

KARL BARTH

OPCIONES POLITICAS Y MENTALIDAD TEOLOGICA

FERNANDO GUILLÉN PRECKLER, Sch.P.

I.—HISTORIA DE LAS OPCIONES “POLITICAS” DE KARL BARTH (K. Barth ante los valores terrenos)

INTRODUCCIÓN: Formación de K. Barth (1904-1921)

Karl Barth nace en Basilea (Suiza), el 10 de mayo de 1886. Su padre, Fritz Barth, antiguo pastor de Reitnau, era entonces profesor de la escuela de predicadores de Basilea. En 1889, se traslada a Berna y es profesor de Historia de la Iglesia y de Nuevo Testamento. El fue el primer maestro de teología de Karl, cuando en 1904, terminados sus estudios medios, empezó éste su carrera universitaria. En 1906, encontramos a Barth trabajando con ardor en el Seminario de Historia de Adolf Harnack en Berlín. Después de una estancia en Tübingen (1907-8) logra ver realizado su deseo de trasladarse a Marburg, donde sigue las clases de Guillermo Herrmann, durante tres semestres. Este será el verdadero maestro de su juventud, y a través de Herrmann, Schleiermacher se convertirá en el autor preferido de nuestro joven Barth¹.

¿Cuáles son las ideas centrales del que, según el mismo Barth², es el teólogo protestante de mayor importancia, en el siglo XIX?: “La conciencia de una dependencia absoluta respecto a la causa primitiva del ser viene al hombre desde el absoluto y es la revelación de Dios en él”(…). “Según Schleiermacher todas las religiones contienen elementos de la revela-

¹ Cf. H. BOUILLARD: *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Aubier, 1957, pp. 79-80.

² H. BOUILLARD: *o. c.*, pp. 153-154.

ción; pero la más perfecta en este sentido es la religión cristiana. Cristo estuvo completamente exento de pecado y tenía una inmensa fuerza interior de dedicación a Dios; por eso en él la conciencia de Dios, cual sentimiento de la absoluta dependencia de lo divino, alcanzó el grado supremo, insuperable, de perfección y de viveza, y de este modo fue realizada por él la redención. Mediante la relación con el cual centro de la conciencia personal de la fe y mediante la confiada incorporación a la comunidad cristiana, se conecta la redención de cada fiel particular con la persona histórica de Cristo, de la cual emana una fuerza estimulante siempre nueva y fresca de pura inmersión en Dios”³.

En tal mentalidad, la fe en el Reino de Dios, se transforma en la creencia confiada en el progreso de la sociedad y el esfuerzo de los cristianos se concentra en el trabajo cultural, social, educativo. Un gran optimismo humano se adueñaba de Europa los años que precedieron a la Gran Guerra.

Del año 1909 al 1921, encontramos a Karl Barth plenamente dedicado a las tareas pastorales, primero en Ginebra y luego en Safenwill (Suiza), olvidando casi la teología científica. Fue entonces cuando estuvo en contacto con las corrientes del cristianismo social de Suiza, llegándose a inscribir en el partido social-demócrata (1915). Al mismo tiempo entra en contacto con la obra de los Blumhardt, padre e hijo, célebres pastores luteranos, de una teología práctica y pastoral.

Oigamos al mismo Barth contarnos el impacto producido por la guerra y las resonancias que tuvo aun en el campo de sus convicciones teológicas: “No puedo olvidar la triste jornada de principios del mes de agosto de 1914, en que 93 intelectuales alemanes afirmaron públicamente su acuerdo con la política de guerra del emperador Guillermo II y de sus consejeros; con gran estupefacción pude comprobar que entre ellos figuraban igualmente los nombres de todos los profesores de teología que hasta entonces había respetado y escuchado con confianza. Y puesto que se habían engañado tan lamentablemente en su *ethos*, se me imponía una conclusión: no me era posible seguirlos ni en su ética ni en su dogmática, ni en su exégesis de la Biblia, ni en su manera de enseñar la histo-

³ K. ALGERMISSEN: *Iglesia católica y confesiones cristianas*, Rialp, p. 970.

ria; en una palabra, a partir de aquel momento, la teología del siglo XIX, al menos para mí, empezaba a carecer de porvenir...”⁴.

Esta profunda unidad entre opción política y pensamiento teológico, tan característica de nuestro autor, quisiera justificar el ritmo de la presente exposición.

(A partir de estos momentos empieza la actividad literaria de Barth. En 1916, a los 30 años por tanto, escribe el primer comentario a la epístola a los Romanos, que será publicado sólo en 1919).

