

KARL BARTH LA RESTAURACIÓN DE LA ORTODOXIA PROTESTANTE

KARL BARTH THE RESTORATION OF PROTESTANT ORTHODOXY

Javier Hernández Pacheco¹
Universidad de Sevilla (España)

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

Palabras claves: TEOLOGÍA EVANGÉLICA; LUTERO; CALVINO; LIBERAL; TEOLOGÍA; ANALOGÍA; SALVACIÓN; REVELACIÓN

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

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

KEYWORDS: EVANGELICAL THEOLOGY; LUTHER; LIBERAL; CALVIN; THEOLOGY; ANALOGY; SALVATION; REVELATION

1. Cristo, Dios encarnado

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

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

Cuando el Nuevo Testamento en innumerables pasajes se refiere a Jesús de Nazareth, al mismo que la comunidad ha reconocido y confiesa como Jesús, el Cristo, como el *Kyrios*, utiliza la misma palabra que en el Antiguo Testamento se refiere a 'Yahvé'. Este Jesús de Nazareth que recorre los pueblos de Galilea, que marcha a Jerusalén para ser allí acusado, juzgado y crucificado, este mismo hombre es el Yahvé del Antiguo Testamento, es el Creedor, es Dios mismo. Un hombre como nosotros en espacio y tiempo, que tiene todas las propiedades de Dios, sin dejar por ello de ser hombre y por ello también plenamente criatura. El mismo Creador, sin menoscabo de su divinidad, se hace, no un semidiós, no un ángel, sino muy realmente y sobriamente un hombre. Este es el sentido de la confesión cristiana sobre Jesucristo: que es el Hijo único, el unigénito de Dios. Es Hijo de Dios, es decir, Dios en el sentido de realidad divina, en el que Dios actúa por sí mismo².

Se trata del dogma de la «encarnación», *Menschwerdung* en alemán, en el que los cristianos confesamos desde el Prólogo al Evangelio de san Juan que Jesús es la misma Palabra de Dios hecha carne, como revelación de Dios mismo, como presencia real de Dios en la historia de los

[2] *Dogmatik im Grundriß*, pp. 98 s.

hombres. Igualmente entiende Barth que esta presencia no es una simple «modalidad» —que sería meramente aparente— de la esencial realidad divina, sino que remite a una duplicidad (y triplicidad) de personas, según se expresa la teología patrística, interna a la misma y eterna vida de Dios previa a dicha encarnación. Sólo

en la medida en que Dios es no sólo Padre sino también Hijo, en la medida en que en la íntima vida de Dios tiene lugar ese original acontecimiento (es Dios pero en el hecho de su ser Dios es Padre e Hijo) es posible que sea a la vez Creador y Criatura³.

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

Se ha dicho de la fórmula niceo-constantinopolitana, que no está en la Biblia. Pero muchas cosas verdaderas, necesarias y que deben ser confesadas, no están literalmente en la Biblia. La Biblia no es un fichero de expresiones, sino el grandioso documento de la revelación de Dios. Y la Iglesia tenía que responder para todos los tiempos de lo que en ella se dice. Tenía que responder en otras lenguas que el griego o el hebreo y en otras palabras de las que en ella se contienen. Y una de esas respuestas es la citada fórmula, que se validó cuando se trataba del más importante asunto. Hubo de pelearse cada letra de la expresión, porque se trataba (en Jesucristo), o de Dios mismo, o de un ser (más o menos) celestial o terrenal. No era una cuestión baladí: se trataba en la citada expresión de la esencia del Evangelio. O bien nos las habemos en Jesucristo con el mismo Dios, o bien con una criatura. Esencias deiformes ha habido siempre en la historia de las religiones. Y cuando la vieja teología peleaba esta cuestión a sangre y fuego, sabía bien lo que hacía. Ciertamente había mucho de humano en la discusión. Pero eso —los cristianos tampoco eran ángeles— no es lo interesante. Cuando está en juego una cuestión decisiva, no se trata de venir diciendo ‘paz, hermanos’, sino que hay que llevar la discusión hasta sus últimas y si hace falta amargas consecuencias. Por eso digo que, gracias a Dios, los Padres, con sus locuras y debilidades, con toda su griega sapiencia, no rehusaron la pelea. Todas sus fórmulas se refieren a lo fundamental: el eternamente engendrado por el Padre, el Hijo, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, por tanto no criatura sino Dios mismo, de la *misma* Esencia (que no de otra similar) del Padre, Dios en persona, ‘por quien todo fue hecho, que por nosotros los hombre bajo del Cielo’ hacia nosotros: éste es el Cristo. Así es como la antigua Iglesia vio a Jesucristo; así es como entendieron su realidad; así es como esa Iglesia lo

[3] *Ibid.* p. 99

declaró en su confesión de fe, como exigencia para nosotros de intentar verlo del mismo modo (...). En esa confesión del Hijo de Dios se distingue la fe cristiana de todo lo que de otra forma se llama religión. Nosotros nos las habemos con el mismo Dios, que no con cualquiera de los otros dioses⁴.

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

Jesucristo es ciertamente hombre, verdadero hombre, pero no sólo; no es un hombre especial o extraordinariamente dotado, no digamos un superhombre; sino que siendo hombre es Dios mismo. Dios es uno con él. Su existencia comienza con la específica acción de Dios, está como hombre fundado en Dios, es verdadero Dios. El sujeto de la historia de Jesucristo es por tanto Dios mismo en la misma medida en que en ella un hombre vive, sufre y actúa. Y tan cierto como en esa historia se da una iniciativa humana, lo es que esa iniciativa humana tiene su causa en que en ella, por él y en él, Dios mismo ha tomado la iniciativa⁵.

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

El concilio de Calcedonia formuló la tesis de que está unidad (de la doble naturaleza humana y divina de Cristo) es 'sin confusión, sin cambio, sin diferencia ni separación'. Quizás alguien intente menospreciar estas fórmulas como 'cosas de teólogos' (...). Pero en estas discusiones nunca se trató de obviar el misterio, como si con ellas se quisiera resolver racionalistamente lo que estaba en cuestión. Más bien el esfuerzo de la vieja Iglesia quería —y por eso vale la pena aun hoy prestarle atención— dirigir la mirada de los cristianos de una forma adecuada a este misterio. Eran las propuestas alternativas las que lo disolvían en una humana comprensión. Por un lado Dios, y por otro un hombre misterioso: esto se podía entender; e incluso se puede explicar la particular conjunción de ese Dios y este hombre en la figura de Jesús. Pero a esas teorías, contra las que la vieja Iglesia se vuelve, se les escapa la mirada al misterio. Y a los viejos Ortodoxos les interesaba reunir a los hombres en torno a este centro. Quien no quiera creer, que lo deje. Pero aquí no se puede aguar nada, esta sal no puede volverse insípida. Y de ahí todo el dispendio de esfuerzo de los viejos concilios y teólogos. Es un poco vulgar que hoy desde nuestro espiritualismo, en general bastante

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

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

bárbaro, digamos que fueron ‘demasiado lejos’, en vez de estarles agradecidos por lo a fondo que trabajaron entonces. No será para subirse al púlpito a predicar esas fórmulas, pero la cosa misma hay que mantenerla en nuestra consideración: la cristiandad entendió en ellas y mantuvo de qué va el milagro de la Navidad, a saber, de la *unio hypostatica*, de la auténtica unidad del verdadero Dios y del verdadero hombre en el mismo Jesucristo. Y ahora seguimos llamados a mantenerlas⁶.

