

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IV

1978

Núm. 8

ÍNDICE

	Pág.
Carlos Elorriaga Planes: El hombre viejo y el hombre nuevo (Breve introducción a los volúmenes más estrictamente cristológicos de la "Dogmática" de Karl Barth)	237
Ramón Arnau: Sobre la participación del pueblo en la elección de los ministros. Reflexión eclesiológica	331
Joan Llidó Herrero: José Climent: Filojanenismo y regalismo en la España de Carlos III, según los documentos inéditos del Archivo General de Simancas. Relaciones Iglesia-Estado. Dialéctica episcopalismo-papado	355
José Luis Prades Celma: Una interpretación del concepto de "racionalidad" en Wittgenstein	419
Nota	451
Recensiones	457

FACULTAD DE TEOLOG(A)
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección **Diócesis**

EL HOMBRE VIEJO Y EL HOMBRE NUEVO

Breve introducción a los volúmenes más estrictamente cristológicos de la "Dogmática" de Karl Barth

Por Carlos Elorriaga Planes

SUMARIO: I. *La palabra de Dios en Jesucristo: la doctrina de la encarnación:*

1. La libertad de Dios frente al hombre: realidad y posibilidad de la revelación. 2. El tiempo de la revelación: la historia de la salvación, centrada en el acontecimiento Jesucristo. 3. El misterio de la revelación: la encarnación de Dios como tema a la base de la cristología. a) El problema de la cristología. b) Verdadero Dios y verdadero hombre. c) El milagro de la Navidad. - II. *La doctrina de la reconciliación:* 1. El objeto y los problemas de la doctrina de la reconciliación. 2. El planteamiento general del tema. Visión de conjunto. 3. Jesucristo, el Señor, como siervo: a) El camino de Dios hacia lo extraño: Dios se hace hombre en la persona de Jesucristo. b) El juez como el juzgado en nuestro lugar. c) La sentencia del Padre. 4. Jesucristo, el siervo, como Señor: a) El otro problema de la doctrina de la reconciliación. b) El regreso a casa del Hijo del hombre. c) El hombre regio. d) La enseñanza del Hijo. 5. Jesucristo, el testigo veraz: a) La luz de la vida. b) Jesús es el vencedor. c) La promesa del Espíritu. - III. *La doctrina del pecado* (algunos puntos): 1. El hombre del pecado, en el espejo de la obediencia del Hijo de Dios. 2. Orgullo e incredulidad del hombre. 3. La caída. - IV. *Conclusión: ¿Nos es posible conocer las intenciones de Barth?*

Es conocido que la teología de Karl Barth parte de una manera muy estricta de la teología de la Palabra de Dios, lugar que ocupa en él lo que en la teología católica corresponde a la teología fundamental. W. Fürst, en una breve introducción a la figura teológica de Barth, ha presentado su teología como una "teología de la predicación".¹ En el fondo de todo late la profunda intuición, por mucho que luego sus desarrollos puedan resultar más o menos aceptables e incluso irritantes,

¹ W. Fürst, "Karl Barth", en el volumen *Bahnbrechende Theologen*, complementario de la obra en colaboración *Bilanz der Theologie im XX. Jahrhundert* (ed. H. Vorgrimler y R. Vander Gucht), Freiburg i.B. 1970, 29-42.

de que la palabra de Dios cobra su autoridad de su propia fuerza intrínseca. Se repite aquí aquello de Amós: "Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla el Señor, quién no va a profetizar" {Am 3, 8}.

Es desde esta perspectiva de la teología de la palabra de Dios y de su central significación para la Iglesia desde la que debe verse toda la teología de Barth y también su cristología. Pero también hay que decirlo a la inversa. En Barth hay que estudiar todos los temas teológicos desde la perspectiva cristológica. Hasta el punto de que a menudo se ha hablado en Barth de una "christologische Engführung", un "estrechamiento cristológico" en su modo de hacer teología, como si numerosos temas teológicos (por ejemplo, la creación) quedasen desvalorizados en su consistencia propia para tenerla sólo en virtud de la perspectiva cristocéntrica desde la que han sido enfocados.

Por eso podemos decir que la cristología de Barth gira en torno a dos grandes temas: 1), la palabra de Dios en Jesucristo, y 2), Jesucristo como palabra de Dios. Especial importancia tiene para Barth este segundo aspecto, aunque en el fondo se trata de dos caras de la misma medalla. Por lo demás, advertimos ya aquí que nos limitaremos al estudio del problema -y la exposición del mismo Barth será muy sumaria- en algunos volúmenes de su obra fundamental, la *Kirchliche Dogmatik*. Sólo ocasionalmente se mencionarán otras obras suyas. Y nada, desde luego, puede dispensar de una lectura directa del mismo Barth.

I. LA PALABRA DE DIOS EN JESUCRISTO: LA DOCTRINA DE LA ENCARNACIÓN

La palabra de Dios es criterio de la dogmática. Barth dedica a explicar esta afirmación el primero de los capítulos de la *Dogmatik*. En el resumen del contenido del § 7 se explica Barth en estos términos: "Dogmática es la pregunta crítica por el dogma, es decir, por la palabra de Dios en la predicación de la Iglesia o, concretamente (la pregunta), por la coincidencia entre la predicación eclesial llevada o todavía por llevar a cabo por parte del hombre y la revelación atestiguada por la Escritura".² Es decir, la palabra de Dios la encontramos en una triple forma: la revelación, la Escritura y la predicación. Lo fundamental, el hecho que da sentido a lo demás, es la revelación, el hecho de que Dios ha hablado al hombre. Pero el testimonio de esa revelación

² *Kirchliche Dogmatik* I/1, Zollikon-Zürich 91975, 261 (en adelante: KD, indicando a continuación el tomo y volumen correspondientes).

es la Escritura. ³ Por ella sabemos que Dios se ha revelado. Y esa revelación ha tenido lugar: 1), como Dios trino; 2), mediante la encarnación de la Palabra en Jesucristo; 3) mediante el envío del Espíritu Santo. A nosotros nos interesa ahora el segundo punto: "La encarnación de la Palabra". ⁴ Barth divide su exposición de este tema en tres párrafos de considerable amplitud, como es costumbre en él. Vamos a dividir nuestra exposición de acuerdo con la de Barth.

1. LA LIBERTAD DE DIOS FRENTE AL HOMBRE (KD I/2, § 13): REALIDAD Y POSIBILIDAD DE LA REVELACIÓN

Barth se propone aquí, continuando lo que en los párrafos anteriores ha expuesto sobre la Trinidad, comenzar con la cristología: "El objeto al que ahora nos dirigimos continuando el análisis del concepto de revelación con el desarrollo de la doctrina trinitaria, es la doctrina de la encarnación o del hacerse carne de la palabra de Dios. Se trata de la primera y fundamental parte de la llamada cristología". Pero Barth hace aquí una observación que es importante: "La doctrina de la persona y de la obra de Cristo tiene su lugar propio dentro de la doctrina de la reconciliación, de la que ahora no tendremos que tratar". La encarnación, para Barth, "pertenece a la doctrina de la palabra de Dios y, por tanto, a los prolegómenos, a la fundamentación de la dogmática de la Iglesia".⁵

Con tales afirmaciones podemos quedar ya apercebidos: el grueso de lo que nosotros consideramos la cristología no lo va a tratar Barth ahora y esperará al tomo IV. La encarnación es de momento para Barth simplemente un presupuesto. Pero un presupuesto muy importante que tenemos que estudiar.

La revelación de Dios al hombre es un acto libre. Dios podría no haberse comunicado al hombre. Y esto plantea para Barth la primera de las preguntas: ¿Puede Dios comunicarse al hombre? ¿Cómo es posible que Dios lo haga? Pero Barth cree que no debe contestarse inmediatamente. Antes hay que plantearse otra cuestión previa y que contendrá implícitamente la respuesta a la segunda: ¿se ha producido la revelación de Dios? Del hecho deducirá Barth la posibilidad. Cree que de lo contrario tendremos que dictarle a Dios la manera como ha de hablar al hombre, lo cual sería intentar limitar su libertad. El

³ KD 1/2, 61975, 505 ss.

◆ KD 1/2, 1-221.

⁵ *Ibid.*, 3.

hombre no va a tener otra solución que asentir al hecho de la revelación. "Toda teología ... no es teología hecha sobre la revelación en la medida en que clara u ocultamente descansa sobre esa inversión, preguntando en primer lugar lo que es posible a la libertad de Dios para después y a continuación cerciorarse de en qué consiste la libertad de Dios." ⁶

Así, pues, la pregunta que debemos hacer es: ¿se ha revelado Dios realmente de alguna manera? Del Nuevo Testamento recibimos la respuesta de que Jesucristo es esa realidad:

"La respuesta del Nuevo Testamento a nuestra pregunta por la realidad de la revelación de Dios consiste simplemente en que en todas sus páginas pronuncia constantemente el nombre de Jesucristo. Este nombre y la revelación de Dios o, más exactamente: la definición de revelación que se deduce, que se obtiene y que corresponde a la misma revelación". ⁷

Jesucristo es, además, un acontecimiento único, peculiar, singular, lo cual hace que no deba ser asimilado a nuestros conceptos antropológicos. Barth ataca aquí fuertemente, como hizo tantas veces en su vida, a los llamados teólogos liberales, que vieron en Cristo simplemente la manifestación suprema del ser hombre.

Creemos que este ataque de Barth, que se encuentra sobre todo en la pág. 14 del volumen que ahora comentamos, no debe entenderse en el sentido de que en Cristo no se dé el ideal que el hombre debe seguir, aunque este seguimiento de Cristo por el hombre se hace también *en* Cristo y en virtud de la gracia de Cristo. Las palabras de Barth podrían interpretarse en ese sentido. ⁸ Pero más bien se dirigen al rechazo de cualquier concepción adopcionista de su persona, como si Cristo no fuese más que aquel caso, singular ciertamente, en el que el hombre hubiese alcanzado el máximo de su "sentimiento religioso de dependencia", para hablar con términos próximos a la teología de Schleiermacher. En el fondo, la antropología teológica de Barth, como habremos de ver, es una antropología cristológica. Sólo en Jesucristo puede el hombre llegar a saber lo que es y lo que está llamado a ser.

⁶ *Ibfd.*, 4.

⁷ *Ibfd.*, 11.

⁸ "Es war ein verhängnisvolles Missverständnis, wenn die liberale Theologie eines A. E. Biedermann, eines R. A. Lipsius, eines H. Lüdemann, aber doch auch eines A. Ritschl (in Anwendung jener um 1700 siegreich gewordenen Methode) die in Jesus Christus offenbarte Wirklichkeit einfach als die Offenbarung der tiefsten und eigentlichsten Wirklichkeit des Menschen meinte interpretieren zu können" (*ibfd.*, 14).

Y, si nos preguntamos cuáles son las afirmaciones fundamentales del Nuevo Testamento sobre Jesucristo, encontraremos que se trata de una doble afirmación: 1) La Palabra o el Hijo de Dios se hizo hombre. 2) El hombre Jesús de Nazaret es la Palabra de Dios o el Hijo de Dios.⁹

Esta doble y recíproca afirmación se hace de Jesucristo, que es la realidad primera con que nos encontramos en el Nuevo Testamento. La "encarnación", por muy cierta que ésta sea, ya no es esa realidad primera, sino teología. El centro del Nuevo Testamento es Jesucristo, del que en aquel se nos habla mediante la doble afirmación ya mencionada y que nosotros solemos llamar respectivamente cristología descendente y cristología ascendente o también cristología desde arriba y desde abajo. Barth advierte que ni el esquema de arriba abajo debe interpretarse de modo doceta ni el de abajo arriba ha de interpretarse de modo adopcionista. Pero, en cualquier caso, la experiencia primitiva es unívoca: en Jesucristo hemos encontrado a Dios y hemos oído a su palabra.¹⁰ Es interesante hacer notar que mientras hoy frecuentemente -y no sin razón- los teólogos discuten sobre qué tipo de cristología es más adecuado a las circunstancias actuales, desde arriba o desde abajo, Barth no entra en esta cuestión. Para él no resulta problemático el que se pueda escoger un tipo u otro. Ni se plantea el problema. De hecho, sin embargo, parece que en él predomina el esquema descendente,¹¹ quizá por la desconfianza de Barth acerca de todo intento de estudiar sólo históricamente la persona de Jesús, cuando defiende "el necesario rechazo de todo culto abstracto de Jesús, esto es, de toda cristología, doctrina o praxis cristológica que quisiese convertir en objeto propio suyo la naturaleza humana o la imagen histórico-psicológica de Jesús".¹² Pero de hecho lo que ocurre es que a Barth le interesa menos la cuestión metodológica que la comprensión y descripción teológica de lo que fue la experiencia cristiana primitiva básica:

"¡ Nos hemos encontrado con Dios! Y esto es lo más antiguo y lo más auténtico de todo. Hemos oído su palabra. Si alguna experiencia habían hecho ellos -y ciertamente había sido así-, era la de la presencia del Hijo de Dios o de la Palabra de Dios".^{12 bis}

⁹ *Ibíd.*, 15 SS.

¹⁰ *Ibíd.*, 23-24.

¹¹ Es lo que irrita a W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974, 260, y hace decir a J. I. González Faus que se trata en la cristología de Barth de un "monólogo desde el cielo" en *Actualidad bibliográfica* 13 (1976) 257.

¹² KD I/2, 150.

^{12 bis} *Ibíd.*, pág. 24.

Por otra parte, entre ambas líneas no existe una síntesis posible. No pueden reducirse a una formulación común. Pero, con todo, la doble afirmación de que la palabra de Dios se ha hecho hombre y de que en Jesús encontramos a la palabra de Dios no es la última palabra sobre lo que se quiere expresar, pues lo que en último término quiere indicarse no está sujeto a ninguna formulación total y completa. Ese algo que escapa a toda formulación es *la realidad Jesucristo*.¹³ En esa *realidad*, continúa Barth, tendremos que plantearnos la cuestión teórica de la *posibilidad* de que Dios se revele.

Esbozada, pues, la realidad de Jesucristo, hay que pasar a la comprensión intelectual -en la medida de lo posible- de ese hecho: "A la cuestión de la comprensión debe preceder la pregunta por los hechos. Con lo dicho basta. Pero tenemos que afirmar con la misma decisión: a la cuestión de los hechos tiene que seguir la cuestión de la comprensión".¹⁴ La pregunta que aquí se hace Barth es ésta: ¿Cómo puede ser que alguien tan concreto como es Jesucristo tenga la posibilidad de ser revelación de Dios?

Barth parte en realidad de la ceguera del hombre. Dios está oculto al hombre ciego. Es el presupuesto de Barth que le diferencia de todos aquellos que partan de cualquier presupuesto de teología natural. Barth expone su pensamiento en cinco tesis:

1) "De la realidad Jesucristo deducimos que Dios es libre para nosotros, de manera que su revelación se hace posible cuando deja de ser Dios sólo en sí mismo para serlo también entre nosotros, en nuestro cosmos, como una de las realidades con que nos encontramos".¹⁵ Con ello ha traspasado Dios la frontera entre él y nosotros. Es la condescendencia de Dios hacia su criatura.

2) "De la realidad Jesucristo deducimos: Dios es libre de manera, se revela de modo que su palabra o su Hijo se hace hombre".¹⁶ Lo cual es decir que Dios se hace hombre, puesto que la divinidad no se divide en tres entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Barth señala también que sobre la necesidad, conveniencia y posibilidad de que Dios se haga hombre es mejor que no hagamos grandes reflexiones, y que nos fijemos en los hechos.¹⁷

¹³ Cf. págs. 26-28.

¹⁴ *Ibid.*, 29.

¹⁵ *Ibid.*, 34.

¹⁶ *Ibid.*, 36.

¹⁷ Cf. págs. 38-39.

3) "De la realidad Jesucristo deducimos : Dios se revela a nosotros de manera, y es de tal manera libre para nosotros, que el Hijo o la palabra de Dios adopta una figura conocida en todo caso para nosotros, una figura tal que puede ser reconocible por nosotros en analogía con otras figuras conocidas nuestras. Su ser hombre es el velo que él se pone, pero también el medio de su revelación."¹⁸

4) "De la realidad Jesucristo deducimos: la revelación por parte de Dios es posible al ser Dios libre de modo que su palabra, haciéndose hombre, a la vez es y permanece como lo que es: Dios verdadero y eterno, lo mismo que él es en sí mismo a la derecha del Padre por los siglos de los siglos."¹⁹ Es una divinidad oculta, pero que no deja de ser divinidad.

5) "De la realidad Jesucristo deducimos finalmente y por último: la revelación de Dios se hace posible de manera que el Hijo o la Palabra de Dios se hace hombre. No se hace cualquier otro ser. Se hace lo que somos nosotros mismos".²⁰

Todo se deduce, según las palabras de Barth, de la realidad Jesucristo. No hay, según él, posibilidad alguna de mostrar que el hombre puede ser el sujeto receptor adecuado de cualquier posible revelación divina. Todo sucede por libérrima iniciativa de Dios. Barth lo expresa, por ejemplo, con estas palabras:

"Será adecuado poner entre paréntesis con especial fuerza nuestra última demostración. Deámoslo claramente sentado: no hay ninguna relación con el intento de una prueba de una aptitud especial del hombre como portador precisamente de la revelación de Dios. Habría que decir que también el hombre pertenece al mundo que Dios ha creado como muy bueno, que esta originaria bondad del hombre con seguridad hay que buscarla en su aptitud para ser órgano de la revelación divina y que la revelación como encarnación es la confirmación y restauración de esta bondad originaria del hombre. Pero este esquema de pensamiento no es apropiado para una prueba de la existencia de una *analogia entis*, con la que midamos la obra de Dios en la revelación y por medio de la cual pudiésemos comprender plenamente su revelación. Tampoco es apropiado para probar una especial adecuación del hombre para la revelación de Dios. El hecho de que y en qué medida nuestra humanidad como tal, y el hombre en general, es según la sabiduría y bondad creadora de Dios un medio útil para la revelación de Dios, ello nos está simplemente oculto en nosotros mismos y en el mundo que conocemos y tal como lo conocemos. En la revela-

¹⁸ *Ibíd.*, 39.

¹⁹ *Ibíd.*, 41.

²⁰ *Ibíd.*, 44.

ción, en la realidad Jesucristo, nos es, sin embargo, reconocible. ¿Cómo podríamos, en cambio, sacar de la realidad Jesucristo conclusiones sobre la capacidad de revelación de nuestra humanidad como tal y del hombre en general?"²¹

Es decir, los cinco enunciados cristológicos de Barth que hemos expuesto no son propiamente principios que tiendan a aclarar la posibilidad de la revelación en un sentido semejante al de la teología fundamental católica. Estamos aquí en los antípodas de *Oyente de la palabra* de Karl Rahner. Para Barth la única conclusión es: de la posibilidad de la revelación sólo podemos decir que es real porque de hecho hemos encontrado a Dios en Jesucristo. Si ha sido así, es que era posible.

Surge aquí un problema clásico y en el que, en general, la teología católica y protestante han seguido caminos diferentes: se trata del problema de la posibilidad del conocimiento de Dios mediante la razón y las consecuencias que de la solución que se dé a este problema se derivan para la sistematización teológica. Vamos a detenernos algo en este punto, que creemos es de suma importancia pastoral y ecuménica.

Sintetizando las posturas clásicas católica y protestante, puede decirse lo siguiente: el Vaticano I habla claramente, expresándose en términos de una definición dogmática, de que Dios puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana. La intención de las expresiones del concilio no deja lugar a dudas.²² La misma enseñanza se repite, remitiéndose al Vaticano I, de nuevo en el Vaticano II.²³ En la Iglesia evangélica no hay una opinión unánime sobre el tema, pero podemos decir que en general se afirma que la existencia de Dios sólo puede ser conocida a través de la revelación y en la fe. Tres típicos representantes de las distintas posturas sobre el tema han sido Barth, Brunner y Bultmann, de los cuales conviene decir aquí alguna palabra breve.

En Brunner y Bultmann la postura es semejante: no es posible que el hombre conozca a Dios a través de la razón. Pero, una vez que se adhiere a El a través de la fe, le es posible, sin embargo, *a posteriori*, mostrar la razonabilidad de esta adhesión. Ello les permite a Brunner y Bultmann un diálogo con la filosofía y con el hombre en general.²⁴ Una línea semejante se observa

²¹ *Ibid.*, 48.

²² DS 3004.3026.

