurückweisen und das Wort Verdienst ablehnen, im übrigen aber den Lohngedanken bejahen. Doch

que se oculta tras el puro actualismo, un “ser” —o sujeto— elevado por la gracia tras el “actuar”. En cierto sentido una “*possesio*” y un “*habere*” de la gracia, o si se prefiere un “*possideri*” y un “*haberi*”, pero en todo caso una naturaleza o persona que siendo “tenida y poseída” por la gracia, sea también, por otra parte, sujeto *permanente* de aquel paso del peccator al justus. Hay que advertir que el concepto de mérito en sentido católico no excluye la gracia; por el contrario pertenece esencialmente al mérito el recibir aquello que se “tiene” —y por ello el “*haberi*” y “*possideri*”—. La gracia forma parte integrante de la realidad misma del mérito sobrenatural de tal manera que es imposible que éste se dé sin aquélla. Pero no basta sólo la gracia; se requiere también la naturaleza-persona actuante bajo la gracia. Y es este segundo aspecto el que no aparece claramente en Karl Barth. Debido a la sustitución vicaria nos hallamos ante un intercambio de lo humano por lo divino: Dios actúa *solo*, no con la humanidad sino en su lugar, haciendo recaer sobre sí su propio juicio (en la cruz). El hombre es entonces objeto, receptor pasivo. Esto que sucede en Cristo se repite también en nosotros: sólo Dios actúa en nosotros y por medio de nosotros. El es, en realidad, el *único sujeto* de nuestra actuación que, en este caso, puede llamarse buena en cuanto signo del actuar de Dios en nosotros. La gracia ocupa aquí el lugar del mérito. Con la supresión del sujeto humano por la gracia desaparece la dualidad, esencial al mérito, entre el sujeto actuante (Dios) y el “cooperante” (hombre). No cabe hablar entonces de una elevación sobrenatural —de una gracia creada— en lo que el hombre tiene de más íntimo y personal: la decisión libre, sino sólo en el conocimiento por la fe.

Por otra parte desaparece también una segunda dimensión propia del mérito: el servir de concepto puente que une el

ist damit das Problem des Verdienstes noch nicht gelöst. Wir müssen weiter fragen was Barth unter Lohn versteht. Dies scheint nämlich etwas äusserliches zu sein, nämlich: dass es Werke gibt die von Gott 'gelobt werden weil zum Lobe Gottes getan'. Mit diesem Verständnis des Lohngedankens ist aber zu den zwei elementarsten Punkten der katholischen Verdienstauffassung noch nichts gesagt: zur göttlichen Anordnung und Bestimmung nach der der Mensch sich bei Gott seinen Lohn erwerben soll und zum innerlichen geschaffenen und ubernatürlichen Prinzip, das die toten Werke des Menschen zu wahrhaft lebendigen, d.h. in den Augen Gottes verdienstvollen macht. Es scheint uns also, dass Küng auch hier die Übereinstimmung mit Barth auf einem zu abgekürzten Weg begründet”.

presente de la decisión personal con el futuro de la escatología. Esta vinculación del presente con el futuro viene expresada por el concepto de las obras como “*conditio justificationis subiectivae*” a lo que va ligado el “*augmentum gratiae*” y el “*praemium vitae aeternae*”. En Barth, en cambio, nuestras obras hacen referencia únicamente a la historia de Cristo, de la que son signos. Esta historia es un pasado (si pensamos en el Jesús histórico) o un presente incesantemente repetido (si atendemos al Cristo preexistente y “coexistente”). En ambos casos falta la referencia al futuro. Es verdad que el Espíritu Santo —Espíritu de Cristo— irrumpe en el mundo de la carne, pero a causa de la mentalidad actualista no *permanece* entre nosotros sino que hace “irrupciones esporádicas” en el tiempo, por utilizar la expresión de O. Cullmann¹⁹⁰. Considerado en cambio el hombre como sujeto de sus propios actos, nos situamos en el ámbito del pecado y por tanto del demérito¹⁹¹.

Es verdad que Barth nos habla de “un derecho a la herencia divina” al que el hombre tiene acceso por la justificación¹⁹². Por ella “Dios es el Padre del hombre y el hombre es su hijo. Dios tiene derechos de padre respecto al hombre y el hombre tiene derechos de hijo respecto a Dios...”¹⁹³. Tenemos, pues, “derecho” ante Dios, dice expresamente Barth¹⁹⁴. ¿No equivale

¹⁹⁰ *Christ et le temps*, Neuchatel-Paris 1957, págs. 100-101.

¹⁹¹ “Es ist... klar, dass von einer Verdienstlichkeit der guten Werke, von einem von ihrem menschlichen Täter zu beanspruchenden und ihm zufallenden Ruhm seiner Leistung keine Rede sein kann. Auch dann nicht, wenn es etwas das weniger sündige und insofern bessere Werk eines kleineren Sünders sein sollte. Gut kann es gerade nur insofern sein, als es das gute Tun und Vollbringen Gottes bekundet” (KD IV/2, 667). “In verità per Barth la nostra azione non può ottenerci da Dio né un premio né una punizione di valore assoluto, perché, sebbene meriteremmo solo castighi e precisamente il castigo della morte eterna, Cristo ci ha salvato da ogni condanna e la sua redenzione è così efficace che per quanto male possiamo fare mai potremmo frustrarla”, afirma E. RIVERSO, *La teologia esistenzialistica di Karl Barth*, Nápoles 1955, pág. 326.

¹⁹² Cf. KD I/1, 486-489; II/2, 865-875; IV/1, 674.

¹⁹³ “Was wir laut Gottes Verheissung sind: die, denen Gott, indem er sie seine Kinder heisst, sich selbst verbunden hat — und was wir haben: das Recht, uns daran zu halten und darauf zu berufen, das Recht zu ihm zu schreien: ‘Abba’, Vater!” (KD IV/1, 670. Cf. también I/1, 480-482; I/2, 234-243; 256 ss.).

¹⁹⁴ “Es ist und bleibt Eines, dass Gott sich diesem Menschen gegenüber als Richter ins Recht setzt und ihm eben damit seinerseits ein neues Recht vor ihm verschafft” (KD IV/2, 569). “Wie er also von der in seine Gegenwart hineinragenden Vergangenheit her noch ganz in

esta afirmación a una clara aceptación del mérito? Y sin embargo, no se trata de un derecho que se da en nosotros, sino *en Cristo*¹⁹⁵. El derecho y el mérito quedan reducidos, en una identificación total, a la gracia misma. Por eso Cristo, nuestra gracia *es* también nuestro mérito, nuestro derecho.

Aunque Barth no dedica expresamente ningún capítulo de su Dogmática al problema del mérito, este está latiendo tras toda su teología.

e) La “*fides fiducialis*”.

