

ANALOGIA Y PANACTUALISMO EN LA TEOLOGIA DE KARL BARTH

INTRODUCCION

Ninguna reflexión teológica actual sobre el problema de Dios puede pasar por alto la importancia que en esta cuestión adquirió la teología de C. Barth en el primer tercio de este siglo. Barth tuvo el mérito de haber encaminado de nuevo la teología hacia la cuestión de Dios, que la teología liberal del siglo XIX colocaba entre los temas incuestionables.

Tras la experiencia de la primera guerra mundial y de la puesta en cuestión de todo optimismo cultural y teológico, C. Barth, joven párroco de Safenwil en el Aargau, se vio en el problema de si por aquel entonces se podía hablar de Dios todavía sin dificultad como lo habían hecho la teología liberal y el protestantismo cultural hasta comienzos del siglo XX. Barth contestó con un no rotundo, afirmando que el hombre finito y pecador no puede decir absolutamente nada de Dios. En su obra *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* afirma al respecto: «En cuanto teólogos debemos hablar de Dios. Somos, sin embargo, hombres y en cuanto tales no podemos hablar de Dios»¹. Esta incapacidad le viene a Barth de su convicción de que entre Dios y el hombre existe una distinción cualitativa infinita. Famosa es su calificación de la «ana-

1 K. Barth, 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie', J. Moltmann (ed.), *Antänge der dialektischen Theologie* 1 (Munich 1977) 199.

logia entis» como un invento del Anticristo. En la doctrina de la «analogía entis», según la cual mediante las semejanzas de la creación se puede llegar al conocimiento de Dios y se puede afirmar de Dios algo semejante-desemejante, ve el núcleo central de la teología católica. Dios es el «totalmente otro», el desconocido, jamás una magnitud en el ámbito a nosotros conocido. Como teólogo, Barth no duda en afirmar que el conocimiento de este Dios puede ser objeto de fe. Sin embargo, la fe no suprime en ningún momento la distancia entre el hombre y Dios, pues la fe es algo totalmente libre e independiente de todo pensamiento, sentimiento y amor del hombre respecto a Dios. La fe en Dios es, según Barth, un «credo quia absurdum».

Soporte de esta diástasis es la concepción actualística de la revelación. Dios no es «realidad» (Wirklichkeit), sino «actualidad» (Aktualität). Barth sigue aquí a su hermano Enrique Barth, miembro de la escuela de Marburgo y alumno de Germán Cohen y Pablo Natorp. Fue la influencia de la escuela de Marburgo la que llevó a Barth a la concepción actualística y al rechazo de la *idea sustancial de Dios*.

«ANALOGIA FIDEI» EN LUGAR DE «ANALOGIA ENTIS»

En contraposición a algunos autores² que respecto a la analogía quieren ver una cierta aproximación de Barth a la teología católica, se defiende aquí la tesis de que, según Barth, no hay ningún ser que abarque a Dios y al hombre y que permita una deducción de Dios a partir del hombre.

A causa de la concepción actualística de la revelación y de la fe no pudo aceptar la analogía. Por lo que respecta a la analogía, está en directa oposición con el catolicismo: «A

2 Se podría citar a H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* 4 ed. (Einsiedeln 1976), especialmente los capítulos 'Die Wendung zur Analogie' (pp. 93-123) y 'Die Vollgestalt der Analogie' (pp. 124-181). De esta misma opinión es también P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (Munich 1997) 71 ss., quien respecto al artículo de Barth 'Das christliche Verständnis der Offenbarung. Eine Vorlesung' (Munich 1948) afirma: '...in purer analogia entis ausserhalb jeder analogia fidei hier per viam eminentiae bestimmt wird, wer Gott —christlich gesprochen— ist'.

la doctrina católica de la *analogia entis* no le oponemos una negación del concepto de analogía. Afirmamos más bien: la analogía que consideramos no es una *analogia entis*, sino según Rom 12, 6, la *ἀναλογία τῆς πίστεως* la correspondencia de lo conocido con el conocer, del objeto con el pensamiento, de la palabra de Dios con la palabra humana pensada y hablada, cómo esta correspondencia distingue la profecía cristiana verdadera, que tiene lugar en la fe, de todas las profecías falsas»³. A juicio de Barth, la *analogia entis* y la *analogia fidei* son dos fenómenos completamente distintos. La primera es un principio metafísico que determina la totalidad de la teología católica. Para dar más luz a su afirmación, Barth cita a E. Przywara: «E. Przywara podría darnos la última claridad al respecto, cuando escribe: en la *analogia entis* católica se hallan las posibilidades para un universo auténtico de la encarnación que incluye cuerpo y espíritu, comunidad e individuo, ya que, en su totalidad... están abiertos a Dios. Desde el punto de vista de la *analogia entis* católica la creatura es, en su totalidad, la contemplación del Dios que está por encima de toda imagen, contemplación en la imagen que excede a toda imagen y, por ello, la disponibilidad receptiva para El. En su última esencia, es el '¡He aquí la esclava del Señor! ¡Hágase según tu palabra!'⁴.

Aun cuando Barth no dio una definición precisa de la *analogia entis*, es consciente de lo que rechaza. El pensamiento de la *Kirchliche Dogmatik* es para él el intento de convertir el conocimiento indirecto de Dios en directo⁵.

3 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1 (Zurich 1932) 257 (=KD).

4 KD I/2, 159. Barth cita aquí a E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 126.

5 La mejor es su interpelación a D. Feuling, 'Das Gotteswort der Offenbarung', *Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens* 16 (1919) 123-130 y a J. Fehr, 'Offenbarung und Analogie', *Divus Thomas* 15 (1937) 55-64. Esta interpelación se encuentra en KD I/2, 88 s.: 'Schreibt ihr Gott in seinem Werk und Handeln und schreibt ihr nun doch, wenn auch in unendlichem, qualitativem Abstand, auch dem Menschen Sein zu. dann habt ihr... eine Analogie zwischen Gott und Mensch und also einen Punkt der Erkennbarkeit Gottes auch ausserhalb seiner Offenbarung anerkannt: die Analogie des Seienden nämlich, die analogia entis, die Seinsidee, in der Gott und der Mensch auf alle Fälle zusammengefasst sind, wenn ihr Verhältnis zum Sein auch ein ganz verschiedenes ist, wenn sie am Sein auch einen ganz verschieden Anteil haben. Vermag der Mensch... ein Seiendes als solches zu erkennen, dann grundsätzlich alles Seiende, dann auch Gott als den freilich unvergleichbar real Seienden. Ist Gott, und

Barth ve en la *analogia entis* una sustitución de la revelación de Dios por el hombre y, por ello, una falaz «intervención del Anticristo»⁵. Según E. Brunner, Barth es el «primer teólogo que vio en la utilización del principio de la analogía una —más bien la— oposición entre el catolicismo y el protestantismo»⁶. Sin embargo, Barth ve esta oposición no en la utilización del principio de la analogía en general, sino en el hecho de que la *analogia entis* es el principio fundamental de la teología católica y no una *analogia fidei*, derivada de la revelación. Barth concede que hay una semejanza y correspondencia entre Dios y el hombre. Pero añade: «No un ser que la creatura tenga de común con el creador con toda su desemejanza, sino el actuar que no es accesible a ninguna teoría, la decisión humana, es en la fe, con toda desemejanza, semejante a la decisión de la gracia de Dios. No es posible hablar de más de una analogía o semejanza. Hay que recalcar, como por lo demás lo hace también la doctrina católica de la *analogia entis*, que se trata de una semejanza con una desemejanza»⁷. El hombre natural no está abierto a Dios. Esta es la razón por la que no hay ninguna *analogia entis*, sino sólo una *analogia fidei*.