²³ *Dei Verbum*, n. 6.

²⁴ Una visión general de la problemática en Brunner y Bultmann puede verse en H. Bouillard, *Logique de la foi*, Aubier, 1964, 97-100. Bultmann parece hablar incluso de una cierta precomprensión del problema de Dios, anteriormente a la fe. Cf. *ibid.*, 190-112. Fundamental es la obra de Brunner *Offenbarung und Vernunft*, Zürich, 1941.

en P. Tillich, sobre todo en el primero de los volúmenes de su *Teología sistemática*. Y, en general, pese al rechazo de todo posible planteamiento de "pruebas de Dios" que se observa en la teología protestante contemporánea²⁵, puede decirse que existe una preocupación por el *Anknüpfungspunkt* ("punto de contacto") que la proclamación del mensaje del Evangelio debe buscar en el oyente de la palabra. De aquí que exista a menudo la preocupación por una revelación radical, original o primigenia (*Ur-Offenbarung* o *Grund Offenbarung*) en ciertos sectores de la teología evangélica. Especialmente conocida es la descripción al respecto de P. Althaus.²⁶

En Barth, en cambio, la postura es diferente. Si bien se observa en él una evolución desde el primero al último de los volúmenes de su *Dogmática*, puesto que al final enmudecen los ataques a la analogía del ente, puede decirse que Barth no admitió nunca una teología natural en el sentido católico tradicional.ⁿ

El problema tiene sus raíces ya en Lutero, el cual lo abordó en su famosa controversia de Heidelberg, de la que para nuestro tema son especialmente importantes las tesis 19 y 20. En la 19 explica Lutero que "no puede llamarse en justicia 'teólogo' al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a través de lo creado, sino y continúa el enunciado en la tesis 20-, mejor, a quien aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y de la cruz".²⁸ Pero Lutero añade también en la tesis 24, matizando su pensamiento: "No obstante, no es mala esta sabiduría ni tiene que evitarse la ley: pero el hombre, sin la teología, abusa de las cosas mejores, desde el momento en que se atribuye a sí mismo la sabiduría y las obras".²⁹ Por eso dice Moltmann, aunque quizá no refleje el pensamiento de los párrafos citados con

²⁵ Cf. J. Klein, *Gottesbeweise*: RGG³ 11, 1745-1751, esp. 1750-1.

²⁶ "Das Beiwort 'ursprünglich' bzw. die Vorsilbe 'Ur' haben nicht historischen, sondern prinzipiellen Sinn. Sie sagen von der gemeinten Offenbarung nicht, dass sie ihren Ort am Anfange der menschlichen Geschichte hatte, dass sie nur an das erste Geschlecht der Menschen geschah; sondern, dass sie von der Heils-Offenbarung Gottes schon vorausgesetzt wird, dass sie ihr zugrunde liegt, dass sie sich auf sie wesentlich zurückbezieht. Nicht von einem Präteritum ist die Rede, sondern von einem *Präsens*, dass aber dem Perfektum *prasens* der Heils-Offenbarung wesentlich immer schon vorausgeht. Wir suchen die Ur-Offenbarung nicht am Anfange der Geschichte der Religion, sondern *überall* 'hinter' ihr, in diesem Sinne natürlich auch am Anfange" (*Die christliche Wahrheit I*, Gütersloh 21949, 50. Cf. *ibid.*, 45-112. Cf. también 1D., *Ur-Offenbarung: Luthertum* 46 (1935) 4-24.

ⁿ Sería innecesariamente prolijo, en este trabajo de intención cristológica, enumerar todos los pasajes de Barth referentes a su evolución sobre el tema del conocimiento por el hombre de la existencia de Dios. El tema lo ha desarrollado H. Bouillard, op. cit., 100-109. Anteriormente, el clásico estudio de H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln, 21962.

²⁸ Lo que hemos transcrito es sólo el enunciado de las tesis de Lutero, que él explicita luego con más detalle. Véase la antología de T. Egida, *Lutero*. Obras. Salamanca, 1977, 82.

²⁹ T. Egida, *ibid.*, 84.

toda exactitud, que Lutero "no niega la posibilidad del conocimiento natural de Dios, pero sí su realidad". 30

Las posibilidades de un entendimiento ecuménico tienen que partir de todos estos datos y de su interpretación. Algunas observaciones se nos ocurren sobre varios puntos, que a nuestro juicio no siempre se tienen suficientemente en cuenta:

1) Como es conocido, el Vaticano I definió la *posibilidad*, no el hecho de que los hombres llegasen a conocer a Dios por medio de la razón. 31 Esto se acerca enormemente al comentario de Moltflann al que nos acabamos de referir.

2) Por otro lado, nunca han dicho los católicos -ello sería pelagianismo-- que el hombre pueda llegar a la fe, que es algo dado al hombre, por medio de la razón. La conclusión es clara: si sólo con la fe se salva el hombre, es decir, mediante la entrega confiada a Jesucristo y que el mismo Cristo posibilita, un conocimiento de Dios mediante la razón, que no sea o vaya acompañado de la fe, no salva al hombre. Creemos, sin embargo, que pueden presentarse dos hipótesis. En primer lugar, cuando el hombre dice verdaderamente: "Creo en Dios", ésta es una afirmación existencialmente de tal fuerza que lo que entonces hay que decir es que aquí se está expresando un acto de fe. Otra hipótesis es la hoy muy conocida de una aceptación trascendental, atemática, etc., de la realidad de Dios, aunque sin una afirmación expresa y refleja. Cuando esto ocurre, es también la fe la que está salvando al hombre, la fe dada por Dios, pero en absoluto raciocinio humano alguno. En ambos casos, pues, estamos ante una realidad dada por Dios al hombre. Lo cual nos indica el limitado papel, aunque sea verdadero, de todo conocimiento racional de Dios.

3) Es, sin embargo, necesario insistir en que, si bien la fe es un don de Dios, es necesario mostrar continuamente, para no poner obstáculos al acto de fe, que esa fe es algo razonable. La motivación íntima de la teología natural, tanto protestante como católica, tiene aquí su sentido. Si ello no fuera posible, la predicación de la Iglesia a los no creyentes aunque a Barth no le gustese haría enormemente difícil.

4) Con todo esto puede también sacarse la conclusión de que es al menos posible estructurar la teología de manera que en la teología fundamental no se trate en primer lugar de la capacidad del hombre de ser suieto de una posible revelación de Dios, sino del hecho y de la realidad del acontecimiento de Jesucristo, al que deben preceder, por supuesto, las investigaciones histórico-críticas que sean necesarias. A la vista de la *quaestio facti* es cuando, si esta solución se acepta, deberá estudiarse cuál es la *potentia oboedientialis* del hombre para ser sujeto receptor de cualquier posible revelación divina. Es claro que es sobre todo desde la perspectiva cristológica como deberían estudiarse los temas relativos al valor de la Escritura en la Iglesia, una vez que se ha entendido que Jesucristo es la Palabra de Dios al mundo y el que nos ha abierto el acceso

30 *El Dios crucificado*, Salamanca, 1975, 294.

31 Lo recuerda, entre los autores recientes, H. U. con Balthasar, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en *Mysterium Salutis* 11/1, Madrid, 1970, 57, nota 4, 1.^o

a la realidad del Padre. Con todo ello pensamos que también se responde mejor al estilo del Nuevo Testamento, cuyo mensaje fundamental es: en Jesús de Nazaret hemos encontrado la salvación.

Si a esta manera de argumentar se opone el hecho de que Pablo, tanto en el Areópago (Hech 17, 22 ss.) como en Rom 1, 18 ss. intenta partir de la comprensión del hombre de sí mismo y del mundo, para, viendo la limitación en que está inmerso, trascenderse y llegar a la existencia del Absoluto, podemos responder que ello evidentemente es posible, pero la fe no es ese autotranscenderse del hombre, sino -valga la expresión- el "ser autotranscendido" por aquel mismo hacia el cual el hombre querría llegar. Por eso creemos que el camino inverso es legítimo y en realidad el más atestiguado por el Nuevo Testamento: partir de la realidad Cristo para luego mostrar que el adherirse a él ha sido razonable y, por tanto, conforme a unas exigencias humanas.

Creemos que éstos son elementos valiosos de las síntesis de la teología protestante, y que no deberían ser desaprovechados. El matiz típico de Barth y que quisiéramos aprovechar en la medida de lo posible desde un punto de vista católico es la orientación cristológica de toda la problemática teológica. Y pensamos que, si ello se hace bien, no tiene por qué conducir a una minusvaloración de otros temas teológicos. Más bien es así cuando quizá cobren pleno sentido todos los demás temas de la teología, pues tampoco para el Nuevo Testamento puede entenderse la realidad de otra manera que no sea a través de Jesucristo. 32

2. EL TIEMPO DE LA REVELACIÓN (KD 1/2, § 14): LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN, CENTRADA EN EL ACONTECIMIENTO JESUCRISTO

Si todas las realidades del mundo y del hombre se han de interpretar para Barth a la luz de Jesucristo, la llamada "reducción cristológica" de Barth que nosotros llamaríamos más gustosamente "concentración cristológica"- afecta entonces también a la concepción del tiempo. Dios se revela al hombre en una historia concreta, la de Jesús de Nazaret, y por tanto en el tiempo. Con ello tenemos que la historia se convierte en un medio de la revelación, y toda ella se centra en Cristo. En este punto seremos muy breves. Sólo nos detendremos en él lo que sea estrictamente necesario para la exposición de lo cristológico en Barth. Pues creemos que éste es uno de los apartados de la

³² La experiencia pastoral hace ver también que para aquellas personas para quienes puede ser difícil creer en Dios, Jesucristo es siempre y en todo caso una figura respetada. El *Superstar* o el Cristo de *Godspell* pueden ser naturalmente modas artísticas, pero describen unas experiencias, que para muchos pudieron ser salvíficas, vividas a propósito de la persona de Jesús, siempre más vitales, y, si se quiere, trascendentales, que todos los argumentos y razones que demos sobre Dios.

Dogmática en que Barth se ha hecho algo prolijo, y, sobre todo; afecta menos a nuestros propósitos.

Al centrar Barth el tiempo en el acontecimiento Jesuérsto, el tiempo anterior se convierte en el tiempo de la espera, y el tiempo del Nuevo Testamento y de la Iglesia pasa a ser el tiempo del recuerdo.

Sobre el tiempo de la espera Barth expresa su pensamiento en tres afirmaciones fundamentales:

1) Cuando el Antiguo Testamento habla de un estar juntos Dios y el hombre, "no se refiere ni a un abrirse objetual de Dios ni tampoco a un abrirse fundamentado idealmente. Se refiere a revelación",³³ lo cual es siempre un acto libre de Dios, a quien el hombre no puede decirle en absoluto cómo se ha de dar esa revelación.

2) Ya en el Antiguo Testamento existe una función *judicial* de la revelación. "En y con la revelación aquí atestiguada se produce un juicio sobre el mundo todo que la rodea, al declarar Dios... a todo el mundo que rodea a su revelación como sin Dios, y ello sin miramientos hacia lo que él (el mundo) creería poseer de esa presencia de Dios".³⁴ El tema del juicio de Dios sobre el mundo será uno de los temas básicos de la cristología de Barth, como hemos de ver. Por otra parte, en el Nuevo Testamento se nos revelará que este juicio se realiza en Jesucristo, que con ello desdiviniza la naturaleza y el hombre, aunque sobre este punto negativo se construye la obra de la justificación, santificación y vocación.³⁵ Esta función judicial la cumplen en el Antiguo Testamento los profetas.

3) En el Antiguo Testamento, tiempo de espera, se aguarda realmente a Cristo. De una manera más o menos velada o más o menos explícita, existe una conexión entre lo que se esperaba y lo que vino. Es una historia de salvación que no pierde su propia continuidad.³⁶

A estas tres afirmaciones sobre el Antiguo Testamento corresponden otras tres sobre el Nuevo, que son el paralelo a las anteriores:

1) La libertad de Dios en el modo de revelarse, que ya vería Barth en la antigua alianza, se concreta en la nueva en que Dios ha decidido encarnarse. Como hombre, Dios hará lo que el hombre no quiere hacer: aceptar la gracia de Dios y cumplir la ley.³⁷

2) La ocultación de Dios, que parece que no debería darse ahora, "se hace patente en todas sus consecuencias sobre todo y propiamente

³³ KD I/2, 88.

³⁴ *Ibíd.*, 93.

³⁵ Cf. págs. 93-94.

³⁶ Cf. págs. 103-111.

³⁷ Cf. págs. 114-117.

en el Nuevo Testamento", es decir, "en el rechazo y en la crucifixión del Hijo de Dios por su pueblo elegido", de tal manera que "el juicio de Dios, que la comunidad de Cristo ve pronunciado sobre el mundo que le rodea como un mundo perverso y destinado a la aniquilación, no es menos duro que el que en la comunidad de Israel se estime frente a los pueblos y sus dioses. Las sangrientas guerras de Yahvé contra Baal están ausentes, por supuesto, ahora; pero no porque la radicalidad del rechazo de la 'imagen de este eón' (Roro 12, 2) se haya debilitado, sino porque se ha llevado totalmente hasta las raíces. Este eón ha sido superado en Cristo con toda su potencia y su violencia. Cristo lo ha asumido en la cruz en su cuerpo y lo ha llevado al sepulcro".³⁸ De este modo la función de los profetas se sigue cumpliendo en el Nuevo Testamento. La cruz de Cristo es un no frente al hombre que, por ser precisamente de Cristo, ha llegado a su paroxismo.³⁹

3) También el Nuevo Testamento es un tiempo de espera, tiempo de espera escatológica. No se trata de una línea junto a otras, sino de un rasgo esencial de la nueva alianza, puesto que no todo se ha cumplido en la Pascua. La Pascua es plenitud, pero señalando a una plenitud mayor que todavía no se ha cumplido.⁴⁰

3. EL MISTERIO DE LA REVELACIÓN (KD J/2, § 15): LA ENCARNACIÓN DE DIOS COMO TEMA A LA BASE DE LA CRISTOLOGÍA

En el fondo, lo que Barth nos ha explicado tanto sobre la realidad y posibilidad de la revelación en Jesucristo como sobre la historia de la salvación centrada en él apunta a esta tercera sección que consideramos la más importante -es también la más amplia- de las que integran la cristología que forma parte de esta doctrina de la palabra de Dios. Es aquí donde Barth expone, aunque sólo sea medularmente, su teología de la encarnación. Vamos a respetar en este caso las subdivisiones que Barth establece y que nos ayudarán a seguir mejor su exposición. Hemos traducido el epígrafe de este § 15 de la dogmática de Barth como "el misterio" de la revelación, pero quizá sería más adecuado hablar del "secreto" ($\mu\omicron\kappa\rho\tau\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ es eso lo que significa) del Dios que se nos ha manifestado y revelado en Jesucristo.

38 Pág. 117.

39 Cf. págs. 118 ss.

40 Págs. 125-133.

a) *El problema de la cristología*

Es en la Pascua -para nosotros en los relatos pascales- donde se nos ha manifestado quién es Cristo. Pero ésta ha sido la *manifestación*. "Ahora tenemos que preguntamos por los presupuestos de esta obra y de este acontecimiento ocultos en la vida y en el sufrimiento de Cristo y que se nos han revelado en su resurrección". En otras palabras, pero con formulación también de Barth: ¿qué es lo que constituye la fuerza de la resurrección y, por tanto, de esta obra y de este acontecimiento? ⁴¹ O también, con palabras nuestras: ¿quién es Cristo, el que ha resucitado? ¿Cuál es el ser que precede a su obrar? "La cristología tiene que pensar y decir quién es Jesucristo, que, al revelarse Dios, ejerce su autQridad sobre los hombres".⁴² Esta es la cuestión básica y fundamental a la que la cristología debe responder. Por eso cree Barth que es decisivo tener en cuenta a la cristología de la antigua Iglesia, a la que no se podrá acusar de intelectualismo, porque lo único que ha pretendido es conservar fielmente el secreto de Dios revelado en Cristo.⁴³

b) *Verdadero Dios y verdadero hombre*

■

Barth parte de la afirmación fundamental de Jn 1, 14: "La palabra se ha hecho carne", afirmación que no significa Qtra cosa que el que "la palabra eterna de Dios ha escogido, santificado y tomado esencia y existencia humanas para ser una única realidad en él". ⁴⁴ La cristología de Barth sigue en este punto los caminos de la cristología más clásica de la Iglesia. Su exposición contiene cuatro afirmaciones fundamentales:

1) "La Palabra" es el sujeto de la proposición "la Palabra se ha hecho carne". Por tanto, no se trata de que a esa palabra le haya acontecido nada como desde fuera. No es sujeto pasivo, sino eminentemente activo. Esta palabra, y no la carne, es la que ha tomado la iniciativa. Por eso la consecuencia fundamental que Barth va a extraer de aquí es ésta: Cristo no es en modo alguno producto de una evolución inmanente del mundo. De éste no podrá surgir nunca la encarnación de

⁴¹ Pág. 134.

⁴² Pág. 137.

⁴³ Cf. las detalladas págs. 138-144.

⁴⁴ *Ibid.*, 134.

Dios. De nuevo arremete Barth contra Schleiermacher, cuyo error fundamental es que "lo que él llama redención a través de Cristo no lo ha entendido como un acto del libre señorío de Dios, ni tampoco ha tomado seriamente a la palabra de *Dios* como sujeto de la acción redentora, sino como uno de los momentos de la evolución del mundo".⁴⁵

2) La encarnación es, por tanto, un acto libre, que no se apoya en una necesidad del ser divino Q de la relación entre el Padre, el Hijo o el Espíritu. Es ésta, por supuesto, una afirmación clásica de la cristología, pero que cobra especial fuerza en el contexto de la teología de Barth, que frente a todos los antropocentrismos teológicos defiende la iniciativa absoluta de Dios.⁴⁶

3) Si antes Barth había recalcado que la encarnación no es el resultado de una evolución inmanente del mundo, ahora la afirmación es que tampoco es el resultado de una "evolución" de Dios, como si éste hubiera dejado de ser tal para hacerse carne. La palabra encarnada sigue siendo Dios después de la encarnación. Toda explicación mitológica de la encarnación que tienda a rebajar la divinidad de la palabra encarnada es rechazada de plano.⁴⁷

4) Cristo es, sin embargo, una unidad --en contra de la enseñanza de Nestorio--- y esa es la verdad cristológica implícita en la denomi-

⁴⁵ *Ibíd.*, 148.

⁴⁶ *Ibíd.*, 148-149.

⁴⁷ Págs. 149-151. En "el necesario rechazo de todo culto abstracto de Jesús, esto es, de toda cristología y doctrina o práctica cristológica, cuyo objeto fuese la naturaleza humana, la figura histórico-psicológica de Jesús (en cuanto tal figura)" incluye Barth el rechazo de, por ejemplo, la devoción al corazón de Jesús propia del catolicismo. Aparte de que todo se ha de entender en su verdadero sentido --y también esta devoción--, es interesante percibir cómo Barth ataca a menudo --desde Juego, no sólo en esta ocasión-- supuestas "formas de pensamiento" o esquemas mentales que él denomina "típicamente católicos" (cf. en este caso las págs. 150-151 o, con respecto a la "mariología" como algo típicamente católico --ello no supone un rechazo total de Barth--, las págs. 153-160). Creemos, sin embargo, que no existe en el fondo una forma de pensamiento teológico "típicamente católica" o "típicamente protestante", sino más bien unas diferencias actualmente sectoriales o en puntos concretos, cuyo estudio corresponde a la tarea ecuménica. Cf. sobre este problema los excelentes análisis de von Balthasar en *Karl Barth* (cf. *supra*, nota 27), págs. 263-278. Sobre el tema de la devoción al Corazón de Jesús cf. K. Rahner, *Sentido teológico de la devoción al Corazón de Jesús: Escritos de teología VII*, Madrid, 1969, 517-527, así como, anteriormente, *Algunas tesis para la teología del culto al corazón de Jesús: Ibíd.* III, Madrid, 31968, 369-392, donde con alusión a D 1561 y 1563 se destaca acertadamente que "en el culto al Corazón de Jesús el 'objeto' propio Y adecuado es siempre la persona del Señor" (pág. 374).

nación de María como Madre de Dios. Barth, sin embargo, ataca la empresa de una mariología independiente, como, según él afirma, se da en la teología católico-romana, porque la mariología tendría que estar al servicio de las afirmaciones cristológicas.