Hemos hecho notar que la intrinsecidad de la gracia en la teología de Barth se sitúa en el plano dinámico, actualista, no en un plano óntico: intrinsecidad de la gracia en el conocer —en la fe—, no en el ser. La gracia está en nosotros al participar de ella por la fe, entendida no como obra, como decisión libre personal, sino como apertura. En este sentido ¿cabría hablar también en Barth de un “mérito dinámico” que responda a aquel intrinsecismo también dinámico? Tal sería la “fiducia” o “fides fiducialis”, concepto paralelo, en un plano actualista, al concepto católico de mérito.

La fiducia es el *derecho* a *no dudar* (nótese el aspecto cognoscitivo) de la salvación que nos es regalada en Cristo¹⁹⁶. La fiducia dice relación, por una parte, a la fidelidad del otro; Dios en este caso. Pero la fidelidad de Dios es expresión de la justicia como ser de Dios y el compendio de la justificación, en la que Dios permanece fiel a sí mismo —justicia como exigencia, juicio y muerte de Cristo— y se mantiene también fiel al hombre pecador —justicia como don y gracia, manifestada en la resurrección—. La fiducia se apoya por tanto en el juicio-

Unrecht und im Tode ist, so nun auch von seiner mit der Verheissung in seine Gegenwart hineinragende Zukunft her schon ganz in Recht und lebendig” (KD IV/1, 664). “Lautet sein Urteil über den Menschen dahin, dass er von dessen Makel nichts wissen will... dann ist der Mensch... seinem Unrecht zum Trotz im Recht” (*ibid.*, 666).

¹⁹⁵ “In ihm (Cristo) geschieht ja eben jener Übergang des Menschen von seinem Unrecht zu seinem Recht, vom Tode zum Leben” (KD IV/1, 621). “Keiner dessen Recht in ihm nicht aufgerichtet, gültig und für immer begründet wäre! Keiner also, der sich dieses Recht erst selbst erwerben und aneignen müsste” (KD IV/1, 704. Cf. también *ibid.*, 613, 619, etc.).

¹⁹⁶ C. G. BERKOUWER, *op. cit.*, págs. 132-134.

gracia, en la justificación que es Cristo¹⁹⁷. La fiducia no es, pues, una mera referencia escatológica —una “mano vacía” que se tiende hacia la salvación como un futuro— sino que está basada en Cristo como gracia. La fiducia responde en nosotros a la intrinsecidad actualista de la gracia: la fidelidad de Dios permanece al mismo tiempo “intra et extra”, fuera de nosotros —de nuestro ser— y sólo en nosotros por el conocimiento de la fe.

Hay pues un paralelismo entre fiducia y mérito y al mismo tiempo una divergencia. El concepto de mérito acentúa sobre todo la “posesión”, la máxima intrinsecidad de la gracia; la fiducia, en cambio el “non possessum sed possidendum”, el “in spe”. Ambos conceptos convienen en la referencia a una tensión temporal: Dios como gracia (pasado)-Dios como retribución (futuro). La fiducia atiende principalmente a la tensión temporal como tal, como algo *factico*, mientras que el mérito acentúa la dimensión personal como puente, como centro de aquella tensión temporal, como el punto donde la comunicación de Dios (que es gracia y retribución) se hace presente en cada momento del tiempo. “La teología católica, por su doctrina del mérito, establece una *continuidad* entre la vida presente del cristiano y la vida futura”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ La fiducia “hat neben der psychologischen auch eine juristische Bedeutung und es dürfte doch wohl sprachwissenschaftlich legitim sein, zum Verständnis der einen Bedeutung mindestens auch auf die andere zu achten. Fiducia bedeutet nämlich juristisch verstanden die Überlassung eines Eigentums auf Treue und Glauben, oder auch: den Vertrag der über eine solche Überlassung (z.B. bei einem Scheinverkauf) aufgestellt wird, oder auch: die hypothekarische Sicherheit, die man sich dabei geben lässt. Fiducia heisst also das, was man bei einem Rechtsgeschäft, bei dem man ein eigenes Recht vorläufig und vorübergehend in die Hand eines anderen legt, sozusagen als Bürgschaft zur Begründung des nach wie vor bestehenden Rechtsanspruchs in der eigenen Hand behält: sei es die blosse Gewissheit und die Treugläubigkeit, sei es ein Depositum, das auch noch diesen Vertrag sicherstellt. Fiducia bezieht sich also auf die Zuverlässigkeit, die bona fides des anderen, bei dem mein Recht, ohne aufzuhören das meinige zu sein, nun aufgehoben ist. Ich habe Fiduz heisst also: ich habe Grund mich auf diese Zuverlässigkeit des anderen meinerseits zu verlassen. Ohne die Beziehung auf diesen Gegenstand, die bona fides des anderen, gäbe es keine fiducia” (KD I/1, 247).

¹⁹⁸ L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire dans la théologie de Karl Barth*, “Nouv. Rev. Theol.” 71 (1949) 127. El “in spe” no puede separarse del “in re”: cf. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, págs. 381-382.

Atendamos ahora a esta dimensión implicada en el concepto de mérito: la tensión temporal entre el presente y la escatología: el “aumento de gracia” y el “premio de la vida eterna”.

III. CRISTO, EL HOMBRE-DIOS, EN LA SALVACION FINAL

1. RETRIBUCIÓN ESCATOLÓGICA SEGÚN LOS MÉRITOS

Al llegar aquí reaparece el punto del que hemos partido: la justicia de Dios. Pero esta vez como retribución final. ¿Existe para Barth un juicio final en el que seremos retribuidos —premio o castigo— según nuestro mérito o demérito? ¿Qué distinción hay entre el Dios creador y consumidor, principio y fin, entre la protología y la escatología? ¿Existe alguna diferencia entre gracia y juicio (en nosotros, pues en Cristo ya hemos visto que se identifican)? Es verdad que Barth no ha llegado a publicar la última parte de su Dogmática, la escatología. Sin embargo, en esta extensa obra encontramos numerosas referencias que nos dan la clave acerca de su pensamiento sobre el tema¹⁹⁹.

La identidad juicio-gracia que tiene lugar en Cristo y la reducción, en la práctica, de la justicia como exigencia (la justicia vindicativa o retributiva) a la justicia como don (a la gracia), conduce a la supresión de toda tensión histórica. Es verdad que el hombre “tiene” y “es” algo en cuanto que recibe su “tener” y su “ser” de Dios. El juicio o exigencia implica, pues, una “posterioridad”: Dios sólo puede juzgar y exigir después de haber dado antes (creación y gracia). El afirmar la exigencia o juicio sin el don anterior de la gracia sería pelagianismo. Mas, por otra parte, si este momento de la exigencia se reduce al primer momento —al “antes” de la gracia— desaparece la distinción temporal entre el principio y el fin, la

¹⁹⁹ Estamos de acuerdo con G. C. BERKOUWER que, en el año 1955, afirmaba: “Zwar ist die Eschatologie Barths... noch nicht erschienen; doch ist es durchaus möglich, auch diesen Aspekt mit in unsere Analyse hineinzunehmen. Schon von Anfang an spielte die Eschatologie —das Eschaton— in Barths Denken eine bedeutende Rolle” (*op. cit.*, pág. 135).

protología y la escatología. Nos resta la *salvación*, pero es eliminada la *historia*: la tensión temporal que media entre aquellos dos polos ha perdido todo su significado²⁰⁰.