Para Barth existe entre ambas analogías un abismo insalvable. La *analogia entis* y la *analogia fidei* no son dos especies del mismo género. Una teología auténtica sólo puede utilizar una. Si Barth se decide por la *analogia fidei*, lo hace con la intención de liberar al conocimiento de Dios, hecho posible por la analogía, de toda atadura a la *theologia naturalis*. Aun cuando Barth utilizó la *analogia fidei* en la reelaboración de la primera *Römerbrief*, tal analogía no fue objeto

soll sein Sein, soll aderserseits unser eigenes Sein und das der Schöpfung von uns nicht gelegnet werden, dann müssen wir auch seine Erkennbarkeit, abgesehen von seiner Offenbarung, bejahen. Sie besteht eben in dieser ihn und uns umfassenden Analogie des Seienden'. También KD I/1, 40: 'Er (römisch-katholischer Glaube) kann sich selbst und Gottes Offenbarung in dieser kontinuierlich vorfindlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch. in dieser Offenbarkeit wieder erkennen. Er bejaht eine analogia entis, das Stattfinden einer Gottähnlichkeit des Geschöpfes auch in der gefallenen Welt und damit die Möglichkeit, das profane «es gibt» auch auf Gott und göttliche Dinge anzuwenden'.

⁵ KD I/1, Vorwort, VIII.

⁶ E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, 2 ed. (Tubinga 1935) 39.

⁷ KD I/1, 252.

de una exposición sistemática hasta la aparición de su obra *Fides quaerens intellectum* (1931).

Para Barth la utilización de la analogía es inevitable⁸. Esta tesis es expuesta de forma sistemática en el párrafo 27 de su KD bajo el título «Los límites del conocimiento de Dios»⁹. Si se trata del lenguaje teológico no es posible mantenerse ni en la igualdad (univocitas) ni en la desigualdad (aequivocitas). La semejanza (analogía) es, pues, necesaria e imprescindible.

La igualdad significaría que Dios ha cesado de ser Dios para no ser más que criatura o que el hombre, con su capacidad, ha devenido un Dios. Si Dios lo es todo, si lo tiene todo y lo hace todo, como se ve que lo son, tienen y hacen las criaturas, se le niega a Dios su carácter de misterio y su revelación es entendida solamente como su desvelamiento en el encubrimiento. Ello conduciría al siguiente dilema: «O el cognoscente y el conocido están frente a frente como dos criaturas o como dos dioses»¹⁰.

Las mismas dificultades presenta la desigualdad. Una desigualdad total en la aplicación a Dios y a la criatura de ideas conceptos y palabras, resultaría una negación total del conocimiento de Dios. «Pues si lo conocemos, lo conocemos con los medios a nuestro alcance, de otra forma no lo conocemos. El hecho de que nosotros lo conocemos tiene que significar que nosotros, con nuestras ideas, conceptos y palabras, no designamos ni mencionamos algo absolutamente distinto de él, sino que, con estos medios nuestros, los únicos que poseemos, a él mismo»¹¹. Una total desigualdad en la designación de Dios y de las criaturas sería el rechazo de toda comunidad entre Dios y el hombre. «La revelación de Dios, en cuanto simple encubrimiento..., no sería entendida como revelación»¹².

Hasta aquí el razonamiento de Barth es totalmente claro. Afirma que para hablar de Dios hay que utilizar las mismas palabras que para hablar de la criatura. No conocemos el alcance de estas palabras cuando las aplicamos a las criatu-

8 KD II/1, 254.

9 Ibid., 220 ss.

10 Ibid., 253.

11 Ibid., 253 s.

12 Ibid., 254.

ras, sino cuando las aplicamos a Dios. Este hecho no se puede catalogar ni como *univocitas*, porque entre Dios y el hombre no existe la igualdad comprendida en la *univocitas*, ni como *aequivocitas* (la desigualdad de la *aequivocitas* excluye todo conocimiento de Dios). La conclusión cae por su propio peso: la semejanza (analogía) es el único método posible en la teología. Barth aboga por el punto medio entre la igualdad total y la desigualdad total. «En esta confusión la teología tradicional utilizó el concepto de analogía... El concepto está adulterado... por su utilización en la teología natural... Sin embargo, en este lugar es como tal inevitable. Si en aquella comunidad no puede tratarse ni de igualdad ni de desigualdad, entonces solamente resta lo que generalmente se expresa con la analogía: semejanza, correspondencia y coincidencia en parte. No nos ha quedado... a causa del objeto —la veracidad de Dios en su revelación como fundamento de nuestro conocimiento de Dios— ninguna otra opción que la de echar mano a este concepto»¹³.

Aunque suene a tomista, está muy lejos de serlo. No se trata de una negación del hecho de que existe el ser de Dios y el ser de la criatura¹⁴, ni de la posibilidad *absoluta* de conocimiento de este estado de cosas. Todo lo contrario. Este hecho es precisamente objeto de la revelación de Dios. Aquí comienza el cambio copernicano: solamente se puede conocer o no conocer «la analogía como obra y producto de la revelación»¹⁵. Así como desde el punto de vista óptico la criatura solamente puede ser la obra del creador, de esta misma forma el conocimiento de tal relación. *Esto* es válido absolutamente. La analogía del conocimiento solamente puede seguir a la analogía del ser. Esta, sin embargo, es obra del mismo Dios. El conocimiento de Dios como creador no puede ser una cualidad o posibilidad de la criatura, sino que

¹³ Ibid.

¹⁴ Barth distingue en su obra *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* (Basilea 1958) 85 ss. tres clases de ser: a) Objetos que solamente lo son para el conocimiento, es decir, subjetivamente. b) Seres que existen objetiva y subjetivamente, es decir, que poseen 'essentia' y 'existentia'. c) El 'Ser de verdad' ('Sein in der Wahrheit'), es decir, Dios, cuya existencia 'propia y primordialmente es la única que fundamenta absolutamente todas las demás existencias' (p. 94). Cf. además E. Mechels, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth* (Neukirchen 1974) 90 ss.

¹⁵ KD II/1, 262.

solamente puede provenir de *Dios* y ser regalado por él. Por tanto, la analogía (semejanza) no es en Barth ningún instrumento cognoscitivo, al estilo de como cuando se quiere conocer el ser de Dios a partir de la idea del ser con la ayuda de la *analogia entis*, sino que dentro de la *analogia fidei* el movimiento va de Dios al hombre. Sólo Dios establece la relación entre la divinidad y la mundanidad de su actuar.

El conocimiento de la criatura regalado por Dios —en cuanto conocimiento de la criatura, no fundamentado en la criatura— es la *fe*. No existe ningún conocimiento natural de Dios fuera de la *fe*, porque no puede haber ningún conocimiento del creador fundamentado naturalmente. Cuando Barth llama a la *analogia fidei* «analogía del ser»¹⁶, no se trata de ninguna analogía del ser establecida por la creación, sino de una «analogía del ser en la fe y sólo en la fe»¹⁷.

