

DIASTASIS ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

Ausencia de Dios en la teología de Carlos Barth

INTRODUCCION

El cambio epistemológico efectuado por Kant estableció un abismo insondable entre el pensamiento de los reformadores y el de los teólogos neoprotestantes de cualquier escuela que sean. En todos los lugares donde se acepta como autónoma la crítica kantiana del conocimiento, la teología es relegada al conocimiento y a la experiencia de Dios que tiene lugar en la conciencia humana. El conocimiento no capta una realidad situada *enfrente* de la conciencia, sino solamente un contenido *autodado* en la conciencia. Dios en cuanto realidad superior a la conciencia es aceptado como un «postulado» necesario del pensamiento que ni puede ser «demostrado» con la ayuda de la percepción o de la experiencia ni ser conocido como realidad. De esta ofrma el conocimiento cesa de ser un «recibir» para convertirse en una configuración creadora¹. La verdad ya no es la adecuación de la capacidad cognoscitiva con el objeto (*adequatio mentis et rei*), sino «adecuación de las representaciones entre sí»².

El paso del realismo al idealismo en sus diversas formas es un paso del objetivismo al subjetivismo y, a la vez, un

1 Cf. J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey* (Madrid 1973) 15-66, especialmente 46.

2 Fr. Schneider, *Erkenntnistheorie und Theologie. Zum Kampf um den Idealismus* (Gütersloh 1950) 35.

paso de la concepción «entitativa» (ontológica) de la realidad a una concepción «de apariencia» (fenomenológica). Esto es también válido para la realidad religiosa. Esta puede ser comprendida solamente como una realidad interna, subjetiva, dada en la conciencia, realidad que no es como es en sí, sino como yo la experimento. Dios se convierte así en una creación del espíritu humano. Una revelación exterior, una doctrina proclamada con autoridad no tiene ningún sentido. El hombre se ha convertido en *autónomo*, incluso en lo religioso. Los criterios objetivos son sustituidos por los subjetivos.

De esta forma, la teología neoprottestante del siglo XIX está en oposición directa con el testimonio de la Escritura y con la proclamación original de la Iglesia, incluso en directa oposición con la Reforma, dado que «el conocimiento de una realidad transmundana es constitutivo para la religión bíblica...»³. El realista no negará la posibilidad del conocimiento y reconocimiento de Dios. Ya que en el realismo el conocimiento aspira a la captación de realidades trascendentes, en principio no hay nada que se oponga al conocimiento de la realidad de Dios. Tanto la Escritura como su interpretación por parte de los reformadores presuponen una concepción realista. La razón por la que la teología neoprottestante del siglo XIX se situó en la antípoda de la concepción de la revelación auténticamente cristiana y de la Reforma, radicó sobre todo en el campo de la filosofía. A consecuencia de la crítica epistemológica revolucionaria de Kant el Dios de la revelación se convirtió en un Dios del hombre religioso autónomo.

Como hemos visto, a partir de Kant el pensamiento teológico neoprottestante perdió sus raíces ontológicas. La influencia de Kant fue tan intensa que hasta llegó a afectar a los representantes de la «teología dialéctica» con Carlos Barth a la cabeza. Esta corriente tiene su meta en la superación del objetivismo de la teología metafísica. Para Barth Dios es el fundamento de su propia objetividad al convertirse, a través de su revelación y por propia iniciativa, en objeto de conocimiento y de amor. Barth intentó superar la *diástasis* kantiana entre Dios y el hombre mediante un actualismo teológico de manera que la teología no hablase de Dios como ser o como ente, sino como el que obra en el hombre de

3 *Ibid.*

una forma actual en el momento de la revelación. La consecuencia de esta concepción actualística de Dios es sin lugar a dudas una cierta «des-realización» (Entwirklichung) de Dios lo que conlleva una «ausencia de Dios» con respecto al mundo.

El mérito de Barth consiste en haber presentado la religiosidad neoprottestante del siglo XIX como una creación humana, respecto a la cual es muy difícil saber si tiene algo que ver con el Dios vivo y verdadero que se ha revelado en Cristo. En una obediencia incondicional de fe, Barth intentó el retorno de Dios de la revelación. Para ello tomó muy en serio tanto la Reforma como la palabra de Dios a la que la Reforma se quería remitir. Sin embargo, no tocó a la enfermedad en sus verdaderas causas. Acepta el «cambio copernicano» efectuado por Kant en el campo de la crítica del conocimiento. Pero dado que el aspecto epistemológico permanece dentro de los límites del subjetivismo y del idealismo, su retorno al Dios de la revelación significa un *salto* desde las posibilidades y circunstancias humanas a una posibilidad y realidad totalmente otras que no es otra cosa que el sólo Dios. Tal contradicción entre fe y conocer, entre teología y filosofía es la causa de que para Barth no haya ninguna conexión entre el conocimiento «natural» de Dios y el conocimiento de fe. Esta diástasis barthiana entre revelación y razón, entre fe y conocer, entre teología y filosofía no es distinta de la diástasis kantiana entre conocer y creer puesta de relieve en la siguiente afirmación: «Tuve que suprimir el conocer para conseguir un lugar para la fe»⁴.

I.—EL OBJETIVISMO DE BARTH

El que la tesis de la «ausencia de Dios» haya podido convertirse en un problema también de nuestro siglo no ha tenido su causa *teológica* en nuestro siglo. Ante todo, parece

4 I. Kant, 'Kritik der reinen Vernunft', en *Werkausgabe*, ed. por W. Weischedel, vol. III, 2ª ed. (Frankfurt/M. 1976) 36; cf. K.-H. Crumbach, *Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum* (Munich-Maguncia 1977) 8: «Kants Unternehmen markiert den geschichtlichen Vorgang, in dem vernünftiges Denken sich gerade durch die kritische Distanz zum Offenbarungslauben sowie zum gesellschaftlichen Erscheinungsbild des kirchlichen Christentums seiner selbst bewusst wird».

ser muy arriesgado buscar en la teología de C. Barth el fundamento radical genuino de un pensamiento teológico que pudiese y tuviese que conducir infaliblemente a la «ausencia de Dios». Pues precisamente Barth con su teología, que inició y dominó la teología de este siglo, emprendió el intento de una forma de hablar de Dios responsable y nueva en contraposición a la época teológica precedente. La teología neoprottestante desde Schleiermacher a Troeltsch sufrió a causa del ataque frontal de Barth una crisis decisiva que hasta el momento no ha podido superar. Barth colocó al neoprottestantismo ante el dilema de su existencia.

Este cambio se produjo a raíz de la segunda edición de la *Carta a los romanos* (1922). Frente a la comprensión histórico-relativa y conservadora-ortodoxa, pero también pietista-romántica de la Biblia, Barth aborda en esta obra la cuestión de la proclamación explicativa del mensaje bíblico, la cuestión del Dios santo que se revela en Jesucristo. En contra de A. von Harnack⁵, el objeto de la teología y la labor de la Iglesia no es, en opinión de Barth, el hombre con sus deseos, anhelos y necesidades, sino el mandamiento y la voluntad de Dios como se hicieron realidad en la cruz y en la resurrección. En la *Carta a los romanos* se produjo algo así como una «transmutación de todos los valores». Está en total oposición a los ilustrados modernos del neoprottestantismo circundante. Barth significa la antítesis radical de la teología de la era Schleiermacher-Harnack-Troeltsch. Barth no quiso hacer afirmaciones objetivas sobre Pablo y su *Carta a los romanos* en la distancia tranquila del observador y del historiador, sino que quiso estar materialmente comprometido y hablar con Pablo⁶. Ello significa la irrupción de la subjetividad en lugar

5 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Gütersloh 1977) 80.

6 K. Barth, *Römerbrief*. Elfter, unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922 (Zurich 1976) XII. «Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein! Denn wie 'das was steht' zu verstehen ist, das ist nicht durch eine gelegentlich eingestreute, von irgend einem zufälligen Standpunkt des Exegeten bestimmte Wertung der Wörter und Wortgruppen des Textes auszumachen, sondern allein durch ein tunlichs lockeres und williges Eingehen auf die innere Spannung der vom Text mit mehr oder weniger Deutlichkeit dargebotenen Begriffe $\kappa\acute{\rho}\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ heisst für mich einer historischen Urkunde gegenüber: das Messen aller in ihr enthaltenen Wörter und Wortgruppen an der Sache, von der sie, wenn nicht al'es täuscht, offenbar reden, das Zurückbeziehen aller in ihr gegebenen Antworten auf die ihnen unverkennbar gegenüberstehenden Fragen und dieser wieder auf die eine

de la objetividad histórico-científica conseguida hasta ahora. Precisamente al colocarse como sujeto junto al Apóstol, en su propio contexto histórico, al que tomó también como sujeto y no lo convirtió en objeto, con el fin de propagar con el mismo espíritu el kerygma, se sintió comprometido con el conocimiento objetivo verdadero.

El artículo «Die neue Welt der Bibel» del año 1916 ofrece este nuevo concepto de la exégesis bíblica⁷. Ante el «mundo extraño» de la Biblia fracasan todas las categorías hermeneúticas corrientes de la historia, de la moral y de la religión. Aunque la Biblia contiene en sí toda clase de historias de las religiones, de la literatura, de la cultura y del hombre, sin embargo presenta una historia que en puntos decisivos se substrahe a una explicación humana de la historia. A través de la historia bíblica somos trasladados más allá de aquello que normalmente denominamos historia «a un mundo nuevo, al mundo de Dios»⁸. La coexistencia en la Biblia de ideales éticos, de sabiduría moral y de figuras moralmente discutibles debe referirse al «actuar de Dios —no a los caminos diversos que podemos seguir si tenemos buena voluntad, sino a las fuerzas a partir de las cuales debe configurarse una buena voluntad»⁹.

Las categorías mencionadas son insuficientes porque son «pensamientos del hombre». Sin embargo, el auténtico contenido de la Biblia no lo constituyen los «pensamientos adecuados del hombre respecto a Dios, sino los pensamientos adecuados de Dios sobre el hombre. La Biblia no contiene cómo debemos hablar de Dios, sino lo que El nos dice... Eso se habla en la Biblia»¹⁰. Interpretar la Biblia significa dejarla hablar a ella en la «inflexible lógica» de su contexto. «Hay una corriente en la Biblia que nos transporta, una vez que nos hemos confiado a ella, hasta el mar. La Sagrada Escritura

alle Fragen in sich enthaltende Kardinalfrage, das Deuten alles dessen, was sie sagt, im Lichte, was allein gesagt werden kann und darum auch tatsächlich allein gesagt wird». En adelante citaremos por R 2 solamente la 2ª ed. de *Römerbrief* (1922).

⁷ Este artículo se encuentra en: K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie* (Munich 1924) 18-32.

⁸ *Ibid.*, 24.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 28.

se autointerpreta a sí misma, a pesar de toda nuestra limitación humana»¹¹.