La "retribución escatológica" ya ha tenido lugar en Cristo según Barth. Por eso sería falso el considerar la justicia de Dios para con el hombre como algo puramente escatológico, como una realidad futura. Esto significaría la radicalización o absolutización de la justicia vindicativa de Dios, que juzga, premia o castiga a posteriori según los méritos humanos. Esta justicia futura —mera *exigencia*, no don ni gracia— es una característica del legalismo típico del judaísmo tardío que sólo acepta en Dios una justicia meramente forense, es decir, una retribución según las obras o "méritos"²⁰¹. Esta justicia de Dios puramente escatológica significaría la supresión del don, de la gracia, sustituida por la exigencia. La palabra de Dios como gracia quedaría reducida a la palabra de Dios como ley y como juicio consiguiente, como "sentencia sobre el hombre". Dios vendría a ser algo condicionado por nuestras obras solamente. Esto sería pelagianismo. Barth afirma que esta visión equivocada del concepto de justicia (entendida como algo puramente jurídico) es consecuencia de un concepto abstracto de Dios que prescinde de Jesucristo. Y es que la justicia forense, exigitiva, no recae sobre nosotros, sino sobre él, Jesús: él es el réprobo, el abandonado y condenado por Dios, rechazado a causa de nuestros pecados y en lugar nuestro. El juicio final, el futuro ha sido *sustituido* por el presente de Cristo. Cristo ha gustado, en lugar nuestro, la muerte, el juicio y el infierno o reprobación, la justicia de Dios como castigo del demérito humano. En él coinciden los "novísimos": muerte como juicio-infierno²⁰² y también la resurrección y la gloria o vida

²⁰⁰ "Aber wie kann in der Geschichte überhaupt noch etwas 'vorgehen', wenn alles schon in der Ewigkeit 'vorgegangen' ist? Die Äternisierung der göttlichen Offenbarung führt notwendigerweise zu einer abstrakten Zeitlosigkeit. Die Gründung des Heilsgeschehens auf ein urzeitliches Perfektum trägt Barth einen unersetzbaren Verlust an konkreter geschichtlicher Wirklichkeit ein" (H. ZAHN, *op. cit.*, pág. 143).

²⁰¹ Cf. WÜRTHWEIN - PREISKER, art. *μισθός* en ThWNT IV, 716 ss.; W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Munich 1955, págs. 81-104, 136 ss.

²⁰² "In der Erwählung Jesu Christi, die der ewige Wille Gottes ist, hat Gott den Menschen das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben, sich selber aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zugebracht" (KD II/2, 177). Esto significa que Jesús "sich

eterna. Por ello el *futuro* de la escatología (la elección o reprobación final) es, considerado desde nuestra historia temporal en el Jesús histórico, un *pasado*; considerado desde el Cristo preexistente un *presente* siempre actual que acompaña los diversos momentos de la historia. En Cristo somos, por tanto, los *ya* castigados, réprobos, condenados, así como también los *ya* elegidos y agraciados, “glorificados”²⁰³. La sustitución vicaria nos excluye del juicio futuro que otro ha padecido por nosotros y en lugar nuestro²⁰⁴.

El problema de la escatología, y por ello el de la retribución escatológica se sitúa no en el marco de la polaridad presente-futuro sino del dinamismo “in Christo-in nobis” (o extrinsecismo-intrinsecismo). La tensión presente-futuro no es para Barth una tensión en sentido horizontal (imperfecta posesio-perfecta possessio) sino más bien una tensión que podríamos denominar vertical (salvación en Cristo-salvación en nos-

der von Menschen verdienten Verwerfung unterzieht, selber die Verdammnis, den Tod und die Hölle schmeckt, die des von ihm abgefallenen Menschen Teil sein müssten” (KD II/1, 179).

²⁰³ “In Jesus Christus, dem wahren Menschen, der als solcher der ewige Sohn des ewigen Vaters ist, lebt in unanfechtbaren Wirklichkeit dieser künftige, der neue, der gerechte Mensch. In ihm bin ich schon der, der dieser gerechte Mensch sein, der als solche leben wird: ebenso wie ich in ihm der ungerechte Mensch nur noch bin, sofern ich dieser einmal gewesen bin... Und so haben wir in seinem Namen, in ihm, wie unser Unrecht und unseren Tod als unsere Vergangenheit, so auch unsere Gerechtigkeit und unser Leben als unsere Zukunft” (KD IV/1, 619). “Unser reales Heute — das Heute unseres wahren und wirklichen Übergangs vom Unrecht zum Recht, vom Tode zum Leben und also das Heute des uns durch Gottes Gerechtigkeit und Gnade widerfahrenden Gerichtes, ist uns allerdings ein fremdes Heute. Wir müssen ihm jetzt seinen Namen geben...: es ist das Heute Jesu Christi. Der Tag des uns widerfahrenden Gerichtes, des Zusammenstosses der Gerechtigkeit Gottes mit unserem Unrecht und so mit uns selber — der Tag, an den uns unser Unrecht und unser Tod zur Vergangenheit, unser Recht und unser Leben zur Zukunft wird, ist sein Tag” (KD IV/1, 611. Cf. también *ibid.*, 618; III/3, 83-96, etc.).

²⁰⁴ “Nur Gott als unser Schöpfer und Herr konnte an unserer Stelle treten, konnte den ewigen Tod als die Folge unserer Sünde an unserer Stelle so erleiden, dass er zugleich endgültig erlitten und überwunden war, und also von uns nicht mehr erlitten zu werden brauchte” (KD II/1, 453). En la fe oímos “dass es objektiv kein Gericht mehr über uns gibt, dass wir also keines mehr zu fürchten haben... Nicht weil wir sein Gericht nicht verdient hätten — wir haben es tausendfach verdient — wohl aber weil es als das von uns verdiente Gericht schon vollzogen und erlitten ist” (*Ibid.*, 454).

otros)²⁰⁵. La justificación es el “futuro”, el pecado es el “pasado”. El hombre es ya lo que será, en Cristo²⁰⁶. La tensión temporal que aparece en O. Cullmann como un “todavía no” y un “ya” se convierte en K. Barth en expresión de dos realidades paralelas: Cristo y nosotros. Y es que el presente del “Victory Day” nos ha sido arrebatado de nuestras manos: lo ostenta Cristo, único “momento” donde la gracia ha superado ya al pecado, el futuro al pasado. Nosotros los hombres vivimos sin presente, situados entre el pasado y el futuro. El ya y el todavía no, no significan una marcha, un *progreso*, sino una yuxtaposición: *ya* somos en Cristo justos, *todavía no* en nosotros²⁰⁷.