Vamos pues, a analizar sus reacciones ante cuatro movimientos:

- a) frente al protestantismo liberal de sus maestros;
- b) frente al nacional-socialismo de Hitler;
- c) frente al comunismo de la post-guerra y finalmente,
- d) frente al catolicismo romano, para tratar luego de encontrar la correspondiente mentalidad teológica que alimentaba y sostenía en él tales opciones.

a) *Barth ante el protestantismo liberal (1921-1935).*

Podemos delimitar este período de la vida de K. Barth entre los años 1921 y 1935, coincidiendo con su inicio como profesor en Göttingen, y su expulsión de Bonn, por el gobierno de Hitler. (Entre ambas cátedras, había ocupado también la de Münster). Entre ambas fechas se opera también una profunda evolución teológica.

Ya hemos hablado de un primer comentario a la epístola a los Romanos. El “cañonazo” barthiano fue con todo la segunda edición, totalmente refundida, de ese comentario que aparece en 1922. (Notemos de paso que también para Lutero, la carta a los Romanos supuso el principio de su carrera como reformador).

Las fuentes de su pensamiento no son ya sus profesores. Los principales nombres que inspiran su obra son ahora: Overbeck y Nietzsche, Kant y Platón, Kierkegaard y Dostoievski. Un *no* vibrante, casi enfurecido, al optimismo cultural de la teología en boga, caracteriza ese segundo comentario a los Ro-

⁴ BARTH: *La théologie évangélique au XIX siècle*, p. 13; citado: *Teólogos protestantes contemporáneos*, Ed. Sígueme, pp. 47-48.

manos. El enfrentamiento con Harnack se hace público: frente a la historia como norma suprema de conocimiento, frente a la coherencia de cristianismo y cultura, frente a la admisión de cierto conocimiento de Dios en los no cristianos, Barth no teme proclamar como única norma de fe la Palabra de Dios en la Escritura, la indiferencia del cristianismo en cuanto tal, con respecto a la civilización o barbarie de sus adherentes y la total diferencia entre el Dios de la Revelación, con todo lo que sea ajeno a la misma. La teología de la crisis ha nacido.

Transformado en hombre público, los artículos de este período están recogidos en "La Palabra de Dios y la teología" ("Das Wort Gottes und die Theologie" Munich, 1924).

Con todo, el haber aceptado una cátedra de teología le impone un conocimiento mayor de los reformadores, Lutero y sobre todo Calvino, así como de las confesiones de las iglesias evangélicas. Por esto al ferviente comentarista bíblico—además de la carta a los Romanos, comenta el capítulo 15 de la I a los Corintios (1924) y la carta a los Filipenses (1927)—sucede el dogmático. En 1927 aparece ya su "Dogmática cristiana en esbozo" ("Die christliche Dogmatik in Entwurf"). En 1931, la obra que según propia confesión escribió con más amor⁵, "Fides quaerens intellectum". "La prueba de la existencia de Dios en Anselmo" ("Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes"). En 1932 aparecerá ya el primer volumen de su obra magna la "Dogmática eclesialística" ("Die kirchliche Dogmatik"), desgraciadamente inacabada.

El primer *no* de Barth, a la teología protestante del siglo XIX, y el paso del profetismo a la docencia, con una plena dedicación a la teología caracterizan este primer período de su vida pública.

b) *Barth ante el nacional-socialismo* (1935-1945).

En enero de 1933 Hitler subía al poder en Alemania. No es fácil comprender a distancia de tiempo y desde otro ambiente humano lo que representó esta subida, en el alma de la humillada Alemania. A nosotros nos interesa ahora sobre todo la reacción de los cristianos alemanes.

"Un poderoso movimiento nacional ha prendido y está levantando a nuestro pueblo alemán. Una amplia reorganización

⁵ Cf. BOUILLARD: *o. c.*, p. 145.

del Reich se introduce en la nación alemana desvelada. A ésta nueva época de la historia decimos un sí agradecido. Dios nos lo ha concedido, a El sea el honor.

Unidos en la Palabra de Dios reconocemos en el gran acontecimiento de nuestros días una nueva misión confiada por nuestro Señor a su Iglesia...”⁶.

“Estos propósitos grandilocuentes, que hoy nos hacen sonreír, iban a inspirar el movimiento de los “Cristianos-Alemanes” (“Deutsche-Christen”), que pretendían alinear a la Iglesia con el estado nacional-socialista. Reconocer la grandeza de este estado era para ellos no sólo un deber de ciudadanos, un asunto de convicción política, sino una cuestión de fe. El Evangelio, desde entonces en adelante, debía ser predicado como el “Evangelio del Tercer Reich”, con acento en la lucha contra “el mammonismo, el bolchevismo y el pacifismo”, en estrecha relación con la vida y la comunidad nacionales. La Iglesia debía ser “la Iglesia de los Cristianos-Alemanes, de los cristianos de raza aria”. Un obispo del Reich sería el “Führer espiritual”. Al lado de la Palabra de Dios en la Escritura, la Iglesia anunciaría también la Palabra de Dios en la historia, al lado de la misión de Jesucristo, la de Adolfo Hitler”⁷.