En la nota 15 ya hemos indicado algo sobre este particular. Por parte católica, es conocido que en los últimos años la mariología está cada vez más íntimamente en relación con la cristología y también con la eclesiología, como puede observarse, por ejemplo, en la dogmática *Mysterium Salutis*, observando los trabajos de A. Müller, *Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo* (vol. III/2, Madrid, 1971, 405-526), y R. Laurentin, *María, prototipo e imagen de la Iglesia* (vol. IV/2, Madrid, 1976, 312-331). Barth acepta la denominación de María como Madre de Dios⁴⁸ y su virginidad en la concepción de Cristo.⁴⁹ Sobre este punto último hemos de volver enseguida. Pero tanto la virginidad permanente de María como su concepción sin mancha y la asunción encuentran en Barth un rechazo total, 5:> tema en el que evidentemente existe una diferencia entre Barth, y en general el protestantismo, y el dogma en la expresión plena de la Iglesia católica.

Pese a las duras palabras de Barth sobre la mariología, quizá podría a pesar de todo decirse lo siguiente: Barth no rechaza la mariología porque crea sin más que debe ser rechazada, sino en virtud del primado que el "solus Christus" adquiere en general en la teología protestante. La teología evangélica quiere dejar a Dios frente al hombre y al hombre frente a Dios, de manera que nada se interponga en la relación "sola fide" que debe existir entre Cristo y el cristiano. Siempre temen los teólogos evangélicos la interposición de un *tertium quid*, que a su juicio podría estar constituido otras veces, por ejemplo, por la doctrina sacramental. Este es, quizá, el malentendido protestante. Prueba de ello es que, en la medida en que Barth cree que las afirmaciones sobre María se encuentran en función de la cristología, resultan aceptables para él. Lo que los teólogos católicos deben tener, pues, en cuenta es que la figura de *María* sólo tiene sentido en función de Cristo o en función de la Iglesia, siendo en este último caso *María* figura y prototipo del creyente.⁵¹

⁴⁶ KD/I/2, 151-152.

⁴⁹ *Ibid.*, 187-221.

⁵⁰ Pág. 155.

⁵¹ Sobre esto último es interesante la afirmación de Barth: "Maria ist mit Johannes dem Täufer zusammen zugleich die ins Neue Testament hineinragende personale Spitze des Alten Testaments und der erste neutestamentliche Mensch: 'Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir geschehe nach deinem Wort' (Luk. 1, 38). Sie ist einfach: der Mensch, an dem das Wunder der Offenbarung geschieht. Dieser Mensch kann vielleicht Träger eines Amtes werden wie die Apostel, und es kann dann dieses Amt in seiner Beziehung zti dem Amte Christi Gegenstand einer Lehre werden. Aber das Amt, nicht die Person des Paulus, Petrus oder Johannes" (*ibid.*, 153-154). A la vista de estas interesantes afirmaciones, haríamos a Barth esta pregunta: la doctrina católica de la virginidad permanente de María, de su concepción sin mancha y de su asunción, ¿no quiere precisamente expresar la realidad del "hombre del Nuevo Testamento" salvado por Cristo?

II

En una segunda parte es la humanidad de Cristo el tema a estudiar. Son de nuevo cuatro tesis las que enmarcan el pensamiento de Barth:

1) La Palabra se ha hecho "carne": "se hizo hombre, hombre verdadero y real, partícipe de las mismas esencia y existencia humanas, de la misma naturaleza y figura, de la misma historicidad que es también la nuestra".⁵²

2) Pero este hacerse hombre debe entenderse de tal manera que se evite todo adopcionismo. No se trata de que existiese previamente un hombre en el que Dios se hubiese introducido después, de manera que hubiese sido "adoptado" por Dios. Nada de eso: el hombre Jesús, en la hipóstasis de su persona, ha sido Dios desde el primer momento.⁵³

3) Pero decir que se ha hecho hombre no quiere decir tampoco que se ha asumido una naturaleza en un sentido abstracto y neutral, Se ha hecho "carne", a&_p. es decir, el hombre que "está bajo sentencia y juicio de Dios, que... está llamado a perecer ante la cólera de Dios y cuya existencia está sometida a la muerte, puesto que ha pecado contra Dios. Carne es la figura concreta de la naturaleza humana bajo el signo de la caída de Adán, la figura concreta de todo aquel mundo que, desde la cruz de Cristo, ha de ser mirado como el mundo viejo y ya pasado, la figura de la esencia y de la existencia del hombre, que están destruidas y han de ser reconciliadas de nuevo con Dios",⁵⁴ de tal manera que "todo lo que somos, y totalmente como somos en contraposición a él, así y sólo así viene él a nosotros y se nos hace accesible".⁵⁵

4) Pero naturalmente lo que diferencia a Cristo de nosotros es que, siendo hombre, actúa de modo totalmente diverso al nuestro, pues en su humanidad "se omite lo que nosotros hacemos y se hace lo que nosotros omitimos": Cristo es santo y omite el pecado. En este sentido Cristo es modelo de humanidad, realizando constantemente aquello que agrada a Dios.⁵⁶ La falta de pecado en Cristo "consiste precisamente en que él se decide por el sentido que tiene el hacerse carne: al contrario que Adán, siendo el 'segundo Adán', no quiere ser como Dios, sino que se decide por la condición y situación del hombre caído ante

⁵² *Ibid.*, 161. Cf. 161-163.

⁵³ Págs. 163-165.

⁵⁴ Pág. 165.

⁵⁵ Pág. 166.

⁵⁶ Cf. pág. 170.

Dios y se hace portador de la cólera de Dios, que ha de alcanzar a ese hombre, no como un destino sino como una cólera justa y necesaria, no esquivando el peso de esa condición y situación, sino tomando sobre sí sus condiciones y sus consecuencias".⁵¹ El anonadamiento de Cristo, tal como se describe en Fil 2, 6-11, y otras afirmaciones semejantes del Nuevo Testamento, encuentran aquí su lugar.⁵⁸ Lo decisivo es que Cristo se ha puesto en lugar del hombre y ha soportado sobre sí la maldición que a éste le correspondía. Dios se ha revelado así, y no de otra manera en Jesucristo.

III

El tercer círculo de problemas cristológicos que preocupan a Barth está constituido por la unidad de hombre y Dios en Jesucristo. Es el problema de la unión hipostática el que aquí estudia Barth, empleando los términos clásicos de *anhipostasía* y *enhipostasía*, como denominaciones negativa y positiva de la realidad de esa unión hipostática: la naturaleza humana de Cristo no tiene subsistencia en sí misma, sino sólo en la persona divina del Hijo, en la que se encuentra enhipostasiada.⁵⁹ Más novedosas que esta sección de la *Dogmática* sobre la unión hipostática serán las explicaciones que posteriormente dará Barth aplicando la enhipostasía al concepto de hombre nuevo a la luz de la resurrección de Cristo. Por eso ahora no nos vamos a detener aquí más ampliamente.

c) *El milagro de la Navidad*

A la pregunta por quién es Jesucristo se responde mejor cuando se tiene en cuenta un nuevo elemento: la concepción virginal de Cristo.⁶¹ Es ésta claramente para Barth una afirmación --en consonancia con lo que ya vimos anteriormente-- claramente cristológica, puesto que así se entiende mejor lo que la revelación quiere afirmar al decir que la Palabra se ha hecho carne. Leyendo estas páginas de Barth se comprueba su soledad en este punto dentro de la teología evangélica del presente siglo. Su polémica se establece frente a Schleiermacher, Seeberg, Brunner, Dibelius, etc.⁶²

Barth realiza en primer lugar un análisis exegético, concediendo desde luego frente a sus oponentes que, por lo que respecta a la con-

⁵¹ Pág. 172.

⁵⁸ Págs. 171-172.

⁵⁹ Pág. 178.

⁶⁰ KD IV/2, Zollikon-Zürich 21964, 1-422.

⁶¹ KD 1/2, 187-221.

⁶² *Ibid.*, 190 (bibl.).

cepción virginal de Cristo, "el desarrollo y la forma de su fundamentación en las afirmaciones de la sagrada Escritura no son a primera vista tan fuertes ni tan claros como sería de desear para aquello que se ha de calificar de dogma en sentido_ estricto".⁶³ Sin embargo, Barth no pierde por ello la calma, pues cree que, si este dogma -como gustosa y repetidamente lo llama Barth- se niega, habría siempre que explicar por qué razón fueron a parar a los evangelios de la infancia de Mt y Le los relatos referentes a la concepción virginal de Cristo.

Por otro lado, no deja de tener interés el que nos preguntemos: si ya en la época de Barth era muy frecuente entre autores de la iglesia evangélica la negación de la concepción virginal de Cristo, ¿qué motivos le han impulsado a él a defenderla con tanto ahínco? Podemos a este respecto tener en cuenta esta observación: Barth intenta en su teología siempre la pureza del dogma, piénsese lo que se quiera de los resultados obtenidos. Frente a la teología liberal, que amenazaba con degenerar en antropología psicologizante, Barth quiere restaurar la fuerza de la palabra en la Iglesia, a la que ésta tiene siempre que prestar atención. Se trata, pues, de que la Iglesia escuche siempre lo que Dios dice de sí mismo y no lo que a ella le parece que podría ser. Dios de hecho ha manifestado que El está en su propia palabra hecha carne en Cristo. Cristo es a la vez hombre y Dios. Pues bien, el dogma de la concepción virginal de Cristo está puesto en la Iglesia, con base en las afirmaciones de la Escritura, "como vigilancia ante la puerta de acceso al misterio de la Navidad".⁶⁴ El misterio de la Navidad no es otro que Jesucristo Dios y hombre. Para Barth la conexión que existe entre encarnación y concepción virginal del encarnado es preservar que Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre. En otras palabras: quien acepta la fe en la concepción virginal de Cristo, acepta también lo decisivo y central: que en Cristo se halla el mismo Dios y su gracia.⁶⁵

El dogma de la concepción virginal de Cristo "*denomina* el misterio de la revelación".⁶⁶ Esta expresión que subrayamos se repite muy frecuentemente en las páginas siguientes de Barth. El hecho de que Cristo ha sido concebido virginalmente nos indica el sentido de la encarnación. Y será lo que luego nos ponga de manifiesto, al final de los acontecimientos, el misterio del sepulcro vacío, de tal manera que "el misterio

⁶³ **Ibíd.**

⁶⁴ **Pág. 198.**

⁶⁵ **Por eso rechaza Barth la objeción, en este caso de R. Seeberg, de que "toda la revelación de Dios en Jesús y su obra redentora puede ser entendida perfectamente sin tener en cuenta el nacimiento virginal" (citado *ibfd.*, 194 195).**

⁶⁶ **"Unser Dogma bezeichnet das Geheimnis der Offenbarung" (pág. 195. Subrayado nuestro).**

al comienzo fundamenta el misterio al final, y a través del misterio del fin se hace eficaz y reconocible el misterio del comienzo". 67

Para profundizar más todo esto, Barth va a analizar las fórmulas del Credo: *conceptus de Spiritu Sancto, natus ex María Virgine*. Lo hace comenzando por la segunda parte.

1. *Natus ex María Virgine*. El *natus ex María* indica en primer lugar, de acuerdo con Gal 4, 4, que Cristo ha nacido como un hombre cualquiera: "de mujer". Cristo es hombre. Es el verdadero hijo de una verdadera madre. 68 Pero lo peculiar de Cristo es que su nacimiento sucede *ex virgine*. La concepción virginal de Cristo se produce por gracia. Y tal concepción encierra en sí un esencial elemento judicial. Con el hecho de que Cristo sea concebido *ex virgine* se está afirmando en la revelación que la naturaleza humana no es en modo alguno capaz de ser portadora de la revelación. Cuando ello sucede, tiene lugar exclusivamente por la gracia. No se trata, sin embargo, de que con la concepción virginal de Cristo se esté afirmando sólo una diferencia entre el hombre y su creador, sino que se está aludiendo al tema del pecado, entendido como el pecado de origen, que sólo la gracia es capaz de superar. El hecho de que Cristo haya sido concebido virginalmente nos indica que él es el verdadero vencedor del pecado de Adán. Es uno de los aspectos soteriológicos del misterio de la encarnación. 69 No es empero la virginidad como tal la que es capaz de ser portadora de nada, sino la gracia, que posibilita e ilustra la concepción virginal de Cristo. 70

2. Más importante es para Barth la otra afirmación del Símbolo: *Conceptus de Spiritu Sancto*. En esta segunda parte se especifica lo más característico de la encarnación: "Dios ha obrado. Este es el misterio de la gracia misma... A la cabeza de una explicación del *conceptus de Spiritu Sancto* debe recordarse: cuando se habla legítimamente y con plenitud de sentido del Espíritu Santo en el ámbito de la revelación cristiana y de la Iglesia, ahí se encuentra Dios, Dios mismo, Dios en el sentido total y estricto de la palabra: el Señor de los señores, el Señor, que es Señor por sí mismo y no por otros, a quien el hombre

67 Pág. 200.

68 Págs. 202-204.

69 Págs. 205 ss. Barth tiene, sin embargo, mucho cuidado en dejar bien claro que todo esto no significa que las relaciones sexuales conyugales sean pecaminosas. No pueden identificarse pecado y relación sexual sin más. Cf. págs. 208-209.

70 "Auch menschliche Virginität steht, weit entfernt davon, von sich aus einen Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade bilden zu können. Sie wird aber, nicht durch ihre Natur, nicht aus sich selber, sondern durch die göttliche Gnade selbst zum Zeichen dieses über den Menschen ergehenden Gerichtes und insofern zum Zeichen der göttlichen Gnade" (ibíd., 210).

pertenece, antes que éste y mucho más de lo que éste se pertenezca a sí mismo; el Señor de quien aquél es totalmente deudor y para quien permanece siendo deudor, el Señor, a cuya gracia él está totalmente destinado y en cuya promesa únicamente reside su futuro".⁷¹ El que aquí se haga mención del Espíritu Santo nos indica por un lado el verdadero origen de Jesús, pero por otra parte nos muestra que tampoco en nuestra vida existe perspectiva antropológica alguna fuera del Espíritu de Dios.⁷² En definitiva, la afirmación de Barth de la concepción virginal de Cristo no es más que una afirmación del triunfo de la gracia en el hombre Jesús, triunfo que es testimonio de la soberanía de Dios frente al hombre. La concepción virginal de Cristo se convierte así para Barth en el signo de la realidad del encarnado. Por eso concluye con esta afirmación: "El misterio no descansa sobre el milagro. Pero sobre el misterio descansa el milagro, y el milagro atestigua el misterio, el misterio es atestiguado por el milagro".⁷³

11. LA DOCTRINA DE LA RECONCILIACIÓN

Dado el planteamiento cristológico de la teología de Barth, a lo que ya aludíamos al comienzo, la reflexión teológica sobre Jesucristo penetra muchas páginas de la *Kirchliche Dogmatik*, por ejemplo, las que se refieren a la creación y a la alianza o las que se refieren a la predestinación, tema en el que tanto se ha apartado Barth de Calvino. Pero donde el objeto de la reflexión teológica es más directamente la persona y la obra de Jesucristo es en el tomo IV, el último de los que Barth escribió y que se encuentra en varios volúmenes que contienen más de tres mil páginas. Aunque lo nuestro no es más que una aproximación, intentaremos ser lo más fieles posible al pensamiento de Barth. Se trata del Barth maduro, que aquí da a su cristología una dirección marcadamente soteriológica. Sorprende, en efecto, que Barth, que ha dedicado "apenas" doscientas veinte páginas a lo que en nuestra dogmática clásica sería el tratado "De Verbo incarnato", dedique ahora más de tres mil a explicar la obra de Cristo. Es cierto, sin embargo, que aquí se incluyen, dentro de la característica "concentración cristológica", el estudio del pecado, la gracia como justificación y santificación del hombre, el Espíritu Santo en su relación con la Iglesia, la fe, el amor, y la vocación

⁷¹ Págs. 215-216.

⁷² Cf. pág. 218. Es también interesante tener en cuenta las observaciones de KD IV/2, 362.

⁷³ Pág. 221.

y el testimonio del cristiano y de la comunidad. Aun así, las páginas estrictamente cristológicas son muchas y llaman la atención, como ya se ha apuntado, por su impronta soteriológica. Barth se concentra en estos volúmenes en la reconciliación efectuada en Cristo y en las consecuencias antropológicas que de ahí se derivan. En Barth se cumplirá de manera eminente el principio de que toda afirmación teológica es a la vez una afirmación antropológica.

I. EL OBJETO Y LOS PROBLEMAS DE LA DOCTRINA DE LA RECONCILIACIÓN
(KD IV/1, CAP. 13, §§ 57-58)

La afirmación fundamental del cristianismo es ésta: el hombre no está solo. O con palabras de Barth: Dios está con nosotros.⁷⁴ A ello se refiere Is 8, 14. Quiere decir que los hombres tenemos la posibilidad de salir de nuestro estrecho círculo. Ya no estamos solos. Esta afirmación fundamental queda desglosada en otras afirmaciones que se complementan entre sí y que aclaran el aserto básico:

1) La afirmación de que "Dios está con nosotros" es la descripción de un *hecho de Dios* o, mejor, de *Dios en esta acción suya*. Este "Dios con nosotros" no es "objeto de una observación corriente o de teoría alguna, ni tampoco un estado, sino un *acontecimiento*".⁷⁵ "Dios está con nosotros" es lenguaje sobre Dios.

2) Pero "Dios está con nosotros" es también lenguaje y afirmación sobre el hombre: "El ser, la vida y la acción del hombre es y permanece como su historia en relación al ser, la vida y la acción de su creador, del mismo modo que esto se ha de decir también de todas las demás criaturas", pero hay algo más que esto: una especial relación que se establece desde el momento en que se ha convertido en acontecimiento el hecho de que Dios está con nosotros.⁷⁶

3) Lo primero que va implícito en este estar juntos Dios y el hombre es un designio de *salvación*. El acontecimiento sucedido es un acontecimiento salvífico que pone al hombre en una nueva situación, que le puede llevar a su plenitud si el hombre acepta esa salvación.⁷⁷

4) Esta salvación es algo *gratuito*, dado por Dios, sin que el hombre pueda tener pretensión alguna a tal comunicación. No existe ninguna

⁷⁴ Cf. KD IV/1, Zollikon-Zürich, 31975, 1-22.

⁷⁵ *Ibíd.*, 4. Cf. págs. 4-6.

⁷⁶ *Ibíd.*, 6.

⁷⁷ Págs. 7-8.

posibilidad de que el hombre pueda considerar su situación frente a Dios como un derecho a que éste se le comunique. **78**

5) Además, el hombre es un mal compañero de ese Dios, a causa del pecado, realidad totalmente inherente a su vida. El hombre es pecador y no realiza el sentido de su creaturalidad. **79** Una de las características más notables de la cristología de Barth es, como hemos de ver, la relación en que aparece con el pecado del hombre. La idea fundamental de Barth va a ser que es en Jesucristo, y en absoluto fuera de él, donde queda al descubierto el pecado del hombre.

6) En esta reconciliación Dios se apropia del hombre y lo salva. Dios se ha hecho tan hombre como nosotros, pero para actuar de una manera completamente diferente a la nuestra. Sólo así conseguirá Dios "el alejamiento de la perdición provocada por nuestro pecado y nuestro restablecimiento en la situación de promesa y de espera de la salvación a la que hemos sido destinados".ro

7) En definitiva, este "Dios con nosotros" viene a significar también "nosotros con Dios", es decir, un restablecimiento de lo que podríamos llamar el lugar natural y propio del hombre. **81**

Si nos fijamos, sin embargo, con más detalle, observamos que lo más característico del cristianismo es, de acuerdo con Barth, que es Jesucristo aquel en quien se realiza este "Dios con nosotros". "Cualquier otro de dónde o a dónde distinto del que se califica con su nombre no entra en cuestión desde la perspectiva cristiana". **82**

"el nombre Jesucristo indica por tanto toda la fuerza del mensaje cristiano, porque él precisamente indica todo su contenido, porque el mensaje, en su núcleo, que también para su ámbito es determinante, es precisamente mensaje sobre él, y así el mensaje del acontecimiento de aquel 'Dios con nosotros' ".