Barth habla, ciertamente, de una retribución en la escatología²⁰⁸. Pero en realidad se trata únicamente de un signo o testimonio de la retribución que ha tenido lugar en Cristo. El juicio final no es por tanto un juicio con entidad propia y con valor en sí mismo, sino mera revelación o manifestación pública del único y verdadero juicio, de la sentencia definitiva

²⁰⁵ “Eschatologie wird innerhalb des dogmatischen Vokabulars zur Bezeichnung für die existentielle Betroffenheit durch ‘Offenbarung’. ‘Die Zukunft hat damit schon begonnen’ (KD IV/3, 282)... ‘Alles ist bereit (Matth. 22, 4): nicht nur Einiges, sondern Alles — und Alles nicht nur in Vorbereitung, sondern schon bereit!’ (*ibid.*)”, G. GLOEGE, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, “*Teol. Lit. Zeit.*” 85 (1960) 176. Es significativo el que en este último tomo publicado de su Dogmática, Barth hable de la resurrección, efusión del Espíritu y última venida como de tres formas —en analogía con la Trinidad— de una misma parusia o de un mismo acontecer. ¿No nos hallamos aquí muy cerca de la parusia incesantemente renovada por el acontecer de la revelación, típica de R. Bultmann? G. Gloege alude a que todo ello parece recordar también la “realized eschatology” de C. H. Dodd (*ibid.*, nota 32).

²⁰⁶ KD IV/1, 619, citado en nota 203.

²⁰⁷ G. GLOEGE (*art. cit.*, 171) hace notar cómo K. Barth ha sustituido, sobre todo de manera muy clara en el tomo IV/3 de su Dogmática, la categoría de “evolución” por la categoría de “lucha”, acentando así el aspecto de decisión ya tomada en la persona de Cristo (“Die spezielle Kategorie des Kampfes konkretisiert die allgemeinere, abstraktere der ‘Entscheidung’”) frente a las decisiones humanas, constitutivas de la historia. (Cf. también la controversia de Barth con R. Bultmann y O. Cullmann en KD III/2, 527-537 y IV/1, 361 ss.).

²⁰⁸ “Es ist wieder nach dem Alten und Neuen Testament so, dass diesen guten Werken sogar Lohn verheissen ist. Der Begriff gehört in die Eschatologie und kann uns hier nicht beschäftigen. Wir erwähnen ihn jetzt nur, um zu unterstreichen, in welcher Bestimmtheit in der Heiligen Schrift mit dem Geschehen guter Werke gerechnet wird” (KD IV/2, 663. Cf. también III/2, 163, entre otros).

de Dios proclamada y realizada en la cruz²⁰⁹; así como la vida eterna no es más que la plena manifestación de “nuestra” justicia en Cristo²¹⁰. No hay, pues, decisión final porque todo ha sido decidido anteriormente, en la cruz, de una vez para siempre. El juicio final no es propiamente un juicio, sino sólo la revelación del verdadero y único juicio final: Cristo²¹¹.

2. MINUSVALORACIÓN DE LA HISTORIA

“Christus pro nobis tunc-Christus pro nobis nunc”. La distancia entre Cristo y nosotros no es tanto una tensión meramente temporal, entre el antes del tiempo de Jesús y el ahora de nuestra existencia creyente, cuanto entre Dios y el hombre, entre gracia y pecado. Barth ve la superación de esta distancia —a diferencia de R. Bultmann— en el acontecimiento de la pascua: por la resurrección el tiempo del hombre Jesús se convierte en tiempo eterno y por ello actual y presente a cada momento de nuestro tiempo²¹². La resurrección, que es un

²⁰⁹ “Das wirkliche Gericht Gottes ist doch die Kreuzigung Christi ganz allein, und das eben ist das Furchtbare dieses Ereignis, dass es die Wirklichkeit ist, die alle anderen Gerichte über Israel, aber auch anderen Gerichte über die Welt und uns Menschen nur Vorbildern konnten und nachbilden können” (KD II/1, 445).

²¹⁰ “Man kann nicht nur, man muss das im Osterereignis Geschehene, Jesu Christi neues Kommen als der zuvor Gekommene zusammenfassen in den neutestamentlichen Begriff de Parusie Jesu Christi” (KD IV/3, 337). “Eschatologisch heisst: ‘endzeitlich’. Die Endzeit ist die Zeit der Welt, der Menschheitsgeschichte... der im Tode Jesu ihr Ende schon gesetzt ist und die nun nur noch diesem ihr schon gesetzten Ende entgegen weiterlaufen kann. Im Osterereignis als dem Anheben des neuen Kommens Jesu Christi in der Offenbarung des in seinem Leben und Sterben Geschehenen wird auch das offenbar, dass die der Welt... gelassene Zeit nur noch Endzeit —ihrem ihr gesetzten Ende entgegenlaufende Zeit— sein kann. In diesem Sinn ist das Osterereignis das ursprüngliche, weil erste eschatologische Ereignis” (KD IV/3, 340-341; cf. también 333-342 y 364-372).

²¹¹ Es E. Brunner quien acusa a K. Barth de que en su teología “überhaupt kein Verlorengehenkönnen, keine Möglichkeit des Verdammnis, also kein göttliches Endgericht geben könne” (*op. cit.*, pág. 376).

²¹² La resurrección es “die konkrete, sichtbare, hörbare, ja betastbare neue Gegenwart des gekreuzigten, gestorbenen, begrabenen Menschen Jesus” (KD IV/3, 359). “Eben dieser zuvor Gekommene kommt in Osterereignis neu”, de manera que “das Faktum dort, das Faktum von gestern, wird hier... zum Faktor” (*ibid.*, 336. Cf. también I/2, 55-59). “Es ist in der Kraft des Ereignisses dieses dritten Tages gerade das Ereignis des ersten... kein vergangenes, kein erst durch Erinnerung, Überlieferung, Verkündigung zu vergegenwärtigendes, sondern als solche ein gegenwärtiges, ja das alle Gegenwart erfüllende und bestimmende Ereignis” (KD IV/1, 345; cf. 348).

hecho real (aunque no histórico en el sentido temporal) es la base de la acción eterna de Jesús como puente que une el entonces con el ahora. El acontecimiento de la pascua y los cuarenta días que la siguen significan la solución del problema de la distancia o tensión temporal²¹³. La presencia del “tiempo pascual” es la presencia eterna de Dios en el tiempo; se identifica con la eternidad. Esta es a la vez tiempo, pero no en sentido temporal, histórico, sino “tiempo cumplido” o “pleno”, presente que abarca y delimita el pasado y el futuro, y por ello contemporaneidad; pero que a la vez implica una supratemporalidad al situarse por encima de toda distensión pasado-presente-futuro. La eternidad es, así, el tiempo absoluto, unidad o condensación de la distensión temporal en un presente que “se hace presente” de manera incesante. Tal es el tiempo de Cristo.