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

Si se quiere entender lo que significa ‘concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María’, hay que intentar ver ante todo que lo que estas dos sorprendentes declaraciones quieren decir es que Dios por libre gracia se hace hombre, verdadero hombre. El Verbo eterno se hizo carne. Este es el milagro de la existencia de Jesucristo: el descenso de Dios de arriba a abajo, Espíritu Santo y virgen María. Es el misterio de la Navidad, el misterio de la encarnación. La comunidad católica se santigua en este pasaje del Credo. Y con los más variados acentos tonales intentaron los compositores reproducir este *et incarnatus est* (...) Este es el meollo de la divina revelación⁷.

Y, repito, es el núcleo de esa revelación porque sólo así se salva la esencia del cristianismo, que no es una más de las religiones, de los productos culturales en los que el hombre ha intentado comprender, aplacar, honrar o manipular a Dios; sino que es la acción salvadora de Dios en la historia. Ese es, como encarnación de Dios mismo, el misterio fundante de la fe cristiana, que es obra de Dios más que empeño de los hombres⁸. Y este protagonismo de Dios Padre es el que se pone de manifiesto en la concepción virginal del Hijo, por obra y gracia del Espíritu Santo⁹

¿Qué significa ‘concebido por obra del Espíritu Santo’? No quiere decir que el Espíritu Santo fuese por así decir el padre de Jesucristo, sino que estrictamente se declara sólo la negación: el hombre Jesucristo no tiene un padre. Su generación no tuvo lugar de igual modo que cuando comienza una

[6] *Ibíd.*, pp. 114 s.

[7] *Ibíd.*, p. 112.

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

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

existencia humana, sino que esa existencia tiene su origen en la libertad de Dios, en esa libertad en la que Padre e Hijo son uno en el lazo de amor que es el Espíritu Santo. Si nos referimos al principio de la existencia de Jesús, hemos de mirar a esa última profundidad de la divinidad en la que Padre e Hijo son uno¹⁰.

Frente a los intentos «ascendentes» de entender a Dios desde nuestra humanidad y desde la miseria de nuestra historia, intentos que caracterizan en su diversidad a las religiones, toda la teología barthiana es «descendente», como viene también de arriba a abajo su cristo-centrismo. Se trata de ver cuáles son los presupuestos de lo que en el Antiguo Testamento se denomina como «alianza», que se convierte en el Nuevo Evangelio, en la Buena Nueva de ser llamados a la comunión con el mismo Dios¹¹. Y por eso es tan importante que no se desvirtúe la dinámica «graciosa» de ese Evangelio.

En Jesucristo, por lo mismo que no hay clausura o cierre desde el hombre hacia arriba, tampoco la hay desde Dios hacia abajo. Precisamente en él se trata de la historia, del 'diálogo' en el que Dios y el hombre se juntan en un ser común en torno a la realidad de la alianza que por ambos lados se establece, se mantiene y se culmina (...). Quién y qué es Dios, y quién y qué es el hombre en verdad, eso no es algo que podamos investigar y construir en cada uno para sí, sino que debemos deducir de ahí dónde habita la verdad de ambos: en la plenitud de su ser en común, de su alianza, que se manifiesta en Jesucristo¹².

Por lo demás, es importante entender que esta historia, también teológicamente, acaba sólo de empezar. Es cierto que la Navidad es un momento glorioso en que los ángeles del cielo cantan la gloria de Dios «en las alturas», anunciándola en la tierra a los hombres de buena voluntad. Pero ya las dramáticas circunstancias del nacimiento (el pesebre) y de la primera infancia de Jesús (persecución de Herodes y huida a Egipto), nos anuncian también que la Buena Nueva no va a resultar de modo inmediato en una armónica conjunción de humanidad y divinidad, no en la historia, y tampoco en la persona misma de Jesucristo, que en su doble naturaleza unifica magnitudes que Barth entiende son esencialmente antagónicas, a primera vista negación una de la otra. Y eso tenía que acabar mal, muy mal.

2. Crucificado, muerto y sepultado

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

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

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

El Domingo de Ramos, la jubilosa recepción que hace el pueblo de Jerusalén —«hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor»— de Jesucristo como Mesías de Israel, hubiese podido ser la apoteosis final de su misión. Visto desde una teología «normal» hubiera sido lo «lógico». Jesús había curado enfermos, expulsado demonios, había dado vista a los ciegos, incluso resucitado a los muertos. Y sobre todo, había perdonado los pecados y anunciado la llegada del Reino de Dios. El Salvador y su pueblo, por fin unidos, podían haber iniciado la restauración, en el nuevo sentido espiritual que proclamaba el Cristo, del Reino de David. Pues no. La entrada triunfal en Jerusalén fue el falso símbolo de una fallida reconciliación. Y es que, y es la tesis central de toda la teología barthiana, el encuentro entre Dios y el hombre, es todo menos armónico y pacífico. Y aquello tuvo necesariamente que terminar en la tragedia que conocemos¹³. Y así los cristianos creemos en Jesucristo, «muerto y sepultado», que «padeció bajo el poder de Poncio Pilatos». Las circunstancias, los conflictos entre las distintas sectas judaicas y de todas ellas con el poder romano; el choque del anuncio escatológico del Reino con la esperanza de una restauración política; la percepción del Evangelio de Jesucristo como ruptura con la tradición ritual de Israel, son lo de menos. Ya antes, Jesús había nacido en un pesebre, había sido perseguido por Herodes tan pronto los Magos proclamaron su realeza; en su pueblo, los paisanos lo quisieron tirar a un barranco.

De Belén a la cruz, es abandonado por los que le rodean, expulsado, perseguido, y al final acusado, juzgado y crucificado. Ese es el ataque de los hombres, a Él, al mismo Dios. Aquí se manifiesta la rebelión del hombre contra Dios (...) Así replica el hombre a la graciosa presencia de Dios. A su gracia sólo responde con un No lleno de odio¹⁴.

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

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

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

Aquí se pone de manifiesto lo que es el pecado. Pecado es rechazar la gracia de Dios que nos alcanza y se nos hace presente (...). Por eso la infracción de todos los mandamientos es mala y pernicioso porque en ella se manifiesta la protesta del hombre contra la gracia de Dios¹⁵.

Porque, efectivamente, tampoco se trata de que los hombres, por lo mismo que no es relevante que fuesen los judíos de palestina en tiempos del emperador Tiberio, infrinjan la ley que Moisés les transmitió como fallido soporte de la Alianza que una y otra vez Dios intenta con los hombres. Ese pecado es original; que para Barth, siguiendo en su máxima radicalidad a los reformadores protestantes, quiere decir «esencial»: el hombre no peca, es pecado. Lo que quiere decir: es un «contradictorio», y su relación con Dios «no puede» ser otra cosa que conflictiva¹⁶, a muerte. Dios o el hombre tienen que morir, y la tragedia final de la historia es, valga la expresión en el significado teológico que se trata ahora de aclarar, que murieron los dos.