La experiencia personal de la autointerpretación de la Biblia se convirtió en el punto de partida decisivo para los fundamentos exegéticos del joven Barth. En lugar del círculo hermenéutico de la exégesis liberal, como nos lo presenta, por ejemplo, P. Wernle¹², ha hecho acto de presencia otro totalmente distinto. El camino no transcurre ya desde la experiencia religiosa íntima del exégeta a través de la religión descubierta en la Biblia hasta la religión enriquecida del exégeta, sino que comienza en el texto bíblico como sujeto. El texto se dirige al exégeta como objeto, con el fin de interrogar a éste (como sujeto) sobre el texto. La categoría de la «palabra de Dios», de la revelación, ha aparecido en lugar de la categoría de la «religión». La teología de Barth es la del *redescubrimiento de la categoría de la revelación*. En este sentido tiene razón M. Strauch al afirmar: «La teología tiene ante todo su lugar allí donde el tema suprahistórico y suprap psicológico de la Biblia, allí donde la *categoría de la revelación* sale de la confusión en la que se encuentra actualmente para convertirse en la tarea central»¹³.

Todo su esfuerzo estuvo dirigido a salir del panteísmo histórico y del idealismo a él anexo que dominaban la teología del siglo XIX¹⁴. En el método teológico que se orientaba decididamente a una investigación histórico-crítica de la Biblia y del cristianismo no encontró ninguna ayuda para un hablar

11 *Ibid.*, 22.

12 P. Wernle, 'Der Römerbrief in neuer Bedeutung', en *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 41-42 (1919); *Einführung in das theologische Studium*, 3ª ed. (Tubinga 1921).

13 M. Strauch, *Die Theologie K Barths* (Munich 1924) 56, Tal es el objetivo de los primeros reformadores. Cf. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 4ª ed. (Einsiedeln 1976) 39.

14 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (Munich 1966) 18: «Nach ihm besteht das göttliche Ziel des Geschichtsprozesses darin dass die Kräfte des Geistes, die die Geschichte durchwalten, allmählich den Sieg erringen und die Menschheit sich so Stufe um Stufe auf dem Naturzustand zur Kultur hinaufarbeitet. Der einzelne Mensch hat an diesem Ringenteil, indem er sich den geistigen Kräften erschliesst und sich so aus dem Naturzustand zur freien Persönlichkeit entwickelt. Je und je erscheinen in der Geschichte Individuen, die in besonderer Weise geistig-göttliche Kräfte in sich tragen. Einer dieser Offenbarungsträger, ihr höchster und grösster, ist Jesus von Nazareth gewesen. Indem der Mensch dem Vorbild Jesu folgt, kräftigt sich sein Gottesbewusstsein und reift er zur freien geistig-sittlichen Persönlichkeit heran».

responsable sobre Dios. La consecuencia de este descubrimiento fue el cambio radical de Barth. Este significó de hecho un cambio *teológico* de 180 grados. El hombre no debe ser, como hasta ahora, el punto de partida del pensamiento teológico, sino Dios. Dios mismo tiene que determinar el hablar sobre Dios en la teología y en la proclamación. A esta orientación completamente nueva en teología Barth fue impulsado por la situación aporética de la proclamación que había experimentado sobre todo durante su experiencia pastoral en Safenwill (1911-1921). El problema pastoral específico de la predicación le puso de manifiesto lo que se trataba en el hablar sobre Dios ¹⁵.

Dado que se trata de la comprensión recta de la Sagrada Escritura, tenemos que ver fundamentalmente con el «problema hermenéutico», y no, desde el punto de vista metódico, con la cuestión del *cómo* de la interpretación. Barth se vió ante la pregunta más profunda de si le es posible al hombre hablar de Dios. Tal cuestión es la que está en la base de toda su reflexión teológica y que le ocupó toda su vida: «Como teólogos tenemos la obligación de hablar de Dios. Somos sin embargo hombres y, en cuanto tales, no podemos hablar de Dios» ¹⁶.

Barth tuvo serias dudas sobre si su entorno teológico, la teología neoprottestante del siglo XIX, buscó realmente al Dios uno, vivo, y verdadero. Sobre todo, dudó de que los hombres desde sí mismos pudiesen plantear el problema de Dios. ¿Al final no resultaría que todo intento humano por buscar a Dios no es más que una insolencia? ¿No apunta todo a que los hombres se hacen un Dios a su imagen y semejanza? ¿Una teología que en su presentación parte del hombre no es acaso una blasfemia? Quien eche una ojeada a la cruda forma de expresión teológica de Barth, sobre todo en su primera época teológica, no podrá evitar la impresión de que Barth así lo sintió.

15 Cf. además K. Barth, 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie', en J. Moltmann (ed.), *Antänge der dialektischen Theologie*, vol. I, 4ª ed. (Munich 1977) 197 ss.

16 *Ibid.*, 199.

En consecuencia, toda su preocupación estaba dirigida a sacar a la teología y a la proclamación del callejón sin salida en el que en su opinión se encontraban entonces. Para Barth la teología de entonces estaba afectada en su totalidad por esta miseria, pues sus golpes críticos iban dirigidos en todas las direcciones. Ni la fe que se apoya en la razón y en la experiencia religiosa ni la concepción de Dios del cristianismo confesional, apologético y eclesial podían tener consistencia. En todo ello vio un preguntar ilegítimo¹⁷.

¿Quién podría superar la aporía? ¿Hubo una respuesta absoluta e irrefutable al problema de Dios? ¿De quién debe el cristianismo esperar esta pregunta? ¿Quién puede convencer al creyente de que con su fe no se encuentra en el camino falso? ¿Qué teología puede aspirar a hablar de Dios de la única forma posible? ¿Quién puede decir de su fe que está de acuerdo con el verdadero Dios? ¿Existen para ello garantías naturales? En caso afirmativo, ¿tales garantías no han sido puestas en cuestión constantemente por las ciencias modernas? ¿No pende la perenne amenaza de que la fe se convierte en una ilusión? ¿Quién garantiza a la teología el punto de partida recto al que no puede renunciar como la filosofía al suyo? Múltiples puntos de partida son posibles, pero ¿cuál de ellos será el mejor? ¿Quién garantiza la recta elección? ¿Puede la teología tener realmente un punto de partida imparcial? En la búsqueda del punto de partida son ya determinantes las normas que se basan en el punto de partida. ¿No se convierte de esta forma toda determinación del lugar en un acto arbitrario, en un salto con los ojos cerrados? Con la elección del punto de partida en la ciencia, en la filosofía y en la teología se ha tocado ya por principio la elección de una concepción de la vida y del mundo. Se trata siempre de una determinada «fe». Incluso el nihilismo o el ateísmo más absolutos no constituyen una excepción. Constantemente se está implicado en la elección de un determinado punto de partida. Y el simple acto de la elección del punto de partida pone de manifiesto que se ha tomado ya una resolución¹⁸.

En los años anteriores a su cambio teológico Barth tenía claro que la fe en Dios tendría que sacrificar su seguridad si

17 W. H. van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentums*, 2ª ed. (Viena-Friburgo-Basilea 1967) 278 s.

18 *Ibid.*, 288 s.

se apoyaba en garantías naturales y humanas (historia, psicología, filosofía, sociología y otras disciplinas profanas). En su opinión, la teología protestante del siglo XX se había decidido por un punto de partida falso. A él le tocó ganar el verdadero. Pero, como todo punto de partida, éste fue también una aventura, un salto en el vacío.

II.—LA DIASTASIS ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

Barth se decidió por un nuevo punto de partida. Pero dado que desconfió de todas las seguridades, reflexiones y puntos de partida humanos, solamente pudo haber para él un *único* punto de partida: el punto de partida de *Dios*. Para Barth solamente había una alternativa: Ya que las garantías humanas estaban excluidas a priori, quedaba solamente Dios, su hablar, su revelación.

Esto era lo mejor que se podía hacer. Sin embargo el hecho de que Barth procedió de un forma parcial fue suficiente para vislumbrar desde qué parte se comenzaba a abrir una *ausencia* de Dios nueva y *teológicamente* endeudada. La teología que tiene presente que prescindir de su punto de partida y de su *punto de contacto* (*Anknüpfungspunkt*) naturales y humanos, se halla en el aire. Aquí se deja ver ya la nueva aporía de la teología que solamente en nuestros días ha comenzado a desarrollar toda su actividad, es decir, su carácter de «Deus-ex-machina». Según Barth, ninguna reflexión humana puede jugar un papel en la elección de un nuevo punto de contacto, ni siquiera aquellas reflexiones del hombre que pudieran conducir a la cuestión de la revelación por parte de Dios. Únicamente la elección del hombre por parte de Dios posibilita aquel punto de partida. Todo lo demás está excluido.

El comentario a la carta de los romanos de Barth fue el manifiesto revolucionario de la teología de los primeros decenios de este siglo. Con celo profético Barth defendió ante las iglesias y los teólogos la tesis de que «Dios es Dios» y el «mundo es el mundo». Separa a Dios y al mundo de una forma inusitada hasta el momento. La kierkegaardiana «distinción cualitativa infinita» entre el tiempo y la eternidad es acentuada con tal fuerza que no queda ya ninguna unión,

ningún tránsito, ninguna conexión. Dios es totalmente otro y se encuentra en otro lugar completamente distinto. Dios está ausente.

Barth reprocha a la teología de su tiempo el suplantar a Dios y a su revelación por la fe humana, por la piedad, por el carácter religioso, por la cultura, por el espíritu y por el sentimiento y el haberlos apoyado demasiado en el hombre. Por su parte Barth se empeña en hacer lo más profundo posible el foso entre Dios y el hombre. Desde el hombre no hay ningún acceso a Dios: Dios es tan Dios y tan superior a todo y el hombre tan insignificante que no es posible ningún tránsito entre Dios y el hombre, entre el cielo y la tierra, entre el creador y la criatura. Dios se ha convertido en inalcanzable para el hombre. Todos los puentes se ha hundido. Las imágenes que Barth utiliza para la explicación de esta diástasis hablan por sí solas: el hombre no es capaz de cruzar la «zona de desolación», la «grieta de glaciario», la «región polar». Solamente hay distancia y lejanía. Barth es aquí duro e implacable: «Dios, la frontera pura y el comienzo puro de lo que somos, tenemos y hacemos, situado frente al hombre y frente a lo humano en una distinción cualitativa infinita, siempre y completamente distinto de lo que denominamos Dios, de lo que experimentamos, barruntamos, distinto de aquel a quien rogamos como Dios, el ¡alto! incondicionado frente a toda inquietud humana y el ¡adelante! incondicionado frente a toda quietud humana, el sí en nuestro no y el no en nuestro sí, el primero y el último y, en cuanto tal, el desconocido. Pero nunca una magnitud entre otras en el medio a nosotros conocido. Dios es el Señor, el Creador y el Salvador —¡es el Dios viviente!»¹⁹.