Como era de esperar, la reacción de Barth, entonces profesor en Bonn, fue fulminante. En la noche del 24 al 25 de junio de 1933, escribió su célebre manifiesto “Existencia teológica hoy” (“Theologische Existenz heute”): “Yo digo un *no* incondicionado y sin reserva al espíritu y a la letra de esta doctrina”⁸.

Así se forma, un poco a su alrededor, la “Iglesia confesante” (“Bekenende Kirche”), con la intención decidida de luchar por la pureza de la Iglesia. Así también aparece en mayo de 1934, con la directa colaboración de Barth la “Declaración de Barmen”, cuyo primer punto reza: “Jesucristo, como nos lo presenta el testimonio de la Escritura, es la única Palabra de Dios que debemos escuchar, en la que debemos confiar y la que debemos obedecer, en la vida y en la muerte. Rechazamos la falsa doctrina según la cual podría y debería la Iglesia reconocer como fuente de predicación, fuera y al lado de esta

⁶ Citado por BARTH: *Theologische Existenz heute*, p. 10. BOUILLARD: *o. c.*, p. 157.

⁷ BOUILLARD: *o. c.*, p. 157.

⁸ Citado por BOUILLARD: *o. c.* p. 157.

única Palabra de Dios, otros acontecimientos y potencias, otras estructuras y verdades, que tendría por revelación de Dios”⁹.

No es de extrañar si a partir de 1935 Barth abandona definitivamente Alemania, por su patria Suiza, estableciéndose en su ciudad natal, Basilea. Allí permanecerá activo “resistente” al gobierno hitleriano, pero siempre como cristiano. Por eso, en 1945, cuando la derrota alemana había cambiado totalmente el panorama europeo, en su conferencia “Los Alemanes y nosotros” (“Die Deutschen und wir”), muestra hasta qué punto sufre con ellos, quiere vivir cerca, ser su “prójimo”, sin por ello justificar ninguna de las aberraciones anteriores.

c) *Barth ante el comunismo* (1945 y siguientes).

Terminada la guerra, y ante el nuevo totalitarismo de la otra parte del telón de acero, no faltaron invitaciones apremiantes para que Barth se opusiera al nuevo “Anticristo”, al comunismo. Tales presiones no han logrado una condenación anticomunista por parte de Barth.

Invitado a Hungría en 1948, no cree que la tarea inmediata de la Iglesia sea la lucha contra el comunismo, sino la evangelización¹⁰. En 1949 aparece su escrito “La Iglesia entre el Este y el Oeste” (“Die Kirche zwischen Ost und West”). “La oposición entre el Este y el Oeste, dice, es ante todo un conflicto político entre potencias: Rusia y los Estados Unidos de América. Bajo este aspecto, no nos concierne lo más mínimo como cristianos. Pero es también la oposición entre dos concepciones diferentes del hombre y especialmente de la organización política y económica de su vida, oposición de dos ideologías. El Occidente reprocha al Oriente su materialismo, su destrucción de la libertad, sus métodos policíacos, en suma su inhumanidad, fundada en una falsa fe. El Oriente reprocha al Occidente el someter el hombre al dominio del dinero, hipócritamente camuflado bajo principios morales y religiosos y bajo una democracia de apariencia: inhumanidad y fe hipócrita. Ante tales concepciones opuestas, la Iglesia debe negarse a tomar partido”¹¹.

⁹ Citado por BARTH: *Dogmática*, II, 1, 194. Cf. BOUILLARD: *o. c.*, p. 160.

¹⁰ Cf. BOUILLARD: *o. c.*, pp. 254-255.

¹¹ Citado por BOUILLARD: *o. c.* p. 256.

Pero atención, el Barth que se opuso ante todo a los cristianos que ponían también en Hitler su fe, será el Barth que se opondrá a cualquier intento, por parte de creyentes, a poner en el comunismo la confianza que sólo debemos poner en Dios. Así en carta al obispo Albert Bereczky (Budapest), el 16 de septiembre de 1951 escribe: "Protesto aquí en Occidente contra el reproche que se le hace de servilismo con respecto al régimen comunista. Lo hago no solamente por que sé que no es esa su intención, sino también porque estimo que la cuestión que se le plantea es mucho más seria. Es ésta: ¿no está Vd. a punto de caer en un grave error teológico? No pienso en el hecho de que apruebe manifiestamente el comunismo. Vd. sabe que en eso, y por lo tanto desde un punto de vista político, yo no le puedo seguir. Siempre queda el poder discutir entre cristianos. Pero me parece ver además que Vd. está a punto de hacer de su aprobación del comunismo un elemento del mensaje cristiano, un artículo de fe, que (como ha pasado siempre con la introducción de tales "doctrinas extrañas"), empieza a cubrir de sombra los demás (artículos); a partir de éste, Vd. quiere ahora interpretar todo el Credo y toda la Biblia. En otros términos: está Vd. a punto de caer en la forma ideológica que, bajo otros signos, fue la de los Cristianos-Alemanes"¹².