* * *

Ya hemos mencionado anteriormente el sentido agónico y antagónico de la existencia que caracteriza al mundo griego y que está en la entraña de su comprensión trágica de la vida. Ya desde Empédocles entienden los helenos que toda realidad se afirma a sí misma en su diferencia negando la conexión con su origen. La consecuencia es que todo el desarrollo de la particularidad es sedicioso y conflictivo, de forma que al final, como señala Heráclito, la guerra se convierte en reina de todas las cosas. Con un coste, puesto que ese conflicto con el Principio redonda en la desprincipiación de lo que se afana en esa particularidad. Y entonces, queriendo vivir para sí y contra su origen, las cosas se vacían de sí mismas. Y así llevan en su mismo afán de vivir el germen de la muerte; y en la naturaleza todo lo que se genera tiene su destino en la corrupción que restablece la justicia original. Más de veinte siglos después Hobbes nos avisa de lo mismo: el loco afán de afirmarse a sí mismo lleva al hombre, que se ha hecho portavoz de la naturaleza, a la lucha de todos contra todos, en un estado de guerra en el que ese hombre se hace tanto más vulnerable cuanto más poder conquista. Y al final, convertida en muerte lenta, la vida resulta ser «solitary, poor, nasty, brutish, and short». Y lo que es peor, para salir de ese lamentable estado de naturaleza, tiene el hombre que entregar su alma, que era la libertad o su principio de autodeterminación, a un monstruo del Averno, a un demonio pacificador, que la Biblia llamaba el Leviathan y ahora lla-

[15] *Ibid.*, pp. 123 s.

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

mados Estado. De una u otra forma se pone de manifiesto lo esencial: el fruto de la vida es el pecado, y el salario del pecado es la muerte, y como anticipo, la decadencia y la ruina a nivel de los cerdos que relata la parábola del hijo pródigo.

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

Barth, por el contrario, más allá incluso de Lutero, hace, no ya de la naturaleza pervertida consecuencia del pecado, sino al revés, al pecado, a la rebelión contra Dios, resultado de la naturaleza misma. La consecuencia de ello es que 1) La naturaleza en su desarrollo histórico no tiene solución, es irredimible; 2) la naturaleza, de la que el hombre es sólo el caso explícito, tiene necesariamente que encontrar en la ira de Dios el eco de su esencial pecado, y tiene en consecuencia que ser destruida; y 3) un Verbo encarnado tiene que hacerse en esa carne —y ése es el verdadero misterio— él mismo pecado y objeto por tanto de la misma represalia de Dios. Nada humano es inmaculado. Y así la muerte de Jesucristo es, no sólo comprensible, sino, en cuanto hombre, justa exigencia de la ira del Altísimo. Caricaturizando la tragedia podríamos decir que la encarnación del Verbo hace en Dios del problema humano un conflicto de familia.

En *Cur Deus homo*, Anselmo de Canterbury propone la tesis del sentido sacrificial de la redención, según el cual el Verbo se encarna para ser la víctima que por su valor infinito —ya que era Dios— propicia el restablecimiento de la justicia divina, dañada por el pecado, que supone por razón del ofendido que es Dios una injusticia igualmente infinita. No quie-

ro discutir aquí esta tesis, que tuvo gran eco en toda la teología posterior. Me interesa señalar que Barth va en cierto sentido más allá. No se trata de restablecer sacrificialmente una supuesta armonía original pre-adánica y paradisiaca; la trágica culminación de la historia tiene lugar en la muerte de Jesucristo, no en un intento reparador, sino en el absoluto rechazo de la rebelión que supone el pecado, que afecta ahora al mismo Hijo de Dios que se ha hecho hombre para sufrir y poner de manifiesto en su muerte la inexorable justicia de Dios que no se detiene ante su propio Hijo. Tremenda teología, la de Barth.

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

* * *

Por lo demás, expresiones como ira de Dios, la corrupción como castigo del pecado; no digamos si llegamos a afirmar que Dios decreta en su justicia la muerte del hombre e incluso llega a matar a su propio Hijo, no dejan de ser antropomorfismos. Si uno en mitad de la tormenta amenaza a Dios blandiendo una larga lanza de hierro, podemos llamar al rayo que lo parte venganza de Zeus, que porta la égida, o locura del insensato que provoca su propia muerte. En este sentido la ira de Dios es sutil en el sentido de que deja al hombre correr hacia la propia ruina que bajo su responsabilidad el pecado produce. Y lo mismo podemos decir del Verbo en-

carnado. Es cierto que la voluntad de Dios es su muerte; pero quizás más bien diríamos que el Padre lo entrega a ese su «natural» destino. Como cordero en medio de lobos, un Dios encarnado necesariamente tiene que ser destruido por la jauría. Y ahí, en medio de una historia que infinitamente supera su circunstancialidad, cobran todos su miserable protagonismo: Herodes, Pilatos, Sanedrín, Judas y el mismo Pedro. Protagonismo que en otro escenario hubiese sido el de otros, pero que hubiese conducido a lo mismo; en las guerras de religión, en Verdún, en Auschwitz o en el parque en el que no se sabe quién se dedica a matar niños una soleada mañana de primavera. Hasta que descubrimos que somos nosotros, cada uno, los verdaderos culpables de la infinita muerte de Jesucristo —*victima omnium victimarum*— en todos los hombres que sufren el destino que ellos mismos a la vez causan y sufren.

En esta pasión se hace visible la conexión entre la infinita culpa y la necesaria penitencia que sigue a esa culpa. Se hace evidente que donde se rechaza la gracia de Dios el hombre se aboca a su desgracia. Aquí, donde el mismo Dios se ha hecho hombre, se manifiesta la más profunda verdad de la vida humana: el sufrimiento total que se sigue del total pecado¹⁷.

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

Ser hombre consiste en que nos pasa lo mismo que a Cristo: que nos convertimos en objeto de la ira de Dios. Es lo que nos corresponde: el final en un patíbulo. Pero éste no es el fin: ni la rebelión del hombre ni la ira de Dios. Sino que el más profundo misterio divino consiste en que Dios mismo, en que el hombre que es Jesús no rehúye ocupar el lugar del hombre pecador y convertirse (de él ha hecho pecado el que ningún pecado conocía) en lo que éste es, un rebelde, para sufrir lo que a éste corresponde: ser Él mismo la culpa total y la total penitencia (...). Dios es el que aquí se hace culpable y sufre esa penitencia. Y así se hace visible el límite: la ayuda total contra la culpa total¹⁸.

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

3. Creación, redención, resurrección

[17] *Ibid.*, pp. 126 s.

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

Y es que la lucha a muerte de Dios y el hombre, que inexorablemente termina destruyendo a éste, tiene ahora lugar en el mismo Hijo de Dios. La unión hipostática, la identidad personal en Jesucristo de dos naturalezas, humana y divina, esencialmente antagónicas, termina como hemos visto en una trágica crisis en la persona de Jesucristo, y con mayor necesidad en la victoria del Dios que juzga y condena la rebelión del pecado. Pues ocurre ahora que esa misma unión hipostática que, arrastrada por su naturaleza humana, en un Cristo hecho pecado lleva a Jesús al sepulcro, es lo que transforma en victoria esa misma crisis convirtiéndola en reconciliación. En la cruz —dice Barth— «no se trata de la glorificación de la muerte martirial de un fundador religioso (...). Y tampoco de la expresión de una general pasión cósmica, de la cruz como símbolo de los límites de la existencia humana»¹⁹. Antes bien, la esencia de la redención consiste en que, justo en la necesaria muerte de su asumida, juzgada y condenada finitud humana, el Verbo es con infinita mayor necesidad vida. Y la síntesis en él de pecado y gracia, se convierte en perdón.