Tan enormes son la distancia y la separación entre Dios y el hombre, tan radical la distinción, tan «totaliter aliter» es Dios que no queda ninguna otra alternativa que la total ausencia de Dios. Según la concepción dialéctica de Barth: «la más grande *distancia* entre Dios y el hombre» es incluso «su verdadera *unidad*». Barth ve en esta ausencia radical de Dios la «*presencia* única posible de Dios en el mundo»²⁰. Dios, para ser Dios, tiene que ser el totalmente otro, el au-

19 R 2, 315.

20 *Ibid.*, 13, 16, 68, 88, 88.

sente. Únicamente como el absolutamente *opuesto*, como el «muro de fuego que obstruye toda visibilidad» puede presentarse al hombre. Con todos los medios Dios y la criatura son polarizados mediante una acentuación de la santidad de Dios, mediante una profundización extrema de la pecaminosidad de la criatura con el fin de excluir toda confusión y toda conexión irrespetuosa del hombre con Dios»²¹. Aunque detrás de este absoluto distanciamiento entre Dios y la criatura queda al final una «identidad original»²² entre ambos, lo que inoportuna al hombre es el sentimiento de lejanía y de ausencia de Dios que es expresado mediante conceptos como crisis, distanciamiento, alejamiento, distinción cualitativa infinita. Ser-hombre significa ante todo y sobre todo absoluta lejanía de Dios, ausencia de Dios.

Todos los estudiosos y críticos de Carlos Barth lo han visto así. Si H. Zahrnt, todavía cauto, afirma «que casi se puede decir que Barth, a causa de su radicalidad cristiana está muy cerca del ateísmo»²³, el juicio de U. von Balthasar es más cortante y apodíctico: «Su radicalismo cristiano es supracristiano y, por ello, no cristiano. Es siempre reflexión —en cuanto que absolutiza un momento metódico al convertirlo en el punto central, en la causa misma— y por ser reflexión es 'conversio ad creaturam'. Su 'demonía' alcanza su clímax al someter todos los misterios de Dios a la tortura de este método, al exponerlos a la luz deslumbrante de los reflectores de la dialéctica y al situarlos en una inmediatez paradójica que los destruye como misterios»²⁴. Una afirmación similar de Barth puede echar más luz al respecto: «El grito del rebelde contra este Dios está más próximo a la verdad que los artificios de aquellos que quieren justificarlo»²⁵.

Se puede plantear la pregunta de por qué Barth separó a Dios y al hombre de una forma tan poco cristiana o precristiana. ¿Radicaba la causa únicamente en la atmósfera de la postguerra, en la época de después de la primera guerra mundial? ¿Una teología de la crisis y de la diástasis tuvo que surgir en un momento crítico? ¿O echó más bien sus raíces en la

21 H. U. von Balthasar, *op. cit.*, 90.

22 *Ibid.*, 77.

23 H. Zahrnt, *op. cit.*, 26.

24 H. U. von Balthasar, *op. cit.*, 79.

25 R 2, 13, 16, 68, 88.

herencia calvinista de Barth (*finitum non capax infiniti*)? ¿No sería, más bien, el resultado de una concepción de la revelación que no toma suficientemente en serio a la historia?

De hecho Barth concibe todo sobre lo que reflexiona a partir de la revelación de Dios en Cristo: Solamente a este nivel es comprensible su dimensión de la ausencia de Dios. Encarnación no es simple encarnación. Dios no está realmente presente en la historia. La dimensión humana es cortada por la divina. Esto sucede «verticalmente desde arriba» sin ningún punto de contacto. «En la vida de Jesús solamente son reconocibles los 'embudos de los impactos' de la desconocida realidad de Dios, no esta realidad misma». La «conciencia religiosa» de Jesús «es la conciencia de su abandono por parte de Dios»²⁶. Un «punto matemático» que se origina al tocar la tangente al círculo no es todavía ninguna realidad histórica, ningún acontecimiento histórico. Fundamentalmente todo se reduce a un «tiempo atemporal», a un «lugar imposible», a una «imposibilidad imposible», es decir, a la ausencia de Dios.

III.—DIMENSIONES DE LA AUSENCIA DE DIOS

Las dimensiones de la *ausencia* de Dios que de una forma especial configuran el primer período barthiano pueden ser expuestas en los siguientes puntos: en su método de la dialéctica, en su rechazo de la analogía entis y en su crítica de la religión.

1. *El método de la dialéctica*

La estructura de la dialéctica del hablar de Dios debe expresar ante todo que el hablar humano de Dios no es nunca adecuado. Sin embargo, dado que en la proclamación tenemos que hablar de Dios, al hombre le queda únicamente la posibilidad de hablar en una dualidad dialéctica. La unidad equivale a la dualidad para que la dualidad pueda ser de hecho una unidad²⁷. Toda afirmación positiva sobre Dios tiene que ser corregida por la negativa y viceversa. Según este método

26 H. Zahrnt, *op. cit.*, 30.

27 K. Barth, 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie', *cit.*, n. 15.

dialéctico, el hablar de la presencia de Dios conlleva siempre hablar de la ausencia de Dios para permanecer en equilibrio. En ninguna de las afirmaciones, sean negativas o positivas, se puede permanecer aferrado, sino que en un movimiento dialéctico hay que moverse de un lado a otro. El punto medio no es captable para el hombre. Después de la tesis y de la antítesis hay una síntesis. El movimiento del recto hablar de Dios tiene que ser continuado con una antítesis renovada. Dios no puede ser captado mediante ningún artificio filosófico del método dialéctico. Se escurre siempre de las manos.

La inclinación de Barth por este movimiento dialéctico ininterrumpido en el hablar de Dios no es el resultado del gusto por la negación, sino que se basa en el conocimiento de que el lenguaje teológico no es de ninguna manera un hablar de Dios. Su intención es la de corregir constantemente el hablar sobre Dios, intención digna de elogio y positiva.

Sin embargo, la dialéctica al devenir método dialéctico en el hablar de Dios, cae en la parcialidad. En el período de la *Carta a los romanos* es fascinado tan intensamente por este movimiento dialéctico que éste se detiene y amenaza por convertirse en estático. Es decir, Barth deja que su propio método lo expulse del movimiento, que incluye siempre movimiento positivo, a la simple negación. Barth no camina ya sobre la «aguzada cresta de la roca», sino que se desliza por el lado izquierdo. La negación ha ganado la partida.

Esto le acarrió a Barth, ya muy temprano, el reproche de haber abandonado el camino dialéctico²⁸. Ciertamente no se puede reducir el método dialéctico a la simple negación. A la posición sigue la negación, pero esta última no es el factor dominante en el movimiento. El movimiento continúa y no se le debe detener. Quien se entregue al movimiento dialéctico y lo detenga queda como suspendido en el aire, se ha quitado el asiento de sus pies. A decir verdad, Barth sucumbió a esta tentación. La dialéctica no es solamente correctivo, sino que se convierte en la esencia de la teología. La negación de toda posición estática deviene posición estática. H. U. von Balthasar se expresa al respecto: «(Barth) gestícula en su desesperación y en su desesperación debe ha-

28 Cf. P. Tillich, 'Kritisches und positives Paradox', en *Gesammelte Werke*, vol. VII (Stuttgart 1962) 216 ss.

cerse visible aquello que no puede mostrar. Pero ¡no! ¿Por qué esta desesperación no puede significar la nada, lo contrario?»²⁹. Este juicio de un conocedor de Barth manifiesta que en el período dialéctico de la teología de Barth se puede hablar de «ausencia» de Dios. Esta ausencia de Dios es la consecuencia lógica de un presupuesto. Barth se ha privado él mismo del fundamento de su teología al haber perdido la posición mediante la acentuación parcial de la negación.

Sin duda alguna, se hubiese malentendido a Barth si se le cargase en su cuenta el haber pasado completamente por alto el aspecto positivo. También su teología solamente puede vivir de la posición. El predominio de su «no» lo quiere entender a partir del «sí divino». Sin embargo sucumbió a la malicia de su propio método, ya que contempló al método dialéctico demasiado bajo el aspecto negativo. El «no» predomina frente al «sí». Podría ser significativo lo que escribe por este tiempo: «Nosotros estamos más inmersos en el 'no' que en el 'sí', más inmersos en la añoranza del porvenir que en la participación en el presente»³⁰.

Es decir, no presencia, sino *ausencia*, no «sí», sino «no» son los factores dominantes en el pensamiento teológico barthiano de esta época. Con esta negación la fe no se queda sin contenido, pero del constante detenerse ante Dios, del constante mantener la distancia, de la constante negación surge más ausencia, más lejanía de Dios³¹. En esta época la fe auténtica es para Barth solamente «hueco», «vacío», «punto en el aire».

Los análisis y las consecuencias de von Balthasar van todavía un poco más lejos. Clarifican todavía más el dilema al que conducen la parcialidad y la absolutización del método dialéctico. Urs von Balthasar descubre en esta dialéctica absolutizada la disolución de los sujetos, de Dios y de las criaturas: «La aseidad de Dios se diluye en el acontecimiento de su revelación y de esta manera se suprime, mientras que la criatura no posee ninguna consistencia frente a Dios, sino que o se identifica (en el origen o al final) o (en el pecado) en cuanto pura oposición a Dios solamente puede ser

29 H. U. von Balthasar, *op. cit.*, 91.

30 K. Barth, 'Das Wort Gottes und die Theologie', en *Gesammelte Vorträge*, vol. I (Munich 1924) 59.

31 R 2, 9, 14, 17, 32, 68.

la nada»³². El grito de Barth pidiendo distancia no sólo no deviene *adistante*, sino que consecuentemente conduce a la falta y a la *ausencia* de Dios. Su «expresionismo teológico» corre peligro de convertirse en absurdo.

2. El rechazo de la analogía entis

En el prólogo al primer volumen de la *Kirchliche Dogmatik* Barth afirma: «Considero la analogía entis como la invención del Anticristo y pienso que *a causa de ella* no puedo hacerme católico. Por esto, me permito al mismo tiempo considerar como miopes y no serias las demás razones que se puedan tener para no hacerse católico»³³. En esta afirmación de Barth que se ve en la analogía entis la doctrina central de la teología católico-romana se incluye además que Dios solamente puede estar ausente. De aquí que sea comprensible la pasión con la que rechaza esta analogía entis.