Aun cuando el hombre es por naturaleza sordo para la palabra de Dios, por la *fe* deviene «capax verbi divini»¹⁸. En la *fe* el hombre deviene mediante la palabra de Dios receptor de la palabra de Dios¹⁹. El hombre recibe en la *fe* una «adecuación» para la escucha de la palabra de Dios, una adecuación inadecuada²⁰. En el milagro de la *fe*, el hombre recibe una «configuración de Dios», una analogía con Dios. El hombre puede captar la palabra de Dios porque Dios mismo se le ha hecho captable. Aquí habla Barth de «punto de contacto»²¹. Pero no como creía E. Brunner, en el sentido de una semejanza del ser, sino en el sentido de una semejanza de la gracia. Entre Dios y el hombre no existe ninguna comunidad del ser, sino una comunidad de la actividad. El hombre es, pues, semejante a Dios no en un «abstracto» ser, sino en un concreto «actuar», en la «decisión»²². Aquí afloran la aversión contra la sustancia y el actualismo de Barth, que envuelven toda su obra. «La lucha de la *analogia fidei* contra

16 Ibid., 91.

17 Ibid.

18 KD I/1, 250.

19 Ibid., 234, 250 s.

20 Ibid., 250.

21 Ibid., 252: 'Darum kann man auch von diesem Anknüpfungspunkt, wie von allem, was im Glauben, d.h. durch die Gnade der Versöhnung wirklich wird, nur theologisch und nicht theologisch und philosophisch reden'.

22 Vid. nota 7.

la *analogia entis* es fundamentalmente una lucha de la *analogia fientis* contra la *analogia entis*, del *fieri* contra el *esse*, del actualismo contra el sustancialismo»²³.

Barth califica también su analogía como «analogia relationis» o como «analogia revelationis»²⁴. Con todo esto se quiere decir que a causa de la relación entre Dios y el mundo existe una analogía entre los dos, que Dios es quien revela esta relación y que la analogía puede ser conocida únicamente en la fe. Entre la historia profana y la historia de la salvación existe una relación. La una no se puede comprender sin la otra. La historia de la salvación, sin embargo, es el «medio» y la «llave» y la historia profana el «ámbito en torno a aquel medio» y la «cerradura a la que corresponde aquella llave»²⁵.

Con tales presupuestos llegamos al examen de la tesis enunciada al principio de la contraposición de la *analogia fidei* a la *analogia entis*. Para Barth la *analogia fidei* no es sólo una variante, sino el antípoda de la *analogia entis*. Los argumentos son los siguientes: En la base de la doctrina de la *analogia entis* hay, según Barth, una división noética del conocimiento de Dios²⁶. Distingue entre un conocimiento del Dios creador, posible a partir de la naturaleza, y un conocimiento del Dios reconciliador y salvador, únicamente posible mediante la revelación de Cristo. Esta división choca contra la doctrina trinitaria («opera trinitatis ad extra sunt indivisa») y lleva inevitablemente a una «división del Dios uno»²⁷. Por el contrario, en la *analogia fidei* la semejanza expresada entre Dios y el hombre no es establecida mediante la creación, sino solamente por el actuar gracioso de Dios en la revelación de Cristo.

El descubrimiento de la semejanza entre Dios y el hom-

23 H.-G. Pöhlmann, *Analogia entis oder analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth* (Göttingen 1965) 21.

24 Para una exposición detallada de las diversas características de la analogía fidei, ver H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth* (París 1969); W. Härle, *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik* (Berlín-Nueva York 1975) 172-226; H. U. von Balthasar, *Op. cit.* 93-181; H.-G. Pöhlmann, *Op. cit.*, passim.

25 KD III/3, 211.

26 Cf. KD II/1, 86 s.

27 Ibid.

bre no surge de una «abstracción»²⁸. La doctrina de la *analogia entis* hace abstracción, según Barth, del actuar concreto de Dios en la gracia y en el juicio en favor de un ser universal que Dios posee con todos los demás seres. La *analogia entis* plantea la cuestión de Dios, ante todo en una «situación cómoda», en la que no se trata de la gloria y del amor de Dios que deciden sobre la vida y la muerte del hombre, sino solamente de un ser puramente abstracto y neutral²⁹.

La semejanza entre Dios y el hombre no radica en un concepto «general» del ser, sino en la actuación «concreta» de Dios, en su disposición para el hombre y en la disponibilidad para Dios, incluida aquí.

Al prescindir la *analogia entis* de la obra y del actuar de Dios a favor de un ser *in abstracto* que Dios tiene en común con todos los demás seres, coloca a Dios y al mundo bajo una «idea de ser» común³⁰. De esta forma consigue un *genus* —ser— sobre Dios o coloca, al menos, a Dios a una misma altura común, bajo el mismo denominador común, el del ser³¹. Con ello la *analogia entis* atenta contra la absolutidad óptica y noética de Dios³². Por el contrario, la *analogia fidei* no posibilita al hombre ningún conocimiento de Dios fuera de la revelación de Cristo, sino que excluye tal «conocimiento natural de Dios» en cualquiera de sus formas, para así hacer valer la revelación de Cristo como la única fuente del verdadero conocimiento de Dios.

Barth parte de la demarcación de los límites frente a una dogmática *modernista*, que antepone sistemáticamente a su tesis una serie de posibilidades antropológicas y realidades histórico-psicológicas, al igual que frente a la dogmática católica romana, en la cual «el señor de la Iglesia, Jesucristo, no es el señor libre de su ser que está atado al ser de la iglesia, limitado y condicionado definitivamente por determinadas formas concretas de la intelección humana de su revelación y de la fe que la capta»³³.

La analogía se halla, por tanto, en nuestro conocimiento

28 Ibid., 91.

29 Ibid., 88.

30 Ibid., 89 s.

31 KD III/3, 116.

32 KD II/1, 348 ss.

33 KD I/1, 40.

como un conocimiento proporcionado por Dios. El conocimiento de la fe es un conocimiento análogo en cuanto que depende en más o en menos de la concesión de Dios. El campo de la analogía es un campo concedido. La concesión es lo trascendente, pues un conocimiento separado de él degeneraría automáticamente en una filosofía. Esta concesión se realizó en Jesucristo. «Criatura, realidad existente, por un lado, e Iglesia, salvación, Dios, por el otro, no podrán ser captadas jamás a partir de la realidad de la historia de las religiones, sino que solamente lo podemos aprender a partir de la relación Jesús-Cristo. Aquí tenemos ante nuestros ojos qué significa Dios *sobre* el hombre (primer artículo) y Dios *con* el hombre (tercer artículo)»³⁴.

Todo esto sería mal entendido si se quisiese ver en la proposición «Dios con el hombre» una presencia duradera y óptica de Dios en el hombre. Esto no es el caso. El mismo Barth vio el problema y lo solucionó. ¿Según la concepción de los testigos bíblicos, la encarnación de la palabra de Dios puede significar que la existencia del hombre Jesús de Nazaret, en sí, en su propia fuerza y continuidad ha sido la palabra de Dios? ¿La filiación divina de Jesucristo significa que la revelación de Dios ha pasado a la existencia del hombre Jesús de Nazaret, que éste es idéntico con aquél? Aquí solamente podemos afirmar lo siguiente: donde se ha entendido así, allí se mostró siempre más o menos claramente aquello que el Antiguo Testamento quiso rechazar del Dios de la revelación con su concepto de la santidad, la posibilidad de dejar descubrir a Dios a través del hombre, de permitirle al hombre colocarse con Dios en la misma plataforma común, de captarlo allí y de convertirse así en su señor³⁵. Este pensamiento se hace más preciso con la ayuda del actualismo: «La divinidad no le es tan inmanente a la humanidad de Cristo que no le sea tampoco trascendente, no de forma que su inmanencia cese de ser un acontecimiento totalmente en el sentido del Antiguo Testamento: siempre algo nuevo, algo que deviene realmente en acontecimientos determinados a partir de Dios»³⁶.