(...) Se nos presenta aquí la imagen de un increíble canje, de una *katalage*, de una inversión de papeles. La reconciliación del hombre con Dios tiene lugar porque Dios se pone en el lugar del hombre y el hombre es puesto en el lugar de Dios, totalmente como acto de la gracia. Justo este incomprendible milagro es nuestra reconciliación²⁰.

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

(Jesucristo) no ayuda desde fuera ni saluda desde lejos, sino que hace propia la miseria de su criatura. ¿Para qué? Para que esa criatura salga libre, para que se desembarace de la carga que se echó encima. La criatura tenía que hundirse bajo esa carga; pero Dios no lo quiere, quiere que se salve. Tan enorme es la perversión de esa criatura que nada menor que la entrega misma de Dios bastaría para su salvación. Pero tan grande es Dios, que su voluntad es entregarse a sí mismo. Y en eso consiste la reconciliación, en que Dios se pone en el lugar de la criatura²¹.

No para salvar a Dios, o para honrarlo, se ha encarnado su Hijo, sino para salvar y dar gloria al hombre que lo ofende. Ese es el milagro de la redención. Porque aquí no caben una palmaditas en la espalda, compasión como simple pena. Del abismo efectivamente infinito en que hombre

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

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

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

se ve sumido en el pecado, no se le rescata echándole distraídamente un cabo. Hace falta el juicio, y la condena y la muerte; y la absolución de su culpa se logra sólo en el colmo de la misericordia, allí donde el hombre que es Dios sufre la condena, y el Dios que es hombre reclama su perdón. La redención tiene que ser victoria total sobre el pecado y la muerte, que no se logra sino en la deificación del pecador. Y eso ocurre en Jesucristo —y hay que decirlo a la vez y seguido— muerto, resucitado, y vuelto a su lugar natural, sentado a la diestra del Padre. El sepulcro, por obra y gracia del mismo que en él ha sido sepultado, tiene que quedar vacío.

La meta de su obra en la tierra y en la historia es que Él va allí (al cielo). En la encarnación y en la crucifixión se trata de la humillación de Dios. En la resurrección se trata de la elevación del hombre. Como sostén del hombre, Cristo está ahora allí donde Dios y es como Dios. (Y entonces) nuestra carne, nuestra esencia humana se eleva en él hasta Dios. Es el fin de su obra: que estamos con Él más allá, con Él en Dios²².

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

No podemos malinterpretar la resurrección como si fuese un acontecimiento 'espiritual'. Hay que escuchar, dejarse decir que hubo una tumba vacía, que la nueva vida más allá de la muerte se hizo visible. 'Este (el hombre rescatado de la muerte) es mi Hijo amado, y en él tengo mi complacencia'. Lo que se anunció en el bautismo del Jordán, se hace ahora acontecimiento revelado. Y a los que lo saben se les anuncia el ocaso del mundo viejo y la aurora del nuevo²³.

Es aquí donde la «teología dialéctica» describe la historia de la salvación como vuelco del No al Sí. «El hombre, por medio de la resurrección de Jesucristo que ha muerto por Él se convierte en el hijo amado de Dios y puede ahora vivir por la gracia y para la gloria de Dios»²⁴. Y «considerando

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

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

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

esto, la *theología crucis* puede ser también *theologia gloriae*: teología de la esperanza en la gloria de los hijos de Dios que de nuevo y definitivamente se revela en la resurrección de Jesucristo»²⁵.

Jesucristo ha ejecutado el juicio sobre los hombres, sobre su existir y bullir, entregándose como juez en lugar del juzgado para hacerse juzgar Él mismo por su liberación. Por eso el misterio de la condena cumplida en el Calvario no es de desgracia, sino de la gracia de Dios; no su reprobación, sino su salvación: la nueva creación de un hombre liberado, que corresponde con la misma fidelidad a la fidelidad de Dios viviendo para su gloria. Por eso es el Dios que se revela en la muerte de su Hijo amado una amenaza mortal, pero también la Esperanza que da vida a la existencia humana, cristiana y teológica²⁶.

* * *

Desde el punto de vista filosófico podemos hacer un esfuerzo para glosar esta teología de la resurrección. Nos volvemos a referir a los griegos y al afán de inmortalidad que impregna toda su antropología tanto desde el punto de vista poético como ontológico. Afán que necesariamente choca con la experiencia de la finitud que es consubstancial a la autoconciencia humana que se sabe «ser para la muerte». Vivir es actividad que busca, desea su infinita expansión y permanecer a la vez por encima del tiempo idéntica consigo misma. Platón llama *eros* a esa pasión propia de toda vida, Aristóteles *entelékheia*, *perfectio* los latinos, *conatus* Spinoza y voluntad Schopenhauer. Nietzsche habla directamente de una voluntad de eternidad. Y sin embargo, esa eternidad, si no ha de ser extraña a nuestra naturaleza, tiene que asumir en sí su propia contradicción, como materia, como potencia, como tiempo, como «carne», y al final como decadencia y muerte. En este sentido, la asunción de esa contradicción y a la vez el mantenimiento del afán de absolutez convierten el deseo de eternidad, no en el intento de afirmar la vida en una indefinida continuidad, sino en el deseo de una «vida tras la muerte». Si somos mortales lo que queremos es «resucitar». Hegel, en su dialéctica del señor y el siervo, entiende la «gloria» en la que se constituye la autoconciencia señorial como lo que resulta, en la lucha de autoconciencias que quieren ser absolutas, de la asunción (o no) de esa última posibilidad que es para ellas la muerte. Y Nietzsche, afirmando la eternidad que la voluntad quiere afirmar en el tiempo, la ha de recuperar, efectivamente, como eterno retorno de lo mismo.

Vistos desde la teología barthiana, se trataría en este afán de gloria y en la obsesiva afirmación del instante —*carpe diem*— de formas necesariamente pecaminosas que no resisten el juicio de Dios y que necesariamente fracasan en la solución de un problema que, sin embargo, en

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

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

absoluto está mal planteado. Lo que nos cabe es decir que lo que la vida inútilmente busca no permite trucos, ni juegos con la muerte al estilo de toreros, legionarios o himalayistas. Para vivir hay que morir, y si somos mortales intentar sintetizar vida y eternidad en la finitud de la historia y el tiempo es tan necesario como inútil, y a la postre blasfemo. De ahí que los nuevos cielos y la nueva tierra, la eterna renovación de lo que por naturaleza está destinado a su corrupción, sólo pueden ser esperados como gracia, y dependen de la voluntad salvífica de quien, asumiéndola en su omnipotencia, se muestre capaz de superarla «en espíritu y en verdad».

* * *

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

Al tercer día comienza un nuevo Eon, una nueva forma del mundo, después de que en la muerte de Jesucristo el mundo viejo quede negado y acabado. Eso es la Pascua: el amanecer de un tiempo y mundo nuevos en la existencia del hombre Jesús, que comienza ahora una nueva vida como libertador, como victorioso portador que aniquila la carga que le impusieron los pecados de los hombres²⁷.