La analogía intenta mediar entre los extremos de la *uni-vocación* (algo es atribuido a diversos objetos en el mismo sentido) y de la *equivocación* (algo es válido para objetos diversos en sentido diferente). La analogía, en cuanto centro mediador entre igualdad y desigualdad, no significa pues ni igualdad ni desigualdad. Pero, en cuanto semejanza y correspondencia, se encuentra en el medio de las dos. Importante para la comprensión de la analogía es la distinción entre el *análogo* y los *analogados*. Si los analogados son los miembros que se comparan y que son semejantes entre sí, el análogo es el *tertium comparationis*, en el que se parecen los dos analogados. La analogía fue utilizada ya por Heráclito, por Parménides y por los pitagóricos³⁴. Platón con su teoría de las ideas fue su más incansable divulgador. Según Platón, la relación del mundo de las ideas al mundo de los sentidos es análoga, lo que quiere decir que el mundo de los sentidos ha recibido su configuración y estructuración del mundo de las ideas y, por esto, al mundo de los sentidos hay que con-

32 H. U. von Balthasar, *op. cit.*, 93.

33 KD I/1, VIII s.

34 G. Söhngen, 'Analogie', en: H. Fries (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. I (Munich 1962) 51; W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffes in der Gotteserkenntnis* (Heidelberg 1955) 20.

siderarlo como una imitación del mundo de las ideas. El alma divina hace las veces de mediadora entre el original de las ideas y la copia de los sentidos. Lo característico de la concepción platónica de la analogía es que a pesar del dualismo, el original de las ideas y la copia de los sentidos (ambos analogados) no sólo son semejantes, sino incluso idénticos en el análogo³⁵. En contra de Platón, Aristóteles no separa al mundo de las ideas del mundo de los sentidos, de una forma dualística, sino que une al uno con el otro surgiendo así el mundo real. La corrección que aporta Aristóteles conduce a un auténtico pensamiento analógico. Si en Platón el análogo poseía carácter unívoco, en Aristóteles se convierte en el centro real entre la univocación y la equivocación³⁶. Aristóteles concibe la analogía supracategorialmente. Por esta razón, no es posible un análogo unívoco. El neoplatonismo incorpora de nuevo la línea del análogo unívoco. Consecuentemente la idea de participación se hace panteísta. El mundo participa del ser de Dios, pero gradualmente, es decir, la participación en el ser de Dios se debilita con el grado de distancia y se fortalece con la cercanía de Dios. Surge así una jerarquía del ser en la que la causa y el efecto son distintos gradualmente, pero desiguales³⁷. En esta analogía del ser todo el mundo se convierte en un espejo de Dios que refleja la luz divina en intensidad múltiple. Estas variantes del pensamiento analógico se pueden encontrar también en la filosofía medieval. Los tres sistemas analógicos mencionados tuvieron su influencia en Tomás de Aquino mientras que Buenaventura, en su pensamiento analógico está más cerca del neoplatonismo³⁸.

¿A quién va dirigida la oposición de Barth? ¿Mediante su método dialéctico en el cual recalca tanto la distancia entre Dios y el mundo, destruyó la unión entre ambos y cortó, de esta forma, el camino de la analogía entis? Como ya se ha dicho, Barth reprocha a la teología católica el generalizar

35 J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, vol. 1, 5ª ed. (Basilea 1961) 95, 122.

36 E. Przywara, 'Analogia entis', en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 1, 2ª ed. (Friburgo de Brisgovia 1957) 468-73.

37 W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 47, 49, 55 ss.

38 E. Gilson, *Die Philosophie des hl. Bonaventura*, 2ª ed. (Colonia 1960); P. Böhner-E. Gilson, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis zu Nikolaus von Cues* (Paderborn 1954).

a Dios como un «esse absolutum» al abstraerlo de su actuar. De esta forma, antepone el «ser in abstracto» de Dios a su actuar revelacional³⁹. El hombre es así abstraído y la consecuencia es una comunidad de ser entre Dios y el hombre. La analogía del ser se ha hecho posible, es decir, se ha hecho posible que Dios y el hombre se encuentren en el ser⁴⁰. De esta división resulta la degradación de Dios en una simple fatalidad, en simple «dato natural e histórico, a partir del cual puede a su vez ser deducido»⁴¹. Un Dios tal está «muerto» como «muertos están todos los simples datos», «todas las cosas en sí»⁴².

Para Barth Dios es simple acto puro. Dios no es nunca simplemente Dios, sino solamente Dios en cuanto que se revela. «Dios no es simplemente Dios»⁴³. El ser de Dios no es solamente ser puro. Es más bien su actuar, es *actus purus* en el sentido puramente actualístico. En consecuencia la sujeción bajo una analogía estática del ser queda por principio descartada.

El duro reproche contra la teología católica procede igualmente de la concepción de Barth del ser de Dios como libertad. Barth conoce una doble libertad, en sí y de sí mismo que expresa el ser-libre de Dios de su propia libertad⁴⁴. De esta forma, la libertad de todo aquello que no es él juega un papel decisivo en el rechazo de la *analogia entis*. A consecuencia de esta «libertad secundaria» de Dios respecto al cosmos extradivino⁴⁵ está excluida una inclusión en «un concepto de género o especie común»⁴⁶. La absoluta libertad de Dios no permite una subordinación semejante bajo el concepto general del ser⁴⁷.

Naturalmente surge aquí la cuestión de si el reproche de Barth alcanza a la doctrina católica de la *analogia entis*.

39 KD II/1, 88, 295.

40 KD II/1, 292, 295, 88, 91.

41 K. Barth, 'Schicksal und Idee in der Theologie', en *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 325.

42 K. Barth, 'Der Christ in der Gesellschaft', en K. Barth, *Gesammelte Vorträge*, vol. I (Munich 1924) 45.

43 K. Barth, 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie', en K. Barth, *Gesammelte Vorträge*, vol. I (Munich 1924) 169.

44 KD II/1, 340 s.

45 KD II/1, 348.

46 KD II/1, 349.

47 *Ibid.*; R 2, 341.

Pues ésta no puede colocar a Dios y al hombre bajo una categoría del ser, sino solamente mantener la analogía de la relación de Dios respecto a su ser con la relación del hombre respecto al suyo y no colocar a ambos bajo el concepto superior del ser⁴⁸. Con estos presupuestos de Barth el conocimiento de Dios es impensable en el sentido del 1º Vaticano. Este llevaría a una división en el conocimiento de Dios: de Dios como creador y de Dios como salvador. Pero dado que un conocimiento de Dios es solamente posible a partir de su revelación, tal Dios-creador conocido «naturali humanae rationis lumine e rebus creatis»⁴⁹, en cuanto conocimiento deducido, sería solamente una «creación» del hombre, es decir, no-Dios⁵⁰.

Barth, cuyos esfuerzos están dirigidos a evitar del concepto de analogía todo abuso analógico, desarrolla a su vez su propio concepto de analogía. La analogía no debe situar ni a Dios ni al hombre bajo el género del ser y de esta forma, mediante esta analogía del ser, ponerlos bajo el denominador común del ser⁵¹. Barth no quiere neutralizar a Dios ni cosificarlo en un simple *elto*⁵². De esta forma quiere evitar la abominable falta de hacer de Dios un objeto y, de esta forma, disponible⁵³. Respecto al conocimiento de Dios no quiere empezar en la naturaleza⁵⁴. Lo que le queda es únicamente la posibilidad de la *analogia fidei*⁵⁵. Tanto respecto al orden del ser como respecto al orden del conocimiento la *analogia fidei* puede estar fundamentada solamente en la fe, en la gracia, en la revelación, en Cristo. Tiene única y exclusivamente su raíz en el acontecimiento de Cristo. Es un regalo de esta revelación de Cristo, pues solamente mediante ella el hombre deviene análogo a Dios. Solamente Cristo puede

48 B. Kählin, *Lehrbuch der Philosophie*, 5ª ed. (Sarnen 1957) vol. I, 20, 68 ss. El subsumir bajo un concepto superior común destruiría la analogía pues la categorización va a parar al fin a la univocación. En todo caso, el reproche de subsunción alcanza a la concepción de Dios de Kant. En Kant Dios es colocado junto a otras ideas de la «idea de la razón»: KD II/1, 349.

49 DS 3004.

50 KD II/1, 86 s.

51 Cf. KD II/1, 348 s.; 653; III/3, 114 ss., 120; II/1, 83-92; III/3, 120.

52 KD II/1, 261, 653 ss.; III/3, 114 s.

53 KD I/1, 40; IV/2, 64; IV/3, 834; III/3, 114 s., 118 s.

54 Cf. H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, 175 ss.

55 KD I/1, 459 s.

ser el «genus» de ambos, la única categoría común entre Dios y el hombre ⁵⁶.

En esta analogía de la fe se trata de una analogía muy peculiar. En ella se puede ver además la auténtica razón por la que la teología barthiana contiene ya en sí el germen de la ausencia de Dios. La vertiente de la criatura de la teoría barthiana solamente puede ser el consecuente analogado, es decir, cuando acontece lo hace para la fe y se convierte para ella en un don ⁵⁷. Por el contrario, la vertiente divina no es jamás analogado, sino siempre analogans. La parcialidad de este concepto de analogía no es difícil de descubrir: siempre es Dios quien en el acto del acontecer convierte a la creación en análoga. De aquí se sigue además el carácter místico de esta analogía sobre la que nadie puede disponer y que siempre es regalada. Además tiene que permanecer por principio externa (analogía extrínseca). De ningún modo presupuesta en la estructura ni en el analogado ⁵⁸. La consecuencia es que tal analogía jamás puede poseer el carácter continuo. Acaece siempre de una forma sorprendente como un acontecimiento milagroso, como una nueva creación que está constantemente aconteciendo ⁵⁹.

Esta ojeada a la concepción barthiana de la analogía permite ya vislumbrar que hay que retroceder otra vez a sus presupuestos. La intranquilidad que Barth causó en la totalidad de la analogía apunta hacia aquel actualismo que está de tal manera estructurado que convierte a la analogía en acto. Esta analogía experimenta su fundamentación mediante el acontecimiento revelacional y en el acto de fe ⁶⁰. De esta forma esta analogía se convierte en *analogia fientis* frente a toda *analogia entis*. No posee ningún ser, se halla únicamente en el acontecer. Es asubstancial, si bien acontece a partir de una substancia. Por principio toda semejanza queda excluida. «En resumen la concepción fundamental actual es el criterio más llamativo de la analogía barthiana: la analogía no es in se, sino ad aliquid. La analogía no es 'inseidad',

56 Cf. KD I/1, 250 ss., 459 s.; II/1, 255 s., 276; II/1, 82 ss., 200, 261 s., 252, 274; III/1, 82, 230; III/2, 390; III/3, 120; III/1, 227.

57 KD I/1, 258; II/1, 260, 269; II/, 207.

58 KD II/1, 269 s.

59 KD I/1, 251 s., 254, 258; II/1, 260 s., 82, 265; III/2, 120.

60 KD III/1, 225, 206 ss., 219; III/2, 242, 262, 386; I/1, 250 ss., 459 ss.; II/1, 261 s., 200 ss.

sino 'adsiedad'. Analogía es acto, acto que corresponde con el acto de Dios y resulta del acto de Dios»⁶¹.

Al observador atento no se le escapa el carácter equívoco de la analogía barthiana. Este es la consecuencia de la concepción actualística en extremo de la analogía⁶². El análogo es muy externo y sucede sólo de vez en cuando. En el analogado de la parte de la criatura no posee ninguna consistencia y resplandece sólo en el momento «imprevisible». Aquí es ya cognoscible por qué precisamente a partir de esta analogía fugaz, impropia, inestable, la teología de Barth ha preparado la ausencia de Dios en la teología actual.

Por muy decisiva que haya sido esta concepción de la analogía en la época postcrítica de Barth —algunos hablan incluso de un analogismo de este período— no es, sin embargo, el principio fundamental de su teología. Como ya se insinuó, el concepto actualístico de la analogía tiene que ser reducido otra vez. En cuanto principio deducible tiene que ser devuelto a su principio fundamental inmediato, es decir, al actualismo. Ello significa que el concepto de ser de Barth es actualístico. «Acto se llama ser y ser solamente se puede llamar acto»⁶³.