Sólo hay pues un tiempo auténtico y una verdadera historia: el tiempo y la historia de Cristo. Nuestro tiempo, el que pasa y discurre, es “tiempo perdido”, es pecado. Nuestra historia es en realidad una sombra, un “no-tiempo”²¹⁴. Pervive en esta visión de Barth la antigua concepción de la “Römerbrief” (Comentario a la Carta a los Romanos): temporalidad como “forma cósmica de la caída” e historia como condición misma del hombre pecador. Por ello el futuro temporal del “eschaton” sólo es futuro a nuestros ojos —a nuestro ser pecador—, porque en realidad ya está presente con la presencia de la eternidad supratemporal y contemporánea. En Cristo este tiempo auténtico *sustituye* a nuestro tiempo impropio y problemático²¹⁵.

²¹³ Cf. KD IV/1, 347, 349. Cf. también A. BRANDENBURG, *Der Zeit und Geschichtsbegriff bei Karl Barth*, “Theol. u. Glaube” 45 (1955) 373-374.

²¹⁴ Sobre el concepto “tiempo” cf. KD I/2, 50-133; III/2, 528-660 y el capítulo “Der Mensch in seiner Zeit”, KD III/2, 524-780. Véase también sobre las relaciones tiempo de la creación - tiempo de Cristo G. RÖDDING, *art. cit.*, págs. 15-22 y 33-37, así como A. BRANDENBURG, *art. cit.*, pág. 376.

²¹⁵ Cf un juicio en L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire...*, *loc. cit.*, pág. 133, nota 62 y en H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, 268-279. J. L. LEUBA en su artículo *La tâche actuelle de la théologie protestante*, “Verb. Caro” 12 (1958) 61, al hablar de las dificultades que brotan de un “actualismo puro” dice de Barth: “Or, sur ce point, j'avoue mon incapacité d'apercevoir comment, bloquant la revelation dans la Geschichte divine de Dieu en Jésus-Christ arrivée dans un temps différent de 'notre' temps, elle ne rend pas toute Geschichte extérieur et ulterieur vaine et illusoire”.

La historia como “facta bruta” coincide con la realidad creada, no con la realidad de Cristo, sólo cognoscible por la fe. Para Barth, como para R. Bultmann, la historia como tal es irrelevante. En este sentido puede decirse que la distinción “Historie-Geschichte” es esencial a la teología dialéctica: esa diferencia coincide con el dato objetivo que “es” (Historie) y con el don que “acontece” (Geschichte)²¹⁶ con la siguiente diferencia: para Barth el acontecimiento de la salvación no es la Palabra simplemente —como para Bultmann— sino la Palabra concretada en Cristo²¹⁷. En consecuencia cabe hablar en Barth de Cristo como el “acontecimiento escatológico” en el sentido de presente incesantemente repetido que tiene para Bultmann²¹⁸.

²¹⁶ “Les impasses que nous venons de signaler proviennent... de l'option unilatéral de la théologie 'dialectique' tout entière. Dès le moment où l'on réduit la révélation à n'être qu'un acte divin, on ne peut concevoir cet acte que comme l'acte de Dieu dans l'épiphany unique et définitive du Christ ou alors comme l'acte de Dieu dans la révélation de cette épiphany. Mais ces deux actes ne peuvent être conjugués car rien ne les relie. On est donc forcément amené à absorber le hic et nunc de l'homme mis en présence de la révélation dans l'illic et tunc de cette révélation même [sería la postura de Barth], ou, au contraire, à dissoudre l'illic et tunc de la révélation divine dans l'hic et nunc de l'homme mis en présence de la révélation actuelle [es el caso de Bultmann]”, J. L. LEUBA, *art. cit.*, pág. 64. Barth habla de una “unhistorische Geschichte” o “prähistorische Geschichte” (KD III/1, 84 ss.; cf. toda la sección “Schöpfung, Geschichte, Schöpfungsgeschichte”, págs. 44-103) que es la “historia de salvación frente a la simple “Geschichte” que es la historia “temporal”, immanente al mundo.

²¹⁷ “Toute la question est de savoir si le fait chrétien s'inscrit ou non dans une durée temporelle. La théologie dialectique le nie soit qu'elle admette que le seul temps réel est le 'temps du Christ' (Barth), soit qu'elle admette que le seul temps réel est 'le temps ou je connais le Christ' (Bultmann). Mais ni dans un cas ni dans l'autre, il n'y a de durée authentique”, J. L. LEUBA, *art. cit.*, pág. 65. No podemos entrar aquí en un análisis detallado ni en una confrontación de la postura de Barth y Bultmann. Cf. sobre esto, p. ej., H. FRIES, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955 (hay traducción castellana). J. HAMER, *Die Auferstehung Christi. Zu einer bedeutsamen Auseinandersetzung zwischen R. Bultmann und K. Barth*, “Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.” 2 (1955) 423-453; H. BIER, *Gotteserkenntnis und Rechtfertigungslehre*, en *Parrhesia*, Zurich 1966, págs. 333-345, entre otros. Cf. además la controversia entre ambos reflejada en la obra de K. BARTH, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zollikon-Zurich 1952 y las alusiones en la Dogmática (cf. supra, nota 207).

²¹⁸ Cf., p. ej., R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie im NT*, en *Glauben und Verstehen* III, 104-105, y *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga 1964, pág. 44-65. Cf. H. DIEM, *art. cit.*, pág. 199.

El “pancristismo” o cristomonismo de Karl Barth, al reducir el tiempo, la historia humana, al tiempo de Cristo conduce a la apocatástasis o salvación universal: la elección o reprobación final del individuo no son verdadera realidad en sí, sino sólo testimonio y signo de la única realidad: Cristo ²¹⁹.

3. “AUGMENTUM GRATIAE ET PRAEMIUM VITAE AETERNAE”

¿Qué postura adopta Barth frente al aumento de la gracia y la vida eterna como premio? Barth rechaza las afirmaciones del Concilio de Trento como contrarias a Pablo. Es ciertamente inadmisibles un aumento de gracia referido a la redención como tal: Trento al hablar de aumento o disminución y hasta de pérdida de la gracia (D 803, 809ss., 834, 842) se refiere a la gracia creada, a la “santificación y renovación del hombre interior”. Barth parece haber entendido a Trento en el recto sentido antropológico que este concepto encierra: de la gracia creada en el hombre renovado ²²⁰.

²¹⁹ “Es sind die Verworfenen (die das Leben von Verworfenen lebenden) Einzelnen als solche die Zeugen der Sünde, für die er sich haftbar gemacht, der Strafe die er erlitten hat. Kann ihr Zeugnis, sofern es auf ihre eigene Gottverlassenheit und Verlorenheit zu zeigen scheint, letzten Grundes nur Lüge sein, weil in der eigentlichen und wirklichen Gottverlassenheit zu stehen und eigentlich und wirklich verloren zu sein nicht ihre Sache sein kann, weil eben die Sache Jesu Christi ist, so kann es doch auch als solches Lügenzeugnis nicht umhin, auf Jesus Christus als auf den zu zeigen, der eigentlich und wirklich der verlassene und verlorene Sünder war, dessen Schatten auf ihnen liegt. Sie können in ihrer ganzen Gottlosigkeit und Verkehrtheit das nicht wiederherstellen, für deren Beseitigung er sich dahingegen hat und auch das Feuer des göttlichen Zornes nicht wieder entzünden, das er in dieser seiner Dahingabe erlitten hat” (KD II/2, 388). “So ist Jesus Christus der Herr und das Haupt und der Gegenstand des Zeugnisses der ‘Erwählten’ und der ‘Verworfenen’” (*Ibid.*, 389). “On peut donc se demander si la grâce partage bien les hommes en élus et réprouvés, et non pas plutôt en athées et croyants... Ce qui sépare et reunit les uns et les autres ne réside pas en eux, mais en celui qui est à la fois et par excellence l’élú et le réprouvé, Jésus-Christ. Leur différence consiste essentiellement dans la diversité de témoignage que leur vie rend à la même grace”. H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II. pág. 139.