Poco más arriba, y en la misma página, había afirmado Barth:

"El, Jesucristo, es Emmanuel, el 'Dios con nosotros' ". **83**

La concentración cristológica presidirá todo el desarrollo de la temática de este volumen: la sentencia de Dios sobre el hombre, su cólera y el castigo se verán en la misma obra de Cristo. A los planes de Dios

78 Págs. 8-9.

79 Págs. 9-11.

80 Pág. 12. Cf. págs. 11-13.

81 Págs. 13-15.

82 Pág. 16.

83 Pág. 18.

no vamos a tener otro acceso ahora más que a partir de él.⁸⁴ Y esto nos parece ser lo más característico de Barth. Más que de teología habría que hablar en él de una grandiosa cristología que lo va a englobar todo. Se ha hablado a menudo de un desarrollo imperceptible, pero real, en Barth de una teología de la palabra a una teología cada vez más decididamente cristológica, donde "la palabra" es cada vez más sustituida por "Jesucristo", que se convierte con los años en el centro del pensamiento teológico de Barth. Es algo que puede percibirse también si se lee atentamente nuestra exposición desde el principio hasta este momento. En realidad todo este estudio del "Dios con nosotros" va a desembocar en esta afirmación: Dios sólo está con nosotros en Jesucristo, puesto que sólo Él es el verdadero Emmanuel y es en Él en quien se ha roto nuestra oscuridad.

Pese a la renovación cristológica de los últimos años, creemos que éste es un punto pocas veces tenido en cuenta. Precisamente porque es *la cristología* lo que muchos autores han renovado, ésta sigue siendo un tratado teológico aislado. Sería necesario ponerla en contacto mucho más estrecho con la exposición teológica de la doctrina sobre Dios y con la misma antropología teológica, pero, en realidad, con todos los temas teológicos. El Nuevo Testamento no estructura la visión teológica del mundo en "tratados", sino que todo lo ve a través del prisma de la realidad de Jesucristo, desde la que se iluminan y cobran sentido tod, s las demás realidades. Éste nos parece ser uno de los límites de la dogmática histórico salvífica que quiere ser la obra colectiva *Mysterium Salutis*. Puede decirse que, al menos en la teología católica no existe ninguna dogmática -apate de *Mysterium Salutis* y del esbozo de J. Auer y J. Ratzinger hace tiempo que los autores católicos no se atreven a escribir ninguna- que intente un esbozo verdaderamente cristocéntrico en la descripción de la fe cristiana. Notible es, sin embargo, dentro de su original planteamiento, el intento de O. González de Cardedal con su *Jesús de Nazaret* (Madrid, 1975), especialmente los capítulos I y II, que intentan poner la cristología en relación con el problema de Dios.

Como ya se ha indicado, Barth mira los problemas teológicos estrictamente desde la perspectiva de la revelación. Teniendo, pues, a la vista el decurso de la historia salvífica, parte de la idea de la alianza que el Antiguo Testamento describe y que Barth analiza en unas páginas muy detalladas y de manera poco usual entre los teólogos sistemáticos.⁸⁵ Pues bien, partiendo de aquí, "Jesucristo es la reconciliación. Pero esto

⁸⁴ "Auch Gottes wohl begründetes und unwidersprechliches Urteil über den Menschen, auch Gottes Zorn und Strafe ist in Jesus Christus auf dem Plan und in ihm offenbar" (ibid., pág. 19).

⁸⁵ Págs. 22-35.

quiere decir: él es la afirmación, imposición y cumplimiento realizados por Dios de su alianza con el hombre, la realización al final de los tiempos de la voluntad divina con Israel y así con toda la humanidad".⁸⁶ Es la voluntad de alianza con la humanidad la que triunfa en Jesucristo, a pesar del pecado y de la resistencia humanas,⁸⁷ de manera que Dios se manifiesta _como no neutral ni indiferente ante la situación del hombre.⁸⁸ Pero esta alianza es, como la expresión del "Dios con nosotros", una alianza gratuita y a la que el hombre no tendría derecho alguno.⁸⁹ Pese a ello, Jesucristo es la palabra que se encuentra en el origen y aquél a quien tenemos que mirar cuando queremos tener una idea de lo que somos.⁹⁰ La alianza se cumple en Jesucristo, pese al intento del hombre de romperla mediante el pecado.⁹¹

2. EL PLANTEAMIENTO GENERAL DEL TEMA. VISIÓN DE CONJUNTO

1) *La cristología de Barth es totalmente fiel a las formulaciones de Calcedonia.* El católico H. Volk resume así: "Karl Barth se mantiene al nivel de la cristología calcedonense, no sólo según el contenido sino incluso en el modo de expresarse: Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, y uno en la persona divina del Logos".⁹² La originalidad de la cristología de Barth creemos que reside en gran parte, sin embargo, en el hecho de que, pese a la evolución de su pensamiento en orden a una valoración más positiva de ciencia, cultura, civilización, etc., sigue siendo su doctrina sobre Cristo una *teología de la crisis*, es decir, para la que la antropología teológica, como en la época del *Romerbrief*, se deduce en primer lugar del hecho de que Dios ha juzgado al hombre Y lo ha declarado pecador. Lo veremos al estudiar la teología del pecado en Barth.

2) *Característica es -ya se ha aludido a ello- la impronta soteriológica de la cristología de Barth*, motivada sin duda por sus preocupa-

⁸⁶ Pág. 35.

⁸⁷ Pág. 36.

⁸⁸ Págs. 37-39.

⁸⁹ Págs. 40-43.

⁹⁰ Cf. págs. 46 ss. Barth ataca aquí de nuevo a toda teología natural (espec. a E. Brunner. Cf. págs. 47 y 55-56) y a todo intento de reducir la reconciliación al punto culminante de cualquier evolución del mundo comenzada en la creación (Schleiermacher). Cf. págs. 51-52.

⁹¹ Págs. 71-83.

⁹² H. Volk, *Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*, en A. Grillmeier-H. Bacht (eds.), *Das Konzil Chalkedon III*, Würzburg, 21962, 613-673, aquí 619.

ciones siempre pastorales, aparte, claro está, del testimonio básico de la revelación. Barth programa así la exposición de la doctrina de la reconciliación:

"El contenido de la doctrina de la reconciliación es el reconocimiento de Jesucristo, el cual es (1) el verdadero Dios, que se rebaja a sí mismo y así es el reconciliador, pero también es (2) el verdadero hombre, es decir, el enaltecido y así reconciliado con Dios, y así es, en la unidad de los dos, (3) el garante y testigo de nuestra reconciliación.

En este triple reconocimiento de Jesucristo está incluido el reconocimiento del pecado del hombre: (1) de su orgullo, (2) de su indolencia, (3) de su mentira -el reconocimiento del hecho en el que se realiza su reconciliación: (1) reconocimiento de su justificación, (2) de su santificación, (3) de su vocación- el reconocimiento de la obra del Espíritu Santo: en la (1) reunión, (2) edificación, (3) envío de la comunidad y del estar de los cristianos en Jesucristo (1) en la fe, (2) en el amor, (3) en la esperanza". 93

De acuerdo con el tema que nos ocupa, sólo nos podremos ocupar de la obra salvadora de Cristo y de algunas cuestiones antropológico-hamartiológicas.

3) La reconciliación en Barth tiene *tres aspectos*, que habrá que exponer más detalladamente:

o.) *Jesucristo, el Señor, como siervo* (KD IV/1, 171-872). Barth expone aquí el camino del autodespojamiento del Hijo de Dios, que emprende el camino hacia "lo extraño" (*die Fremde*), lo cual se observa mejor a la luz de Jn 1, 14, donde "hacerse carne" significa que el Hijo se ha hecho carne pecadora, teniendo en cuenta que Juan da un uso peyorativo a la palabra **crdp**- 94

Es interesante hacer notar que Barth rechaza la posibilidad de hacer una cristología kenótica por las contradicciones en que ésta en último término incurre, pues, cuando se quiere llevar la kénosis de Cristo a sus últimas consecuencias, se cae en la afirmación lógica de que Cristo no es Dios. 95 Uno tiene la impresión, no obstante, de que, si le fuera

93 KD IV/1, 83.

94 Cf. *ibíd.*, 180-181.

95 Después de un excursus algo detallado sobre la teología kenótica en el campo protestante concluye Barth: "Sie haben in der Tat in bester Absicht -gleichzeitig in der Meinung, alte Verlegenheiten der überlieferten Lehre aus dem Weg zu räumen und eine 'geschichtliche' Betrachtung des Menschenlebens Jesu möglich zu machen" "Gott war in Christo" problematisch gemacht und damit den Nerv einer am Alten und Neuen Testament orientierten Christologie verletzt. Man kann zum Verständnis des christologischen Geheimnisses vielerlei zu sagen versuchen. M2n versteht und würdigt es aber auf keinen Fall, wenn man es mit einer in der Einigung des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus stattgefundenen

posible, aunque no es un kenótico como los clásicos kenóticos de la teología evangélica, a Barth le gustaría incluir ese momento en su cristología.⁹⁶

Esta humillación del Hijo, por obediencia al Padre, pondrá al descubierto el pecado del hombre, su orgullo, su caída. Así afirma Barth: "El pecado del hombre es el orgullo del hombre", aunque "la definición no es exhaustiva". En cualquier caso, "el pecado es en su unidad y totalidad siempre y en todas partes también orgullo"... "El pecado es totalmente también orgullo. ¿Cómo es que es así?" Y Barth responde: "El orgullo del hombre es una forma concreta de aquello que, definiéndolo de una manera más general, con razón se ha llamado desobediencia del hombre y, con especial razón, en el ámbito del reconocer cristiano, incredulidad del hombre". Barth cita entonces a Calvino: "Initium ruinae apparet fuisse inoboedientiam..." Pero "infidelitas radix defectionis fuit... Numquam enim repugnare Dei imperio ausus fuisset Adam, nisi ejus verbo incredulus (Inst. II 1, 3)".⁹⁷

El pecado se convierte así en incredulidad, falta de fe. Para Barth la falta de fe es querer ponerse el hombre frente a Dios para ocupar el lugar del creador. Este es el juicio que Dios ha emitido en la muerte de Cristo y que ha quedado de manifiesto en la resurrección: "El juicio pronunciado en la resurrección de Jesucristo resucitado por nosotros descubre retroactivamente quién ha quedado aniquilado en su muerte: el hombre, que quería ser como Dios, el señor mismo, juez sobre el bien y el mal, valedor de sí mismo, para precisamente así resistir al dominio de su gracia y hacerse culpable de modo irreparable, radical y total, cada uno para sí y la humanidad como conjunto".⁹⁸

Con todo ello Barth recorre, por decirlo así, el camino descendente de la kénosis, lo que se expresa en el primer movimiento de Fil 2, 6 ss. La humillación de Cristo ha puesto de manifiesto la alienación total del hombre. Dicha alienación se ha producido desde que el hombre no ha querido ser lo que es: dependiente de Dios.

Selbstbeschränkung und also Entgottlichung Gottes und seines Wesens zu erklären versucht. Wenn Gott in Christus -und zwar gerade in dem erniedrigten, im Stall von Betlehem geborenen und am Kreuz von Golgotba gestorbenen Christus- nicht unverändert und ganz Gott selbst ist, dann steht alles in der Luft, was über die in diesem Erniedrigten von Gott geschehene Versöhnung der Welt mit ihm zu sagen ist" (ibid., 199).

⁹⁶ Nuestra impresión se confirma al leer J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca, 1975, 279-282.

⁹⁷ Todo esto en KD IV/1, 459.

⁹⁸ Ibid., 395.

13) *Jesucristo, el siervo, como Señor* (todo el tomo IV/2). La resurrección es juicio de la imposibilidad del hombre para obtener su propia salvación con sus medios, pero Barth quiere destacar su valor salvífico ya desde el comienzo de este tomo, al señalar que Cristo resucitado es "el hombre nuevo, verdadero, regio, porque participa en el ser y en la vida, en el dominio y en la acción de Dios, le tributa honor y lo testifica. En cuanto tal, es el cabeza de todos los demás hombres, su representante y salvador, origen, contenido y medida de la enseñanza divina que se nos ha dado en la obra del Espíritu Santo".⁹⁹

Para Barth la resurrección es un hecho plenamente real y fáctico. La famosa pregunta lanzada por Bultmann: ¿Es Jesús mi salvador porque es el Hijo de Dios o es el Hijo de Dios porque me salva?, y que él la respondería con la segunda formulación, no tiene para Barth otra posible respuesta que dando prioridad a la primera de las alternativas. Para Barth la solución del dilema es clara: Jesucristo (que no es sólo Jesús) me salva porque es el Hijo de Dios. En este sentido podemos hablar de prioridad de la cristología con respecto a la soteriología. Metodológicamente, sin embargo, no se han de separar cristología y soteriología.¹⁰⁰

La doctrina de "Jesucristo, el siervo, como Señor" corresponde en el fondo al segundo y ascendente movimiento de la kénosis. Al ser Cristo ensalzado y aparecer el hombre "a la luz de la soberanía del Hijo de Dios", quedarán esta vez al descubierto su "indolencia" y su "miseria", pero al mismo tiempo la posibilidad de justificación y santificación en Jesucristo resucitado, que llama a su seguimiento.

y) *Jesucristo, el testigo veraz* (KD IV/3/ I,& y 2.^a parte, en dos tomos diferentes) Barth entiende aquí que hay que hablar de un tercer problema en la doctrina de la reconciliación, puesto que los dos aspectos que ha tratado hasta ahora equivalen sólo a dos de las tres funciones de Cristo que la clásica teología protestante ha considerado antes de él: Cristo "soberano sacrificador" y "rey", respectivamente.¹⁰¹ W. Panenberg sostiene que "el esquema de las tres funciones y la doctrina de las dos naturalezas se entrecruzan en la doctrina de Barth sobre la reconciliación. Las tres partes de esta doctrina están orientadas a la triple división de las funciones de Cristo. Con todo, lo que quieren expresar es la divinidad que se humilla en el hombre (1), el hombre ensalzado por Dios (2) y la unidad de Dios y hombre en la persona de

⁹⁹ KD IV/2, pág. 1.

¹⁰⁰ Cf. sobre este particular KD IV/1, 135-156.

¹⁰¹ Cf. IV/3, 1.^a parte, Zürich, 21974, 5 ss.

Cristo (3)".¹⁰² Sin embargo, creemos que el esquema, en cierto modo kenótico, es de una extraordinaria prevalencia en Barth. Mucho más que sólo la doctrina de las dos naturalezas, en todo caso afirmada desde luego en Barth, es la clásica doctrina de los *dos estados* de Cristo la que junto con la doctrina de las *tres funciones* articula aquí la doctrina de la reconciliación. El mismo Barth afirma que quiere "interpretar la doctrina así entendida de los dos estados desde la doctrina de las dos naturalezas y, a la inversa, ésta a través de aquélla", dado que "no puede existir, a nuestro entender, ... una doctrina autónoma de las dos naturalezas", de tal manera que "a Jesucristo no se le pueden atribuir dos 'naturalezas' y luego, independientemente de ello, también dos estados, sino que lo que Jesucristo es como verdadero Dios y como verdadero hombre y lo que sucede en su abajamiento y exaltación como obra de reconciliación son realidades que se han de explicar recíprocamente".¹⁰³

Es decir, el ser de Dios se deduce y se ve en el modo como Dios obra. Por eso no se puede decir, sin más, que Barth parte de la fórmula calcedonense ni se podría decir sólo que se trata de una explicación del gran concilio cristológico. Fundamental es en Barth más bien esto: leer el ser de Dios en la historia salvadora y reveladora de Jesucristo, que se nos conserva en el Nuevo Testamento, entendido más plenamente también a la vista de la antigua alianza.

Cristo, luz de la vida y vencedor del pecado y de la muerte, que promete el Espíritu a los que en él creen, pone al descubierto una vez más, "la mentira y la perdición del hombre",¹⁰⁴ pero desde esta situación, puesta a la luz por el testimonio de Cristo, el hombre se sentirá llamado a su vez a dar testimonio de Cristo ante el mundo, lo que comportará una ética teológica que siempre apreció tanto Barth.¹⁰⁵ Una de las insistencias fundamentales de su dogmática, que se va a situar claramente dentro de las perspectivas más queridas de la Reforma, es la de que es el Espíritu Santo el que hace posible este nuevo modo de existencia cristiana.

¹⁰² Op. cit., 260.

¹⁰³ KD IV/1, 146. Cf. 145-148.

¹⁰⁴ Cf. KD IV/3, 1.^a parte, 425-551.

¹⁰⁵ Cf. todo el volumen IV/3/2.^a parte.

3. JESUCRISTO, EL SEÑOR, COMO SIERVO (KD IV/1, CAP. 14, §§ 59-63, ESPEC. § 59)

Los párrafos 59-63, mencionados en el epígrafe, son los que Barth incluye al estudiar este terna. Sin embargo, nosotros vamos a limitar nuestro estudio a los párrafos 59 y 60, que son el primero de ellos el más directamente cristológico ("La obediencia del Hijo de Dios") y el segundo sólo plenamente inteligible en perspectiva cristocéntrica y una de las contribuciones más originales de Barth ("Orgullo y caída del hombre"). Pero, dado que el tema de este segundo párrafo vuelve a aparecer en las otras dos partes de la doctrina de la reconciliación, vamos ahora a limitarnos al párrafo 59. Procederemos, pues, de este modo: en este epígrafe 2, en el 3 y en el 4 expondremos respectivamente la doctrina de la reconciliación de Barth a propósito de las tres funciones de Cristo. En III expondremos, más brevemente, todo lo que se refiere a la doctrina del pecado. Con ello acabará la parte expositiva y la tercera parte de este trabajo. En la última parte intentaremos extraer algunas consecuencias que creemos pueden ser interesantes para la cristología. Vamos, pues, directamente al tema.

a) *El camino del Hijo de Dios hacia lo extraño: Dios se hace historia en la persona de Cristo*

"La reconciliación es historia. Quien quiera conocerla, tiene que conocerla como tal. Quien quiera reflexionar sobre ella, tiene que pensarla como tal. Quien quiera hablar de ella, debe relatarla como historia. Quien quisiera entenderla como suprahistórica, es decir, como realidad fuera de la historia, no podría entenderla en absoluto. Es realmente verdad, pero verdad que acontece en una historia y que se nos revela como verdadera en esta historia: de la manera como se manifiesta la historia.¹⁰⁶

En definitiva, **Ø** el ser de Dios lo descubrimos en la historia o ese ser de Dios nos permanece oculto. Para saber cómo *es* Dios, hemos de entender y percibir cómo Dios *ha actuado* en una historia muy concreta, la historia de Cristo. No hay posibilidad de una *teología* que no se base en la *historia* de su hijo Jesucristo. Barth quiere hacer teología, pero una teología que sigue siendo -y ahora más que nunca- eminentemente cristocéntrica: Dios -es la última consecuencia de los planteamientos barthianos- sólo es reconocible en la persona de Jesucristo.

¹⁰⁶ KD IV/1, 171.

"La reconciliación, prosigue Barth, la particularísima historia de Dios con el hombre, la particularísima historia del hombre con Dios". un Esta condescendencia y proximidad de Dios al hombre es lo que le hace distinto de todos los dioses, puesto que su historia es una historia de Dios entre los hombres. Tan con los hombres es esta historia que Jesucristo, el Señor, se ha hecho siervo. ¹⁰⁸

Pero Barth comienza estas páginas directamente con el tema de la divinidad de Jesús, el testimonio de la cual en el Nuevo Testamento y en los primeros siglos del cristianismo se expresa en varias páginas de esta sección. ¹⁰⁹ Pero lo realmente sorprendente del Nuevo Testamento es que este Cristo es un *Dios obediente*, que es capaz de hacer desaparecer toda su grandeza para convertirse en siervo obediente al Padre. Cristo es el siervo de Dios que sufre en la obediencia. Esta obediencia, que le lleva a un modo aparentemente tan poco divino de comportarse y que hizo hablar a Lutero del *Deus absconditus* y del *Deus sub contrario*, la muestra Barth en el análisis de numerosos textos del Nuevo Testamento relativos a la humillación de Cristo, comenzando por Fil 2, 6 ss. ¹¹⁰ El presentarse de esta manera es lo que constituye el verdadero ser de Dios, lo que lleva a decir a Barth: "Todo esto Oos textos que Barth ha traído a colación) lo comentaban con exactitud los antiguos y nuevos exegetas que querían ver esto y, *precisamente desde ahí*, intentaban reflexionar sobre la divinidad de Jesucristo, mientras que siempre hubo oscurecimientos, y los hay todavía, cuando se quiso pasar por alto, debilitar o rechazar esta determinación del modo de hacerse hombre de Dios o no se le quiso hacer servir de punto de partida para toda reflexión ulterior". m Dios es un Dios sufriente y sólo así se entiende lo que es Dios. Más adelante dirá Barth: "Que Dios, como Dios, es capaz, deseoso y dispuesto a tal condescendencia, a tal abajamiento, ello es -y a menudo desconocido en su concretez-el misterio de la 'divinidad de Cristo' ". ¹¹² Y también: "Tendremos que decidimos más bien por buscar y encontrar la clave de todo el difícil Y grave concepto de su 'naturaleza divina' precisamente allí donde aquel... parece irrealizable: justamente en que Jesucristo se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Desde ahí, y sólo desde ahí, es este concepto legítimamente utilizable". ¹¹³ Dios es un Dios capaz de

¹¹⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 173.