Nadie podrá reprochar a Barth falta de coherencia. Su *no* rotundo nacerá cuantas veces, algo, sea lo que sea, venga a hacer sombra a lo único trascendente: la Palabra de Dios en Cristo.

d) *Barth ante el catolicismo romano* (A lo largo de toda su vida).

No hay que decir con qué curiosidad abordamos el tema. ¿Cuándo empieza Barth a fijarse en el interlocutor católico? Según opinión del P. Bouillard (o.c.p. 148), no antes del 1925. El ser profesor de Münster, región católica, le abre un nuevo horizonte. Por su parte el opúsculo de Przywara "Filosofía religiosa de la teología católica" (1927: "Religions philosophie Katolischer Theologie"), sobre la "analogía entis" tendrá un profundo eco en su pensamiento y producirá otro de los *no* rotundos de su existencia teológica. Pero mi intención es más

¹² Citado por BOUILLARD: *o. c.*, p. 258.

bien reproducir alguna de las afirmaciones más célebres de Barth sobre nuestra Iglesia. Se trata de un fragmento de su discurso "El desorden del mundo y el plan de Dios" ("Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan"), pronunciado en 1948, en Amsterdam, precisamente en la I Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias: "Dios quizás nos quiere igualmente preservar de compañeros con los que no podríamos siquiera formar aquí una comunidad imperfecta, pues aunque por diferentes motivos, esos compañeros no quieren hacer el paso que los conduciría del clericalismo a Jesucristo, única condición que puede permitir un diálogo o aun, un simple encuentro entre cristianos de tradición y de origen diferentes. En fin, quizás Dios nos coloque en una excelente posición por el hecho de que sean precisamente Roma y Moscú, quienes no quieran saber nada de nosotros"¹³.

Es conocida también, en esta época, su oposición a la política de Adenauer y en general, a cuanto sea institución confesional.

Como es lógico, nos preguntamos si tal postura de Barth, se mantuvo por mucho tiempo. Ahora nos toca a nosotros pronunciar un *no* tranquilizador. Ya el P. Juan Witte, holandés, y especialista sobre el teólogo de Basilea, en conversación directa con Barth, había podido constatar el cambio profundo de actitud operado en su ánimo. Pero vamos a dejar que sea el mismo Barth, quien en su recientísima obra "Ad limina apostolorum" (1967, en la edición alemana), nos diga, después de describir su entrevista con el Papa en estos términos: "El modo en que Pablo VI nos recibió, y luego nos despidió, fue a la vez distinguido y dignamente humano. La impresión que me dejó fue la de un hombre inteligente y también de veras humilde y piadoso. Durante esta entrevista, nada me ha obligado a pensar en su título de "soberano pontífice"¹⁴; "No, el Papa no es el Anticristo"¹⁵.

Con todo oigamos todavía su voz confesar claramente un poco más adelante: "...he dejado Roma tan obstinadamente evangélico (a decir verdad, preferiría escribir aquí: católico-

¹³ Citado por JOURNET: *L'Église du Verbe Incarné*, II, p. 1156, nota 2.

¹⁴ K. BARTH: *Entretiens à Rome (Après le Concile)*, en *Cahiers théologiques* 58, p. 14, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1968.

¹⁵ *Ib.* p. 15.

evangélico), como había llegado”¹⁶ (Barth habla en este caso explícitamente de la cuestión mariológica).

II.—JUSTIFICACION DE TALES OPCIONES EN LA TEOLOGIA DE KARL BARTH

a) *Teología del juicio severo de Dios.*

“Quien pretenda que el término al que nos conduce la Biblia no es en definitiva más que un gran “no” pronunciado, un abismo al descubierto, está probando que jamás ha sido llevado hasta el fondo de la Biblia. Este “no” es también igualmente un “sí”. Este juicio es gracia. Esta condenación es perdón. Esta muerte es vida. Este infierno es cielo. Este Dios terrible es el Padre lleno de amor que retiene al hijo pródigo entre sus brazos. El Crucificado es el Resucitado. El mensaje de la Cruz es al mismo tiempo el de la vida eterna. No es preciso añadir nada a la pregunta. La pregunta es la respuesta. Toda la Biblia está en ese derrumbamiento creador”¹⁷. El texto, por ese constante gusto de lo paradójico, es típicamente barthiano. Para él, en este momento inicial, todo el cristianismo está ahí, en el *no* pleno que Dios pronuncia sobre todo lo humano, pero entendámoslo bien, ese no es ya un sí.

Recordemos siempre que Barth está luchando contra el optimismo liberal imperante, y que quiere ante todo mostrar la trascendencia del evangelio. Así comprenderemos que la célebre Teología crítica (“Krisistheologie”), no es fundamentalmente una teología que critica el contenido de la Revelación o sus propios métodos de trabajo, sino una teología que pretende partir de la originalidad propia de la Revelación, o sea de que Dios “a todos encerró en la incredulidad, para tener piedad de todos” (Rom. 11, 32).