²²⁰ “Wie hätte er von einem incrementum oder augmentum der Rechtfertigungsgnade durch die Übung der Liebe, durch die Leistung irgendwelcher Werke reden können, welche dann auch noch einen Zuwachs der im ewigen Leben zu erwartenden Herrlichkeit in sich schliessen sollte (c. 10 u. c. 24 u. 32)?” (KD IV/1, 698). “Es redet... von den guten Werken des wiedergeborenen Menschen, der nur noch ein bisschen Sünde tut dafür im Zusammenwirken mit der rechtferti-

Dentro de un esquema puramente actualista con la consiguiente falta de tensión presente-futuro es muy difícil hablar de “aumento de gracia” no entendido ya en sentido cuantitativo (sentido discutible aun bajo el punto de vista católico) sino ni siquiera dentro de una concepción personalista. Si el hombre es ya “totus justus” (en Cristo) como es también “totus peccator” (en sí mismo)²²¹ y tiene y es (en Cristo) ya lo que será (en sí), no cabe fácilmente un progreso en la gracia.

Si atendemos a Cristo, nuestra salvación es un hecho ya decidido, *realizado* totalmente. Dada la sustitución vicaria nuestro ser sujeto, la capacidad de decisión es negada y sustituida por la decisión divina en Cristo, por Dios como único sujeto. El tiempo de nuestras obras, que en cuanto nuestras son pecado, ha sido sustituido por el tiempo de Dios en Cristo²²². Nuestra historia, que es el lugar de la fe, pierde su importancia y significación. Si la persona como sujeto y sus obras que brotan de la decisión personal se reducen a un mero signo de la decisión y actuación de Dios como *único sujeto* en nosotros la historia queda reducida a un mero signo de un presente estático: una salvación situada en la eternidad. No cabe entonces avance alguno ni retroceso dentro de un dinamismo proto-

genden Gnade diese noch zu vermehren, ja sogar den Grad seiner ewigen Seligkeit zu steigern in der Lage sein soll... In die Einheit mit der so lehrenden Kirche konnten sich die Gemeinden der Reformation damals — und können sie sich auch heute nicht zurückrufen lassen” (KD IV/2, 563-564).

²²¹ “Wie er also von der in seine Gegenwart hineinragenden Vergangenheit her noch ganz im Unrecht und im Tode ist, so nun auch von seiner mit der Verheissung in seine Gegenwart hineinragenden Zukunft her schon ganz im Recht und ganz lebendig. Nur dass er es eben, solange er in der Zeit lebt und auf seine eigene Person gesehen, in der Spannung dieses Zugleich ist: simul justus et peccator — aber kein halber peccator und so auch kein halber justus, sondern beides ganz! Und des Menschen Freispruch, in der Verheissung über ihn ausgesprochen, die Wirklichkeit seiner Zukunft schon in seiner Gegenwart lautet: totus justus! —nicht weniger als das” (KD IV/1, 664). En Cristo “bin ich schon der, der dieser gerechte Mensch sein, der als solcher leben wird” (KD IV/1, 619; cf. también, *ibid.*, 666 ss.).

²²² “Seine echte Zeit tritt an die Stelle der problematischen, uneigentlichen Zeit, die wir kennen und haben. Sie tritt an ihre Stelle, indem nun inmitten der Jahre und Jahrtausende dieser unserer Zeit die Zeit Jesu Christi tritt als unsere, als frohe Botschaft auch zu uns kommende... Zeit” (KD I/2, 61). “Die erfüllte Zeit tritt als echte, eigentliche Zeit an die Stelle unserer unechten und uneigentlichen. Was wir meinen, wenn wir ‘Zeit’ sagen, das ist dort wirklich. Wir haben also unsere wirkliche Zeit nicht hier, sondern dort” (KD I/2, 73).

logía-escatología ni es posible un “*crecimiento en la gracia*” que hace siempre referencia a esta dimensión histórica de la existencia humana y de la salvación encarnada en ella. El mismo H. Küng afirma en Barth una “tendencia, en fin, a rechazar un progreso y un crecimiento auténtico en la gracia, así como la posibilidad de una defección respecto de la gracia”²²³.

Si en un segundo momento centramos la atención en nosotros mismos, en nuestro tiempo, en nuestras obras, nos encontramos con la “*successio actuum*” con nuestra propia historia sostenida por la decisión humana, por la persona como sujeto. El tiempo “temporal”, que es de por sí tiempo del pecado, al haber sido suprimido en Cristo donde está el verdadero tiempo, no es “tiempo de gracia” sino que se convierte más bien en el tiempo de la paciencia de Dios²²⁴. En este segundo momento existe la tensión temporal, pero falta en cambio la elevación del hombre por la gracia y por ello no puede hablarse de aumento de la *gracia*.

Hemos dicho que la conexión entre el “*totus justus*” en Cristo y el “*totus peccator*” en nosotros es, en Barth, puramente cognoscitivo: tiene lugar por la fe por la que el hombre adquiere conocimiento de la justicia que ya es en Cristo. Dado el contexto de la analogía operationis o analogía fidei en que Barth se mueve ¿cabría hablar de un “*augmentum fidei vel fiduciae*” en la Dogmática? De ser así Barth se situaría muy cerca de la doctrina católica. A primera vista podría parecer que así es²²⁵ y en este sentido lo admite también H. Küng²²⁶.

²²³ Cf *op. cit.*, pág. 271 (trad. cast., págs. 279-280).

²²⁴ “Von einer einfachen Gleichheit oder gar Identität zwischen Zukunft und Gegenwart, zwischen der Erfüllung als solcher und ihrer Verheissung, zwischen dem, was der Mensch sein wird und dem, was er ist, kann natürlich keine Rede sein” (KD IV/1, 664). “Der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die sich darin auswirkt, dass er für uns Zeit u. zw. seine Zeit hat, entspricht die Geduld Gottes, mit der er uns Zeit, u. zw. unsere Zeit lässt um zu dieser Herablassung Stellung zu nehmen: Zeit zu glauben und Busse zu tun” (KD I/2, 75).