¹⁰⁹ Págs. 174-178.

¹¹⁰ Cf. págs. 180-181. Cf. también 205 ss.

¹¹¹ Pág. 181. El subrayado es nuestro.

¹¹² Pág. 193.

¹¹³ Pág. 218.

sufrir. La cercanía a los conceptos que posteriormente encontramos en J. Moltmann en *El Dios crucificado* es más que evidente. La historia de la salvación sólo se hace patente en esta historia de la pasión de Dios.

Barth hace aquí una vez más unas extensas precisiones sobre el modo de la encarnación, que es ya parte sustancial de ese camino del Hijo de Dios hacia lo extraño. Cristo no es sólo la palabra que se ha hecho carne -aun con todo lo que oáE significa-, sino "carne judía", de manera que las afirmaciones de la cristología neotestamentaria "se refieren en todo caso a un hombre que ... no es hombre de modo general y neutral, sino coronación y compendio de la historia de Dios con el pueblo de Israel como el cumplidor de la alianza cerrada por Dios con este pueblo". ¹¹⁴ De manera que, del mismo modo que Israel fue objeto de la elección del creador, es ahora "el israelita Jesús" el que, en la concretez de su historia dolorosa, es elegido por Dios. La elección de Israel p-ir Dios es *ahora* la elección de Jesucristo como el que en este momento sufre. ¹¹⁵ Sufre en sí mismo las consecuencias de la desobediencia y la infidelidad de Israel, el pueblo al que pertenece el hombre Jesús. Por eso, al hacerse Jesús un israelita -y en el pueblo de Israel han sido elegidos todos los pueblos de la tierra-, es "el hombre fracasado y destrozado en su contradicción frente al superior contradecir de Dios". ¹¹⁶ "El Antiguo Testamento ha dicho esto del hombre. Y si ahora el Nuevo Testamento dice del Hijo de Dios que era hombre, ha dicho de él: también él está bajo la cólera y el juicio de Dios, él fracasa y está destrozado ante Dios". ¹¹⁷ "El todopoderoso existe, habla y actúa aquí en la forma del débil, del impotente; el eterno, en el tiempo, como quien perece; el altísimo, en la más profunda bajeza; el santo está aquí en el lugar y bajo la acusación de un pecador como todos los demás pecadores; el glorioso está cubierto de deshonor; el siempre vivo ha sucumbido aquí a la muerte; el creador, sometido y rendido al ataque de la nada. En pocas palabras: el Señor, hecho siervo y esclavo". ¹¹⁸

Barth intenta aclarar el sentido de este "introducirse en la carne" de Dios: es un "entregarse a sí mismo de Dios a la contradicción del hombre contra él, su sometimiento al juicio ante el que, en esta contra-

¹¹⁴ Pág. 182.

¹¹⁵ El tema de la gracia de Dios como elección, y en él el problema de la predestinación ha sido tratado por Barth de manera decisivamente diferente a la de Calvino en el tomo II/2 de la KD. Cf. M. Léibrer, *Nueva formulación de la doctrina de la predestinación en Karl Barth*, en *Mysterium Salutis IV/2*, Madrid, 1976, 752 SS.

¹¹⁶ Pág. 189.

¹¹⁷ Pág. 191.

¹¹⁸ Pág. 192.

dicción, ha sucumbido en la maldición mortal que pesa sobre él. Lo que la encarnación significa se hace patente en la pregunta de Jesús en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Me 15, 34)". ¹¹⁹ Todo es consecuencia de la obediencia del Hijo, que le lleva al abajamiento más absoluto y que Barth continúa explicando, volviendo de nuevo al tema del anonadamiento en Fil 2, 6 ss. ¹²⁰ Barth rechaza, a pesar de todo, cualquier explicación subordinacionista o modalista. ¹²¹ De lo único que se trata es de que "el único Dios verdadero es de tal manera sujeto del acontecimiento de la reconciliación que su presencia y acción como reconciliador del mundo coincide y es idéntica con la existencia del humillado, humilde y obediente que es el hombre Jesús de Nazaret. m actúa como: reconciliador cuando —como el único Dios verdadero unido con este hombre- se rebaja a sí mismo y se hace y es humilde y obediente". ¹²² En esta obediencia y humillación se ha de afirmar y entender que consiste esencialmente el ser de Dios. Es el núcleo de la vida interna de Dios. ¹²³ A esta concepción se oponen dos obstáculos: 1. Concebir a Dios tan "unitariamente" que ya no dejemos lugar para el Dios trino, verdadera esencia de Dios. 2. Lo opuesto, de manera que lleguemos a hablar de una inferioridad de alguna de las personas de Dios frente a las otras. ¹²⁴ Pero evitar estos obstáculos no significa que tenga que aceptarse un "monoteísmo" chato que no permita acercarse a la vida intratrinitaria de Dios. El Dios vivo tiene una historia de amor en la que se nos revela su más íntimo ser. ¹²⁵ La única posibilidad de comprender esa vida interna de Dios, en la que está prendido el misterio de nuestra salvación, es mirar el camino de obediencia seguido por Cristo, que por eso es "el Hijo". ¹²⁶

b) *El juez como el juzgado en nuestro lugar*

Hasta aquí la exposición de Barth, dentro de este párrafo 59, ha estado dedicada especialmente a explicar quién es Cristo. En la categoría de la obediencia ha encontrado Barth la clave de su descripción. Pero

¹¹⁹ Pág. 202.

¹²⁰ Cf. de nuevo la nota llo, que también se refiere a las presentes páginas de Barth. Cf. asimismo la pág. 211.

¹²¹ Págs. 214-217.

¹²² Pág. 217.

¹²³ Pág. 219.

¹²⁴ Págs. 222-223. Barth rechaza la expresión "personas" en Dios por equívoca actualmente y prefiere hablar de "modos de ser" de Dios (*Seinsweisen Gottes*). Cf. pág. 224.

¹²⁵ Pág. 222.

¹²⁶ Cf. especialmente las págs. 227-231.

ahora interesa dar un paso más. La pregunta que se hace Barth en este momento es la pregunta por la obra de Cristo. ¿Qué es lo que ha hecho Cristo por nosotros? Aquí es donde se manifiesta más claramente su tradición protestante, pero, al mismo tiempo, su radicalidad neotestamentaria. Barth toma en serio la palabra de Dios en *todo* el Nuevo Testamento. Con lo que su teología sigue siendo una teología de la palabra de Dios, que se ha manifestado en Jesucristo, pero que no puede ser estudiada simplemente como un testimonio histórico a analizar con métodos críticos. Barth hace aquí teología en el sentido más estricto de la palabra: escucha y estudio de la revelación. La pregunta es: ¿qué nos dice el Nuevo Testamento sobre la obra de Cristo reconciliador, el que ha recorrido el camino desde Dios hasta el hombre en la obediencia, sin dejar de ser Dios, pero haciéndose plenamente hombre? La respuesta -sucintamente y de momento- es: Cristo es el juez que ha sido juzgado en nuestro lugar. Esto es lo que vamos a intentar exponer ahora. m

"¿Por qué el Señor se ha convertido en siervo?" ¹²⁸ La respuesta a esta pregunta es algo que no puede deducirse de principio alguno, sino que ha de ser leído en la revelación y especialmente en el acontecimiento de Jesucristo. No podemos, pues, hacer "teorías" sobre la reconciliación, sino que hemos de atenernos a los hechos. Y lo primero que debemos constatar a la vista de la revelación es que Dios no ha rehuido la difícil y grave situación del hombre, sino que la ha asumido como propia y perteneciente también a él. ¹²⁹

Pero para ello Cristo ha sido constituido en primer lugar en una función de juez. Cristo ha juzgado al hombre. Barth recuerda que juez no es principalmente quien declara a unos inocentes y a otros culpables, sino sobre todo el que tiene que hacer que el derecho se cumpla. Esta es la función que realiza Cristo. No sólo la realizó en la cruz, sino que la realiza siempre y la ha de realizar todavía. Barth nos trae a colación las famosas palabras del *Dies irae*: *Quid sum miser tunc dicturus, quem patronum rogaturus, cum vix iustus sit securus?* En Cristo serán todos medidos. ¹³⁰

Barth recuerda a este respecto la función judicial de Cristo según el Nuevo Testamento y recuerda también, como *locus classicus*, el largo pasaje de Rom I, 18-3, 20, de tan enorme influencia en el pensamiento de la Reforma y olvidado a menudo -o sólo tenido en cuenta en aspee-

¹²⁷ Cf. *ibíd.* 231-311.

¹²⁸ Así lo formula Barth en la pág. 232.

¹²⁹ Cf. págs. 236-237.

¹³⁰ Pág. 237.

tos parciales en el ámbito de la teología católica.¹³¹ En el juicio *de Dios* sobre los hombres la situación del mundo adquiere su gravedad del hecho de que ha querido buscar de sí mismo su propia justificación.¹³² Pero lo asombroso no es simplemente ese juicio de Dios sobre los hombres, sino que tal juicio se ha emitido en la persona de Jesucristo. "Lo que ha sucedido, explica Barth, es que el Hijo de Dios ha realizado el justo juicio sobre nosotros los hombres, poniéndose él mismo como hombre en nuestro lugar y haciendo recaer, en nuestro lugar y sobre sí mismo, el juicio al que nosotros estábamos sometidos", y esto porque se hizo hombre como nosotros y así se puso en situación de que ello sucediera.¹³³ El pensamiento de la *representación*, de que Cristo ha sufrido en nuestro lugar lo que en realidad merecíamos nosotros, típico de la teología evangélica, especialmente del calvinismo, sigue así vivo en Barth, que va a explicar ampliamente como entiende él el *pro nobis* de la pasión de Cristo.

1. Jesucristo estuvo y está "por nosotros" (*für uns*), poniéndose como juez en nuestro lugar, es decir, recayendo sobre él el juicio de Dios destinado a nosotros. Esta actitud de Cristo traerá la doble consecuencia de una humillación y amenaza para el orgullo del hombre ensoberbecido y, por otro lado, y de modo positivo, una liberación y esperanza para el hombre.¹³⁴

2. El "por nosotros" de Cristo significa, además, que ha sido tratado como un pecador, como el pecador que somos nosotros. En suyos se convierten el pecado, la tentación, la resistencia y la maldición. Todo ello en consonancia con la afirmación de Pablo en Gal. 3, 13, "Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros", y en 2 Cor. 5, 21, "a quien no conoció el pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios".¹³⁵

¹³¹ Págs. 239-240, esp., por lo que a Rom. 1, 18-3, 20 se refiere, pág. 240.

¹³² Pág. 241.

¹³³ Pág. 244. Cf. R. Weier, *la doctrina de la redención en los reformadores en B. A. Willems, Soteriología. Desde la reforma hasta el presente: Historia de los dogmas III, 2 c.* (ed. M. Schmaus y otros), Madrid, 1975, pág. 25.

¹³⁴ Págs. 254-258.

¹³⁵ Barth cita también a este propósito (cf. pág. 262) las conocidas palabras de Lutero aplicadas a este hacerse pecado de Cristo: "*Omnium maximus latro, homicida, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus, etc. quo nullus maior unquam in mundo fuerit*" (ed. Weimar 40, I, 433, 26). Cf. sobre este texto y otros semejantes de Lutero el juicio global que emite R. Weier: "*Para juzgar la soteriología de Lutero hay que tener en cuenta especialmente la intensidad con que él la concibe desde la necesidad personal de salvación. Lutero quiere una respuesta a esta necesidad de salvación que corresponda a su último vigor, es decir, una respuesta que llegue a penetrar hasta la razón más profunda de lo que significa*

Eso no oculta nuestro pecado, sino que lo pone de manifiesto, pues, en definitiva, una "confesión de fe que en, con y bajo ella no quisiese incluir la confesión de nuestro pecado, tampoco sería una confesión de fe". ¹³⁶ Cristo es, además, el que responde de nuestro pecado en lugar nuestro -y así nos salva . ¹³⁷ Con ello, en virtud de que en Cristo hemos encontrado al mismo Dios, se nos ha perdonado definitivamente el pecado que habíamos cometido. ¹³⁸

3. El "por nosotros" de Cristo significa también que él ha sufrido, ha sido érucificado y ha muerto en lugar nuestro. La cruz se convierte así en el juicio del hombre, en el *no* de Dios frente a nuestro pecado. Un *no* que realmente es salvador, pero que antes pasa por la proclamación de nuestra injusticia, de la *no* que en nosotros se da. Sería éste, por ejemplo, el lugar para recordar la teología del "recuerdo peligroso" que el católico J.-B. Metz ha atribuido a la prolongación de la pasión de Cristo. ¹³⁹ La cruz de Cristo no es, sin embargo, sólo proclamación y puesta al descubierto de nuestro pecado, sino que en ella ha quedado aniquilado por haber sido asumido-- nuestro pecado. Podríamos decir que Dios ha dicho en Cristo no a nuestro pecado y, al *mismo tiempo*, anulado. La pasión de Cristo no sería sólo *Gottesgericht* (juicio) sino también *Gottesrechtfertigung* (justificación). "El derecho de Dios, asentado en la muerte de Jesucristo y proclamado en su resurrección a pesar de la injusticia humana, es como tal el fundamento del nuevo derecho que corresponde al hombre", dirá Barth más tarde al esbozar la doctrina de la justificación. ¹⁴⁰

para nosotros la obra de Cristo. Justamente por esto orienta los problemas hasta las últimas consecuencias cristológicas. Lutero exige, por consiguiente, un 'último' rigor. Pero su soteriología no sólo está inspirada por un rigor 'último', sino que contiene también una agudeza extrema. Y aquí está la cuestión de si tal agudeza es sólo un paso hasta los últimos extremos de lo posible o si ya pasa los límites de lo teológicamente posible" (op. cit., pág. 12). Dado el estilo literario tan peculiar de Barth, que a menudo adquiere las características de la oratoria, pensamos que, en el fondo, en él no se traspasan "los límites de lo teológicamente posible", dado que Barth defiende claramente, como ya vimos más arriba, la falta de pecado de Cristo.

¹³⁶ Pág. 264.

¹³⁷ Págs. 264-266.

¹³⁸ Págs. 266-269.

¹³⁹ Para los que antes leímos a Metz que a Barth, el recuerdo es inevitable, al leer frases de Barth como ésta: "Man darf sich wohl fragen: oh gerade die Karfreitagspredigt da und dort statt in Form von allerlei unzureichender Theologie nicht besser in Form einer -Spíritu Sancto adiuvente vollzogenen-simplen Nacherzahlung der evangelischen Leidensgeschichte verlaufen, als solche nicht auch 'existentiellere' Anrede sein würde?" (ibid., 275).

¹⁴⁰ Ibid., 57J. Para lo que estamos tratando cf; las importantes págs. 278-280. Sobre el tema de la teología de la justificación en Barth, en 1a que nosotros

4. El "por nosotros" de Cristo -y quizá sea ya el momento de anotar que en vez de "für uns" debería Barth escribir "statt uns" : "en lugar nuestro"- significa, como en realidad ya se ha indicado en el punto 3, que es Cristo quien ha hecho lo recto y lo justo en su vida mortal. ¹⁴¹El episodio de las tentaciones -y en general, los momentos del Evangelio que pueden ser considerados como "la hora de Satanás"- nos muestra cómo Jesús sólo ha vivido para la voluntad del Padre y ha obrado por ella. ¹⁴²

Y, ya al final de la exposición de la obra de Cristo como siervo, va a explicar Barth la *reconciliación en Cristo como sacrificio*. ¹⁴³En realidad es una repetición de las tesis anteriores, esta vez, sin embargo, desde la perspectiva del sacerdocio de Cristo. Los puntos principales son tres: 1) Del mismo modo que Cristo como juez se ha puesto en nuestro lugar, puede afirmarse que "él es el Sacerdote que intercede por nosotros, por el pueblo oprimido por sus pecados y amenazado por causa de ellos, y necesitado de la reconciliación (pueblo al que) está oculta la voluntad de Yahvé, que no puede instruirse a sí mismo de modo auténtico sobre los derechos de Dios y sobre la ley, que por sí mismo no puede sacrificar ni suplicar eficazmente". ¹⁴⁴Es la expresión en clave sacerdotal del primero de los cuatro puntos que hemos visto hace un momento. 2) Lo equivalente al segundo y tercero de esos puntos lo explica así Barth desde la perspectiva cultural que ahora le ocupa: "Jesucristo se ha entregado a sí mismo para ser el sacrificado por nosotros, para el apartamiento (*Beseitigung*) de nuestro pecado". Barth precisa, además, que "este Sacerdote ... no sólo es el que ofrece, sino también él mismo el sacrificio por él ofrecido". ¹⁴⁵Barth acepta claramente, como se ve también a lo largo de toda su exposición sobre el tema, que la obra de Cristo debe entenderse como un verdadero sacrificio. Y no se trata, por tanto, sólo de un lenguaje metafórico empleado por el Nuevo Testamento. Pero el "apartamiento" del pecado consiste para Barth en "la procura y proclamación de un perdón válido y total, la presentación de un hombre recto ante Dios". ¹⁴⁶Fijándonos bien, observamos que la muerte y el sacrificio de Cristo, ante nosotros y mirándolo desde nuestra perspectiva tiene un *valor proclamatorio*, que es una

no entraremos cf. el clásico libro de H. Küng, *La justificación. La doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Barcelona, 1967.

¹⁴¹ Págs. 282-285.

¹⁴² Cf. el largo excursus de las págs. 286-300.

¹⁴³ *Ibid.*, 300-311.

¹⁴⁴ Pág. 303.

¹⁴⁵ Pág. 305.

¹⁴⁶ *Ibid.*

de las características de la soterología en Barth. Por qué *esa muerte* de Cristo es algo que ha tenido un valor para nosotros, es algo que a él no le interesa en absoluto. El valor de este sacrificio le viene dado de todo lo que Barth ha expuesto en los cuatro puntos anteriores. Por eso rechaza toda explicación satisfaccionista de la redención.¹⁴⁷ Lo que Barth indica, en el punto cuarto de los expuestos, que Cristo ha hecho lo recto y lo justo en lugar nuestro, se convierte ahora en esta afirmación: "♦ El ha sacrificado en nuestro lugar de modo perfecto -él, que, como sacerdote perfecto, se puso en lugar de todos los sacerdotes humanos - él, que, sacrificándose a sí mismo, ha presentado el sacrificio perfecto en lugar de todos los sacrificios ofrecidos por los hombres".¹⁴⁸

En el fondo, sin embargo, estas tres afirmaciones fundamentales de Barth sobre Cristo sacrificador y sobre su obra como sacrificio no son más que variantes -en esta nueva clave cultural- de lo dicho anteriormente. Es la categoría *judicial* la que en realidad domina la perspectiva de Barth. Jesucristo, el juzgado por Dios en nuestro lugar, se convierte en su cruz en el juicio del hombre. Lo veremos a la luz del juicio del hombre en el pecado, que se descubre según Barth precisamente en Cristo.

c) *La sentencia del Padre*

Pero la cuestión del juicio no alcanza su culmen más que al conocerse la sentencia del Padre sobre el Hijo y, por ende, sobre el mundo. Pero la pregunta está en ese "por ende, sobre el mundo". El problema podría formularse así: ¿Cómo puede tener validez para nosotros *hoy*, y, por tanto, para todos los hombres de *todas las épocas*, lo que *una vez* sucedió en Jesucristo?¹⁴⁹

En último término se trata de la famosa cuestión suscitada en el mundo del pensamiento alemán ya en el siglo xviii por G. E. Lessing, a quien Barth cita expresamente (en la pág. 316), sobre cómo es posible que una figura particular, Jesucristo, pueda tener una significación universal, es decir, para todos los hombres.