El ser en cuanto *actus purus* en el sentido como lo entiende Barth pierde su substancia. Esta se diluye en puro acontecimiento. Con ello cambia el «operari sequitur esse» escolástico en un «esse sequitur operari». La totalidad de su concepción del ser se convierte en actual y el «panactualismo» es el aspecto dominante de su teología⁶⁴.

Barth, a pesar de la constancia de su pensamiento, no ignora el fundamento substancial. Sin embargo, el carácter de acto y de acontecimiento permanece el «cantus firmus» de toda su obra teológica. Ello plantea la cuestión siguiente: ¿De qué modo y en qué medida este carácter panactualista es en el pensamiento de Barth la causa real para la concepción de Dios como «Deus-ex-machina» y para el problema de la ausencia de Dios?

61 H.-G. Pöhlmann, *Analogia entis oder analogia fidei? Die Frage der Analogie bei K. Barth* (Gotinga 1965), 106.

62 KD I/1, 252; II/1, 254, 263; III/2, 262.

63 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, 2ª ed. (Zollikon 1952) 356.

64 H.-G. Pöhlmann, *op. cit.*, 118: «Dieser Panaktualismus ist derart stark bei Barth ausgeprägt, dass er sogar bis ins Methodische seiner Theologie sich bemerkbar macht».

Con su concepción actualista en extremo de la analogía (analogía fidei) Barth emprendió el camino falso. El testimonio bíblico pone de manifiesto que el ser de Dios y el del mundo no son concebidos solamente de una forma actualista, al menos que se excluya a propósito el carácter estático del ser divino y de la criatura⁶⁵. Quien considere imparcialmente el testimonio bíblico no puede perder de vista junto a los aspectos dinámicos los componentes estáticos de la concepción del ser. «El concepto bíblico del ser es *estático-dinámico*»⁶⁶.

El actualismo de Barth tampoco aguanta una fundamentación teológica. Sin caer en un ontologismo estático se puede afirmar que un actualismo dinámico podría poner en peligro la independencia y el ser-propio del creador y de la creación. No le haría justicia al concepto de creación si se diluyese la creación de esta forma dinamicista. Pero no solamente se disolvería la independencia de la creación, sino que con ella iría también la salvación la cual hunde sus raíces en la estática de la creación. Los medios salvíficos como palabra, sacramento e iglesia se verían también afectados. Una fundamentación teológica sería no perdería jamás de vista la «unidad dialéctica estático-dinámica» de la creación, salvación y de los medios salvíficos.

Una reflexión filosófica del ser no podría negar el carácter estático-dinámico. La relación entre acto y substancia no es contradictoria, sino complementaria. Un movimiento sin estática, no es concebible. Así como no puede haber ningún accidente sin substancia, tampoco es posible la dinámica sin la estática. Substancia y accidente, estática y dinámica están referidos entre sí. Ninguno puede ser sin el otro. La «otroidad» pura tendría que diluirse, si no tuviera su causa y fundamento en la «inseidad». Una dimensión vive de la otra.

Esta ojeada nos ha mostrado que el no tomar en consideración la dualidad estático-dinámica tiene efectos negativos. La pérdida de una de las dimensiones mencionadas lleva consigo la pérdida de la totalidad. La exageración de los componentes dinámicos de la concepción del ser encierra

65 Cf. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 3ª ed. (Berlín 1936), Arts. 'Analogie' y 'Sein'.

66 H.-G. Pöhlmann, *op. cit.*, 122.

en sí el peligro de la ausencia de Dios en el pensamiento teológico.

4. La crítica de la religión

El que la defensa apasionada de Barth contra toda clase de *analogia entis* tiene su fundamento en su panactualística concepción del ser, explica no sólo la distancia «mortal» entre Dios y el hombre, sino también su postura hipercrítica respecto a la religión. El método dialéctico encuentra su continuación y su expresión concreta en esta crítica implacable de la religión que se mantiene en su inflexibilidad todavía después del período crítico. La tendencia negativa de Barth existe todavía en la época de la *Kirchliche Dogmatik*, es decir, a partir de 1932. Esta dura crítica alcanza a la religión precisamente porque ésta representa a sus ojos una empresa del hombre que por sus propias fuerzas emprende el camino hacia Dios⁶⁷. El hombre no es capaz de conseguir su meta pues no alcanza al verdadero Dios sino solamente una «imagen reflejada en un espejo» del hombre y, por consiguiente, a un Dios autofabricado por el hombre⁶⁸. Al verdadero Dios no lo puede alcanzar porque éste, en cuanto misterio absoluto, queda fuera del alcance del hombre. Para el hombre es una «posibilidad imposible»⁶⁹. Pero además de esto, la religión no es sólo ningún puente, sino «la más fuerte expresión de la oposición del hombre a Dios»⁷⁰. En cuanto pecado e «incredulidad» la religión está en la más dura oposición a la fe⁷¹.

Barth aborda la religión con ironía y sarcasmo. En la religión ve al hombre traspasar la «línea de la muerte» a él impuesta. En su esfuerzo religioso el hombre se convierte en el «pecador en el sentido más claro de la palabra»⁷². La aversión contra la concepción de Schleiermacher es muy dura. La religión no es ni música ni armonía, sino, a causa de su poder destructivo, desgracia y riguroso destino para el hombre. Puede ser expresión de la relación con Dios pero

67 KD I/2, 329.

68 KD I/2, 329, 345.

69 R 2, 319.

70 K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (Munich 1927) 301 s.

71 KD I/2, 357.

72 R 2, 25 ss., 112 ss., 145, 152, 190, 217 ss., 390.

a la vez expresión de la muerte y del levantamiento contra Dios. En este juicio no queda excluida ninguna religión, tampoco la Iglesia, que, según Barth, puede representar incluso la cumbre de la rebelión humana. La Iglesia es a sus ojos «religión organizada» y «organización de la defensa de los intereses legítimos del hombre frente a Dios»⁷³. Le puede reprochar «una serie de vicios» porque la religión «ha hecho más por el adormecimiento que por el despertar del problema de Dios». El «ateísmo» se convierte directamente en la esencia de la Iglesia⁷⁴. Esta protesta de Barth que especialmente en la R 2 es válida para la época precedente, que va unida a los nombres de Schleiermacher, Ritschl, Harnack y Troeltsch, no es experimentada hoy por primera vez por nosotros en toda su intensidad. Ya aquellos, contra los que iba dirigida, experimentaron la parcialidad con la que puso el acento del lado de Dios, después de haberlo colocado en la época precedente del lado humano. Especialmente Harnack, quien por carta había mantenido una disputa con Barth, no fue capaz de acabar con esta estrechez de miras de Barth⁷⁵. A los ojos de Harnack, quien defiende tal espantosa diástasis entre Dios y cultura, entre fe y hombre, comete una «barbaridad»⁷⁶. Allí donde el mundo es solamente mundano y, por ende, nada puede existir en él, ni siquiera algo así como un «apriori religioso, que no fuese ni total ni completamente mundano, allí se encuentra Dios en abrupto dualismo»⁷⁷ frente al mundo. Dado que Dios no puede estar presente en el mundo, tampoco la revelación es capaz de encontrar en él un punto de contacto. La mundanidad se convierte en la total ausencia de Dios, en la espantosa oposición contra Dios⁷⁸.

73 *Ibid.*, 316 ss., 352, 357, 362, 371 s., 375, 390.

74 H. Zahrnt, *op. cit.*, 41 ss.

75 La correspondencia se encuentra en K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, vol. 3 (Zollikon 1957) 7 ss.

76 *Ibid.*, 47.

77 F. Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit* (Jena 1928) 28.

78 La consecuencia de esta valoración de la religión no es según Barth la negación total de la religión. En su opinión, es destino del hombre tener religión, como es su destino ser pecador. Con toda su distancia de Dios la religión posee una característica alusiva a Dios, característica que no le permite al hombre privarse de la religión. El hombre no es capaz de entablar ninguna otra relación respecto a Dios. De ninguna otra ma-

Naturalmente queda fuera de toda discusión que Barth con su teología dialéctica, con su grito de que Dios es Dios y el hombre es el hombre, ha devuelto a la teología protestante la verdad central. Esto mantiene su validez aún cuando se tenga que afirmar que en su empeño no fue suficientemente cauto y rechazó demasiado una dimensión. Quien se cierre tan intensamente a todo «punto de contacto» natural —aunque sólo sea de forma negativa— tiene que contar con el hecho de que prepara los caminos a la ausencia de Dios.

Así lo ha visto H. Zahrnt quien respecto al problema de la teología natural observa: «Barth, en una especie de locura homicida lo ha arrollado sin más, lo ha *subyugado* pero no lo ha *superado*»⁷⁹. En toda la «infraestructura antropológica» Barth presentía las huellas de la teología natural del neoprottestantismo ya se tratase de los principios antropológicos de F. Gogarten y de E. Brunner va de las categorías filosófico-lingüísticas de la relación del yo-tú en el sentido de E. Ebner⁸⁰.

Cuando E. Brunner —quien por otra parte estaba de acuerdo con Barth en el rechazo crítico de la concepción de la religión de Schleiermacher y del neoprottestantismo— buscó con su obra «Natur und Gnade» un punto de contacto natural, tuvo que experimentar el extremo y duro «¡no!» de Barth. Brunner conocía muy bien la «separación cortante de Dios y del hombre, de Dios y del mundo que no permite ninguna continuidad desde la vida humana del espíritu hasta la revelación divina. Dios es Dios y el mundo es el mundo... entre ambos no existe ningún tránsito continuo... el límite no es fluido sino una barrera absoluta, férrea...». En consecuencia la revelación tampoco es a sus ojos «algo natural, humano, sino el milagro y la paradoja, contra la que se rebelan naturaleza y razón»⁸¹. En muchos lugares de su trabajo científico expresa claramente cómo también la religión en cuanto «fenómeno histórico-psicológico» no puede superar esta frontera, sino que tiene que permanecer en las «barreras de la finitud»⁸². Sin embargo conoce «un

nera se puede entender la enfática expresión de Barth: «Por esto queremos ser sólomente hombres religiosos...» (KD I/2, 357).

79 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, 72.

80 *Ibid.*, 66 ss.

81 E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung* (Tubinga 1925) 19 ss.

82 *Idem*, *Die Grenzen der Humanität* (Tubinga 1922) 14.

punto de contacto para la gracia salvífica divina»⁸³, pues la «creación del mundo es simultánea revelación, autocomunicación de Dios». En esta proposición no vislumbra ninguna pretensión pagana, sino un «axioma»⁸⁴ cristiano, ya que «ni las piedras ni los troncos, sino sólo los sujetos humanos pueden percibir la palabra de Dios y el Espíritu Santo». Este punto de contacto radica en la forma «imago dei» todavía no perdida, bajo la cual entiende el «ser-hombre del hombre» en doble sentido: «facultad de la palabra y responsabilidad». El hombre no perdió esta capacidad formal de poder escuchar a consecuencia del pecado. Por el contrario, únicamente un ser que es interpretable, que está en posesión de la palabra y puede escuchar, puede pecar. Según esto, lo que es regalado por la palabra de Dios no es esta característica fundamental permanente del hombre, sino sólo la capacidad de poder oír la palabra de Dios de *aquella forma* como se puede escuchar solamente creyendo⁸⁵. Todo ello significa que la cognoscibilidad de Dios para el hombre no ha sido suprimida, sino sólo «perturbada». En consecuencia, la totalidad de la historia de las religiones es «testimonio de la relación de Dios, aunque adulterada. Pone en evidencia que el hombre no se aparta jamás de Dios, sino que —en su condenación ante Dios— siempre se vuelve a él». Por lo tanto: «La imagen más horrible de los dioses expresa todavía algo de misterio de lo santo y el más abominable culto es signo de que nosotros hemos sido creados por Dios para Dios»⁸⁶.