Y aquí Barth tiene que hacer un difícil equilibrio. San Pablo habla de Cristo como Nuevo Adán, de modo que donde abundó el pecado sobrea-bundó la gracia. Lo que parece sugerir que la redención supone una restauración, ¿de qué?, ¿quizás de la gloria original de la creación? Ésta sería la tesis por así decir más ortodoxa o al menos más tradicional. Si bien esa misma tradición es plenamente consciente de que esa re-creación no es mera restauración, no en el sentido de que en su obra *ad extra* Dios puede reconocerse ahora en Jesucristo, especialmente en el hombre cuya inocencia sólo se puede recuperar en la identidad del mismo Hijo de Dios, es decir, en la intimidad de la misma vida de Dios. «Sed (por la gracia de Dios) perfectos como mi Padre celestial es perfecto» es el nuevo mandamiento allí donde el «seréis como dioses» había sido el origen del pecado. Lo que era blasfemia se hace en adelante don. De modo que ahora, generalizando, la historia de los hombres se ha convertido en la misma casa de Dios, y las «alturas» de Dios el lugar de nuestro destino.

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

La alianza es más antigua que la creación. Antes de que existiese el mundo, antes de cielos y tierra, se dio la decisión, el decreto de Dios en que Él quiso establecer una comunidad con el hombre, tal y como incomprensiblemente se hizo verdad y realidad en Jesucristo. Y si queremos preguntar por el

[27] *Dogmatik im Grundriß*, p. 142.

sentido de la existencia y de la criatura, por su fundamento y su fin, entonces hemos de considerar esa alianza de Dios con el hombre²⁸.

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

Ocurrió en medio del tiempo que por nuestro bien Dios se hizo hombre. Al subrayar lo excepcional de este acontecimiento, hemos de considerar que no fue una casualidad, no un suceso histórico más. Sino que sucedió lo que Dios ya quiso desde toda la eternidad. Aquí engrana el segundo artículo (del Credo) en el ámbito del primero; aquí se ligan creación y redención. Y desde aquí podemos decir que tanto la creación como la existencia de Dios antes del mundo y en toda la eternidad, es impensable sin esa voluntad que se cumple y manifiesta en el tiempo²⁹.

Podemos decir pues, de un definitivamente misterioso modo, que no sólo redime al hombre, sino que, en Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, Dios se reproduce a sí mismo en la historia de la salvación. Sólo así la creación es gracia, el verdadero milagro de Dios fuera de sí³⁰. Y para entender esto, todavía hay que hacer un esfuerzo por profundizar en el último misterio de los designios del Altísimo.

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

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

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

4. La doble predestinación

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

Y si preguntas qué podrías hacer, y cómo podrías ordenar tu vida en la comunión con Dios, deja que se te responda que la remisión de tu vida ya se hizo y que tu comunión con Dios ya está realizada. Tu acción, oh tu hijo de hombre, sólo puede consistir en que aceptes esta situación, en la que Dios como la criatura que eres te vea nuevo a su luz y te acoja³¹.

Eso no quiere decir que el hombre no «haga» nada; precisamente esa justificación da fruto en la conversión o transformación del No al Si en la voluntad justificada por la acción de la voluntad que justifica. Y ese fruto es la fe, que, en contra de la vulgar interpretación que se suele hacer de Lutero, mejor traduciríamos como «confianza». Es la confianza en la obra de Dios en nosotros lo que salva al hombre. Eso es lo que significa «justificación por la fe». Pero es cierto que ello es en cualquier caso resultado de la acción de Dios, por tanto, estrictamente, «gracia» inmerecida que Dios nos hace. Y a ello se opone cualquier consideración de «méritos» por parte de la criatura, que si los hay son consecuentes a, y no antecedentes de, la gracia. En este sentido la fe genera obras, estaría muerta sin ellas; pero hablamos de obras de la fe como desarrollo de esa confianza en la gracia de Dios. Pienso que correctamente entendida y matizado el sentido estrictamente homilético y edificante que tiene el *peca fortiter, sed crede fortius* de Lutero (sería absurdo invertirlo en un *crede fortiter, sed peca fortius*), esta doctrina no supone ninguna fractura insalvable respecto de la ortodoxia católica³².

Sobre este asunto se han hecho numerosas caricaturas. Por ejemplo la que resulta de una lectura apresurada del muy divulgado escrito de M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.

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

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

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

En cualquier caso Barth es bien consciente de que el protagonismo de Dios en esta doctrina de la justificación dejaba colgando como sombra inasumible en una cultura humanista la más escandalosa tesis de la predestinación, según la cual Dios decide por toda la eternidad quiénes se van a salvar para darles la gracia necesaria para ello, y —más escandalosamente todavía en la ampliación a una doctrina de la «doble» predestinación— quiénes están destinados a la eterna condenación, a los que esa gracia no se les concede. Quedaría la opción buenista de una universal predestinación a la salvación, pero concluye Barth que eso quitaría toda seriedad a la idea de una justicia divina, en el sentido de que Dios «no sería de temer»³³.

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

En la fe en Jesucristo no podemos evadir la idea de que nuestra reprobación es merecida y está ya decidida y ejecutada. 'Para que tenga misericordia de nosotros': esa es la promesa. Promesa que no conjura la amenaza. Más bien supone que esa nuestra reprobación es en efecto merecida, y está

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

decidida y realmente ejecutada. La amenaza por tanto no es ningún juego. Toda su seriedad se hace visible en que liberarnos de ella le ha costado a Dios ni más ni menos que a su propio Hijo. Pero precisamente esto es a la vez su misericordia y el triunfo de su justicia: que su propio Hijo, Él mismo Dios, no fue coste demasiado, bajando de su majestad —no, revelando la cima de esa majestad— para hacerse a sí mismo habitante de la cárcel. El mismo juez sufrió por nosotros, los absueltos, el infierno, para que nosotros (...) en su lugar, seamos por Él inocentes, puros, justos y santos; para que Él mismo ofreciese a Dios la obediencia, la sumisión a su voluntad, que nosotros le rehusamos³⁴.

De este modo, y aquí está el milagro de la misericordia de Dios, esa reprobante predestinación que es universal y afecta a toda humanidad, se dirige ahora al mismo Hijo encarnado de Dios. En él se cumple como castigo el destino del hombre, de todo hombre. Y aquí es donde el decreto de la justicia de Dios se invierte, también para todo hombre, en promesa de salvación. La doble predestinación es entonces una acción de Dios que de un misterioso modo se cumple ya en Jesucristo, más que un mecánico procedimiento de clasificación de réprobos y santos³⁵, que lo uno somos todos y a lo otro estamos todos llamados. Más que de izquierda y derecha, cabritos y corderos, se trata de una sucesión cuasi temporal en la que se desvela la historia de la salvación.

En la acción y palabra de Dios y consecuentemente en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento se trata de algo doble. Se puede hablar de un Sí y un No dirigido al hombre con toda energía; como el Evangelio que lo levanta o la ley que lo reprende; o como gracia que se le concede o condena que lo amenaza; o como la vida para la que se le salva, o la muerte en la que está hundido. Siendo fiel a la palabra de Dios y a la Escritura que da testimonio de ella, el teólogo ha de ver, considerar y dar voz a las dos cosas: a esa luz y a estas sombras. Pero en esa fidelidad no debe desconocer, negar o silenciar, que la relación de esos dos momentos no es como el golpe de péndulo que se repite regularmente en direcciones opuestas, o como la de los platillos de igual peso de una balanza en equilibrio; se trata más bien de un antes y un después, de un arriba y abajo, de un más y un menos. Es evidente que el hombre tiene que escuchar ahí un rotundo y destructor No de parte de Dios; pero también inequívocamente que ese No está incluido en el creador, reconciliador, redentor Sí de Dios al hombre³⁶.