¹⁴⁷ Pág. 279. Es preciso recordar que las teorías de la satisfacción, de curso ordinario en la teología católica hasta hace muy poco tiempo, nunca han sido objeto de definición y, por tanto, no son una explicación absolutamente necesaria de la redención. El único y fundamental elemento de *lo que es* la redención lo constituye la creación del hombre nuevo en el acontecimiento de Cristo, previamente precedido de la negación del hombre viejo. Sobre la teoría de la satisfacción en la explicación de Anselmo y Tomás de Aquino cf. J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Madrid, 1974, caps. XII y XIII.

¹⁴⁸ Pág. 309.

¹⁴⁹ Cf. el planteamiento del problema en las páginas 311-316.

En la teología católica, el tema ha sido recordado muy recientemente por E. Schillebeeckx, en su discutida obra *Jesús. Historia de un viviente*.¹⁵⁰

Según Schillebeeckx, aunque un horizonte de comprensión universal no es teorizable, cree que hay algo que clama en el hombre en busca de una solución: la historia humana del sufrimiento, que se encuentra "a la búsqueda de sentido y de liberación". Schillebeeckx llega a esto, sin embargo, mediante reflexiones preliminares, que le llevan a considerar que Jesús no se supone una idea previa y abstracta de lo que es "persona humana", ni de lo que es "Dios". Pero en Jesús, el mensajero de Dios, se da "la peculiar universalidad de un hombre históricamente particular". Si la cuestión es "cómo un acontecimiento *histórico-particular* puede poseer un significado *universal* para todos los hombres y, con ello, también para nosotros hoy", se puede afirmar que esta problemática, en Jesús, "abarca... dos polos mutuamente relacionados de modo esencial: por un lado, el desvelamiento del verdadero rostro de Dios y, por otro, la potenciación del verdadero ser del hombre, y ello de tal manera que lo primero queda posibilitado por lo segundo".¹⁵¹ Sin que Schillebeeckx lo mencione, se puede quizá afirmar que aquí se hace un uso implícito del método trascendental de K. Rahner. Con palabras del propio Schillebeeckx puede resumirse así su postura: "El mejor acceso a la peculiaridad de Jesús de Nazaret, en su significación para todos, me parece ser de hecho el siguiente: ni acercarse a él desde una idea previamente dada sobre lo que significa ser Dios, ni tampoco desde una representación preconcebida de lo que propiamente significa ser hombre, y con ello el ser persona humana",¹⁵² pues lo que se exige de nosotros es "que estemos abiertos a la propia vivencia interpretativa de la realidad de Dios, que él Ja manifiesta en su ser hombre". Pero puesto que esto sólo podría hacerse desde una postura *creyente* (es Schillebeeckx quien subraya esta palabra) y, a la vez, sin embargo, "las afirmaciones de la fe han de tener una base en la historia de Jesús", para que la relación con Jesús, no quede "ideologizada", "debe haber brotado algo de la realidad histórica de Jesús, que con razón fue posible, incluso necesario y legítimo, articularlo en estas afirmaciones creyentes. Algo de ello tuvo históricamente que hacerse tan claro que, quien ha visto Jesús, de hecho también ha visto al Padre". Pues "si la ruptura entre ambos niveles hubiera sido tan amplia, jamás hubiese tenido el cristianismo su oportunidad".¹⁵³

Poco a poco irá aclarando Schillebeeckx su postura acerca de "la búsqueda de lo humano",¹⁵⁴ hasta que, al plantearnos la pregunta inevitable "por el sentido universal" de la historia, nos encontramos con que dicha cuestión es, en el fondo, "tanto *insuperable* como *insoluble*" porque "el coexistir de sentido y

¹⁵⁰ Utilizamos la versión alemana de esta obra: *Jesús. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. B. 21976.

¹⁵¹ E. Schillebeeckx, *ibfd.*, 534.
¹⁵² *ibfd.*

¹⁵³ *Ibid.* 535.

¹⁵⁴ *ibfd.*: 537-542.

insentido en esta historia –la historia misma, por tanto–, no se deja racionalizar previamente; el sentido de la historia no es accesible a la teoría". ¹⁵⁵ De todo lo cual concluye Schillebeeckx: "A través de todo esto queda planteada la cuestión de la relación entre *historia del dolor* e *Historia de la salvación*. Una parte de nuestra historia –el segmento de la historia ocupado por la vida y la muerte de Jesús–, no puede determinar la historia como *totalidad*, a no ser que esta historia, hasta la muerte, concentre en sí en cierto sentido y de hecho el sentido global de la historia como acontecimiento *escatológico*, aunque la historia siga adelante". ¹⁵⁶

Dado el insentido en que muchas veces se desenvuelve la historia de dolor de la humanidad, y a la vista de las conclusiones a que el autor ha ido llegando, se plantea ya una pregunta última, "si el reconocimiento práctico del ser Dios no es a la vez el reconocimiento de la humanidad del hombre". Esto, añade Schillebeeckx, "nos lleva al mensaje nuclear de Jesús: el dominio de Dios que en realidad se centra en el hombre" (*die auf Menschlichkeit bedachte Gottesheerrschaft*). ¹⁵⁷ Por eso, vislumbrando el final al que apuntan las reflexiones de Schillebeeckx, su afirmación fundamental será que Jesús tiene un significado universal por ser "parábola de Dios y paradigma del ser hombre".

Resumiendo mucho, puesto que hablamos de Barth y no de Schillebeeckx, pero con la finalidad de resaltar lo diferente de ambas posturas, y en el contexto de lo que acabamos de exponer con algo más de detalle, se puede decir que, para Schillebeeckx, Jesús es, pues, eso: "Parábola de Dios" y "ejemplo de humanidad". Llega así a convertirse en "teólogo de la liberación". ¹⁵⁸ A pesar de todo no nos parece que se encuentre muy cerca de un Moltmann, ¡¡¡ un verdadero teólogo de la liberación y en ello más profundo que Schillebeeckx. Y es que, en el fondo, nos surgen dudas de hasta qué punto la obra de Schillebeeckx es teológica, en el sentido de trinitaria, pese a las afirmaciones al respecto en la página 593. Tenemos la fuerte impresión de que Schillebeeckx se encuentra próximo a la figura de Schleiermacher, ¹⁶⁰ con todo lo que esto supondría de diferenciación con respecto a Barth. Creemos también que J. I. González Faus, anda muy acertado cuando habla del optimismo de Schillebeeckx frente a la exégesis, o cuando piensa se mueve en la línea de una exégesis liberal. De ahí que González Faus insinúe que dicha exégesis es a menudo tranquilizadora. ¹⁶¹

¹⁵⁵ *Ibid.*, 545.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 546.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 554.

¹⁵⁸ Lo cual es especialmente visible en afirmaciones como las que se encuentran en la pág. 596.

¹⁵⁹ Cf. pág. 578.

¹⁶⁰ Cf. las págs. 518-519, 520, 529, 581, 585.

¹⁶¹ J. I. González Faus, *últimas cristologías*, en: *Actualidad bibliográfica*, XIII (1976), 261, 262 y, ampliamente, 269-274.

La respuesta de Barth, en cambio, a la cuestión planteada por Lessing es eminentemente teológica. Imagina en primer lugar, que podría haberse dado la posibilidad de que Dios hubiese puesto fin a todo lo que nosotros somos con el juicio realizado en la persona de su Hijo. Pero no ha sido así. Lo que sí ha sucedido es la aniquilación del viejo eón. ¹⁶² La situación creada por la muerte de Cristo se ha convertido en virtud de la sentencia del Padre, en "el misterio, el sacramento, pero también el 'existencial', ante o junto o tras del cual ningún otro tiene espacio en el mismo orden". Se ha creado una nueva situación en la que el pecado y las transgresiones del hombre han sido condenadas a la desaparición. "Ha enviado Dios a su Hijo al mundo para que ello suceda en su persona. Su reconciliación acontecida en Jesucristo tiene también este aspecto : es también el fin del mundo. El 'por nosotros' de su muerte en cruz contiene y abarca también este fructífero 'en contra nuestra'. Sin este 'en contra nuestra' no existiría el 'por nosotros' divino, santo, salvífico y efectivamente útil, en el cual se ha hecho acontecimiento el giro del hombre y del mundo a Dios". ¹⁶³ El acontecimiento que ha sellado el surgir de esta nueva humanidad es la resurrección de Jesucristo crucificado y muerto. ¹⁶⁴ La resurrección de Cristo es la obra eminente de Dios que tiene unas características peculiares:

1) *La resurrección de Jesucristo es una acción de Dios en su gracia, lo mismo que también lo es el acontecimiento de la cruz y ello, como afirma Barth, "con su implicación para nosotros y para todos los hombres".* ¹⁶⁵ Esta afirmación fundamental implica que es Dios quien en el acontecimiento de Cristo se hace presente y, en este caso, en su resurrección, cuya lectura habrá de ser entonces necesariamente teocéntrica.

¹⁶² Cf. KD IV/1, 324.

¹⁶³ Cf. *ibíd.*, 326.

¹⁶⁴ Cf. *ibíd.*, 329 SS.

¹⁶⁵ Cf. pág. 330 y también las ss., espec. las 334-335. Barth emplea *aquí* la palabra "Anferweckung" que, traduciéndola literalmente, debería hacerse como 'resucitación', en el sentido neotestamentario de que Cristo 'es resucitado' por el Padre, lo que, concordando con el lenguaje del Nuevo Testamento, en ningún caso es una afirmación adopcionista -en lo que Barth también está de acuerdo- sino que expresa la unión que existe en el seno de la Trinidad: el Padre se hace solidario del Hijo en su muerte y en su resurrección. Dios -dicho de otra manera- manifiesta su ser en cualquier fase del acontecimiento, Cristo. Junto a 'resucitación' existe también en alemán el sentido activo de 'resurrección' como obra del Hijo (*Auferstehung*). Cf. esta otra precisión de Barth: "Das Ostereignis muß darum primär als die Jesus Christus widerfahrende *Erweckung*, es darf darum nur sekundär und von dort her begliindet (aktiv) als seine *Auferstehung* verstanden werden, weil es im Neuen Testament durchweg als ein dem Kreuzesgeschehen folgender, aber freier göttlicher *Gnadenakt* beschrieben wird" (*ibíd.*, 334).

Dios ha irrumpido en el mundo en la resurrección del Hijo, es un acontecimiento único, sin ningún parangón en la Biblia o fuera de ella, es revelación de que Dios estaba realmente en Cristo ¹⁶⁶ y supera todo lo que los discípulos conocían del Jesús histórico. ¹⁶¹

2) *La resurrección de Cristo es, frente al acontecimiento de la cruz, una acción de Dios nueva y autoconsistente.* Y por consiguiente, no es sólo una posibilidad cognoscitiva del valor del acontecimiento de la cruz. Y, por tanto, "la *theologia crucis* no puede reabsorber a la *theologia resurrectionis*", ¹⁶⁸ lo propio de la resurrección "debería captarse en la línea de los conceptos de respuesta, confesión y sentencia". ¹⁶⁹ Pero es el de "sentencia" el que parece en este momento expresar mejor, según Barth, lo propio de la resurrección y así afirma que "la resurrección de Jesucristo es la gran sentencia de Dios, la realización y la proclamación de la decisión divina sobre el acontecimiento de la cruz". ¹⁷⁰

3) Decisivo es para Barth este tercer punto. Se trata ahora de la conexión positiva entre muerte y resurrección: ambas son los dos aspectos de un único sí de Dios en su voluntad de reconciliación. "La relación positiva entre muerte y resurrección de Jesucristo. Ambas acciones de Dios, una junto con la otra y después de la otra, son los dos acontecimientos fundamentales de la única historia de Dios en el mundo pecador y corrompido, de su historia con nosotros como su criatura errante y perdida". ¹⁷¹ Pero ello es lo que posibilita el cambio de nuestra situación. Barth acentúa aquí el valor antropológico de la obra reconciliadora de Dios. Cristo es en virtud de su resurrección el mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2, S) y aquí se habría de encontrar el núcleo de la respuesta de Barth a Lessing, puesto que no se trata de una "*Historie*" sino de una "*Geschichte*", ¹⁷² es decir, de una historia relevante para mí, creyente de cualquier época. Por eso, no sólo recorre Jesús su camino "una vez desde el Jordán hasta el Gólgota, sino que lo continúa recorriendo *una y otra vez*". ¹⁷³ De tal manera que Jesús no sólo estuvo, sino sigue estando ante Dios, y ello "no en otra, sino exactamente

¹⁶⁶ Cf. pág. 332.

¹⁶⁷ Cf. pág. 333.

¹⁶⁸ Págs. 335-336.

¹⁶⁹ Pág. 337.

¹¹⁰ Pág. 340.

¹⁷¹ Pág. 341.

¹⁷² *Historie* y *Geschichte* tienen desde la época de M. Kahler (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892) el sentido respectivo de "datos en bruto" y "existencia relevante" para el creyente (una buena explicación en J. I. González Faus, *La humanidad nueva* -cf. nota 147-, pág. 21).

¹⁷³ Cf. págs. 345-346. El último subrayado es nuestro.

en la figura, en la que ya estuvo ante él (ante Dios), como el juez juzgado, como el sacerdote ofrecido 'en los días de su carne' (Hebr 5, 7)". Por eso, "el instante de este 'hecho histórico aislado' era 'el instante de todos los instantes'.¹⁷⁴ Se trata de un vivir del Resucitado para Dios (*cf.* Rom. 6, 10), que ocasiona el "cambio de situación de los hombres de todos los tiempos". "La resurrección de Jesucristo hace verdad lo que es real en su muerte : el giro de todos los hombres a Dios acontecido en su muerte".¹⁷⁵ *Lá resurrección ha creado*, como explica Barth, *un hombre nuevo*, que se ha de hacer visible en la historia de la comunidad cristiana surgida en la resurrección. De la nueva situación que surge como consecuencia de lo acontecido en Cristo han de brotar las nuevas obras del hombre nuevo, que son consecuencia manifestativa del cambio habido y no esfuerzos del hombre, basados en sus propias fuerzas. En este sentido podríamos decir, como explica O. H. Pesch, que la relación entre fe y obras, es la relación fundamento-consecuencia y, desde luego, no la de una cooperación sinérgica.¹⁷⁶ Pero, puesto que el hombre reconciliado no ha resucitado todavía, su estado actual guarda una semejanza con el ser de Cristo entre su muerte y su resurrección.¹⁷⁷ Por eso, Cristo y su ser están íntimamente ligados con el futuro del hombre. Resulta entonces peligroso creer que la escatología ya se ha consumado.¹⁷⁸ ¿Dónde reside entonces la deficiencia observable en el hombre reconciliado?, se pregunta Barth. No hay más que una respuesta : en el hecho de que el hombre no ha recibido su máxima potenciación hasta el final de la historia humana. Entre tanto, siempre se sentirá tentado una y otra vez, mientras vive en la esperanza y de la promesa.¹⁷⁹ Con ello cree Barth haber respondido a la pregunta de Lessing y expone todavía una cuarta y quinta característica de la resurrección, que él considera de carácter más formal por el hecho de que no hablan del sentido, significado y valor de la resurrección, sino que explican más bien esto otro: ¿Cuál es la "physis" de la resurrección? ¿En qué consiste? ¿Cuál es el estado del resucitado?

4) La resurrección es, en primer lugar -responde Barth-, un acontecimiento intramundano y real. Sobre este punto -y en esto

¹⁷⁴ Págs. 346-347.

¹⁷⁵ Págs. 348-349.

¹⁷⁶ O. H. Pesch, *La gracia como justificación y santificación del hombre, en *Mysterium Salutis*, IV/2, Madrid 1976, 790 ss. (passim). Cf. en Barth, *ibfd.*, 350-356.*

¹⁷⁷ K. Barth, *ibíd.*, 356.

¹⁷⁸ Págs. 357-361.

¹⁷⁹ Págs. 361-367.

podría diferenciarse de Bultmann- no le queda a Barth ninguna duda. Barth habla incluso del "contenido objetual" (*gegenständlicher Gehalt*) de la resurrección.¹⁸⁰ Pero a ello tiene Barth que añadir otra realidad de la resurrección, ya que los evangelios no pueden entenderse si no se atiende a la fuerte impresión que los discípulos experimentaron en el paso de la muerte a la resurrección. ¿Cuál es, pues, la afirmación de la resurrección en cuanto acontecimiento, real? ¿Se trata de un *acontecimiento histórico*? Barth parece ahora distinguir entre acontecimiento real y acontecimiento histórico. Y mientras decididamente habla de la resurrección como hecho *real*, piensa que a pesar de todo nuestras afirmaciones al respecto no se asientan sobre un "suelo histórico" (*historischer Boden*), precisamente porque, como ya se ha visto, la resurrección no es *historia*, sino *Geschichte*, lo cual no significa en absoluto quitarle realidad a la resurrección.¹⁸¹ Y es que, pese a su espacio-temporalidad, la resurrección supone la entrada del crucificado en un nuevo modo de existencia, el cual ya no entra dentro de la categoría de lo verificable de modo experimental.¹⁸² Es, sin embargo, la realidad del acontecimiento lo que constituye el fundamento de la fe de los apóstoles, así como lo que explica su cambio de actitud y el origen de la Iglesia. ¹⁸³ Barth se expresa de manera que, a diferencia de lo que ocurre frecuentemente en la teología protestante de este siglo, la fe en la resurrección, que por supuesto es un don, parece sostener la correspondencia entre esa fe y los datos que el Nuevo Testamento refleja, entre los que Barth cita expresamente los encuentros con el resucitado ("Los textos no hablan primariamente del origen de la fe personal como tal, sino de su *fundamentación* por medio, del mismo Jesucristo, que se encuentra con sus discípulos y habla con ellos... Este hecho concreto en su *exterioridad*, en su objetualidad, que sucedió como tal no en su fe, sino en conflicto con su incredulidad, y que

¹⁸⁰ Cf. págs. 368.

¹⁸¹ Significativas son estas expresiones de Barth, que, según lo dicho, y dado que en castellano no distinguimos entre *Historie* y *Geschichte*, son de difícil traducción: "Nur damit würde man sich nun allerdings eines fundamentalen Missverständnisses der ganzen neutestamentlichen Botschaft schuldig machen, wenn man die Auferstehungsgeschichte darum, weil sie als 'Historie' nicht fassbar ist, entweder überhaupt als nicht geschehen oder als nicht in gleicher Weise wie der Tod Jesu Christi im Raum und in der Zeit geschehen, oder schliesslich als nur im Glauben oder nur in Form von dessen Begründung und Entstehung geschehen interpretieren wollte. Auch die Anwendung der Begriffe 'Sage' und 'Legende' notigt en sich nicht zu dieser Interpretation" (ibíd., 370-371). Cf. también KD IV/2., 160, 166-167.

¹⁸² Cf. págs. 369-372.

¹⁸³ Págs. 373 ss.

venció y arrinconó su infidelidad, dando origen a la fe") e incluso el descubrimiento de la tumba vacía, la cual es ciertamente una "determinación secundaria de este acontecimiento", pero que tiene el carácter de "imprescindible". ¹⁸⁴

5) La última afirmación que -por ahora- Barth hará sobre la resurrección puede resumirse así con palabras nuestras: *no hay posibilidad de una vuelta atrás luego de este acontecimiento*. Y con él comienza la nueva acción de Dios en el mundo, con la resurrección, después de condenado el pecado, la victoria *empieza* -sólo empieza- a ser definitiva: "la muerte ha sido absorbida en la victoria", recuerda Barth citando 1 Cor 15, 54. ¹⁸⁵ Por ello, el cristianismo no es una doctrina reaccionaria, sino con la mirada siempre dirigida hacia adelante. Nuestra situación es provisional, pero lo conseguido no puede ya perderse. Cristo es así la *palabra* definitiva de Dios sobre el hombre y el mundo, tanto en su muerte como en su resurrección, unidas en una indivisible unidad. Las páginas finales, en las cuales no nos detendremos ahora más para no hacernos excesivamente prolijos, explican un vez más la respuesta a Lessing: en Jesucristo no encontramos, según todo lo dicho, sólo un hombre particular viviendo en una época particular. El significado permanente que la resurrección da a la cruz se convierte en el "ahora" permanente de Dios ante el hombre. "Por ello y desde ahí, concluye Barth, se habrá de reflexionar posteriormente: sobre la existencia del hombre determinado por el acontecimiento salvífico de la muerte de Jesucristo". ¹⁸⁶ En la muerte de Cristo se descubre el pecado del hombre, tema que Barth estudiará en el siguiente § 60. Pero nosotros, para sistematizar más claramente, interrumpiremos y pasaremos de momento al siguiente volumen de la *Kirchliche Dogmatik*.