Aunque Brunner con su contacto con la teología natural, a la cual ponía en evidencia la correspondencia entre el lado objetivo de la revelación natural y el lado subjetivo de la imagen divina del hombre, jamás cuestionó la eficacia exclusiva de la gracia y no aportó ninguna prueba de Dios, tuvo que experimentar el rudo «¡no!» de Barth⁸⁷. Este rechazo fue ciertamente desmesurado, «desmesurado en su polémica, desmesurado en su no querer entender»⁸⁸. Para Barth este

83 Idem, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, 2ª ed. (Tübinga 1935) 18.

84 *Ibid.*, 12.

85 *Ibid.*, 19.

86 E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen* (Berlín 1937) 177 ss.

87 K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner* (Munich 1934).

88 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, 81.

punto de contacto natural no existe «como un algo que dentro de lo que yo considero auténtica teología... pudiera convertirse en tema independiente». En la teología natural descubre el «abismo», «la tentación y la fuente de las faltas». Por esta peligrosa «serpiente» no se quería dejar hipnotizar y morder. El interés por la teología natural es sinónimo de apostasía de la verdadera teología. Por ello, la teología natural es para él teología del «Anticristo»⁸⁹. De hecho se tendrá que preguntar «si todavía es cristiano», si no ha dejado de lado una dimensión esencial de la teología, si Dios está todavía realmente presente en la historia. Pues el Espíritu Santo no actúa en la historia mágicamente como un «Deus ex machina», sino que está presente y es concretamente experimentable en la forma de la historia⁹⁰.

89 K. Barth. *Nein!*, 12 ss., 63.

90 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, 82. El intenso interés antropológico de Brunner que deja entrever en su obra *Natur und Gnade* y que posteriormente aparece de una forma diáfana en *Der Mensch im Widerspruch*, no está exento de carencia de onticidad. Brunner se aferra a la filosofía del Yo-tú de F. Ebner y de M. Buber con la intención de superar el esquema racionalístico del sujeto y del objeto. El hombre, el cual es para Brunner esencialmente un «preguntante» (Fragender) recibe su respuesta a través de la cual llega a sí mismo, no del objeto, del ello (Es), sino de un sujeto, de un tú. De esta forma la substancia del hombre se fundamenta, según él, decisivamente en la responsabilidad de la relación Yo-tú. Por esto Brunner distingue entre el hombre *verdadero* que ha respondido a la palabra divina y el hombre *real* que vive en la contradicción porque por un lado tiene su existencia de la palabra divina y por otro rehusa a la respuesta y al reconocimiento. Por el hecho de que para él la verdad consiste sóamente en el «encuentro» y de que en la lucha contra el «objetivismo» procede de una forma muy parcial, cae en una unilateralidad peligrosa. Quiere abandonar la categoría del concepto filosófico-griego de verdad que la revelación bíblica adulteró mediante el esquema del sujeto-objeto y retornar a la «verdad en el encuentro». Tanto más existe entre Dios y el hombre la relación de una «correspondencia personal», tanto más tienen que ser acentuados historicidad y personalidad, cuanto más cae Brunner en la misma fosa en el que cayó también C. Barth cuando, ya en manos de la *analogia fidei*, creyó tener que rechazar la *analogia entis*. Aquí se vislumbra de nuevo el peligro de actualismo que implica *ausencia* de Dios. Cf. E. Brunner, *Natur und Gnade*; E. Bruner, 'Die Grenzen der Humanität', en J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, vol. I (Munich 1977) 259-79; E. Brunner, 'Die Mystik und das Wort', en J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, vol. I, 278-89.

IV.—LA DOCTRINA BARTHIANA DE DIOS Y SU CRITICA

Después del período radical, polémico y crítico en el que a causa de la acentuación en extremo de la distancia la «divinidad de Dios» se convirtió en «ausencia» —lo cual se pone de relieve en expresiones típicas como «totaliter aliter», «distinción cualitativa infinita», «espacio vacía», «línea de muerte», «tangente», «punto matemático», «verticalmente de arriba» y otras muchas expresiones— Barth percibió que «todo ello era un poco inhumano»⁹¹. Como aclaración hay que añadir: En su casi inalcanzable lejanía, Dios se convirtió para el hombre en un Dios ausente. Pero, ¿recobró Barth la dimensión que le faltaba a su teología cuando ya no pretendía practicar una «teología de bombas» y cuando, en su inclinación hacia la humanidad de Dios, admitía la posibilidad de decir sí?⁹².

Quien investigue la KD se verá desilusionado en muchos aspectos. Aún cuando su crítica de la religión recibió otro «juicio valorativo» y se convirtió en un «producto secundario» de su pensamiento teológico⁹³, está sin embargo fuera de dudas que no perdió nada de su radicalidad. Afirmaciones del primer volumen hablan por sí solas al respecto: «Comenzamos con la proposición: religión es *incredulidad*. Religión es un asunto, mejor dicho, *el asunto* del hombre ateo»⁹⁴.

A primera vista la concentración teológica de Barth en la «totalmente concreto»⁹⁵ de la revelación de Dios en Jesucristo hace concebir esperanzas⁹⁶. Pero en un examen más detallado se constata que también la cristología de Barth está impregnada de la distancia infinita entre Dios y el mundo. Curiosamente no eligió la encarnación como punto de partida de su cristología, sino la preexistencia de Cristo. De esta forma

91 K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (Zollikon-Zurich 1956) 7.

92 Idem, 'Brechen und Bauen. Eine Diskussion', en K. Kupisch (ed.), *Der Götze wackelt* (Berlin 1961) 113.

93 H. Zahrnt, *Die Sache im Gott*, 114.

94 KD I/2, 327; cf. 329 ss.; Dios es tan radicalmente el otro que el nacimiento virginal se convierte en el símbolo de la total exclusión del hombre.

95 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, 115.

96 KD II/2, 56 ss.: «...cuando la Sagrada Escritura habla de Dios concentra nuestras miradas y pensamientos en un único punto...», de tal manera que «en sentido estricto no puede haber ningún tema independiente de la cristología» (KD II/1, 160).

operó tan alto que el «abajo» casi se pierde de vista. De esta forma Barth casi se diluye en la amundanía. Ciertamente el punto de vista de la R 2 no ha sido todavía superado. Allí se dice: «En este nombre (de Jesucristo) se encuentran y se separan dos mundos, se cortan dos planos, uno conocido y otro desconocido...», pero se tocan «como la tangente a un círculo, sin tocar...»⁹⁷. El peligro de la volatilización tienen lugar por el hecho de que Barth no parte del hombre Jesús de Nazaret sino de la segunda persona de la Trinidad. Así tiene en cuenta la totalidad del acontecer entre Dios y el hombre desde toda la eternidad. No se fija solamente en el punto insignificante del toque con la historia de treinta años de duración, sino en la totalidad de la historia de la salvación. Sin embargo, todo esto va en contra de la presencia real de Dios en la historia. Pues: «En el tiempo, sobre la tierra, Dios ha realizado solamente para el conocimiento del hombre lo que realizó ya en el cielo, en la eternidad, en su decisión que precede a todo tiempo»⁹⁸.

Mediante su concentración cristológica es impelido más y más hacia lo que se podría denominar cooperación de Dios con el hombre en Jesucristo. En gran medida acentúa el «*estar juntos* de Dios y del hombre» tan intensamente que la divinidad de Dios se muestra también en el hecho «de que Dios existe, habla y actúa como *compañero* (aunque absolutamente superior) del hombre». La divinidad incluye para él humanidad porque tal divinidad de Dios se ha revelado solamente en la humanidad de Cristo⁹⁹.

Con estas afirmaciones de Barth, se salva realmente el abismo entre Dios y el hombre de manera que el diálogo destruya la diástasis y la presencia de Dios su ausencia? Para responder a esta pregunta hay que volver la vista al concepto barthiano de la analogía. En el período de la KD éste se convierte sin lugar a dudas en el método dominante. Múltiples y muy variadas expresiones que apuntan a este método lo atestiguan¹⁰⁰. En virtud de la humanidad de Dios en Jesucristo el ámbito de la criatura puede también convertirse en

97 R 2, 5.

98 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, 117 ss.; KD II/2, 57.

99 K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, 10 ss.

100 Para la analogía se emplean términos como «Gleichnis», «Bild», «Abbild», «Gleichheit», «Hinweis», «Abschattung», «Ähnlichkeit», «Entsprechung», «Wiederholung», «Zeichen», «Zeugnis», entre otros.

signo, comparación, referencia, repetición de la realidad de la gracia. Hay pues para Barth una relación análoga entre Dios y el hombre, entre creación y salvación, entre naturaleza y gracia. Sin embargo no abandona su camino inicial. Contra toda apariencia, permanece en su «¡no!» original. Pues la analogía, tan intensamente defendida ahora, no puede ser considerada como un camino hacia Dios. Por parte del hombre no posee ningún fundamento en la forma de disposición o de características especiales. No sigue habiendo ningún ser que comprenda a Dios y al hombre y que permita el acceso a Dios desde el hombre. En el período de la utilización frecuente de esta clave, la analogía encuentra sentido y justificación únicamente por la revelación de Dios en el acontecimiento de Cristo. El conocimiento de Dios imposible para el hombre es solamente posible desde la fe. A partir de la naturaleza no es posible ningún punto de contacto. Este es regalado únicamente en la fe y le es implantado de nuevo al hombre por Cristo. Solamente Dios puede adaptar al hombre a la imagen y semejanza de Dios¹⁰¹. Quien cambie aquí de dirección sucumbe al «invento del Anticristo». La única suavización en la argumentación de Barth consiste en que su analogía, que en contraposición a la *analogia entis* es una *analogia revelationis, relationis, fidei*, no construye sobre la base de la distancia entre Dios y el hombre, sino a partir del acontecimiento de la revelación. Cuando con la ayuda de este principio de la analogía se aproxima a la «humanidad de Dios» y defiende un «humanismo de Dios»¹⁰², esta analogía de la fe permanece más bien límite entre Dios y el hombre que puente. La decisión graciosa de Dios y la decisión de fe del hombre no se pueden identificar¹⁰³. Incluso se podría ser de la opinión de que en la utilización de la analogía por parte de Barth (analogía que en él se ha convertido en *analogia fidei* por haber cambiado la relación entre original y copia y de convertir el *analogans* original —hombre mundo— en *analogatum*) está contenido el fallo de su teología. ¿Se ha convertido la «ana-logía» en una «kata-logía»? Barth es in-

101 KD I/1, 173, 251 ss.

102 Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, 126 ss. Zahrnt tiene razón al afirmar: «El núcleo de todas las analogías que muestra Barth es la *analogia entre Dios y el hombre* —pues a causa del hombre ha sucedido todo lo que Dios ha hecho».