34 Ibid., 76.

35 Ibid., 341.

36 Ibid.

Aquí aparece claro que una concesión noética sólo puede ser posible con la presunción de la concepción óptica. De esta forma se sale al encuentro de la tesis de W. Pannenberg: «La crítica de Barth se dirige... ya en 1932 no contra el lado ontológico de la comprensión de la analogía, sino sólo contra el papel de la analogía en el conocimiento natural de Dios... Por el contrario, Barth enseña una correspondencia fundamentada en la creación, una semejanza, una analogía desde 1930. Pero esta analogía entre la criatura y el creador, basada en la creación, no la puede conocer el hombre por sí mismo, sino que para ello necesita de la revelación divina»³⁷.

La fundamentación de su tesis la ve venir Pannenberg en la postura de Barth frente a la interpretación de la *analogia entis* por parte de G. Söhngen, de la que Barth afirma «estar fundamentalmente de acuerdo»³⁸. Tal conformidad no se refiere, sin embargo, a una «analogía óptica fundamentada en la creación», sino a la advertencia de Söhngen ante el abandono «de la participación del ser fundamentada en la gracia de Dios y en la fe»³⁹. Barth puede estar de acuerdo con Söhngen, porque éste defiende una participación del ser fundamentada no en la creación, sino en la gracia de Dios y en la fe.

Para Pöhlmann el motivo decisivo para el rechazo barthiano de la *analogia entis* radica en su «actualismo». Pöhlmann constata en Barth la existencia de una «concepción antiestática del ser», es decir, una «concepción panactualística del ser»⁴⁰ y enuncia la tesis siguiente: «La ontología heraclitiana de Barth es el motivo último de su aversión contra toda analogía entis»⁴¹.

37 W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffes in der Gotteserkenntnis* (Habil. schrift, Heidelberg 1955) 138 s.

38 KD II/1, 90.

39 G. Söhngen, 'Analogia fidei: (I.) Gottähnlichkeit allein aus Glauben?', *Catholica* 3 (1934) 134 s.

40 H.-G. Pöhlmann, *Op. cit.*, 119; 154.

41 *Ibid.*, 119.

II. EL ACTUALISMO

El hombre no es capaz de situarse él mismo en la verdad. Únicamente desde la revelación acontecida y creída, y desde su verdad puede ser contemplada la no-verdad de la autocomprensión humana. Si no fuese así, la revelación, en cuanto postulado último del pensamiento humano, sería incluida en la no-verdad de la autocomprensión, de tal manera que el hombre desde los postulados de su propia existencia se colocaría en la situación de autodarse la verdad, lo cual es cometido exclusivo de la revelación. En otras palabras, solamente quien está situado en la verdad (revelación) es capaz de comprenderse de verdad. Aquí surge ya el concepto teológico de *acto*. Referido a la revelación, acto quiere decir *afectado* o *no afectado* por la revelación. Aquí no hay ningún lugar para un potencial *ser-afectado*. Acto significa afectado o no afectado de hecho.

Desde aquí se puede comprender el objetivo de todas las teologías que desde Duns Escoto y Guillermo de Ockham acentuaban la contingencia de la revelación. Con la contingencia está afirmada la trascendencia de la razón, es decir, la absoluta libertad de la revelación frente a la razón y frente a todas las posibilidades a desarrollar a partir de un acto entendido como potencialidad. La revelación que nos aporta el conocimiento de Dios y el conocimiento de nosotros mismos, es un acontecimiento contingente que en su positividad solamente puede ser afirmado o negado, es decir, considerado como realidad fáctica. La realidad no puede ser deducida mediante especulaciones sobre la existencia humana en sí. Es más bien un acontecimiento que tiene su fundamento en la libertad de Dios.

En consecuencia, la teología es para Barth «investigación y doctrina de la verdad de Dios, de cómo Dios es proclamado y debe ser proclamado en la Iglesia»⁴². La teología sólo es posible como teología del Dios proclamado, del Dios que no tenemos que buscar, sino del Dios que se nos ha hecho contradictorio y todavía se hace, que se reveló y todavía se revela, del Dios que habla. «La teología consiste en cono-

⁴² K. Barth, 'Schicksal und Idee in der Theologie', *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 310.

cer a Dios solamente... como él mismo se nos da a conocer»⁴³. De esta manera la teología no tiene a Dios por objeto, sino por sujeto, en cuanto que su investigación de la verdad divina no puede tener ningún otro origen que la noticia que de sí mismo da el mismo Dios. Dios, en cuanto sujeto, es en su revelación libre para darse o no darse a conocer.

Dios es libre en cuanto que no está atado a nada, ni siquiera a su palabra «existente», «histórica». La auténtica palabra de Dios es libre⁴⁴. Dios puede darse o no darse según su beneplácito, y en ambos casos permanece libre. No está nunca a disposición del hombre y el hecho de que es absolutamente libre e incondicionado frente a todo lo condicionado constituye su gloria. «La relación entre Dios y el hombre en la que la revelación de Dios se me hace partícipe a mí, hombre, tendría que ser también una relación libre, no estática en el sentido de que su constancia equivale a la constancia de una acción no continuada que se inicia siempre y en cada momento. No debería ser concebida como dada, como ya existente, sino... siempre *actual*, es decir, en la inestabilidad absoluta de un hecho que acaece»⁴⁵. La revelación es concebida exclusivamente como *acto*. Es un acontecer frente al hombre oyente con la libertad de interrumpir en cualquier momento la relación. Esta relación no podría ser de ninguna otra forma dado que es fruto del «mayestático beneplácito de Dios» que es señor de ella. Dios permanece siempre libre. Pero el primer concepto determinativo de la libertad divina que Barth nos da es el de la «aseitas Dei», del «actus purus»: «A la libertad la designamos con aquello que en la antigua Iglesia se denominó 'aseitas Dei'»⁴⁶. Dios es acto puro, lo cual quiere decir que Dios está libre «de todos los condicionamientos extraños»⁴⁷. Esta libertad, esta absolutidad de Dios es noética y óptica y consiste en que Dios «de

43 Ibid., 311.

44 Cf. KD I/1, 143: 'Gott ist der Herr der Wörtlichkeit seines Wortes. Er ist nicht an sie gebunden, sondern sie an ihn gebunden. Er verbürgt also frei über die Wörtlichkeit der Heiligen Schrift, er kann sie so oder auch anders gebrauchen. Und er kann über die Wörtlichkeit der Heiligen Schrift hinaus neue Wörtlichkeit wählen'.