²²⁵ “Es kann also dieser die Existenz des Menschen bestimmende Gegensatz nur dynamisch und nur teleologisch verstanden werden: noch ist der Mensch, indem er erkennt, auch ein Nicht-Erkennender. Aber schon ist, indem er noch nicht erkennt auch ein Erkennender. Noch ist er nämlich in seinem Erkennen beschwert und gehemmt durch sein Nicht-Erkennen. Aber schon ist er in seinem Nicht-Erkennen aufgesucht, aufgescheucht, in der entgegengesetzten Richtung in Bewegung gesetzt durch sein schon anhebendes Erkennen. Noch bedroht die Finsternis sein Licht. Aber schon bedroht — und das in viel ernst-

Sin embargo, al situar la gracia creada, la renovación, en el ámbito del actuar (y por ello del testimonio), no del ser (del sujeto), hay sí una sucesión de actos pero no un sujeto que los sustente y que garantice su continuidad²²⁷. La fe es fe no

hafterer Bedrohung— das Licht auch seine Finsternis. Das ist —von der Geschichte Jesu Christi her— unsere Geschichte. Es geht um ein “noch” und ein “schon” in jenem Gegensatz — nicht etwa um eine zweideutige Zuständigkeit eines ‘teils-teils’, eines ‘sowohl-als auch’! Es geht um die eindeutig so und nur so verlaufende Bewegung: heraus aus der Nicht-Erkenntnis — hinein in die Erkenntnis. Es geht um die noch in vollen Gang befindliche Auseinandersetzung zwischen beiden, deren Ergebnis sich doch schon in ihrem Gang so abzeichnet, dass ihr Ende ausser Zweifel steht. Es ist nicht die Nicht-Erkenntnis, sondern die Erkenntnis, die in dieser Auseinandersetzung im Überhandnehmen begriffen ist und der in die Zukunft gehört” (KD IV/3, 225-226).

²²⁶ Cf. *op. cit.*, pág. 255 (trad. cast. 262). Sin embargo es difícil admitir en Barth un verdadero avance —in nobis— del “todavía no” al “ya” de que nos habla en la cita anterior. Cabría más bien situar a ambos polos en el “ya” de Cristo y en el “aún no” del hombre. La unión entre ambos se realiza en el dinamismo de la fe (cf. nota siguiente).

²²⁷ Barth considera el “aumento de gracia” como demasiado “cuantitativo”: “Beide, Sünde und Gnade, sind als Quanten verstanden und unter dieser Voraussetzung einander ausgeglichen, beide pragmatisiert, domestiziert und verharmlost. Was Geist und Fleisch in ihrem Streit gegeneinander sind, was der neue Mensch in Jesus ist und was der alte, in dessen Gestalt wir Jesus gegenüberstehen, wie Freiheit und Unfreiheit je ein Ganzes sind, sich also nicht ergänzen, sondern gegenseitig ganz ausschliessen — das alles ist hier von ferne nicht gesehen” (KD IV/2, 563). “Und quantitative Begriffe sind es sicher nicht in denen der hier allerdings wohl zu bedenkende Unterschied richtig zu beschreiben ist: als wäre das dem gerechtfertigten Menschen mit der Verheissung und also in der Gegenwart Zugespochene nur ein Geringes, das mit der Erfüllung und also in der Zukunft zu Erwartende aber ein Grösseres, jenes nur ein Teil, dieses das Ganze. Ist doch das einem Menschen zugesprochene und gewisse Erbe darum nicht kleiner, weil er es noch nicht (oder erst in Form eines Angelds oder Unterpfands) angetreten hat. Steht es ihm doch, auch indem es ihm erst zusteht, schon in seiner Ganzheit zu... Wie er also von der in seine Gegenwart hineinragenden Vergangenheit her noch ganz in Unrecht und im Tode ist, so nun auch von seiner mit der Verheissung in seine Gegenwart hineinragenden Zukunft her schon ganz im Recht und ganz lebendig” (KD IV/1, 664). “Und ist doch die Umkehr, der Übergang, der Wandel, in welchem der Mensch tatsächlich noch ganz der alte, schon ganz der neue Mensch ist... Sofort, wenn man... dazu schreiten würde jenes ‘simul’ in ein ‘partim-partim’ umzudeuten, d.h. aufzuspalten, einen alten Mensch vorher und einen neuen nachher säuberlich und schon ein wenig triumphal auseinanderzuhalten, würde man aus dem Bereich der wirklich gelebten *vita christiana* in den eines psychologi-

en cuanto acto humano proveniente de la persona —en cuanto tal es pecado—, sino en cuanto acto divino por el que Dios (en Cristo) se hace objeto, contenido del acto humano, llenándolo así de sentido. Es característica de la teología dialéctica la exclusión de toda objetivación de las realidades salvíficas. Sin llegar al extremo de Bultmann, K. Barth admite cierta objetivación de la salvación en Cristo; en nosotros sólo de forma dinámica: como un estar y no estar al mismo tiempo, no como un simple estar ahí, a mano, de manera permanente como un objeto. El actualismo es la consecuencia de la no-objetivación de Dios. No cabe, por tanto, un “perfeccionismo”²²⁸ ni siquiera en la fe, dado que esta no implica una marcha o un avance, pues ello supondría la plena objetivación de Dios. La fe es un destello inesperado, pero los destellos no avanzan, “acaecen”.

4. ¿UN “MÉRITO DE CARÁCTER ECLESIAL” EN K. BARTH?

La concepción de K. Barth es ciertamente “eclesial” —no en vano lleva este título la Dogmática—, tiende a la interrelación y considera la salvación sobre todo como un cambio de situación, el cambio de los eones, de la “existencia” en toda la amplitud que este término encierra. Pero su visión no se centra en el individuo como tal: este es sólo objeto pasivo de la

schen Mythus ohne allen Sachgehalt geraten. Die vita christiana in der Umkehr ist das Ereignis, der Akt, die Geschichte, in welcher der Mensch je zugleich noch ganz der alte und schon ganz der neue Mensch ist” (KD IV/2, 647).

²²⁸ “Vorsicht ist geboten: es wäre zu viel gesagt, wenn ich in der Überwindung, die mir in Jesus Christus widerfahren ist, entnehmen wollte, dass sie in mir geschehen, dass ich also mich selbst als einen Menschen zu verstehen und zu erfassen habe, der sie hinter sich hätte. In mir hat ja jenes Erledigen, Abtun, Töten, obwohl und indem es mir widerfahren ist, nicht stattgefunden. In mir finde ich also auch, indem ich an Jesus Christus glaube und was mir in ihm widerfahren ist erkenne, meinen Hochmut und meinen Fall immer noch und immer wieder vor. Es hätte wirklich schon in dieser Hinsicht keinen Sinn, wollte ich mir vormachen, dass meine Geschichte mit der Jesu Christi koinzidiere, dass also die Sünde und der Tod in mir keine Gewalt mehr über mich hätten. Im Blick auf mein Sein in Jesus Christus darf und soll ich das wohl, im Blick auf mich selbst werde ich das besser nicht behaupten. In ihm habe ich nämlich wohl, in mir selbst habe ich aber gar nicht überwunden: von ferne nicht! Böse Theologie eines Ausgreifens nach der Gleichheit mit Jesus Christus, eines Perfektionismus, der den Unterschied zwischen mir und ihm nicht wahrhaben wollte!” (KD IV/1, 862).

actuación de Dios y un instrumento en sus manos. La decisión libre y personal del hombre apenas cuenta en la teología de Barth.