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

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

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

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

Precisamente porque *todos* son aquellos de los que Dios se quiere apiadar y se apiadará en Jesucristo, se excluye justo la idea de que hubiese elegidos a los que no amenaza reprobación alguna, ni réprobos a los que ninguna elección se les haya prometido. ¿Quién podría sentirse aquí seguro, pero tampoco obligado a la desesperación?³⁷.

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

Yo creo, sin embargo, que Barth tiene razón en que toda pretensión de acceder a esta idea de predestinación desde una idea de libertad como la nuestra, que en su finitud es indiscernible de la arbitrariedad, tiene necesariamente que ir descaminada. Parafraseando a Einstein, Dios no juega a los dados y menos con el destino eterno de los hombres. Por eso Barth hace muy bien en evitar esa idea onto-teo-lógica, últimamente antropomórfica, de predestinación, para situarla más bien en el horizonte cristo-céntrico en el que efectivamente se resuelve la historia de la salvación, general y para cada uno; y más concretamente en el horizonte de la gracia de Dios, entendida como comunicación a los hombres de la vida misma de Jesucristo resucitado. Es ahí, y no en una inescrutable y primigenia mente de Dios, donde salvación y condenación constituyen para nosotros dos opciones, pero tales que carecen de sentido una sin la otra, porque desde nuestra finitud son como las dos caras de la misma moneda, posibilidades últimas de nosotros mismos, sobre cuya decisión no disponemos y que recibimos como condenación o como gracia; como la condenación que merecemos y que sufre el Cordero de Dios, que efectivamente quita los pecados del mundo; y como la inmerecida gracia que por sus únicos méritos recibimos.

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

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

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

En primer lugar, en la experiencia de nosotros mismos prima la desesperación. Porque «el hombre es absuelto sólo como el condenado de Dios. La vida viene sólo de la muerte, principio desde el fin, el Sí del No»³⁸. Y entonces

nosotros no podemos conocer nuestra elección en Jesucristo sin reconocer en Él en primer lugar y sobre todo nuestra reprobación. El Hijo de Dios, que asume en sí nuestra humanidad, es ya el condenado Hijo del Hombre que en Getsemaní inútilmente pide que pase de Él ese cáliz y en el Calvario se ve abandonado por su Padre celestial³⁹.

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

Para saber realmente de nuestra reprobación antes tenemos que saber de nuestra reconciliación y justificación y por tanto de nuestra elección en Jesucristo. En ella, en la medida en que Dios intercede por nosotros, es donde se expresa y proclama esa reprobación. Toda desesperación, de nosotros mismos o de otros, nada nos diría, en lo más mínimo, de nuestra condenación. Sólo la vemos verdaderamente allí donde ya está dejada atrás (*aufgehoben*). Pero precisamente ahí donde la vemos superada es donde la percibimos *de verdad*, sin que entonces podamos esquivar o no aceptar la libre y justo en su libertad justificada decisión de Dios. Sólo el que alcanza el consuelo en la idea de la graciosa elección de Dios conoce la conmoción (*schrecken*) de su misterio. Pero sin ese horror ante el misterio (de su eterna voluntad) la idea de esa graciosa elección nada consuela⁴⁰.

Y digo que es una bella reflexión, porque, por una lado, allí donde intentamos justificarnos a nosotros mismos, nos encontramos con una desesperación sin pecado. Es más, es nuestra buena conciencia la que más y más «consagra» los frutos de nuestra rebeldía contra Dios, y más y más nos aboca al abismo de nuestra contradicción. Al infierno, podríamos decir, va uno bien seguro de sí mismo. Y por el lado contrario, es la esperanza de la salvación, la fe y confianza en el Señor; la conciencia además de lo que Él ha padecido para salvarnos, lo que pone de manifiesto en su infinita dimensión la iniquidad del mal. En el cielo entramos inseguros como en casa ajena, pidiendo perdón y dando gracias. Y ese perdón, a la vez que nos purifica, desvela el abismo del que salimos, el infierno que merecemos. Y es así como el temor de Dios, transformado por Jesucristo en esperanza

[38] *Ibid.*, p. 209 (de *Römerbrief*)

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

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

de salvación, se convierte en dolor de los pecados. Si Barth hubiese sido menos protestante, si no hubiese padecido en vida de Roma-fobia, hubiese quizás descubierto así eso que los católicos llamamos purgatorio.

* * *

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

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

5. Las últimas cosas

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

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

Rasgará los cielos y aparecerá ante nosotros tal como es, sentado a la derecha del Padre. Viene en la posesión y ejercicio de la omnipotencia divina. Viene como aquel en cuyas manos se ha decidido nuestra existencia. Ya lo esperamos; viene y se manifiesta como el que ya conocemos. Todo ha sucedido ya, se trata sólo de que se abra el telón y todos lo puedan ver. Él ya lo ha cumplido y tiene el poder de hacerlo ahora manifiesto. En su mano está el tiempo verdadero, y no aquel sin fin en el que nunca se tiene tiempo. Ahora se dará la plenitud. Nuestra vida tendrá su cumplimiento y éste se hará manifiesto. Es nuestro futuro lo que se nos muestra. Está ya en nuestra existencia y en esta fea historia del mundo y —el mayor de los milagros— en la todavía más fea historia de la Iglesia. Sí, es cierto: lo que sale en el Heussi (manual de Historia de la Iglesia) no está bien, y tampoco lo que se ve en los periódicos. Y sin embargo un día se verá que fue bueno, porque Cristo estaba en el centro. Él gobierna, sentado a la derecha del Padre. Eso saldrá a la luz y se enjugarán todas las lágrimas. Ese es el milagro al que ahora podemos encaminarnos y que se nos mostrará en Jesucristo como lo que ya existe, cuando el venga en toda su gloria, como un relámpago que brilla desde el Orto hasta el Ocaso⁴¹.

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

[41] *Dogmatik im Grundriß*, pp. 156 s.

Pero Jesucristo, muriendo en nuestro lugar, ha resucitado, no sólo como Dios, sino en la identidad de su persona también como hombre, de modo que esa resurrección es algo de lo que como hombres ya participamos. Es cierto: «La muerte que fácticamente nos alcanza a los hombres, es signo del juicio de Dios sobre nosotros»⁴². Pero ese juicio ya está absolutamente saldado, y su natural pena conjurada. Y así, el mismo vuelco que supuso el paso del pecado a la gracia, se reproduce ahora en el tránsito, más allá de la muerte, del tiempo a la eternidad:

Tan cierto como que Jesús entonces sufrió y fue crucificado, murió y fue sepultado, como origen de nuestra nueva y eterna vida, podemos nosotros ahora con confianza enfrentarnos a la muerte. Pensar que vamos a morir significa, por cuanto ello ocurrirá en la fuerza de la muerte de Jesús, que llegaremos en ella a la vida, a la vida eterna⁴³.

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

Morir: quien no se asusta ante ello, quien no se alegra de vivir y por eso no tiene miedo al fin; quien no ha entendido que esta vida es un don de Dios, ni se le ocurre envidiar la larga vida de los patriarcas, que vivían no 100 sino 300, 400 o más años; quien, en otras palabras, no se da cuenta de la belleza de esta vida, tampoco puede entender lo que la resurrección significa⁴⁴.

Ocurre parecido con la otra certeza cristiana que nos espera en forma de juicio, personal y universal, al final del camino de la vida y de la historia. Aquí también señala Barth que por la gracia de Dios nos enfrentamos con confianza a lo que nos espera. Porque, piensa, de hecho ya he-

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

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

[44] *Dogmatik im Grundriß*, p. 179.

mos sido juzgados en Jesucristo y en él, por su gracia que no por nuestras obras, hemos sido absueltos.