Por eso, se le ha llamado también teología de la muerte (“Todeslinie”). “La ley suprema del mundo, antiguo, de nuestro mundo visible, es la muerte”¹⁸. Y el punto crucial, en que la eternidad toca el tiempo, la muerte es vida, la aniquilación

¹⁶ *Ib.* p. 17.

¹⁷ *Das Wort Gottes und die Théologie* 114. Citado por BOUILLARD: *o. c.*, p. 27.

¹⁸ BOUILLARD: *o. c.*, p. 37.

del mundo viejo, el principio del nuevo, es Cristo, más concretamente, su muerte y resurrección. A partir de El y en El, no en nosotros, somos hombres nuevos, por eso, “estamos salvados en esperanza” (Rom. 8, 24).

“Un cristianismo, afirma Barth, que no es absolutamente, por completo y sin reserva *escatología*, no tiene absolutamente, por completo y sin reserva nada que ver con Cristo”¹⁹.

Por eso también la empresa más peligrosa, y más directamente anticristiana que el hombre puede concebir y realizar es la religiosa. “La Iglesia se opone al Evangelio como la encarnación de la última posibilidad humana a nuestro alcance de la imposible posibilidad de Dios. (...) Aquí se muestra con evidencia la enfermedad del hombre con respecto a Dios. (...) La Iglesia es más o menos un amplio y enérgico esfuerzo por humanizar, temporalizar, transformar en una cosa, secularizar lo divino, reducirlo a algo práctico, y todo ello por el bien de los hombres, que ni pueden vivir sin Dios, ni soportan al Dios vivo (Cf. El gran inquisidor), en resumen una tentativa por poner a nuestro alcance el camino imposible y no obstante inevitable”²⁰. No creo que sean fácilmente superables estos acentos, en cualquier crítica a lo religioso, como deseo de adueñarse de lo divino y aquí no olvidemos que el sentido profundo del calvinismo está en su decidido *no* a la idolatría.

El hombre de Iglesia, el ministro, participa trágicamente aún más de esa “imposibilidad” de la tarea religiosa²¹. Pero no olvidemos tampoco, que la dialéctica barthiana afirma en la negación misma y por tanto, la experiencia del no de Dios, es ya la esperanza de su sí, y todo ello en Cristo Jesús.

b) *Cristianismo = Cristología.*

En cierto modo, ya es esa la doctrina que acabamos de exponer, pero atención, vamos a asistir a una progresiva dilatación del punto tangencial —el “rayo” de la divina revelación de lo alto (“von oben”)— y el Evangelio no será ya de un modo absoluto *escatología*, sino *Cristología* y en Cristo la eternidad asumirá un tiempo. Barth está meditando profundamente sobre el “*Verbum caro factum est*” de San Juan (1, 14).

¹⁹ RÖMERBRIEF, p. 298, citado por BOUILLARD: *o. c.*, p. 43.

²⁰ RÖMERBRIEF, pp. 316-317, citado por JOURNET: *o. c.*, pp. 1137-1138, nota 3.

²¹ Cf. JOURNET: *o. c.*, p. 1139, nota 2.

Situémonos de nuevo. Es el momento de la lucha contra Hitler. A un hombre, se le opone otro Hombre. Barth está ya en plena elaboración de su "Dogmática". Su voz ha perdido profetismo y le echan en cara su incipiente escolasticidad. No importa, la obediencia a la Palabra de Dios, le lleva a un cristocentrismo consecuente, se diría casi a una cristocracia.

"Una dogmática eclesiástica debe ser cristológica en su conjunto y en cada una de sus partes. Pues su único criterio es la Palabra de Dios revelada, atestiguada por la Escritura santa y predicada por la Iglesia; y esta Palabra revelada es estrictamente idéntica a Jesucristo. Cuando la dogmática no se comprende y no sabe hacerse comprender fundamentalmente como cristología, entonces ha caído ciertamente bajo dominio extranjero, está a punto de perder su carácter de dogmática eclesiástica"²².

"Barth admite, inequívocamente y en el sentido de los antiguos concilios, que Jesucristo es al mismo tiempo Dios y hombre en la unidad de una misma persona. No es ebionita, ni doceta, ni monofisita, ni nestoriano. Pero fijémonos dónde marca el acento. El "Buen Jesús" de la mística, el "Salvador" del pietismo, el Jesús síntesis de humanidad superior en Schleiermacher, el Jesús personificación de la idea religiosa en Hegel; todo ello tiende a una secularización del misterio. La fuerza y la continuidad de la revelación en el hombre Cristo de Nazareth consistía, según el Nuevo Testamento, en la fuerza y la continuidad de la forma como tal. De hecho muchos hombres no han reconocido en Jesús la Revelación de Dios. (...) Su realidad humana como tal no es la revelación. "La divinidad no es de tal forma inmanente a la humanidad de Cristo, que no sea también trascendente, no es inmanente de tal forma que deje de ser un acontecimiento. (...), algo siempre nuevo que viene de Dios" (Dogmática, I, 1, 341). La encarnación del Verbo, no es un estado, sino un acto"²³.