45 K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (Munich 1927) 295 (=CD).

46 KD II/1, 340.

47 Ibid.

una forma peculiar y eminente es distinto, autónomo e independiente respecto a todo lo que no es Dios»⁴⁸. Noéticamente equivale a decir: «Entre Dios y no-Dios no hay ninguna unidad superior que pueda ser expresada en un concepto superior común: 'Deus non est in genere'»⁴⁹. Dios permanece para nuestro entendimiento siempre el totalmente otro. Más aún, «detrás de esta absolutidad noética de Dios se halla su absolutidad óptica... Dios está en la distancia infinita. Toda relación existente y toda unión de Dios con otro tienen que ser interpretadas en el sentido de que tienen lugar entre dos compañeros desiguales. La desigualdad absoluta de ambos consiste en que ninguna autodeterminación del compañero segundo puede significar una determinación del primero, mientras que la autodeterminación del segundo, aun cuando no anulante, es la predeterminación soberana que le precede absolutamente»⁵⁰. La relación entre Dios y el hombre se ha hecho añicos. Si Barth, en su período precrítico, había identificado panteísticamente a Dios con la naturaleza⁵¹ y con la «buena voluntad» del hombre⁵², en su período crítico, respecto a la relación entre Dios y el hombre, conoce una distancia y una lejanía fatales, en las que «la única relación entre Dios y el mundo es la distinción cualitativa infinita»⁵³. Barth repetía constantemente⁵⁴ que Dios es Dios. Para esclarecerlo más, lo expresaba en una amalgama de determinaciones *negativas* tales como la inefabilidad, la extrañeza, el ocultamiento de Dios, su significado como interrogante y negación frente al hombre y frente a la fe, frente a la Iglesia y frente a las concepciones de Dios. El mundo nuevo toca al viejo «como la tangente al círculo, sin tocarlo, y precisamente, en cuanto que *no* lo toca, lo toca como su limitación, como *nuevo mundo*»⁵⁵. Consecuentemente, el verdadero carácter de la fe, de la doctrina, del culto y de la Iglesia es simplemente el

48 Ibid., 350.

49 Ibid.

50 Ibid.

51 K. Barth, *Der Römerbrief* (Bern 1919=Zurich 1963) (=R 1) 18, 34, 61, 207.

52 K. Barth, 'Die neue Welt in der Bibel', *Gesammelte Vorträge* 1 (Munich 1924) 32.

53 H. U. von Balthasar, *Op. cit.*, 79.

54 *Briefwechsel K. Barth-E. Thurneysen* 1: 1914-1925 (Marburgo 1966) 45.

55 K. Barth, *Der Römerbrief* (Munich 1922=Zurich 1976) (=R 2) 6, 11.

de «hueco», de «embudo de impactos», de «lugar en el aire»⁵⁶. En esta forma de pensar, Dios no es el sosiego del hombre, sino su limitación. Dios no aporta al hombre equilibrio, sino más bien inquietud, «crisis». Incluso el «fariseísmo» del publicano que se vanagloria de su «inseguridad y pecaminosidad» intentado así ganarse a Dios, sucumbe ante la crítica. Dios es «el *más allá* del 'acá' y del 'más allá'»⁵⁷. Por estar Dios más allá del «más allá», no está lejano al mundo como frecuentemente se ha interpretado a C. Barth. Ciertamente Dios no está lejos de aquellos que están lejos de él, que no lo «conocen», «experimentan» o «poseen», siempre que su no-poseer no sea motivo de ninguna pretensión y exigencia.

La cuestión que se plantea ahora es la de conocer cómo Dios está presente en su creación. Pues la teología radica en la presencia de Dios, no en su ausencia. La trascendencia de Dios, en el sentido de una trascendencia total y absoluta al mundo, no sería cognoscible a no ser que Dios fuese, además y ante todo, presente al mundo. Del «más allá» absoluto el hombre no podría decir palabra. Lo mismo es válido para la expresión «Dios es el totalmente otro»⁵⁸. Si Dios es el totalmente otro en sentido estricto, es también el impenetrable. Ello tendría como consecuencia lógica que no puede haber ninguna teología. Todo lo que se quiera decir y pensar sobre Dios es legítimo, ya que al ser Dios totalmente distinto, todo es igualmente válido. Sin embargo, frente a la proposición de la trascendencia de Dios, Barth formula la otra de la inmanencia: «Dios puede ser trascendente a todo lo demás (y en ello consiste su trascendencia), al haber creado todo de la nada... Sin embargo, Dios puede ser más que esto: puede (y en ello consiste su inmanencia) ser tan interno a todo lo demás que, además de ser su creador, no le está enfrente como extraño, sino que está presente como el ser de su ser». «A este otro, totalmente distinto de él, Dios lo puede dejar vivir, moverse y ser en sí mismo»⁵⁹. Esta «entrega» divina es única. Solamente Dios se puede entregar de esta forma. «Ningún ser puede estar en otro tan íntimamente presente...»

56 Ibid., 5, 9, 14, 17, 31, 68, 84 s., 126 s., 159, 207, 238 s., 275, 279, 299.

57 Ibid., 12, 84, 118.

58 Cf. KD II/1, 353.

59 KD II/1, 353.

ninguno se puede unir a otro de esta forma, en una entrega tan total»⁶⁰. Sin embargo, a Dios le es posible.

Esta comunicación o *presenciación* de Dios se realiza en su revelación mediante la palabra de Dios y mediante los actos efectuados por el mismo Dios. «El hombre es hombre agraciado por el hecho y solamente por el hecho de que la palabra de Dios viene a él, pero nunca antes o después. El maná del desierto no se dejó almacenar»⁶¹. La palabra de Dios no «es» independiente del revelarse al hombre y del ser escuchada y creída. Dado que Dios mismo crea el oír y el creer, e incluso oye y cree en el hombre»⁶², por esto mismo «la palabra de Dios únicamente se encuentra en el acto de fe, jamás en aquella abstracción del acontecimiento gracioso que es atribución exclusiva de Dios»⁶³. Sin embargo, el ser-revelable de Dios, ¿no significa, al menos, que es objeto de nuestra experiencia? Sin lugar a dudas, a Dios se le puede entender como «realidad» (Wirklichkeit): «La palabra extranjera que explica perfectamente el concepto de 'Wirklichkeit' no es 'Realität'..., sino actualidad (Aktualität)»⁶⁴. El ser de Dios es solamente acto y en el hombre está solamente como acto, de tal manera que toda reflexión sobre el acto efectuado está excluido del acto mismo. El acto no puede ser captado nunca conceptualmente. «El ser de Dios acaece siempre casualmente, en un acontecimiento revelacional o, más exactamente, en el acto momentáneo de la fe del hombre. Barth es tan consecuente a este respecto que incluso llega a la conclusión de que Dios jamás se da en una reflexión humana»⁶⁵.

Para Barth *pecado es reflexión* y reflexión es pecado. Las dos definiciones que del pecado y de la reflexión da Tomás de Aquino y que suenan casi igual, son equiparadas: *incurvatio super se ipsum* (conversio ad creaturam) y *reditio super se ipsum* (conversio ad phantasma). Ser-sí-mismo y

60 Ibid.

61 K. Barth, 'Schicksal...', 324.

62 KD I/1, 284 ss.; 357 s.; K. Barth, 'Das Schriftprinzip der reformierten Kirche', *Zwischen den Zeiten* 3 (1925) 239 ss.

63 K. Barth, 'Schicksal...', 225.

64 Ibid., 321.

65 L. Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie* (Ratisbona 1974) 81.

conocerse como tal es limitación frente a Dios y este oponerse es, en cuanto cosificación y substancialización de sí mismo y de Dios, pecado. Dios es siempre el señor, siempre sujeto, de tal manera que quien crea tenerlo como objeto no lo tiene. Dios es en cuanto *acaeece*, es en cuanto *llega a ser*, es en cuanto *viene*, es siempre *el que viene* (der Kommende), nunca *el que está ahí, el existente* (der Daseiende) ⁶⁶.