4. JESUCRISTO, EL SIERVO, COMO SEÑOR (KD fV/2, 436. 15, §§ 64-68, ESPEC. § 64)

Por los mismos motivos que hemos tenido al estudiar a "Jesucristo, el Señor, como siervo", vamos ahora al estudiar esta otra cara de la medalla, segundo aspecto de la doctrina de la reconciliación, a dedicarnos de modo exclusivo al primero y fundamental de los párrafos de este tomo, el § 64, donde, mal que le pese hablar así, Barth nos

¹⁸⁴ Págs. 376. La diferencia con Bultmann es evidente.

¹⁸⁵ Pág. 380. Cf. 378-384.

¹⁸⁶ Págs. 394. Cf. sobre el detalle de la respuesta a Lessing las págs. 384 ss.

explica el que hemos considerado movimiento o momento ascendente de la kénosis. El hombre Jesús, en el que el Padre se ha manifestado al mundo, se ha rebajado hasta el fondo, hasta la misma muerte y muerte de cruz. Pero ahí ha aparecido lo nuevo, lo que ya, de ahora en adelante, será decisivo e irreversible: el hombre nuevo, la nueva creación en Cristo resucitado. El § 64, el más extenso del volumen, se divide a su vez en cuatro secciones.

a) *El otro problema de la doctrina de la reconciliación*

Barth justifica en primer lugar la existencia misma y el planteamiento de este volumen IV/2. Existe, nos dice, otro, un segundo problema en la doctrina de la reconciliación. Pero el lector queda un poco sorprendido por el cómo se cargan los acentos ahora: "Precisamente el hombre reconciliado con Dios en Jesucristo debe como tal ocuparnos en esta nueva línea: el hombre de la alianza frente al Dios de la alianza en el restablecimiento y renovación de ésta... la respuesta humana frente a la palabra divina".¹⁸⁷ El hombre como protagonista va a cobrar un especial relieve a partir de ahora. No se trata, sin embargo, de que Barth abandone el teocentrismo, que en su caso es cristocentrismo, para dar a toda su exposición un enfoque más antropocéntrico. Es simplemente que se va a cambiar el punto de mira. Ahora bien, ¿no ocurre en realidad, como tantas veces ha señalado J.-B. Metz, que antropocentrismo no se opone a teocentrismo? Sea lo que fuere —y es que desde luego el tema se presta ahora más a ello—, hay como un lenguaje sobre el hombre que nos suena en este volumen de modo por lo menos algo diferente al anterior. No nos congratulamos de nada, pero sí vale la pena advertir esta diversidad, para explicar la cual jugarán un cierto papel —si no siempre expreso, al menos de manera tácita y como presupuestos reales ineludibles— los conceptos de anhipostasía y enhipostasía, que ya anteriormente nos aparecieron en el tomo I/2.¹⁸⁸ De una manera algo sibilina, González Faus ha señalado en su cristología, que Barth ha sido en nuestro siglo¹⁸⁹ el gran fautor de la enhipostasía, sin meterse en más detalles. La impresión que tenemos es que existe un gran parecido en el contenido material de la cristología de González Faus y el presente volumen IV/2 de Barth. Pues en ambos se presenta a Cristo como el autor de la nueva humanidad, o del "hombre nuevo", como gusta de decir Barth usando la terminología paulina. Y

¹⁸⁷ *KD IV/2, pág. 3.*

¹⁸⁸ *Cf. ahora KD IV/2, 52-53. Cf. la nota 59.*

¹⁸⁹ *La humanidad nueva (cf. la anterior nota 147), 457,*

ésta es la significación y la aportación de Cristo a la humanidad, porque ésta en él se hace nueva. La diferencia más formal que real entre ambos planteamientos está en que, de acuerdo con la tradición teológica de que Barth procede, en la *Dogmatik* la consideración de la nueva humanidad viene precedida del juicio del mundo que Dios ha realizado previamente en su propio Hijo. Ahora, en cambio, la vuelta del Hijo a la casa del Padre (*Heimkehr des Menschensohnes*) va a arrastrar a toda la humanidad. La redención, *reconciliación* en palabras de Barth, consistirá en la nueva humanidad que toma su *analogatum princeps* de Cristo resucitado, modelo y realización primeriza del hombre nuevo. ¹⁹⁰ Barth llega a hablar de un "cambio de mirada" (*Blickwechsel*), del que reconoce sus peligros por la tentación inherente de olvidar la *theologia crucis* y hacer demasiado rápidamente una *theologia gloriae*, ¹⁹¹ pero reconoce también que es un riesgo que hay que asumir para no acabar falseando los datos cristológicos mediante una unilateral y exclusiva *theologia crucis*. Así lo volverá a recordar cuando esté acabando su exposición, ¹⁹² que colocará el fundamento de la doctrina del hombre reconciliado en el mismo sitio que la del Dios reconciliador, en la cristología. No nos hemos movido, pues, un ápice del fundamento, lo único que sucede -y aquí de modo eminente- es que sigue siendo válido el mismo principio ya tenido en cuenta: la teología (y la teología cristiana es siempre cristología) es antropológica. ¹⁹³

b) *El regreso a casa del Hijo del hombre*

El título cristológico "Hijo del hombre" tiene en Barth una significación bastante unívoca. "Hijo de Dios" e "Hijo del hombre" son entendidos por Barth siempre y con respecto al segundo más de un exégeta tomaría sin duda alguna sus personales decisiones como indicadores respectivos de la naturaleza divina y de la naturaleza humana de Cristo. Pese a que "Hijo del hombre" es, como insinuamos, posible-

¹⁹⁰ Bartli se pregunta "wie konnte man der Schrift, die ihn den 'Sohn Gottes', aber auch den 'Menschensohn' nennt, die in seiner Gestalt ihre Mitte, ihr Ziel und ihren Ursprung hat, gehorsam sein, wenn man sie nicht auch im Besonderen als die Kunde vom neuen Menschen ernst nehmen wollte?" Añade además Barth que el peligro de la dogmática protestante actual (de modo distinto a los siglos xv y xix -y quizá tampoco podría decirse lo mismo de los años actuales) estada en hablar tanto de Dios que se olvidase de sus perfiles antropológicos ineludibles, Cf. para todo esto KD IV/2, 6.

¹⁹¹ *Ibíd.*, págs. 7 y 8.

¹⁹² *Ibíd.*, pág. 396.

¹⁹³ Pág. 19.

mente un título más complejo de lo que Barth parece dar a entender, no quita ello, teológicamente hablando, ningún valor a lo que él afirma sobre Cristo. Pues, prescindiendo de los títulos, podemos expresar el pensamiento de Barth correctamente con palabras nuestras y afirmar que si en IV/1 el tema básico era el camino de Dios hacia lo extraño (o lo distinto de sí), la humanidad y el cosmos, ahora podemos decir que se trata del reverso: el hombre que es Jesús vuelve a la casa paterna.¹⁹⁴ En realidad, el Hijo de Dios -no en balde nos lo explica el evangelio de Juan- no ha perdido nunca su íntima relación con el Padre. Esa sería naturalmente la kénosis que Barth rechaza. Es el hombre que hay en Jesucristo quien vuelve a Dios después de juzgado. Y este hombre de vuelta es el que ahora centra la atención de Barth, que nos advierte de una posición de principio sumamente importante: quién es el hombre Jesús y qué es la naturaleza humana de Cristo se ha de deducir de él mismo y no de cualquier especulación nuestra, y ello es condición para que se pueda hacer una antropología teológica, pero también una doctrina teológica del pecado del hombre y de su miseria, realidades todas ellas que sólo son reconocibles en el hombre que es Jesucristo y apoyándose en la cristología.¹⁹⁵ Y es que Jesucristo es "lo mismo que nosotros somos, pero de modo distinto a nosotros", ya que en Cristo se da "una elevación precisamente de la humanidad", lo que no suprime "su igualdad con nosotros ni lo convierte en un fantasma", como ocurre en el docetismo. Cristo es "Hijo de Dios, y en cuanto tal, hombre"¹⁹⁶ y "existe como sujeto divino, que se hizo hombre", en su alteridad, que no suprime el "consustancial a nosotros" de Calcedonia, Cristo es el inicio del hombre nuevo y ello tiene su fundamento -recuerda Barth al lector olvidadizo- en que en otro momento el Señor se ha hecho siervo.¹⁹⁷

Es preciso aclarar todo esto volviendo a los ya mencionados conceptos de anhipostasía y enhipostasía, pues son la clave de esta segunda parte de la doctrina de la reconciliación, como ya hemos visto que insinúa González Faus, que, precisamente cuando no cita a Barth, nos ha ayudado a comprender la doctrina de éste.¹⁹⁸ Como González Faus explica, la fórmula de Calcedonia no es, al intentar fijar la fe cristológica de la Iglesia, "una persona y dos naturalezas", sino un "único e idén-

¹⁹⁴ Cf. también 50-53. No podemos entrar aquí en las jugosas observaciones Barth sobre los posibles elementos cristológicos de la parábola del hijo prodigo en las págs. 21-25 del volumen que comentamos.

¹⁹⁵ Cf. *ibid.*, 27-28.

¹⁹⁶ "Sohn Gottes und als solcher Mensch" (pág. 29).

¹⁹⁷ Pág. 30.

¹⁹⁸ Cf. *La humanidad nueva*, 494-509.

tico Cristo, Hijo, Señor, unigénito, *en dos naturalezas*", de manera que la diferencia de ambas naturalezas que "nunca queda suprimida por la unión", "concorre" a una única persona o subsistencia. Se da en Cristo, pues, una única hipóstasis que en este caso es "Cristo Hijo de Dios unigénito", ¹⁹⁹ *en el cual* subsiste la humanidad del hombre Jesús. Ello quiere decir que el *suppositum*, el equivalente terminológico en la escolástica de la *ὁμοούσιος*; griega, sobre el que se sustenta el hombre Jesús no es él mismo. Según su humanidad es igual a nosotros (*ὁμοούσιος*; *ἴσους*), pero, a diferencia de nosotros, esa humanidad se sostiene como un principio vital distinto del nuestro, mientras por tal "principio vital" no se entienda "el alma" negada en Cristo como realidad antropológica por el apolinarismo. Lo que sí que es cierto es que Jesús no vive "de sí mismo" -ni siquiera en la perspectiva metafísica calcedonense- sino de ese otro que es "el Padre", con lo que, sin hacer mención expresa de ello, Calcedonia ha expresado en términos filosóficos lo que para los evangelios es la experiencia del "Abba" en Jesús. Jesús no sólo vive para Dios, sino que también es "de Dios". Y ello es lo que hace que ya el hombre Jesús sea el hombre nuevo.

Esto es la trama y la "hypóstasis" del mismo pensamiento de Barth con respecto a la humanidad de Cristo. Puesto que Cristo es "Dios de Dios", su comportamiento de hombre será diverso al nuestro. Ese ser de otra manera que se observa en Jesús y que se fundamenta en la elección del hombre Jesús por Dios, con lo que el tratamiento de la humanidad de Cristo semeja ahora en Barth a la vieja cristología latina del *assumptus homo*, ²⁰⁰ se ha realizado históricamente en el acontecimiento de la encarnación, la cual es un "acto de la majestad de Dios", acto que se ha convertido en el fundamento ontológico (*Seinsgrund: ratio essendi*) y en el fundamento cognoscitivo (*Erkenntnisgrund: ratio cognoscendi*) de este acontecimiento que es el haberse hecho Dios hombre sin dejar de ser Dios.²⁰¹

Es decir, Dios, *a*), se ha hecho hombre porque es él mismo quien así lo ha decidido, pero *b*), los hombres pueden conocerlo porque Jesucristo, al ser Dios hecho hombre, se ha convertido en esa figura perceptible.

Ello trae como consecuencia que, fijándose bien, resulta exagerada la afirmación recogida por González Faus, y que ya mencionamos al principio de este trabajo, de que la cristología de Barth pueda ser considerada como un "monólogo desde *el* cielo". En la ya clásica dis-

¹⁹⁹ DS. 302.

²⁰⁰ Cf. KD. IV/2, 32-38. Cf. tb. la pág. 44.

²⁰¹ Págs. 38 ss.

cuslon sobre la cristología en sus puntos de partida "desde arriba" o "desde abajo" parecería entonces que en un planteamiento cristológico que quisiera tener en cuenta los contenidos de Barth no cabría la posibilidad de un enfoque desde abajo. Que ello no es exacto creemos que puede insinuarse a lo largo de lo que sigue, pero, además, volveremos sobre el tema en la última parte del presente estudio.

En lo que sí insiste Barth, y creemos que con razón, es en que "el que es a través del Espíritu Santo, también es conocido a través del mismo Espíritu Santo". Por eso una percepción del Jesús histórico sólo es posible si al menos se da al mismo tiempo una cristología implícita, y si es que en esa percepción del Jesús histórico se ha de querer ver algo más, es decir, el hecho de que lo humano en Jesús sólo se da en la hipóstasis, que es Dios.²⁰² Por lo demás esta realización histórica de la encarnación cree Barth que puede quedar expuesta en cuatro afirmaciones básicas :

1) Es *Dios* quien se ha hecho hombre. De él parte la iniciativa, que puede describirse diciendo que "Jesucristo no sólo es un hombre, más bien es lo humano de todos los hombres, llevado y elevado como tal a la unidad con Dios". No se trata, sin embargo, de *añadir* humanidad a la divinidad, puesto que Cristo, "a diferencia de todos nosotros sólo como Hijo de Dios es también un hombre verdadero", de modo "que en manera alguna puede hablarse de una existencia propia y autónoma de su humanidad".²⁰³

2) Pero lo notable es, al mismo tiempo, la afirmación inversa: la existencia del Hijo de Dios *pasó a ser y es la existencia de un hombre*.²⁰⁴ Puesto que ello se da en la unión hipostática,²⁰⁵ la conclusión que de ésta habría de sacar no es en modo alguno la de una supresión de las naturalezas, sino que al Dios de Jesucristo sólo se llega a través del hombre Jesús. Si Dios se ha manifestado en su ser hombre, en virtud de la unión hipostática sólo a través de lo que sea el hombre Jesús conoceremos los rasgos del Dios en quien aquel subsiste. Tampoco, pues, un concepto filosófico de la divinidad podrá llegar al núcleo del Dios de Jesucristo. Si en Jesús Dios se ha hecho historia, en esta

²⁰² Sobre todo este asunto, expuesto con otras palabras y completado con ulteriores reflexiones, cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1977, 296 ss.

²⁰³ KD IV/2, 52 y 53. Es el concepto de enhipostasia el que está a la base de estas reflexiones de Barth. Cf. también las págs. 47 ss.

²⁰⁴ Págs. 53-64.

²⁰⁵ Págs. 54-64.

historia tendremos que leer el concepto de Dios sin introducir en ella nuestros conceptos previos.²⁰⁶

3) Lo humano y lo divino de Cristo se encuentra, sin embargo, *unido*. Se da una *communio naturarum*, aunque ello suceda *sin mezcla ni confusión* de ambas naturalezas,²⁰⁷ dado que por otra parte "la 'doctrina de las dos naturalezas' no se sostiene en sí misma ni puede pretender ser verdadera en sí", y ello "porque ninguna de las dos existe y es verdadera como tal".

El esquema de explicación que expusimos y que creemos ser el único posible del calcedonense, que habla de la enhipóstasis *en* el Hijo y *no además* del Hijo, es decir, Dios en el hombre Jesús y el hombre Jesús enhipostasiado en el Logos, en la palabra manifestadora y salvadora de Dios, sigue teniendo vigencia en el esfuerzo teológico de Barth.

4) En virtud de esta enhipóstasis se da la *elevación* del hombre Jesús como el único hombre verdadero.²⁰⁸ La amplitud de estas páginas demuestra que ahora el centro de atención de Barth está en el hombre elevado a una nueva situación. El carácter antropocéntrico, por cristocéntrico, de esta segunda parte de la doctrina de la reconciliación, sigue poniéndose de manifiesto: "Es justamente esta elevación del ser humano acontecida en Cristo la que tenemos que aclararnos ahora con la mayor precisión posible y con todas las delimitaciones necesarias".²⁰⁹ Pero aquí se observa una "determinación" u "orientación" (*Bestimmung*) de lo humano a lo divino y viceversa. Es como una delimitación, en Jesucristo, del hombre Jesús por Dios y de Dios por el hombre Jesús. Es lo que afirma la clásica doctrina de la *communicatio*, y que es en realidad, de acuerdo con la historia de la teología, de la que Barth se siente siempre solidario, una *communicatio idiomatum*,²¹⁰ una *communicatio gratiarum*²¹¹ y una *communicatio operationum*.²¹² No se puede entrar aquí en un detalle excesivo, que además mal podría sustituir la lectura directa de estas páginas de Barth. Nuestro objetivo es, por otro lado, captar las intuiciones más significativas y fundamentales de su exposición. Vamos a intentar, pues, llegar a ese núcleo.

La doctrina de la encarnación, entendida como "constitución ontológica" de Cristo ya fue estudiada en el tomo 1/2. En Barth opera

²⁰⁶ No queremos con ello insinuar la inutilidad de la teología natural. Sobre ello ya nos extendimos algo al comienzo del presente trabajo.

²⁰⁷ Cf. pág. 68 y, en general, págs. 64-74.

²⁰⁸ Págs. 74-129.

²⁰⁹ Pág. 75.

²¹⁰ Págs. 79 ss.

²¹¹ Págs. 91 ss.

²¹² Págs. 115 ss.

ahora, un tanto inconscientemente, aquel famoso y mil veces citado párrafo de Lutero: "Cristo tiene dos naturalezas. ¿En qué me afecta esto?... Que sea por naturaleza hombre y Dios, eso es algo que es sólo para él. Pero el que haya consagrado su ministerio, que haya extendido su amor hasta convertirse en mi salvador y redentor, es algo en lo que encuentro mi consolación y mi bien... Creer en Cristo, ello no quiere decir que Cristo es una persona que es hombre y Dios, lo que de nada aprovecha a nadie; esto es lo que significa que esta persona sea Cristo..., que por nosotros ha salido de Dios y ha venido al mundo: de este oficio toma su nombre".²¹³ Desde un primer momento, lo soteriológico, como estamos viendo también en Barth, adquirió un extraordinario relieve en la teología protestante, lo que luego se reflejaría en las discusiones actuales sobre la cristología desde abajo y desde arriba, pasando antes por toda la problemática sobre las relaciones entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. El problema de la cristología evangélica ha sido -creemos- en primer lugar éste: ¿Por dónde "le entramos" a la figura de Cristo, decisivo siempre para el hombre, según nos muestra el texto luterano que hemos citado? Y aquí es donde, en la unidad del protestantismo y siempre en unión con la tradición antigua de la Iglesia -salvando los paréntesis de los kenóticos estrictos y de la teología liberal- se ha dado un pluralismo teológico más o menos delimitado por el pluralismo protestante que representan luteranos y reformados. En efecto, mientras que en Lutero la unión hipostática parece estar siempre en la base de toda metodología cristológica -es más bien, por tanto, un reflejo de Éfeso--, el *numquam sublata differentia naturarum* de Calcedonia, para acabar después también en la consideración de la unión hipostática, está preferentemente a la base de la teología reformada ya desde Calvino.²¹⁴

²¹³ *Predigten über das 2. Buch Mose. Allegoria des 12. Kap.: WA 16, 217 s. Cf. sobre este texto los comentarios de H. Bouillard, Karl Barth II, Aubier 1957, 115.*

²¹⁴ R. Seeberg señala la importancia que el tema de la unión hipostática tiene para Lutero (*Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/1, Basel-Stuttgart 61960, 225, nota 2*). W. Pannenberg (*Jesus Christus C), Die protestantische Christologie: LTbK V, 961-964*) hace notar que la cristología luterana se asienta más sobre suelo alejandrino, mientras la reformada está influenciada por los teólogos antioquenos (961). Con respecto a la cristología de Calvino señala Pannenberg la significación del concepto de mediador aplicado a Cristo, lo que trae como consecuencia que la comunicación de idiomas quede limitada a la relación de las naturalezas con la persona del mediador. Calvino rechaza además una "atadura" (*Bindung*) del Logos a la naturaleza humana de Jesús, indicando que el Logos, después de la encarnación, puede seguir actuando por sí mismo (962). Es lo que se llamó el *extra calvinisticum*. Cf. también las observaciones de O. Weber, *Calvin:*

Y a propósito de todo esto es cómo Barth, teólogo de tradición reformada aunque en otros puntos se sienta más libre, quiere no perder nunca de vista la *differentia naturarum*, como dan a entender sus excursos sobre la *communicatio* que antes hemos mencionado.²¹⁵

Barth ha preferido hacer una cristología que parta del descenso, "el camino de Dios hacia lo extraño" y continúe por el ascenso, "el regreso a casa del Hijo del hombre", y por eso nos parece kenótica dentro de una ortodoxia que todas las iglesias cristianas pueden aceptar. Pero otros autores, como el ya citado y también mencionado Moltmann, teólogo reformado, han preferido el camino inverso: el hombre Jesús es el Dios crucificado. Por eso, la misma cristología de Barth es susceptible de plantearse de otra manera, como ha intuido E. Jünger, según habremos de ver más adelante, lo que supondría un cambio metodológico y hasta nos atreveríamos a decir que kerygmático y didáctico. Sólo así se entiende a fondo por qué hasta la misma resurrección cobra en KD N/2 no sólo el carácter de "sentencia del Padre" que se observaba en KD IV/1 sino toda una orientación cristocéntrico-antropológica, aunque se rechace, como lo hace Kasper,²¹⁶ la posibilidad de una cristología simplemente desde abajo.²¹⁷ La orientación antropológica se completa, además, con la positiva valoración que Barth hace de lo histórico de la resurrección,²¹⁸ de los encuentros reales de Jesús con sus discípulos²¹⁹ y de la resurrección como autodesvelamiento pleno de la identidad de Jesús ante sus discípulos.²²⁰ Barth llega a afirmar que el amor de los discípulos al Maestro resucitado "no reconoce de modo neutral y objetivo. Pero un reconocimiento neutral, objetivo, 'histórico' ("historisches") es su presupuesto".²²¹ La resurrección es por último explicación de los orígenes de Jesús y manifestación del hombre elevado y llevado por Dios a su lado.²²² La ascensión, por su parte, es una afirmación del adónde está destinado Jesucristo, pero, antropológicamente, indica también el destino del hombre.²²³

RGG I, 1595. Ilustrativas son asimismo las explicaciones de Barth sobre la estructuración de su cristología en KD IV/3, I. Hälfte, 317-318.