Ahora comprendemos mejor por qué von Baltasar caracteriza la teología de Barth precisamente como "actualismo". La Iglesia será "acontecer", porque Cristo mismo es radicalmente acontecimiento. Es más, es el suceso de la alianza eterna de Dios con la humanidad entera.

²² *Dogmática* I, 2, 135. Citado por BOUILLARD: *o. c.*, p. 224.

²³ BOUILLARD: *o. c.*, p. 232.

Que nos quede pues claro que los progresivos temas que la Dogmática aborda: Palabra de Dios, doctrina sobre Dios, creación, reconciliación, son otras tantas ocasiones que Barth aprovecha para dilatar su cristocentrismo, mientras crece su precisión en el aparato positivo de su trabajo, tanto bíblico como histórico, incluyendo autores protestantes, medievales y Santos Padres y latinos.

c) *¿Pesimismo u optimismo barthiano?*

A pesar de su cristocentrismo observado en su “Dogmática”, no podemos olvidar el radical *no* que su “teología del Juicio” le hizo pronunciar sobre la humanidad entera. Por eso nos preguntamos, ¿Barth es en el fondo pesimista? ¿cómo integrar cristológicamente el pecador y su mundo caído, con Dios?

“El pesimismo absoluto está cercano al absoluto optimismo”, nos dice con razón Journet²⁴, quien cita a continuación este fragmento de Barth: “No está en nuestro poder el convertir los unos a los otros, ni por la palabra de la predicación, ni por la de las obras. ¿Qué es pues lo que está en nuestro poder? Sólo podemos oír lo que somos y las consecuencias de tal condición.

Jesús ha tomado nuestra incredulidad en serio, precisamente no tomándola en serio. Si nuestra poca fe fuera para él algo grave, un obstáculo, ¿quién podría de nosotros pensar en pertenecerle? Creer en él significa que él es siempre mayor que nuestro pecado”²⁵.

De hecho, el cristocentrismo, permite a Barth transformar el radical pesimismo ante el hombre-pecador —“el primer hombre fue inmediatamente el primer pecador (Urmensch-Ursünder)”—, en confianza plena. Dios ha escogido para sí, o sea para su Hijo, nuestra reprobación²⁶. De ahora en adelante, la predestinación no será más que la suprema expresión del amor divino.

De tal forma en Cristo Jesús se opera nuestra reconciliación, que el pecado por excelencia será el no creer, el orgullo

²⁴ JOURNET: *o. c.*, p. 1163, nota 1.

²⁵ JOURNET: *o. c.*, p. 1163, nota 1.

²⁶ *Dogmática II*, 2, 181-182. (Cf. WITTE: *De systemate theologico K. Barth*, Romae, Universitas Gregoriana, 1966, p. 39).

de no querer aceptar que lo imposible ha sido realizado por nosotros en Jesucristo: la destrucción del “cuerpo del pecador” en Cristo, es la muerte del hombre viejo.

Por eso, Barth, en su objetivismo redentor, llegará a pensar que la diferencia entre los ateos y los creyentes, está sólo en la inconsciencia o en el conocimiento que poseen de la victoria de Cristo²⁷.

Así el radical optimismo cristológico nos explique quizás un poco, esa actitud conciliadora que Barth ha mostrado hacia el comunismo actual. Recordando siempre que no se trata de su aceptación como elemento o modo de interpretar el Evangelio, en cuyo caso, de nuevo su *no* retumbaría sonoramente.

d) “*Analogia entis*” — “*Analogia fidei*”.

Y llegamos así al diálogo directo entre Barth y la teología católica, que como sabemos tiene un punto central muy característico: la “analogía del ser” y consiguientemente el conocimiento natural de Dios y sobre todo el modo característicamente católico de aceptar la naturaleza para sanarla y finalmente transfigurarla y eso no de una forma escatológica, o sea sólo en esperanza, sino ya desde el presente estado de peregrinaje. Ello comporta una Iglesia que además de predicar, santifica, y un culto a los santos, fundado en la íntima colaboración a la gracia.

Por eso vamos a empezar con el texto clásico de la negación de Barth. En el prólogo a su *Dogmática* leemos: “Sé la grandeza y la miseria de un pretendido conocimiento natural invención del Anticristo y estimo que es a causa de ella que de Dios tal como lo ha intentado definir el Concilio Vaticano (I). Es por ello que considero la *analogia entis* como una no podemos hacernos católicos. A lo cual me permito añadir que todas las otras razones que se puedan tener para no hacerse católico, me parecen pueriles y de ningún peso”²⁸.