La afirmación «Dios es» ⁶⁷ que Barth hace al comienzo de sus manifestaciones sobre la realidad de Dios no es la afirmación de un «ser en general» ⁶⁸ que se le atribuye también a Dios. Un Dios así que está subordinado al ser no puede ser «criterio de toda verdad» ⁶⁹, sino un *ídolo* ⁷⁰, es decir, un producto, una proyección del hombre ⁷¹. La aplicación del concepto de «ser» a Dios no puede ser, a juicio de Barth, explicado mediante un arreglo del concepto de ser en general. Se podría decir con E. Jüngel: el concepto de ser en su aplicación a Dios se puede determinar mediante el análisis del ser de Dios ⁷².

Dado que el «ser» solamente puede ser determinado por el ser de Dios, todas las representaciones humanas del ser tienen que ser pasadas por alto. El hombre, por sí mismo, no sabe qué significa «ser» ⁷³. «La cuestión teológica del ser de

66 K. Barth, 'Schicksal...', 325; cf. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, 3 ed. (Munich 1964).

67 KD II/1, 288.

68 Ibid., 90, 92, 271, 349. Se podría mencionar además la advertencia de Barth ante la 'peligrosa conversión de la doctrina sobre el ser': cf. KD II/1, 291.

69 KD II/1, 273.

70 Ibid., 92.

71 Ibid.

72 E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (Tubinga 1965) 77: 'Theologisch entscheidend ist, dass der Seinsbegriff gemessen wird...' KD II/1, 292: 'Wir müssen uns... darüber im Klaren sein, dass Gott und nicht das Sein — das Sein nur als das Sein Gottes unser Gegenstand ist, dass es sich also bei dem hier in Rede stehenden Sein Gottes nicht um einen von vornherein in ganz bestimmter Weise gefüllten Seinsbegriff handelt, und dass diese seine Füllung nicht willkürlich, sondern nur aus dem Worte Gottes schon geschehen und uns vorgegeben ist. Das bedeutet aber, dass wir Gottes Sein nun doch nicht anders bestimmen können als im Blick dahin, wo Gott sich selber uns zu sehen gibt'.

73 K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, 4 ed. (Zurich 1977) 39 ss.: 'Deus non est in genere, Gott ist nicht ein Spezialfall innerhalb einer Art! — Wenn

Dios es una reflexión que presupone el *ser-de-Dios*»⁷⁴. El concepto de re-flexión es la expresión abreviada de la comprensión barthiana del programa de la «fides quaerens intellectum» de Anselmo de Canterbury. El libro de Barth sobre Anselmo no es ante todo una interpretación de Anselmo, sino la fuente para la propia teología barthiana»⁷⁵.

En la teología barthiana, Dios es siempre acto puro. «Dios es el que es en el acto de su revelación»⁷⁶. Dios es «actus purus»⁷⁷. Y si Dios es «actus purus», toda inclusión de Dios en una analogía estática del ser queda descartada. Barth reprocha a la teología católico-romana el que haya convertido a Dios en un «esse absolutum» universal, el que

wir Christen von «Gott» reden, dann dürfen und müssen wir uns klar machen, dass dieses Wort von vornherein das grundsätzlich Andere, die grundsätzliche Befreiung von jener ganzen Welt des menschlichen Suchens. Vermutens, Wähnens, Dichtens und Spekulierens bedeutet... Der Gott des christlichen Glaubensbekenntnisses ist im Unterschied zu allen Göttern nicht ein gefundener und erfundener, nicht ein endlich und zuletzt vom Menschen entdeckter Gott, er ist nicht eine Erfüllung dessen, was der Mensch ohnehin zu suchen und zu finden im Begriffe war, sondern wir Christen reden von dem, der schlechterdings an die Stelle alles dessen tritt, was sonst 'Gott' zu heissen pflegt...» 44: 'Man darf es wagen, die Wirklichkeit, die das Werk darstellt, die Natur und das Wesen Gottes mit diesen zwei Begriffen zu beschreiben: Freiheit, Liebe. Aber es ist Vorsicht geboten, dass wir dabei nicht etwa wieder herausfallen aus dem Konkreten in das Abstrakte, aus der Geschichte in den Bereich der Ideen. Ich würde nicht sagen: Gott ist die Freiheit oder Gott ist die Liebe. Auch wenn die zweite Aussage eine biblische ist. Wir wissen nicht, was Liebe ist und wir wissen nicht, was Freiheit ist, sondern Gott. Gott ist die Liebe und Gott ist die Freiheit. Was Freiheit und Liebe ist, das haben wir von ihm zu lernen'.

74 E. Jünger, Op. cit., 9.

75 Cf. CD 102 y además K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, 2 ed. (Gütersloh 1977) 72 s.: 'Der Gegenstand der Theologie: der Gott des Evangeliums in seinem Werk und Wort verhält sich zu seiner Erkenntnis, wie sich eben Gott zum Menschen, der Schöpfer zu seinem Geschöpf, der Herr zu seinem Knecht verhält. Er ist schlechterdings zuerst auf dem Plan: ihm kann seine Erkenntnis nur folgen, ihm kann sie sich nur unterordnen und anpassen. Er macht sie allerdings erst wirklich und möglich. Er verpflichtet, befreit und beruft den Theologen dazu, seiner gewahr zu werden, ihn zu bedenken, von ihm zu reden. Ein Apriori ihm gegenüber kann er nicht geltend machen. Daher die Regel des Hilarius: *Non sermone res, sed rei sermo subjectus est*. Oder in den Begriffen Anselms ausgedrückt: die *ratio* und *necessitas* ihres Gegenstandes zu richten'. K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, 26: 'Intelligere kommt zustande durch Nachdenken des vorgesagten und vorbejahten Credo'.

76 KD II/1, 288, 305.

77 Ibid., 295.

lo abstraiga de su actuar y el que anteponga su «ser in abstracto» a su actuar revelacional⁷⁸. De aquí es abstraído también el hombre y resulta una comunidad de ser general entre Dios y el hombre, un encuentro del hombre con Dios en el ser antes de todo contacto con el Dios que se revela⁷⁹. Esta división en Dios lleva a un «Dios extraño»⁸⁰, convierte a Dios en un «dato» histórico-natural. Pero «nada es en sí»⁸¹. El Dios viviente es en cuanto actúa y porque actúa. Y porque Dios es solamente lo que es en cuanto actúa, puede salir al encuentro de los hombres como «señor y salvador»⁸² únicamente en el actuar.

Por el contrario, Barth quiere expresar con su «actus purus» el carácter de límite de Dios. La escolástica entendió a Dios como un ser metafísico por sí mismo —*ens a se*⁸³—. Barth acentúa la trascendencia de Dios y la imposibilidad del pensamiento filosófico, para llegar desde sí mismo hasta Dios. En la teología de Barth, *actus purus* significa que Dios jamás puede devenir «objeto». Dios es siempre puro «acontecer», mientras que nosotros, para llegar a su conocimiento, necesitamos el acto concreto de su revelación. Esta es la razón por la que Barth se ha reconocido partidario del argumento ontológico de Anselmo de Canterbury. Precisamente en el argumento ontológico anselmiano, Barth ve la raíz de su propia concepción teológica que todo lo deduce de la revelación de Dios sin la intervención de las especulaciones filosóficas que quieren llegar desde lo creado *vía analogia entis* hasta Dios. Para Barth, Dios es la verdad que se nos revela inmediatamente y esto lo quiere ver realizado en el razonamiento anselmiano. «Dios se le entregó como objeto a Anselmo y lo iluminó de manera que, en cuanto objeto, le fuera cognoscible. Sin este acontecimiento ¡ninguna prueba de la existencia de Dios, es decir, de su objetividad! Pero, en virtud de este acontecimiento, una prueba que es de agradecer. La verdad ha hablado, no el que quiere creer»⁸⁴.