103 KD I/1, 252.

capaz de salvar el foso, porque su pensamiento analógico tiene la impronta *idealista* y está orientado hacia el más allá. Una corrección decisiva no es posible porque una analogía de arriba hacia abajo fortalece todavía más el platonismo. Ciertamente Barth reconoce el platonismo de su teología e incluso ve en él un «medio adecuado de expresión»¹⁰⁴, pero por su culpa se precipita en una comprensión de la realidad que no es ajena a la doble concepción propia de Platón. El más allá y el más acá se separan y Barth tiene que sufrir la dura sospecha de «que el principio de la analogía y el platonismo no anulan el mal de una concepción sin objeto del actuar de Dios en el mundo»¹⁰⁵. La consecuencia es que Barth no consigue llegar a buen término con el concepto de realidad. Según él hay dos ámbitos de la realidad, totalmente separados. En esta separación al ámbito del más allá le corresponde el papel del original y al de acá el de la copia. La relación de ambos está determinada de tal forma que fundamentalmente sólo lo original puede ser «real». El «aquí» es «realidad mala» de suerte que la gracia no puede ser ninguna realidad objetiva y concreta ni puede ser ejecutada en el hombre ni por el hombre. La concreción es delimitada en tal medida que la obra salvífica de Dios tiene que ser escatologizada de la forma más radical e irreal¹⁰⁶. El que esta realidad en cuanto «tronco, bloque, tabla» se contraponga tan radicalmente a la palabra de Dios permite comprender que Dios y esta realidad «perversa» no tienen en Barth ninguna relación entre sí. Ciertamente no quiere reconocer tal pérdida de realidad e insiste en que la auténtica realidad está presente también en la copia. Sin embargo, no hay que pasar por alto los hechos: «Barth no se acercó lo suficiente a la naturaleza, a la realidad presente y a la praxis... Por esto la realidad 'perversa' no es apta para la teología... De esta forma se percibe algo grandioso, pero se trata sólo de 'dogmas'.

104 KD III/1, 226.

105 A. Bockmühl, *Atheismus in der Christenheit. Antefectung und Überwindung. 1. Teil: Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche* (Wuppertal 1969) 95.

106 Cf. W. H. van de Pol, *Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung* (Einsiedeln 1956) 259, 269 ss.; K. Bockmühl, *op. cit.*, 89 ss. «¡Ninguna vivencia, ninguna ilustración psicológica! No-objetividad, oscuridad es la más alta realidad que no se 'pierde en la relatividad de la temporalidad'».

En las alturas voló una potente aeronave pero sin ningún contacto con el suelo y sin ningún *roce con el enemigo*»¹⁰⁷.

Esta irrealidad intelectualista de Dios con el mundo causada por el mencionado «platonismo» de Barth, se puede ilustrar con una exacta comparación: un giro postal presupone un *saber* sobre el dinero enviado. Quien considere decisivo este *saber*, valora la realidad de una forma totalmente falsa. Un giro postal no pretende comunicar el conocimiento deficiente de la propia situación. No hay que considerarlo como el valor enviado realmente. El remitente del giro postal no quiere transmitir una noticia, sino girar *realmente* cien marcos¹⁰⁸.

Sobre todo la crítica marxista pone en evidencia el abstraccionismo de Barth. El marxista M. Machovec, en el intento de Barth de «elevar tanto el concepto religioso central —el concepto de 'Dios'— que no pueda ser afectado por los ataques del mundo», quiere ver solamente una sutileza. Unicamente mediante una separación total entre Dios y el mundo es posible su defensa¹⁰⁹. El que la secularización de la *analogia entis* haya privado de base al pensamiento teológico ha hecho que se produzca una fuga hacia la teología negativa total en la que Dios y el mundo son separados totalmente. De esta forma se legitima de nuevo la máxima de la crítica marxista de la religión de que la teología (aquí la teología dialéctica) representa una expresión mistificada de una crisis social: por un lado, ateísmo fáctico y secularización creciente, y por otro, la afirmación de esta teología de que desde el hombre no hay ningún camino que conduzca a Dios. Con la proclamación de la absoluta «allendidad»¹¹⁰ de Dios la teología refleja a su manera su visión propia del tiempo¹¹¹.

107 K. Bockmühl, *op. cit.*, 98.

108 Cf. G. Wingren, *Die Methodenfrage der Theologie* (Gotinga 1957) 53.

109 M. Machovec, *Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht* (Zürich 1965) 58.

110 M. de Unamuno traduce el término alemán «Jenseitigkeit» por «Allendidad», cf. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 2ª ed. (Buenos Aires 1966) 65.

111 K. Bockmühl, *op. cit.*, 100 s. La reclusión de Dios en el más allá hace que el mundo profano se convierta en libre y que pueda configurarse con criterios completamente seculares. Por esta razón, la teología barthiana representa para Machovec solamente una fase en el proceso evolutivo del cristianismo hacia el humanismo ateo.

La utilización del concepto de analogía por parte de Barth es pues muy peligroso. A juicio de H. Zahrnt, la falta radica en su exagerado principio cristológico «de que entre creación y salvación no queda suficiente espacio libre para respirar, de que la realidad de la salvación devora a la realidad de la creación —naturaleza, historia, mundo y hombre—, de que la gracia inunda al mundo como una ola de pleamar y le arrebatada toda su consistencia propia»¹¹². Quien tan intensamente niega al mundo y a la historia humana el sentido y valor propios con el menosprecio y el descuido de una parte ayuda a preparar la falta y la «ausencia» de la otra¹¹³.

El mejor calificativo para la teología de Barth es la de «monólogo en el cielo». En él aparece expresado no sólo el principio de su teología, sino también lo contradictorio. El decidido «*Dominus dixit*» desemboca en una lejanía singular, por no decir en una «ausencia». H. Zahrnt comenta: «Precisamente él, el riguroso teólogo de la revelación, se sitúa no por debajo sino *por encima* de la revelación, no en el tiempo, sino en la eternidad. Ciertamente la encarnación de Cristo es el hecho central de su teología... Pero, ¿ha permanecido Barth en la base de la montaña, como pretendía? ¿No ha escalado más bien la cumbre de la montaña, en vez de dar vueltas alrededor de la montaña y de mostrarle a los hombres desde abajo sus bellezas ya de esta parte ya de aquella, y no camina, más bien, sobre su extensa plataforma enseñándole a los hombres desde arriba, en una visión única y completa, todas las bellezas de la revelación divina? En otras palabras: Barth no contempla en el espejo, como le está prescrito al hombre, sino que involuntariamente ha venido a caer *detrás* del espejo»¹¹⁴.

De esta contemplación de la eternidad resulta además «el angosto pasadizo cristológico», aquel «cristomonismo» que reduce la realidad de la naturaleza del hombre, del mundo, de la historia, en una palabra, de toda la creación. ¿Tal concepción de Barth permite todavía un proceso histórico? Todo acontecer es un acontecer de la eternidad que en el solamente se llega a conocer. Esto es «eternización de la revelación divina» y tiene como consecuencia una atempo-

112 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, 132.

113 *Ibid.*, 133.

114 *Ibid.*, 141 ss.

alidad abstracta. Es una «pérdida en realidad histórica concreta» en cuanto que al hombre solamente le es transmitido lo que es propio del ámbito de la eternidad en cuanto proceso entre Dios y el hombre. «Apenas hay una teología en la que se hable tanto de suceso, acontecimiento e historia, pero tampoco hay una teología en la que acontezca y suceda tan poco». Esta ahistoricidad de la teología de Barth tiene sus efectos más funestos en la concepción de la encarnación. Ya que su concepción fundamental la consigue a partir de la preexistencia de Cristo, su auténtico carácter de acontecimiento es puesto en cuestión. El Cristo presente en todos los períodos de la historia de la salvación «toma» en la encarnación solamente carne para expresar de una forma más clara qué es «lo perfecto de los tiempos originales»¹¹⁵. En el fondo no es más que lo que H. Thielicke denomina «juego de ondas semejante a la historia, sobre un fondo atemporal o primitivo»¹¹⁶.

En muchos lugares de la extensa obra de Barth afloran indicios de esta atemporalidad abstracta. Sin embargo, en algunos puntos neurálgicos tienen que sentirse de una forma más intensa. Sintomático es que no sea capaz de llevar a buen término el problema de la realidad del pecado. ¿Qué lugar debería ocupar en un «crismonismo» defendido a ultranza? Por el hecho de que sólo cuenta la gracia y sólo ella posee prioridad, el mal, que por otra parte solamente es la «nada», la realidad «fatal» y la «posibilidad imposible» y que no tiene realmente «ninguna substancia», pierde su realidad histórica. Aquí radica la pérdida de la realidad histórica del acontecimiento salvífico.

Esta pérdida de realidad conlleva que en la teología los acentos tengan que ser colocados de otra manera. Barth tiene que quitar el acento del «carácter de acontecimiento» de la revelación para resaltar más su «carácter cognoscitivo». Ya que revelación no es tanto un acontecimiento, experimenta de por sí una reducción de participación y demostración del «perfecto» primitivo¹¹⁷. De aquí es también comprensible que términos como «saber» y «conocer» sean característicos para la teología de Barth y que se tenga tan poco en consi-

115 *Ibid.*, 143.

116 H. Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 1, 2ª ed. (Tubinga 1958) § 59c.

117 *Ibid.* *op. cit.*, § 595m.

deración la situación histórica concreta del hombre. Especialmente diáfana aparece la impronta ahistórica de Barth en su postura respecto al lenguaje de la proclamación. La situación dentro de la cual debe ser proclamada la palabra de Dios apenas juega para él el papel más insignificante. La palabra procede de arriba y por sí misma se impone desde arriba, también aquí afloran la atemporalidad y la «ausencia». «Quien opere tan alto, como lo hace Barth, no alcanza a ver la tarea de tender un puente o tiene que abandonarla por principio»¹¹⁸.

Si a la teología barthiana se le hace el reproche de «positivismo revelacional» y de «supranaturalismo» es porque Barth ha reducido demasiado el acontecimiento revelacional, abonando así el suelo para la «ausencia» de Dios, actualmente tan de moda. La última causa hay que buscarla en la pérdida de la dimensión decisiva de la historia. El hecho de que Barth le dé tan poca importancia a la cuestión de la «correlación de la pregunta humana y de la respuesta divina» se refleja esta aporía de su teología que por este motivo abandona también el carácter de diálogo y es en su fisonomía de monólogo una expresión de su ahistoricidad. Así lo experimentó el mismo Barth al compararse «a alguien que subiendo a tientas una torre oscura de una iglesia agarró involuntariamente en vez de la barandilla una cuerda que resultó ser la cuerda de una campana, y que para su susto tuvo que oír cómo sonaba la campana grande encima de él y no sólo para él»¹¹⁹. H. Zahrnt observa acertadamente al respecto: «Pero este carillón divino suena sobre un mundo que se está haciendo cada vez más ateo. Dios se ha reducido en la teología de Barth, al mismo tiempo se ha incrementado en la realidad. Allá arriba, en el cielo, suena el carillón eterno de la Trinidad, aquí abajo, en el mundo sin embargo preguntan los hombres cada vez más: Dios, ¿dónde estás?»¹²⁰.