En el catecismo de Heidelberg, n. 32, se dice: '¿Qué te consuela en la venida de Cristo a juzgar a vivos y muertos?' Respuesta: 'Que en medio de las tribulaciones y persecuciones, con cabeza erguida espero del cielo al juez que ya en mi lugar se presentó ante el juicio de Dios y apartó de mi toda maldición...' Aquí la cosa cambia. La vuelta de Jesucristo a juzgar vivos y muertos se convierte en Buena Nueva. 'Con cabeza erguida' puede el cristiano, la Iglesia, asomarse a ese futuro. Porque el que viene en él es el mismo que ya se entregó al tribunal de Dios. Su vuelta es lo que esperamos. ¡Ojalá se hubiera dado a Miguel Ángel y a tantos artistas oír y ver justo esto!⁴⁵.

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

Impiedad (*Gottlosigkeit*) es la existencia en el infierno. ¿Qué sino eso es lo que queda como resultado del pecado? ¿No se ha separado el hombre de Dios con sus actos? 'Descender a los infiernos' es su confirmación. El tribunal de Dios es justo, y le da al hombre lo que ha querido. Dios no sería Dios, el Creador no sería creador, la criatura tampoco criatura, y el hombre no sería hombre, si este juicio y su ejecución no tuviesen lugar⁴⁶.

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

no quita seriedad a la idea del Juicio, pues en él se verá que la gracia y la justicia de Dios es la medida de toda la humanidad y de cada hombre. *Venturus iudicare*: Dios sabe todo lo que existe y ocurre. Y eso da terror; y en esa medida esas visiones del Juicio Final no carecen de objeto. Lo que no procede de la gracia y justicia de Dios, no permanecerá. Infinitas magnitudes humanas, también cristianas, caen ahí quizás en la extrema oscuridad. Que ese divino No se da, forma parte de ese

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

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

judicare. Pero tan pronto como concedamos eso hemos de volver a la verdad: el Juez que manda a unos a la derecha y a otros a la izquierda, es justo el que se ofreció por mí ante el tribunal de Dios liberándome de toda condena. Es el que murió en la cruz y resucitó en Pascua. El temor de Dios en Jesucristo no puede ser otro que el que se sitúa en la alegría y la confianza (...). Esto no lleva a la *apokatástasis*. Hay una decisión y una separación, pero en aquél que ha dado la cara por nosotros⁴⁷.

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

¿Redención final de todos? No, porque la gracia que en último término alcanzase de modo automático a todos y cada uno, no sería una gracia libre, no sería la gracia de Dios. ¿Pero lo sería más si le prohibiésemos eso? ¿Ha muerto Cristo sólo por nuestros pecados y no (...) por los del mundo entero? Sería una extraña cristiandad cuya preocupación fuese que la gracia de Dios sería demasiado libre; que el infierno, en vez de llenarse efusivamente de todo tipo de gente, quizás alguna vez resultase que está vacío⁴⁸.

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

* * *

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

La tradición católica no lo tiene tan fácil, por cuanto el ejercicio de la libertad está previsto, al menos para el hombre, en el origen mismo de la creación. Y aunque el pecado tuerce la orientación de esa voluntad contra el designio original de Dios, sin embargo, ni queda anulada ni siquiera impedida del todo para realizar el bien en su orden natural propio. Mas por

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

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

lo mismo, Dios no puede ahora (porque originalmente no quiso) violentar esa libre voluntad creada, ni en el tiempo ni más allá de él. Lo que lleva a una doble conclusión: en primer lugar, la redención y la gracia santificante «tienen que» ser aceptadas por el pecador; y en segundo lugar y por lo mismo, éste puede perseverar en el tiempo y más allá de él eternamente tras la muerte en su pecado y en el rechazo de la citada gracia. Y de este modo, por así decir, la posibilidad de una condenación eterna se sitúa fuera del alcance de la universal misericordia divina, de la que, justo en el sentido barthiano, sí podemos esperar que a nadie rehúse el perdón que Jesucristo ganó para todos en el sacrificio de la cruz.

Si el infierno fuese un castigo divino en el sentido que suponía la tradición religiosa (por cierto prácticamente universal), la *apokatástasis* final sería algo, si no previsible, sí deseable y que nos estuviese permitido esperar de la infinita bondad de Dios. Pero siendo ciertamente un castigo, lo es muy peculiar, porque Dios no hace en él otra cosa que, fiel a su original designio creador, dejar a la voluntad pecadora que siga su curso. Lo demás es obra suya, de los réprobos, contra sí y contra todos. Como ya en el tiempo, se bastan solos para producir el, ahora ya irremediable, mal que sufren. Me atrevería con una hipotética conclusión: siendo la obra redentora de Dios un infinito esfuerzo contra el pecado y contra su consolidación eterna (pues eso es el infierno), cabe confiar —incluso contra las advertencias de Jesús («muchos serán los llamados y pocos los escogidos») que ponen de manifiesto lo difícil que es el acceso por la puerta estrecha que Él está empeñado en abrir— que sean muchos los que se salven. Que el infierno, siendo una posibilidad intrínseca de la voluntad creada, lo supongamos vacío, es algo sólo imaginable para insensatos que se niegan a reflexionar sobre el misterio de la libertad y del mal; aparte de que supondría reducir a pura pedagogía sin substancia la reiterada palabra de Dios a este respecto.

* * *

Muerte, juicio, infierno, las últimas cosas de nuestro destino en las que se muestra el No de Dios, resultan ahora, sin embargo, no ser lo definitivo. Como hemos visto, el juicio, recayendo su ira sobre el Verbo encarnado, por medio de Jesucristo, que es el punto en que los ángulos de lo divino y lo humano se oponen por el vértice, se invierte en bendición y gracia. Y entonces el punto final en que concluye una historia que Jesucristo convierte en la de nuestra salvación, más allá de la muerte, dejando atrás el infierno que merecemos⁴⁹, resulta ser la puerta del cielo.

[49] Cf. *ibíd.*, p. 120 (de *Der Vaterunser*, Zürich 1965): «Nuestras culpas son en adelante asunto tuyo, no nuestro. Tú nos prohibes mirar hacia atrás, que nos sintamos apesadumbrados y como anclados a nuestro

Pero si el objeto del testimonio cristiano no es, ni la vida de un Dios que es para sí, ni la de un hombre para sí existente, sino la historia del encuentro, extrañamiento, de la reconciliación y comunión que se desarrolla entre ambos; y si esa historia tiene lugar en nuestro mundo real, entonces se ha decidido que no sólo el hombre sino también Dios tienen su propio lugar en este nuestro mundo real. Y ese lugar es el cielo⁵⁰.

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

La esperanza cristiana es ya el germen de la vida eterna. En Jesucristo yo ya no estoy ahí donde puedo morir; en Él está nuestra carne ya en el cielo. En la medida en que nos es permitido recibir el testimonio de la Sagrada Cena, vivimos ya aquí y ahora en el anticipo del *Eskhaton*, en el que Dios será todo en todas las cosas⁵¹.