78 Ibid., 88, 295.

79 Ibid., 293, 295, 88, 91.

80 Ibid., 91.

81 R 1, 14.

82 KD II/1, 293, 88 ss.

83 S. theol. I, q.2, a.1: 'Deus enim est suum esse'.

84 K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, 163.

Aun cuando la teología de la palabra del joven Barth perdió cada vez más su revestimiento lingüístico abstracto y se fue concretizando poco a poco en la humanidad de Dios⁸⁵, en la evolución de la doctrina barthiana sobre Dios el actualismo permaneció siempre su «cantus firmus»⁸⁶. Constituyó una gran sorpresa el que el autor de la *Carta a los romanos*, que con su escatología dinámica había acentuado la distancia absoluta entre Dios y la criatura y que permitió que el creador tocase a lo creado solamente como la tangente al círculo, iniciase la retirada al acercarse a Dios y al hombre. Respecto a este cambio, Barth hizo la observación de «que nosotros entonces teníamos en parte razón —también frente a la teología de la que procedíamos y de la que teníamos que apartarnos—»⁸⁷. No negó nunca este cambio. Sin embargo, hay que tener en cuenta las precisiones que Barth ha hecho respecto a este cambio y que frecuentemente han sido pasadas por alto. En este cambio no se trata de «un abandono, sino de un nuevo comienzo y una nueva ofensiva, donde lo dicho anteriormente se expresa ahora mejor. Si lo que creímos haber descubierto entonces y llevamos a cabo no era algo definitivo, sino necesitado de retractación, era al mismo tiempo una palabra verdadera que, como tal, tiene que mantenerse, a la que todavía hoy no se puede pasar por alto y que más bien constituye el presupuesto de lo que hoy hay que seguir pensando. Quien no haya participado en el primer cambio y para quien no se haya convencido de que Dios es Dios, ese tal tampoco percibirá lo que de verdadero se puede seguir diciendo de su humanidad»⁸⁸.

Barth no quiso retirar «lo que hace cuarenta años comenzó a inquietarnos» en contra de todas las formas piadosas, liberales, «positivas» de la teología antropocéntrica, es decir, «la divinidad de Dios». No fue una retirada, sino una

85 Así se titula la conferencia que pronunció en Aarau el 25.9.1956 con motivo del congreso de la asociación de párrocos reformados de Suiza. Curiosamente esta conferencia sobre la humanidad de Dios fue pronunciada en la misma sala del Gran Consejo en la que el año 1920 se había opuesto a A. von Harnack y en la que dio a conocer su concepción del 'totalmente otro'. Cf. K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (Zollikon-Zurich 1956).

86 H.-G. Pöhlmann, Op. cit., 25.

87 K. Barth, *Die Menschlichkeit...*, 7.

88 Ibid.

continuación. Todo lo que ahora ocupa la atención existía ya en germen en los inicios⁸⁹.

El panactualismo domina, pues, toda la teología de Barth, no sólo temática, sino también temporalmente. A pesar del dialéctico triple cambio en la concepción de la relación Dios-mundo, la teología de Barth permaneció inamovible en el actualismo durante las tres épocas. Se podría decir con H. G. Pöhlmann: «La concepción actualística del ser es el constante 'cantus firmus' de la teología de Barth»⁹⁰.

III. INFLUENCIA DE LA ESCUELA NEOKANTIANA DE MARBURGO

A la reelaboración de la *Carta a los romanos* y a su actualismo le condujo, según el prólogo de dicha carta, una mejor información sobre la auténtica orientación del pensamiento de Platón y de Kant, que Barth encontró en los escritos de

89 Cf. H. U. von Barthasar, Op. cit., 34: 'Es ist nun klar, dass der materielle Gehalt einer Dogmatik ein anderer ist als derjenige der theologischen Essays der Frühzeit. Aber haben sich die formalen Prinzipien seiner Theologie gewandelt?... Barth ist trotz seiner weitausgreifenden Entwicklung sich im tiefsten treu geblieben. Die Intuition des Anfangs hat sich durch alles hindurch gehalten, hat wohl verschiedene gedankliche Ausdrucksformen gefunden und zum Teil wieder abgestreift, sie hat sich aber in diesem Wandel geklärt, gereinigt, bewährt'. Además pp. 70 y 40. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (Munich 1968) 108: 'Auf die Frage, ob sich in Barths Theologie eine «Wende» oder gar ein «Bruch» vollzogen habe, wird man so antworten müssen: Barths Eifer für die Gottheit Gottes ist geblieben, aber aus der Eifer eines Propheten ist der Eifer eines Evangelisten geworden. Das Feuer der göttlichen Absolutheit, das im Römerbrief loderte, brennt weiter, aber es ist jetzt das Feuer der absoluten Liebe Gottes geworden. Barth hat die Freiheit Gottes als seine *Freiheit zur Liebe* erkannt, und daraus ist ihm die «neue Aufgabe» erwachsen, alles vorher Geagte noch einmal ganz anders, nämlich jetzt als eine Theologie der Gnade Gottes in Jesus Christus durchzudenken und auszusprechen'. H. Dembowski, *Karl Barth-Rudolf Bultmann-Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie* (Neukirchen 1976) 36: (Respecto a la última época de Barth) 'Das Ja steht vor dem Nein, das Evangelium vor dem Gesetz. An die Stelle des qualitativen Unterschiedes von Zeit und Ewigkeit, Welt und Gott tritt der Bund Gottes mit den Menschen, den Jesus Christus erfüllt. Er ist der Immanuel! Das alles ist nicht Ablösung, sondern im Wortsinne radikale Weiterführung der Einsichten von 1922'.

90 H.-G. Pöhlmann, Op. cit., 118.

su hermano Enrique Barth⁹¹, el cual pertenecía a la «escuela de Marburgo», siendo alumno de Germán Cohen y de Pablo Natorp⁹². Los hilos de contacto entre R 2 y la «filosofía crítica» —sobre todo Cohen⁹³— conducen, en su gran parte, a través de E. Barth. Según G. Huber, el centro de gravedad del pensamiento de E. Barth radica (en los años 1912-1927) en la concepción de un «principio de trascendencia entendida trascendentalmente»⁹⁴.

El significado de E. Barth para el actualismo de C. Barth consiste en que éste utilizó y aplicó los motivos de la filosofía crítica al problema del conocimiento de Dios. Se ocupó de una limpieza crítica del concepto de trascendencia: la trascendencia no puede ser concebida substancialmente.

En el rechazo, pues, de la *idea substancial de Dios* coincide el pensamiento de C. Barth con la escuela de Marburgo. Según Cohen, la esencia de la religión judía consistía en que Dios jamás fue ni pudo ser objeto para la conciencia de los judíos⁹⁵. Dios no es ningún dato «evidente», ninguna cosa, ninguna «realidad». El ser que le corresponde es el «ser origen». De esta forma, «Dios» es el presupuesto necesario para la concreción y para la infinitud de la «tarea ética», sentido de nuestra humanidad⁹⁶. La crítica va dirigida aquí contra el mito. «Si Dios es 'real', todo lo existente es más o menos divino, pues el 'ens realissimus' solamente se puede distinguir gradualmente de otras formas de ser»⁹⁷. Dicho en palabras de Cohen: el Dios uno «no puede tener ninguna realidad.

91 R 2, VII.

92 H. Barth, 'Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit', *Theologische Zeitschrift* 9 (1953) 101: 'Meine akademische Belehrung habe in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg — in der sog. «Marburger Schule» erhalten. H. Cohen und P. Natorp waren meine Lehrer'.