Esta sensación de la ausencia de Dios va aumentando cada vez más. Gran parte de culpa la tiene la teología. Es «la consecuencia más extrema de la negación de toda forma de 'theologia naturalis'», como lo ha afirmado E. Schillebeeckx,

118 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, 148.

119 K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf* Vol. I: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (Munich 1927) IX.

120 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott* 154. Para una visión completa, 141-54.

y por esto, «una secuela de la ruptura entre la experiencia humana y la fe cristiana a la que podemos resumir bajo el denominador común de 'fideísmo'»¹²¹. Barth vio la alternativa: o absolutamente ninguna fe en Dios o una fe que esté exenta de toda seguridad humana y que esté fundamentada sin excepción en Dios mismo, en su actuar, en su hablar y en su revelación.

Dado que Barth rechaza toda forma de teología natural y todo punto de contacto natural, se han hundido todos los puentes. La fe es solamente posible si no se basa en las posibilidades del hombre (incluso la relación yo-tú de M. Buber queda aquí descartada), si solamente procede del Dios que se revela. De esta forma, Barth «ha colocado a los teólogos e historiadores de la religión ante una *decisión difícil*. Si el camino marcado por Barth para la respuesta de la cuestión de Dios es el recto y verdadero, es también necesariamente el único. Entonces, todos los demás caminos son totalmente inútiles y sin sentido»¹²².

Contra la decisión de Barth son aducidos reparos desde las partes más diversas. Así H. G. Pöhlmann resalta los rasgos marcionistas que especialmente caracterizan su concepción de Dios. Pues el Dios de Marción está también «frente al mundo como el que no tiene ninguna analogía, el absolutamente desconocido y extraño, mientras que entre el demiurgo marcionita y el hombre hay una imagen de la naturaleza del no-Dios barthiano con el hombre. Igualmente el carácter de novedad y de sorpresa de la analogía de Barth tiene rasgos paralelos en Marción: No existe ninguna creación de Dios. La autorevelación del Dios bueno es algo absolutamente nuevo, algo 'inaudito'... En resumidas cuentas se puede decir que ningún teólogo antes de Barth ha rechazado tal vez tan crudamente toda semejanza natural entre Dios y el mundo y, en general, toda teología natural como Marción»¹²³. Al mismo tiempo llama la atención el parentesco de la doctrina de la analogía barthiana con el sistema de la analogía de Platón. Ello no es solamente válido para el período precrítico de Barth en el que las tendencias panteístas de Barth son manifiestas, sino también para el período post-crítico en el que todavía se mantiene el influjo platónico.

121 E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970) 81.

122 W. H. van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentums*, 303.

123 H. G. Pöhlmann, *op. cit.*, 110 s.

Indudablemente hay semejanza entre la *analogia fidei* de Barth y la doctrina de la analogía de Platón. En la analogía de Barth, el Cristo-Logos, original y artífice al mismo tiempo, es el único *analogans*. Al margen de esta analogía, existe solamente la *antilogía* ¹²⁴. Por lo demás tampoco hay que perder de vista la procedencia del idealismo alemán. En el idealismo alemán se quieren ver las raíces del actualismo barthiano ¹²⁵. E. Bloch afirma al respecto: «El tabú de la 'allendidad' de su Dios así como la soberanía de su revelación frente a todo lo que el hombre puede tener como posesión espiritual en su experimentar y pensar, en su cultura, filosofía y religión en Barth no ha sido renovado atemporalmente, es decir, completado con cognoscibilidad gorgónica» ¹²⁶. En esta distinción cualitativa infinita entre Dios y el hombre la transcendencia tiene que convertirse inevitablemente en la «transcendencia más fuerte», en la «transcendencia sin ninguna broma» ¹²⁷, en el inexpugnable «sólido castillo de la transcendencia» ¹²⁸, de tal manera que Dios, incluso en Cristo, no pueda introducirse en el mundo, en el hombre, en la historia, sino, en todo caso, tocarlos tangencialmente ¹²⁹.

Indudablemente, un objetivismo de la fe abstracto no es la meta de Barth. No quiere ninguna «zorrera en el país de nadie de la fantasía» ¹³⁰. Tampoco se puede pasar por alto la postura crítica frente a la irrealidad y a la «allendidad» de su propia teología. A decir verdad, teme una vida del cristianismo «en un más allá atemporal y aespacial» ¹³¹. El mismo supone la causa de esta parcialidad de la teología dialéctica

124 *Ibid.*

125 Igualmente en la teología de Lutero de la que habla W. Joest, 'Sein und Akt in der Existenz des Menschen vor Gott', en *Studium generale* 8 (1955) 689.

126 E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Frankfort/Meno 1968) 76.

127 *Ibid.*, 74 ss.

128 *Ibid.*, 72.

129 Cf. *ibid.*, 72-80. Digno de tener en cuenta es el hecho de que Bloch explica el *Deus absconditus* com) expresión mistificada del *homo absconditus*: «Dios aparece así como el ideal hipostasiado de la esencia del hombre que todavía no ha llegado a ser en su realidad. Aparece como entelequia utópica del alma, de la misma forma que el paraíso fue imaginado como entelequia utópica del mundo de Dios», *ibid.*, 79; cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Munich 1936) 32.

130 W. Bartley, *Flucht ins Engagement* (Munich 1966) 32.

131 KD IV/3, 575.

en la reacción ante el subjetivismo de las teologías de Schleiermacher y Kierkegaard, en las que la fe se habría convertido demasiado unilateralmente en «fides qua». A partir de este descubrimiento puede incluso prevenir contra el hablar doceta de Dios y de su actuar, contra una «allendidad» en la teología que si bien habla de la obra de Dios, no habla de la obra de Dios *en el* hombre. Ante esta teología concebida como «pompa de jabón *sobre* la cabeza del hombre» retrocede y quiere decir tanto A como B, es decir, comprender la vocación del hombre «como un acontecimiento auténtico concreto, que se puede realizar en el tiempo». Posteriormente tuvo que aprender de la Biblia que esta vocación de los hombres es «una obra de Dios que les acaece 'verticalmente desde arriba', pero en su existencia histórica, en la horizontal, es decir, en este doble sentido y que, como tal, es un acontecimiento que configura de nuevo su tiempo y entorno»¹³².

En los volúmenes del tomo IV de la KD afloran de nuevo conceptos como «espacio» y «tiempo». El actuar salvífico de Dios se debe localizar de nuevo en la historia del hombre y a través del hombre. Además del «verticalmente desde arriba» gana preponderancia la dimensión horizontal. Barth emprendió la senda de la realidad e intenta poco a poco dismantlar las barreras entre la «allendidad» y la «aquendidad». Las transcendentalizaciones exageradas desaparecen casi totalmente. Sin embargo, ¿ha regresado realmente de la «inefabilidad» a la objetividad? ¿La abstracción y la amundandidad devienen ahora presencia viva y concreta de Dios? ¿Se llega, al fin, a una «introducción de Cristo en el correspondiente presente y su lenguaje»? ¿Ha reparado Barth los daños que había causado a toda la generación de teólogos? ¿O más bien la encarnación es solamente «un venir de Dios al aquí, una vez por todas, de manera que esta venida esté dada, que esté relatada y que tenga que ser proclamada»?¹³³ ¿No está Dios realmente *ausente* de la «aquendidad»? Es esta una cuestión que tiene que quedar abierta. En todo caso, la diástasis entre Dios y el hombre era tan enorme que tuvo que surgir el peligro de la ausencia de Dios. Según W. Kasper,

132 KD IV/3, 573.

133 H.-R. Müller-Schwefe, *Homiletik*, vol. 2: *Die Lehre von der Verkündigung. Das Wort und die Wirklichkeit* (Hamburgo 1965) 229 ss.

«de la discrepancia fáctica entre fe y experiencia se hizo una distinción más profunda y la separación entre realidad de fe y realidad de vida fue canonizada dogmáticamente»¹³⁴. De aquí tuvo que surgir necesariamente el positivismo revelacional que envuelve fideísticamente a la realidad humana.

RESULTADOS CRITICOS

En su lucha contra la concepción tradicional de Dios (su aversión contra la *analogia entis* no se puede designar de otra manera), C. Barth buscó refugio en su *actualismo* teológico. Para que la fe en Dios no quedase muda, intentó de esta forma superar la diástasis entre Dios y el hombre causada por él mismo. Así el problema teológico de la ausencia de Dios se agravó. Si Dios en su palabra es actualísticamente sólo «revelación» y no «posibilidad de revelación»¹³⁵, sólo «actualidad», pero no «realidad»¹³⁶, entonces no es para los hombres ningún Dios existente, presente, sino solamente un Dios que viene de forma actual y casual. La realidad de Dios que acontece puntualmente y que por ello no se puede apenas reflejar es tan poco captable para el hombre que no parece constituir ninguna realidad o posibilidad humana. Dado que a consecuencia de este toque momentáneo de Dios con el mundo no puede resultar una unión continua, la diástasis entre la realidad de Dios y la realidad del mundo permanece en la teología barthiana, aún después de la introducción del actualismo». A pesar del roce tangencial no hay ninguna compenetración de la realidad de Dios con la del hombre. De este callejón sin salida de la *arrelacionalidad* entre Dios y el mundo, el principio de la *analogia fidei* no fue capaz de salir. Pues tampoco pudo haber ningún punto de contacto por parte del mundo y del hombre. Y de esta forma, esta existencia amundana de Dios tuvo que convertirse inevitablemente para el hombre en la *ausencia* de Dios. Un Dios semejante, distanciado de la realidad del hombre no puede ser considerado como un Dios real. En su supranaturalidad y absoluta transcendencia no posee ninguna importancia para

134 W. Kasper, *Glaube im Wandel der Geschichte* (Maguncia 1973) 130.

135 K. Barth, 'Schicksal...', 325.

136 *Ibid.*, 321.

el hombre. ¿Se debería renunciar totalmente a él en favor de la realidad mundana? En este sentido los antiguos barthianos Gabriel Vahanian y Pablo van Buren sacaron a su manera sus consecuencias mediante una radicalización de esta teología: se convirtieron en teólogos de la muerte de Dios¹³⁷. En vistas del éxito que Juan A. T. Robinson había tenido con su *bestseller* «Sincero para con Dios», se preguntaba el mismo Barth: «¿Qué hice yo mal para que sea otra vez posible la vehemencia y la grandeza de esta reacción?»¹³⁸. Ciertamente vislumbró la íntima relación entre su teología diastática y la pérdida de realidad (la ausencia) de Dios en el mundo.

ISIDRO GARCIA TATO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid

137 F. Buri, *Gott in Amerika. Amerikanische Theologie seit 1960* (Bern-Tubinga 1970) 16 ss.

138 K. Bockmühl, *Atheismus in der Christenheit*, 110.