Veamos ahora qué tipo de analogía encuentra Barth, dentro de su actualismo teológico. Dios es santo, el hombre pecador

²⁷ *Dogmática* II, 2, 253-254.

²⁸ *Dogmática* I, 1, p. XII (Trad. francesa).

dor. Ninguna semejanza es posible. Con todo de María leemos: “Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi” (Luc. 1, 35). En el mismo acto de fe, creado por Dios, la sombra del Espíritu pasa por el hombre, y entonces existe precisamente la analogía de la fe; pero como la sombra no pertenece sino al que la produce, así, la semejanza es de Dios, no del hombre, que permanece por tanto en el célebre “simul iustus et peccator”.

Barth no podrá menos de reprocharnos: “...he aquí que nuestra comunión con esa fe (católica), se encuentra rota, cuando vemos de qué forma la gracia se transforma allí en naturaleza, cómo la acción de Dios desaparece inmediatamente para transformarse en acción del hombre que posee la gracia, cómo la *realidad exterior* a toda posibilidad humana se transforma en una realidad interior a la Iglesia y cómo el *acto* personal de la venida de Dios, pasa a ser una relación continua. La fe católica romana es una fe en esta transformación. Ella puede reconocerse a sí misma y reconocer la revelación de Dios en esta relación continua entre Dios y el hombre, en esa evidente disponibilidad divina. Esta fe afirma una *analogía entis*, la existencia de una semejanza de Dios en la creatura, incluso en el seno de un mundo caído, afirma así que se puede emplear la expresión profana “hay” (“es gibt”) hasta cuando se trata de Dios y de lo divino. Pues tal es el presupuesto, en verdad ontológico, que implica esa metamorfosis, esa elisión, esa volver insípida la decisión necesaria puesta por la predicación y la fe”²⁹.

Frente a esto he aquí la afirmación clara de la doctrina reformada: “Es de Cristo Jesús, que es el ser mismo de la Iglesia, que nosotros debemos esperar la libre decisión personal, que fijará el contenido justo y verdadero de toda palabra cristiana y que por lo tanto determinará también los caminos de acceso al conocimiento del dogma”³⁰.

CONCLUSIÓN

Creo que a la luz de esta rápida exposición, podremos comprender las preguntas que Barth formula, con su habitual agudeza teológica, a propósito de nuestro Vaticano II.

²⁹ *Dogmática* I, 1, p. 39 (Trad. francesa)

³⁰ *Dogmática* I, 1, p. 40 (Trad. francesa).

En primer lugar, digamos que el *sí* casi incondicional de Barth se refiere a la Constitución “*Dei Verbum*” y al Decreto “*Ad Gentes*”. No nos extrañemos. Revelación y testimonio misionero, eso es para él todo el cristianismo.

¿Cuál es en cambio el temor de Barth? Oigamos algunas de sus preguntas generales:

3 “¿Qué es preciso entender por *aggiornamento*? ¿adaptación a qué?”

4 ¿Pretendía la Iglesia renovar la conciencia que tiene de sí misma en el plano teórico y práctico, a la luz de la *Revelación*, sobre la que se funda, o pretendía renovarse, para su compromiso actual, su pensamiento, su palabra y su acción a la luz del mundo moderno?

7 Quienes entre los representantes de la mayoría “progresista” del Concilio optan por la Renovación de la Iglesia a la luz del mundo moderno, son conscientes del peligro que corren de repetir los deplorables errores cometidos por el protestantismo moderno?”³¹.

Oigamos ahora algunas de sus reacciones ante la Constitución “*Gaudium et Spes*”:

1 El optimismo que acompaña y marca constantemente esta constitución, referente a las posibilidades de transformar el mundo por las fuerzas mismas del mundo, ¿corresponde al tono de los evangelios sinópticos y de las epístolas paulinas?

2 ¿Es algo tan cierto que sea preciso preferir el diálogo con el mundo, a la proclamación del Evangelio *al mundo*?”³².

Pero donde quizás, de forma algo sorprendente, la aceptación católica de los vestigios de Dios en la naturaleza, radicaliza nuestra distancia de Barth, es en la corta declaración sobre las religiones no cristianas “*Nostri Aetate*”. (Casi se diría que los católicos salvamos aquí lo salvable de la herencia de Schleiermacher). De hecho Barth, se siente obligado a preguntarnos con insistencia sobre las bases bíblicas de nuestra declaración:

³¹ K. BARTH: *Entretiens à Rome (Après le Concile)*, en *Cahiers théologiques* 58, pp. 21-22, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1968.

³² *Ib.* p. 31.

2 “¿En qué contexto del Antiguo o del Nuevo Testamento se encuentra una analogía al análisis histórico y a la explicación por los que esta Declaración presenta las religiones no cristianas?