Dentro de esta concepción el mérito parece convertirse en un mérito “colectivo”. Coincide, como ya hemos dicho con Cristo —él *es* nuestro mérito— y por ello con el cambio de eones o de situación que en él ha tenido lugar. Se identifica con la gracia, o mejor, con la “Iglesia”²²⁹. La Iglesia es esa nueva situación o economía. El juicio final será la revelación del cambio de eones, la “*revelatio Ecclesiae*”.

En este sentido afirma el P. Malevez: “Si es verdad que lo característico de la visión cristiana es concebir la historia como una profecía, es decir, como una acción en la que los acontecimientos y las instituciones de una época, de un eón, son bocetos de los del eón siguiente... esta visión es también la de Barth, al menos en este aspecto: para él el eón actual es la profecía del eón eterno, en la medida en que la vida cristiana puede bosquejar, por la sinceridad de su servicio, la realidad de la salvación oculta en Cristo. De forma parecida, y por la misma razón Barth admitiría esta expresión feliz: ‘el mundo futuro está ya ahí, pero en misterio o en sacramento’...; aquí abajo, escribe, la presencia de Dios es sacramental y la Iglesia es la ‘parábola’ del Reino venidero (*Die Theologie und die Kirche*, Munich 1928, pp. 383 y 387)”²³⁰.

No obstante hay que advertir que “nuestras acciones en el mundo se sitúan, frente a la acción divina (de la redención) en una mera relación de analogía y no de continuidad... No existe continuidad alguna entre las analogías y la realidad divina, ninguna relación objetiva entre lo que es *significado* y lo que *es* sin más, y por tanto no hay transición objetiva, definible en términos de evolución, del uno al otro”. Por la cultura, el arte, la técnica “imprimimos en nuestro mundo terreno unos rasgos que hablan de una *semejanza* con el mundo perfecto de

²²⁹ Barth no considera nunca la Cristología como algo abstracto, cognoscible por una mera “fides historica”, “er redet vielmehr im Zusammenhang der Erlösungslehre zugleich mit der Geschichte von der Menschwerdung Gottes auch von der Erkenntnis des Menschen von diesem Ereignis, also von der Kirche in welcher ihm dieses Ereignis begegnet, von der Rechtfertigung welche durch dieses Ereignis geschieht und von der Heiligung, welche dadurch bewirkt wird” (H. DIEM, *art. cit.*, pág. 201).

²³⁰ Cf. L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire...*, *loc. cit.*, pág. 121.

la justicia. Permitimos a la *sombra* del Reino descender y posarse sobre nuestro universo. Pero la sombra no es la sustancia, ni la semejanza la presencia, ni la imagen la anticipación”²³¹.

5. LA OPINIÓN DE BARTH ACERCA DE LA DOCTRINA CATÓLICA SOBRE EL MÉRITO.

La opinión de Barth acerca del mérito tal como es concebido por la teología católica va íntimamente ligada al problema de la cooperación de la creatura con Dios y al problema de las relaciones naturaleza-gracia. Barth rechaza el mérito por considerarlo una mengua a la soberanía y majestad de Dios. Dios es el absoluto en el que no cabe condicionamiento de ningún género. Por eso Barth sitúa el “condicionamiento” de Dios en el seno de Dios mismo: la obediencia del Hijo —como su mismo ser en el ámbito intratrinitario— “merece” el paso de la “ira” a la “gracia”.

Según Barth el concepto católico de mérito implica el concepto de una “natura pura”, que incluye la capacidad para la gracia. En consecuencia el mérito es considerado como un puente tendido desde la naturaleza del hombre hacia Dios y por ello como la máxima expresión del “Anknüpfungspunkt”, manzana de discordia entre Barth de una parte y E. Brunner-R. Bultmann de otra, a través del cual el hombre puede realizar el ascenso de la religión a la revelación, de la creación a Dios. Por eso mérito equivale para Barth a pelagianismo, a la tan temida “justicia de las obras”. Barth ve el resumen de las propiedades del mérito católico en la figura de María²³², y su mejor expresión en la analogía entis “característica del catolicismo”²³³.

²³¹ Cf. *ibid.*, pág. 126.

²³² “Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue possit esse mater Dei’ (STh III, q. 2, a. 11 ad 3). Diese Definition des meritum der Maria umschreibt aber genau die Art wie sich das menschliche Geschöpf überhaupt nach römisch-katholischer Lehre ein meritum erwerben kann und in was dieses besteht: der Mensch ist fähig, sich durch die zuvorkommende Gnade für die eigentliche heiligmachende Gnade vorzubereiten, indem er jenes fiat ausspricht. Dieses kraft seiner Zustimmung begnadete Geschöpf, ist der eigentliche Gegenstand der Mariologie” (KD I/2, 158)

²³³ *Ibid.*

El mérito vendría a ser —en opinión de Barth— algo así como una disposición positiva natural para la gracia mientras la cooperación del hombre con Dios es entendida en sentido sinérgico o semipelagiano, como si la iniciativa humana pudiese equipararse a la divina siendo capaz de concurrir con ella en un mismo plano de igualdad. El hombre sería entonces sujeto de la gracia, y no su objeto ²³⁴.

La doctrina católica del mérito es, pues, entendida por Barth como algo puramente jurídico, como si la naturaleza humana por su cooperación pudiese decidir por sí misma, sin ayuda de la gracia, no sólo para el mal, sino también para el bien. Es verdad que algunos manuales de teología quizá hayan podido dar pie a esta interpretación al situar el bien y el mal como dos caminos iguales abiertos y accesibles al “*liberum arbitrium*” humano, como si este fuese una libertad para el bien, siendo así que de hecho sólo el camino del mal es accesible al hombre por sus propias fuerzas; el del bien únicamente con el apoyo de la gracia. Así consideradas las cosas, el mérito es entendido por Barth como el principio de la autorredención del hombre, como si éste pudiese actuar u obrar su propia redención como causa. Pero ¿es éste realmente el concepto católico del mérito? Veremos muy pronto que no.

²³⁴ “Diese Bereitschaft verstanden als *vertex meritorum* und also das Geschöpf, das nun auch Subjekt der göttlichen Heilswirksamkeit ist — dies ist was die Mariologie meint: diesem am Werk Gottes schöpferisch mitwirkenden Geschöpf eigentlich gilt die unaufhaltsame Ausstattung der Maria mit jener Würde, mit jenen Privilegien, mit jenen bis an eine relative Konkurrenz mit Christus heranreichenden Aussagen über ihre *cooperatio* zu unserem Heil” (KD I/2, 159).