93 A este respecto R 2, Prólogo a la 5. ed., XXV: 'Habe ich mich über die Welt und über mich selbst dahin getäuscht, dass ich als schlechter Theologe nolens volens der Knecht des Publikums gewesen bin, täuscht sich auch der Leser, der etwas für geistgemäss hält, was doch nur zeitgemäss, für Paulus, Luther und Calvin, was doch nur ein Absurd aus Nietzsche, Kierkegaard und Cohen ist'.

94 G. Huber, 'Heinrich Barths Philosophie', *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth* (Zásilea 1960) 203.

95 K. H. Miskotte, *Het wezen der Joodse religie* (Haarlem 1932=1964) 170.

96 *Ibid.*, 164

97 *Ibid.*, 195.

Pues realidad es un concepto de relación del pensamiento a la percepción. Y esta relación a la percepción está excluida del concepto de Dios»⁹⁸. De aquí que Cohen rechace también el cristianismo. Del cristianismo dice que «es panteísta porque echa sus raíces en el mito, es decir, en la 'realidad' (Wirklichkeit) de Dios»⁹⁹. También Barth en su R2 habla del «ser» de Dios y se distancia igualmente de conceptos como «evidencia, dato, coseidad, positividad»¹⁰⁰. El concepto de substancia se resquebraja bajo el peso de la negación crítica del «origen»¹⁰¹. La metafísica y la ontología son rechazadas. El «ser» de Dios no se puede catalogar bajo ninguna otra forma de ser, de la que se distingue no sólo gradual sino absolutamente.

A pesar de esta coincidencia, las intenciones de Barth y de Cohen son distintas. Cohen combate la metafísica porque no deja ningún lugar para la seriedad ética del hombre. la *idea substancial* de Dios tiene que desaparecer para que la «pureza» de la «producción» ética tenga su razón de ser. El principio lo constituye aquí la infinitud de la «tarea» ética. Por el contrario, en R2, Barth combate la metafísica porque no deja lugar para la «seriedad ética» de Dios. Rechaza toda metafísica y ontología para poner de relieve en su total pureza la voluntad salvífica divina, la cual tiene como presupuesto que el hombre está abandonado sin esperanzas en su ser y ha sucumbido a la muerte.

La pureza del *ethos* divino puede aparecer, si destruye el poder del «ser». El poder del «ser» se resquebraja en la resurrección. En la «concepción pura» de nuestra salvación, Dios demuestra su originalidad respecto del ser. En el momento crítico se hace visible la voluntad salvífica de Dios en toda su pureza. Esta es la razón por la que el «ser» de Dios no puede repartirse en ninguna otra forma de ser.

Ello significaría una recaída en el mito, lo cual comprometería en primer lugar (Cohen) no sólo la seriedad ética del

98 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Darmstadt 1966) 186.

99 Cf. K. H. Miskotte, Op. cit., 195.

100 R 2, 146 s.

101 R 1, 272 s.: 'Keine Substanz, keine, auch keine allerletzte, aller tiefste und allerfeinste Gegebenheit, die etwa der Gewalt dieser Negation widerstehen könnte'.

hombre, sino la soberanía de Dios. Para Cohen, la santidad de Dios era solamente determinación ética del fin de la vida del hombre. De aquí es comprensible por qué tuvo que desaparecer toda *idea substancial* de Dios: apartaría al hombre de su «tarea infinita». Por el contrario, si según R2 la santidad de Dios es la omnipotencia de su misericordia en la que Dios se convierte «sin contemplaciones» en nuestro liberador y aliado frente al destino, en este caso el rechazo de la *idea substancial* de Dios posee solamente sentido si el «ser-totalmente-otro» de Dios es afirmado abiertamente frente a todo otro ser. En R2 Barth no teme tanto al concepto de substancia como tal cuanto al peligro de la identificación. Por ellos se aferra fuertemente al ser-persona de Dios, a pesar de su rechazo del concepto de substancia. «Dios no es 'verdad de razón necesaria'. Su eternidad no es la consistencia inofensiva, no paradójica, que se puede afirmar directamente de ideas universales (la idea de Dios, de Cristo, del Mediador y de otras semejantes) y su omnipotencia no es la necesidad de una función lógico-matemática. Dios es más bien personalidad, el extraordinario, el único, el incomparable y, como tal, el eterno y el todopoderoso, ninguna otra cosa»¹⁰². De esta forma, el concepto de substancia, por una parte, es rechazado, pero por otra es aceptado de nuevo. Está purificado dialécticamente de los restos de la metafísica y de la ontología. Lo «universal» de las categorías ideológicas es atribuido, en primer lugar, a lo «particular» de la revelación, para, acto seguido, conseguir, en cuanto particular, universalidad. En virtud de este proceso dialéctico, en la R2 lo *particularissimum*, lo actual de la revelación, se hace valer frente a lo *generalissimum* de la metafísica y de la ontología.

CONCLUSION

Con esta forma actualística de concebir a Dios, Barth llega hasta una «desrealización» de Dios. Barth afirma expresamente que Dios no es ninguna realidad (*Realität*), sino sólo actualidad (*Aktualität*)¹⁰³. Si traduce «*Realität*» como el término «*Wirklichkeit*», se tiene ya desde el punto de vista lin-

¹⁰² R 2, 260 s.

¹⁰³ K. Barth, 'Schicksal...', 321.

güístico la prueba de que Barth defiende algo así como una «desrealización» de Dios. No hay que considerar este reproche como descabellado, pues el mismo A. von Harnack previene del peligro de ateísmo de la concepción actualística barthiana¹⁰⁴. El reproche está ante todo justificado si se añade la precisión de que tal a-teísmo es un ateísmo cristiano y no una negación de la existencia de Dios. En la expresión de Barth se precisa la peculiaridad de este a-teísmo en el hecho de que, aunque se le niegue a Dios la *realidad* (Realität) , se le atribuye la *actualidad*.

En favor de Barth hay que decir que con la atribución de la actualidad no se le ha negado a Dios toda realidad. Pues cuando se dice que Dios solamente «acontece», tal acontecimiento es «real». Se trata, sí, de una realidad que es sólo de naturaleza momentánea u ocasional. En todo caso, no es ninguna realidad que sea accesible y adquirible y, por ende, ninguna realidad humana, ninguna posibilidad humana. Toca a la realidad humana solamente como una tangente toca a un círculo, sin que le corte y se introduzca en él. El Dios que toca momentáneamente a lo humano y a lo mundano es un Dios amundano, ausente del mundo, que no forma parte de la realidad del hombre ni de su mundo, cuyo ser queda siempre inalcanzable para el hombre. Dios y la realidad terrena permanecen siempre sin relación entre sí. El toque momentáneo de Dios con el mundo no constituye ninguna unión entre ambos. Este toque conciencia solamente al hombre de su limitación y le hace saber que la realidad de Dios se halla más allá de esta frontera.

ISIDRO GARCIA TATO

Centro de Estudios Históricos
Consejo Superior de Investigaciones
Científicas (Madrid)

104 K. Barth, 'Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack', *Theologische Fragen und Antworten* vol. III (Zollikon 1957) 8: 'Wenn Gott alles das schlechthin nicht ist, was aus der Entwicklung der Kultur und ihrer Erkenntnis und Moral von ihm ausgesagt wird, wie kann man diese Kultur und wie kann man auf die Dauer sich selbst vor dem Atheismus schützen?'.