6. Elementos para una (definitiva) antropología

A Barth le interesa el hombre más bien poco. Pese a su «actualismo» —que accede a lo divino, no mediante la razón, sino a través de su palabra y de su acción en el tiempo, y que efectivamente hace de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, el centro de su atención— su teología es esencialmente teocéntrica, digamos verticalista, pues es desde Dios en las alturas de donde viene para nosotros primero un juicio de condena y luego una gracia de salvación. Es importante señalar esto, porque inmediatamente después en el calendario, en Bultmann, en Tillich, en Rahner,

pasado, a aquello que somos y hacemos hoy, e incluso a lo que seremos y haremos mañana».

[50] *Ibid.*, p. 441 (de *Kirchliche Dogmatik*, III/4).

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

va a tener lugar el giro antropológico que va a caracterizar (y a desgraciar, casi en el más estricto sentido etimológico) a la teología contemporánea. Casi menos que la antropología interesa a Barth la ética como regla del buen vivir o la moral como casuística de lo pecaminoso. No es de extrañar en quien se declara ferviente luterano y renuncia a toda relevancia de mérito y obras ante la justificación de la que sólo Dios es protagonista. Además, interpretado a través de los reformadores, Barth se remite a san Pablo para contraponer en el cristianismo la ley a la gracia. La ley es un manual provisional, socio-antropológico y religioso, para apartar de nosotros un pecado inevitable. De ahí que no justifica, sino que precisamente la imposibilidad de cumplir con ella nos consolida en el pecado. Valga todo lo cual para señalar que la teología, en general y especialmente la que Barth intenta practicar, no sirve como un catálogo de humanidad (que ya de por sí le resulta sospechosa, y fatal cuando desde ella queremos acceder a los designios de Dios).

Pero si es cierto que la antropología no sirve para algo así como una «teología fundamental» en el sentido en que luego se pondrá de moda, también lo es que la gracia de Dios, descendiendo de lo alto, tiene frutos de humanidad justo en el horizonte de la redención⁵². Ya lo hemos dicho: las obras no salvan, pero la salvación produce obras. Y es aquí donde el hombre está llamado por la gracia a convertirse en «testigo» de Dios. No hay una teología antropológica, pero si cabe la posibilidad de sacar consecuencias antropológicas de la teología barthiana.

Lo que de forma conclusiva ha tenido lugar en Jesucristo como plenitud del tiempo, eso no se cumplirá ahora sin participación de los hombres, sin la alabanza de Dios de su boca, sin los oídos que han de oír su voz, sin los pies y manos por los que ellos deben llegar a ser heraldos del Evangelio. Que Dios y hombre se han hecho uno en Jesucristo, tiene ahora que hacerse visible en que hay en la tierra hombres de Dios a los que está permitido ser sus testigos⁵³.

Ahora este testimonio transforma nuestra humanidad, al menos la humanidad que se hace reflejo de la de Cristo, en múltiples sentidos. Barth, como he dicho, no va a ofrecer un catálogo de prescripciones morales. La Cruz de Cristo que nos transforma no es precisamente un buen apoyo para una ética material. De hecho, si se puede hablar en él de teología mo-

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

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

ral, tendría ésta más un carácter por así decir formal, en sentido kantiano, aunque no derivada de una «pura buena voluntad», sino más bien reflejo de la voluntad de Jesucristo tal y como la podemos testimoniar en la diversidad de circunstancias de cada uno.

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

Esta divina misericordia es la que igualmente fundamenta para nosotros el señorío de Cristo, a la vez que nos libera de cualquier otro dominio. Es la divina misericordia la que excluye la vigencia de todos los demás señores y hace imposible que erijamos para obedecerlo otro señorío junto a este (de Cristo) (...), y contar con el destino, la historia o la naturaleza como aquello que nos puede dominar⁵⁴.

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

(...) Un cristiano será siempre un raro y amenazado pájaro en su medio ambiente, incluso en aquel que se declare celosamente cristiano. El camino de los cristianos no puede ser nunca el del mundo. Ellos tienen que seguir el suyo propio, y por ello en aquello que piensan, dicen y representan, serán siempre extraños, y bajo muchos aspectos causa de escándalo⁵⁵

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

Son entonces hombres con especiales, quizás pequeñas, pero ciertamente proféticas tareas, en cuya ejecución tendrán que actuar, pensar y hablar como hijos del Reino. Dejando de lado compromisos y exigencias que los determinan, tendrán que hacer u omitir ciertas cosas cuyo entorno no entenderá, y emprender caminos por los que se convertirán en extraños para sus prójimos que no asumen ni conocen esas tareas. Esos hombres causan entonces escándalo, asombro, preocupación. Quizás no sin razón, si lo vemos desde ese mundo de lo establecido. Y así, desde la legítima paz posible en él, se intentará también enseñarles, advertirlos, retenerlos y llevarlos por el camino sensato; no con mala intención, sólo que en contra de la vocación que han recibido. Se les quiere bien, aunque no en el sentido de ese futuro con el que están comprometidos⁵⁶.

Por lo demás, insisto, esa misión profética y la mencionada extrañeza frente al mundo, en ningún momento puede ser interpretada en la práctica como misantropía. Ahí una vez más el ejemplo es Cristo. Ciertamente ha venido a juzgar al mundo, pero la condena que a ese mundo corresponde precisamente la asume Jesucristo para descargar de ella a todos los hombres. En esa imitación el cristiano debe asumir el No de Dios

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

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

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

en sí mismo. El pecador, el que merece la crítica, el que es objeto adecuado de toda maledicencia, el que puede ir al infierno, soy yo, porque los demás están posiblemente ya exculpados por la gracia. Así, como rezamos en el Padrenuestro, el cristiano se convierte en testigo del perdón y de la misericordia divina.

Lo que no discurre por esta aguda crestería del perdón de los pecados y de la gracia, no es cristiano. Por ello seremos juzgados, por ello nos preguntará el Juez: ¿has vivido de la gracia, o te has erigido ídolos o incluso has querido ser tú uno de ellos? ¿Has sido un siervo fiel que en nada tuyo te glorías? Entonces serás aceptado, porque entonces seguro que tú también has sido misericordioso y has perdonado a los que te ofenden; entonces has consolado a otros y has sido luz; entonces seguro que tus obras han sido buenas, como obras que nacen del perdón de los pecados. La pregunta por esas obras es la que nos dirige el juez hacia el que caminamos⁵⁷.

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

Su objeto (de la teología) es el único Dios verdadero, no en su aseidad e independencia, sino en su unión con el verdadero hombre; y ese hombre verdadero tampoco en su independencia sino en unión con el verdadero Dios. Su objeto es pues Jesucristo, lo que quiere decir: la historia de la Alianza entre el hombre y Dios; la historia en la que sucedió (...) que el gran Dios en la original libertad que le es propia se entregó a ser Dios del pequeño hombre, en la que también ese pequeño hombre, en la libertad que para ello le dio Dios, se entregó a ser el hombre del gran Dios. El objeto del conocimiento teológico es el acontecer de esa Alianza, y en ella el perfecto amor que une al hombre con Dios y a Dios con el hombre; en el que por ello ya no reina el temor. Porque en ese amor Dios ha amado al hombre por él mismo, y el hombre lo mismo a Dios. Porque en él, por ambas partes, sin necesidad, deseo, ni concupiscencia, sólo justo la libertad entraba al juego de existir *gratis* uno para el otro: (...) ágape, que a la vez desciende de arriba y en el poder de ese descenso asciende. Las dos cosas (...) en la misma soberanía de Dios⁵⁸.

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

[57] *Dogmatik im Grundriß*, p. 178.

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