3 ¿Por qué el deber *crítico* y *misionero* de la Iglesia con respecto a esas religiones no ocupa en la Declaración más que un lugar marginal, en vez de ser presentado como el centro a partir del cual se habla?

4 El carácter de derecho *humano* de esta declaración ¿no habría sido puesto mejor en evidencia, si se hubiese limitado al experimentado método del Apóstol de los Gentiles que consistía únicamente en anunciar a los Judíos y a los Griegos aquel que por ellos había sido crucificado —escándalo para unos, locura a los ojos de los otros— a fin de alcanzarlos a partir de ahí en su humanidad, a fin de invitarlos a partir de ahí conducirse como hermanos?”³³.

Noto, de pasada, que el incluir a los judíos en tal declaración está lejos de agradar a Barth, que cree que el Antiguo Testamento no tiene nada de lo que es una “religión”, es más, para él sería el único camino natural, por histórico, de probar la existencia de Dios³⁴.

Por último y a propósito de la libertad religiosa, creo que las preguntas más significativas son:

2 “¿Dónde y cuándo los testigos del Antiguo y del Nuevo Testamento han pedido para la vida y proclamación de su fe (y también para la existencia de otras religiones) una libertad de acción garantizada por la ley?

3 ¿Dónde y cuándo han justificado la libertad en la que no han tenido miedo de vivir por la dignidad natural de la persona humana?”³⁵.

La insistencia en el argumento bíblico será constante. A Barth le parece que una doctrina sobre la libertad en la Escritura está prácticamente ausente en la Declaración. Así su deseo de partir siempre de Cristo en la Biblia, y su resistencia a

³³ *Ib.* p. 40.

³⁴ *Ib.* p. 41, n.º 6.

³⁵ *Ib.* p. 43.

toda intromisión de la “naturaleza”, se verá reflejada también estas observaciones.

Finalizando ya, quisiera reproducir las palabras que hace ya unos años (1951), otro suizo, el actual cardenal Journet dedicaba a su compatriota de Basilea³⁶: “Barth se sitúa en el protestantismo a la altura de Lutero y Calvino. Tiene su resistencia y su envergadura. Como ellos es un magnífico escritor, que crea su lengua, llevado de una poesía dura y potente y de una elocuencia apasionada; son la tenacidad, la violencia, la ironía de Lutero y Calvino, y aun las de Nietzsche, que reviven en él y que son convocadas por él, para defender ante los hombres la causa de la Palabra de Dios. Pero Barth es más puro, más espontáneo, más libremente teólogo que ambos. Nada en él recuerda los cambios de humos y las “incorrecciones” de Lutero, no se ríe de la coherencia doctrinal, ni juega con la lógica. Es mucho más atrayente que Calvino. Porque su teología, y ello se siente en su conjunto, no es la de un iniciador de herejía, sino la de un disidente; y porque esta vez es en verdad la creencia en un Dios único en tres personas, es en verdad la inequívoca confesión de la divinidad del Salvador, por las que se lucha contra un mundo que ha dejado de preocuparse por ello”.

¿Podríamos condensar el pensamiento de Barth en estas dos palabras: *trascendencia cristocéntrica*? Al menos para uno de sus buenos conocedores, el ya citado P. Juan Witte, S. I., la idea central de nuestro teólogo sería el absoluto triunfo de la gracia de Dios en Cristo Jesús, sobre un mundo totalmente sumergido en el pecado³⁷.

Para todo católico formado, e interesado por la teología, Barth es quizás uno de los autores que con más fuerza estimula, en nombre de la pura Revelación de Dios en Cristo, el pensamiento y la acción cristiana. Por eso nuestro reconocimiento a Barth, debe ser ante todo providencial, en la línea del misterioso profetismo revelado en el Evangelio, aunque con Maritain podamos decir: “Me parece que (Barth) debe interrogarse angustiado, y preguntarse constantemente, sin tener jamás el modo de responder, si esta palabra ardiente que estimula a sus

³⁶ JOURNET: *o. c.*, p. 1166.

³⁷ WITTE: *o. c. passim*.

discípulos y ha renovado la teología protestante, es la palabra de Karl Barth o la Palabra de Dios”³⁸.

No me atrevo a afirmar que el pensamiento de Barth se pueda identificar con el pensamiento protestante, ni mucho menos, pero sí que afirmo resueltamente que la mentalidad barthiana es *muy protestante*, y en este sentido, si hemos logrado exponerla un poco y comprenderla en su grandeza y en sus insuficiencias también, creo que hemos hecho verdadera obra ecuménica, que debe empezar por una mutua inteligencia de lo que Cristo y su Evangelio significan para cada una de las confesiones cristianas. (“Unitatis Redintegratio”, n.º 9).

³⁸ MARITAIN: *De Bergson à Tomas D’Aquin*, París 1947, pp. 121-122.