²¹⁵ Cf. supra las notas 210, 211, 212.

²¹⁶ Cf. nota 202.

²¹⁷ KD IV/2, 148-156.

²¹⁸ *Ibid.*, 159-160.

²¹⁹ *Págs.* 160-163.

²²⁰ *Ibid.*, 163 SS.

²²¹ *Ibid.*, 167. Cf. sobre todo esto la nota 181.

²²² *Ibid.*, 169-170.

²²³ *Ibid.*, 171-172.

c) *El hombre regio*

La resurrección, en la que se nos ha manifestado el hombre nuevo y verdadero que es Jesucristo, es en realidad la resurrección del crucificado. Más de cien páginas dedica ahora Barth a explicar, según los datos de los evangelios, quién era ese hombre cuyo comportamiento fue regio por diferente y por distinto a los demás. Estas páginas de Barth, que no son puramente exegéticas o, mejor, responden al modo teologizante de su exégesis, recuerdan sin embargo tantas y tantas descripciones de Jesús histórico como se hacen desde que E. Kasemann se mostró algo más optimista que R. Bultmann con respecto al material histórico de los evangelios.²²⁴ La diferencia entre la descripción que Barth hace del comportamiento histórico del hombre Jesús y la que encontramos en todos esos autores (exégetas o teólogos sistemáticos: pensamos, además de en Kasemann, en J. Jeremías, Chr. Duquoc, J. I. González Faus, L. Boff, E. Schillebeeckx y hasta en el *Ser cristiano* de H. Kiing) reside en el planteamiento o, si se quiere, en que esta descripción del hombre que es Jesucristo la encontramos en Barth *después* de miles de páginas en su dogmática. O, dicho de otra manera, en Barth, cuando se llega a la descripción del Jesús histórico, el lector ya sabe que éste no es precisamente el punto de arranque de la cristología de Barth, sino que el hombre Jesús subsiste en el Logos de Dios. Ello constituye la raíz las cristologías que parten del Jesús histórico tendrán que mostrarlo después- del distinto comportamiento "regio", del hombre Jesús. Para recoger todos los datos pertinentes Barth, como él mismo señala, ²²⁵ utiliza sobre todo el material de los sinópticos.

Lo primero que Barth intenta describir es la *impresión causada* por aquel hombre "de Dios" entre sus contemporáneos. Por supuesto que ello no quiere decir -señala Barth más adelante- ²²⁶ que pueda hacerse un esbozo estrictamente biográfico de Jesús. Pero, aun siendo un "hombre entre los hombres de su tiempo", todas sus obras y palabras no fueron simplemente las de uno más, sino algo a lo que no se podía dejar de prestar atención y oído. Jesús, sin embargo, no perseguía el causar asombro, sino el provocar una decisión, a favor o en contra, y, si a favor, con todo el espíritu y deseo de conversión de que el

²²⁴ Se acaba de publicar la edición castellana de su célebre colección de artículos *Ensayos exegéticos*. Salamanca 1978. El quizá más célebre de estos artículos: *El problema del Jesús histórico*, se encuentra *ibíd.*, págs. 159-189.

²²⁵ K. Barth, *ibíd.*, 174.

²²⁶ *ibíd.*, 183-184.

m *ibíd.*, 175.

hombre fuese capaz. "Frente a él no existía para todos los hombres más que una única posibilidad legítima: la de la $\mu.s,\acute{a}v\acute{o},a$, el cambio de pensamiento y la conversión radicales, identificables con la *fe* en la buena noticia proclamada con su presencia". 228 Por otro lado la huella que Jesús dejó en los que le habían conocido y escuchado debió ser indeleble. Barth lo expresa con la sencilla afirmación de que "Jesús, el hombre verdadero, había estado allí de un modo inolvidable". Aún siendo judío, Jesús parece no haber dejado la impresión de uno de tantos personajes importantes de la historia judía, sino que los autores del Nuevo Testamento lo describen como "conclusión y plenitud" de la historia de este pueblo. 229 Todo ello sólo lo puede explicar el comportamiento en libertad de Jesús. "Era alguien libre, que ni en la tierra ni en el cielo -excepto su Padre- tenía a nadie ni a nada sobre sí, justamente en la medida en que estaba totalmente libre para hacer la voluntad de ese Padre". 210 Esta es la razón por la que es llamado $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$; "f,1 era en su persona lo que predicaba de palabra y obra : el reino de Dios próximo y cercano a todos los demás reinos y con ello a cada hombre." 231 Lo que lo resume todo es, sin embargo, el carácter irrevocable de la presencia histórica de Jesús. Cuando se hacen afirmaciones sobre la presencia de Jesús, "el perfecto, al que se refieren retrospectivamente, no es ningún pretérito, no un 'pasado' ", el "Señor cuya memoria retienen, no es un señor muerto". Por eso "su crucifixión no sólo no fue una catástrofe sino que supone el culmen de su existencia". 232

Barth describe también las actitudes fundamentales de Jesús que históricamente nos constan.

La fórmula de Ef. 4, 24 ($\chi\kappa\alpha\tau\alpha\ \beta\omicron\varsigma\omicron\upsilon$) resume la raíz de estas actitudes fundamentales o, mejor, la actitud fundamental de Jesús. Pero este ser "según Dios" lleva, en primer lugar, a una afirmación negativa: Jesús comparte la suerte de su pueblo hasta perder en el olvido y en el desprecio la misma apariencia de lo divino. 233 Con esto está en conexión -y Barth añade : "casi querría decirse tomando partido"- el desprecio de lo grande de este mundo, dirigiéndose a lo bajo, lo pequeño, lo débil y lo pobre, lo que constituye una 'desvalorización de los valores". 234 Barth habla en definitiva del "carácter revolucionario de su relación

21.8 *Ibíd.*, 175-176.

229 *Ibíd.*, 177.

210 *Ibíd.*, 180.

231 *Ibíd.*, 181.

232 *Ibíd.*, 182. Cf. 183-185.

233 *Ibíd.*, 185-188.

234 *Ibíd.*, 188. Cf. 189-191.

hacia la escala de valores vital válida en su ambiente".²³⁵ Ello no significa que Jesús no acepte las instituciones vigentes, Estado, familia, etc., pero les pone el límite de "la libertad del Reino de Dios".²³⁶ Aunque, como ya se insinúa, Jesús no viene a sustituir unas estructuras por otras, lo que, bien entendido, podría llevamos a hablar, a los ojos de ciertos revolucionarios, de un cierto "Konservatismus" de Jesús, que es más bien un respeto que un encerrarse en la defensa de posturas sociales y religiosas plenamente contingentes y mudables, todas ellas sometidas a la "krísis", no de los hombres, sino *del mismo Dios*. m Y esto es lo decisivo, pues los hombres, hijos del viejo eón, no son capaces de provocarse esta "krfsis" de manera que les lleve a la conversión. Sólo "el hombre regio, Jesús, refleja y representa el sí divino al hombre y a su cosmos". Por eso la crisis tiene también este aspecto positivo y no desemboca en el fracaso. No hay motivo para el miedo, sino para la alegría.²³⁸

De acuerdo con lo expuesto, ¿cuál fue entonces la actividad de Jesús? ¿Qué hizo? La primera obra de Jesús, responde Barth, es su propia palabra, humana para ser perceptible como anuncio de la buena noticia, como enseñanza y como proclamación.²³⁹ Sin embargo, Jesús realizó obras distintas de las palabras y que reflejaban la presencia de algo que se salía de lo ordinario. Esas acciones son fundamentalmente lo que se expresa mediante el término de los "milagros", cuyo carácter los distingue de los hechos narrados en otras fuentes, las referentes, por ejemplo, a Apolonio de Tyana. Y es que tales milagros de Jesús producen la impresión de que a él "le sobreviniesen por sorpresa".²⁴⁰ Por otra parte, suceden en el marco más sencillo: no hay técnicas terapéuticas, ni Jesús se beneficia de ello, ni se hacen con vistas a una mejora general de las condiciones de vida de la humanidad -no es Jesús un activista . Son además al lector atento sólo comprensibles en el contexto de la predicación de Jesús y de la fe suscitada. A menudo tienen un contenido simbólico. Son en realidad, "las obras poderosas del eón que viene", dice Barth citando Hebr 6, 5.²⁴¹ De ahí que los milagros son, como se explica muy pormenorizadamente, luz para que se entienda lo que es el Reino de Dios predicado por Jesús. Como si se quisiese indicar, además, **que el Reino de Dios** afecta al hombre

²³⁵ *Ibíd.*, 191.

²³⁶ *Ibíd.*, 192.

²³⁷ *Ibíd.*, por extenso, en págs. 193-199.

²³⁸ *Ibíd.*, 200 SS.

²³⁹ *Cf. el largo excursus de Barth en las págs. 217-232.*

²⁴⁰ *Ibíd.*, 239-240.

²⁴¹ *Ibíd.*, 242. *Cf.* 239-242.

entero, dado que todos los beneficiados por Jesús reciben sobre todo un bien humano que les permitirá rehacer sus vidas. ²⁴² El Dios de Jesús se muestra así interesado en todo lo que atañe al hombre, ²⁴³ con lo que Dios aparta su voluntad de todo mal que afecte a éste. ²⁴⁴ Para Barth, sin embargo, lo más importante que puede decirse de los milagros es que manifiestan y hacen efectivo el reino de Dios como gracia, ²⁴⁵ que a su vez suscita la fe. ²⁴⁶

El último punto que ocupa a Barth en cuanto a la historia terrena del hombre regio Jesús es la cruz. Es el último punto tratado en esta sección, pero que se proyecta a todo lo anterior. En realidad no haría falta que Barth lo dijera, dado que la doctrina de la reconciliación la verdadera cristología de Barth ha comenzado precisamente por el abajamiento del Hijo de Dios. Sobre ese carácter fundamental de la cruz para entender mejor la vida de Jesús volverá Barth a insistir más adelante, cuando ya se haya acabado esta sección. ²⁴⁷ Ahora sólo nos interesa, después de todo lo expuesto, destacar estos aspectos: la disponibilidad de Jesús para aceptar su propia muerte. ²⁴⁸ En realidad se trata de un "tener que" que responde a un "decreto divino", ²⁴⁹ que es lo fundamental, aunque en un segundo lugar y sin olvidarlo, es también una obra de los hombres. Pilato, en esta descripción, adoptando la expresión de Bengel, a quien Barth aquí menciona, es el *executor Novi Testamenti*, después de que la viña del Señor ha sido pisoteada por los jefes espirituales, eclesiásticos y teológicos de Israel, que son quienes han entregado a Jesús a los de fuera de la viña. ²⁵⁰ La última observación de Barth atañe a los discípulos de Jesús: "No pertenecerían a los suyos, si a su modo no estuviesen también bajo la misma ley que limitó y determinó su existencia... El destino de su pasión también se extiende a ellos". ²⁵¹

d) *La enseñanza del Hijo*

Con la mirada puesta en el hombre regio Jesucristo, Barth pasa a otra cuestión: ¿Bajo qué circunstancias podemos ser nosotros tan

²⁴² Cf. *ibíd.*, 245-246.

²⁴³ *Ibíd.*, 248-249.

²⁴⁴ *Ibíd.*, 249-257.

²⁴⁵ *Ibíd.*, 257.

²⁴⁶ *Ibíd.*, 258 ss. Cf. 268-274.

²⁴⁷ Cf. *ibíd.*, 324-329.

²⁴⁸ *Ibíd.*, 286.

²⁴⁹ *Ibíd.*, 287-22.

²⁵⁰ *Ibíd.*, 288-289. Descripción detallada en 289-291.

²⁵¹ *Ibíd.*, 291-29.

libres como él? ¿Cómo se incorpora a nosotros su estilo de vida? No hay más que una posible respuesta: Cristo continúa actuando en nosotros a través de su Espíritu. Cristo es el Señor que ha vencido a la muerte, y la consecuencia de ello es la ganancia de nuestra libertad. A través de su Espíritu podemos nosotros ser libres: "Jesús vive, también yo con él".²⁵² Barth llega a hablar de una "conexión ontológica" entre Cristo y nosotros, que se convierte en "la base jurídica del kerygma creador de la comunidad y del que ésta queda encargada".²⁵³ "Permanencia en Cristo" y "nueva creación" son conceptos de Juan y Pablo que explican la nueva situación del seguidor de Cristo. Por eso la cristología es antropología,²⁵⁴ que no podrá precindir de mirarse asimismo en la cruz de Cristo, pues a través de ella es como Dios se ha manifestado y ha creado el hombre nuevo.²⁵⁵

A través de toda esta obra de Cristo recibe el hombre una nueva "fuerza", concepto que en Barth juega un importante papel, porque es lo que lleva al hombre a ser verdaderamente un "hombre nuevo y elevado", de lo que deberá sacar todas las consecuencias pertinentes para su vida: las obras, consecuencia de la fe. Se trata de "la fuerza del alto e inconcebible *paso* de aquello que en Jesucristo es real y verdadero a lo que es verdad para nosotros. Dicho más sencillamente: de Cristo *a nosotros* como cristianos".²⁵⁶ Ello no quiere decir que el hombre haya dejado de ser hombre. Como ya anteriormente, Barth insiste en que no hay divinización de la humanidad del hombre. Sigue siendo lo que es, aunque tiene un nuevo principio de actuación. Y ahora es cuando llega a puerto la intención de esta última sección sobre la reconciliación en el segundo tomo: la nueva fuerza del cristiano es el Espíritu Santo, fuerza que humanamente no hace más que sumergir al hombre, como al Cristo de la kénosis, en la indefensión, el peligro y la inseguridad.²⁵³

Barth advierte de los peligros de un espiritualismo mal entendido, de lo cual ya hay indicios en el Nuevo Testamento, pero piensa que tales peligros no deben frenar el hecho de la fuerza del Espíritu en la Iglesia, que no puede ser suprimida,²⁵⁹ pues es el único que puede

²⁵² *Ibid.*, 300. Cf. todo el planteamiento en las páginas anteriores.

²⁵³ *Ibid.*, 305.

²⁵⁴ Barth lo explica por enésima vez en las págs. 310 ss.

²⁵⁵ Cf. la nota 61. Por eso la resurrección 'no podrá ser otra cosa que la resurrección del crucificado' (cf. pág. 336).

²⁵⁶ *Ibid.*, 342 Esta descripción de la nueva situación ocupa amplias páginas, de la 342 a la 356.

²⁵⁷ Cf. *ibid.*, 356.

²⁵³ *Ibid.*, 357-358.

²⁵⁹ *Ibid.*, 359-360. 417.

tender un puente entre Cristo y nosotros. Esta es la legitimación de una auténtica y no suprimible *theologia gloriae*. ²⁶⁰

Las últimas páginas están dedicadas a describir la actuación del Espíritu como inculcación (Einweisung), corrección (Zurechtweisung) para el recto uso de la libertad de Cristo y su carácter crítico y como enseñanza (Unterweisung). ²⁶¹ Con ello acaba la descripción de la nueva humanidad en Cristo.

5. JESUCRISTO, EL TESTIGO VERAZ (KD IV/3, CAP. 16, §§ 69-73, ESPEC. § 69)

Entramos ahora en la tercera y última parte de la doctrina de la reconciliación. Barth advierte claramente, al plantear este "tercer problema" que nos presenta la reconciliación realizada en Cristo, que la materialidad del tema está ya concluida, puesto que la "dialéctica interna" de este acontecimiento -con dena y salvación del hombre- ya está suficientemente expuesta. Hay, sin embargo, razones estructurales de la *Kirchliche Dogmatik* que le mueven a prolongar su exposición: Ni Cristo ha sido considerado suficientemente como una unidad fundada en su hipóstasis divina (en los dos temas anteriores se estudió respectivamente al hombre condenado en la cruz de Jesús y al nuevo hombre surgido en la resurrección de Cristo) ni se ha tenido en cuenta la función profética de Cristo, puesto que hasta ahora Barth se ha limitado al *munus sacerdotale* y al *munus regale* de Cristo. Falta todavía un estudio de la función profética de Cristo revelador, garante y testigo de nuestra reconciliación. Así observaremos que Cristo ha sido constituido en mediador entre Dios y los hombres, y no por ser un ser intermedio entre aquél y éstos, sino por abarcar, en la unidad de su hipóstasis, lo humano y lo divino en su máxima plenitud. ²⁶² Barth considera, aunque cree que no debe abusarse de ello, que estamos ante un "problema formal" de la doctrina de la reconciliación. TM Se trata de un problema formal porque Cristo es, desde esta perspectiva, el medio cognoscitivo para llegar a conocer el acontecimiento de la reconciliación. Y ello porque Cristo es, de modo eminente, exclusivo y radical, la palabra definitiva de Dios al hombre. Formulando con otras palabras, Barth explica también que "el tercer problema de la doctrina de la

²⁶⁰ Cf. pág. 397.

²⁶¹ Cf. *ibid.*, 405-422.

²⁶² KD IV/3, 1 *Hilfte*, 1-40.

 *ibid.*, 7.

reconciliación está ante nosotros y se nos plantea simplemente por el hecho de que la reconciliación, al mismo tiempo que acontece, se da a conocer a sí misma".²⁶⁴ Barth va a tratar el asunto en tres facetas: Jesucristo, los hombres (de quienes él se convierte en hermano, representante y cabeza) y el conocimiento que los hombres pueden tener de este Cristo revelador.²⁶⁵

a) *La luz de la vida*

El planteamiento de esta primera sección temática de este volumen es muy simple. La vida de Jesucristo -diríamos: la vida del Jesús histórico- es luz para el hombre. La función profética de Cristo no sólo se cumple gracias a su palabra, sino también en su figura a los ojos de cualquier observador con ganas de aprender realmente de esa existencia excepcional que fue la de Jesús. Se trata de mirarle a él y de mirarse en él.²⁶⁶ Pero Barth sólo lentamente va sacando a la luz este

²⁶⁴ *Ibid.*, 8-9.

²⁶⁵ Así lo expresa en la pág. 10. Un amplísimo e interesante excursus, que abarca las págs. 18-40, corona la introducción de Barth a esta cuestión de la función profética de Cristo. Se exponen en él algunas características de la historia de la Iglesia en la Edad Moderna, mediante las cuales intenta Barth explicar en qué ha consistido la decadencia de aquélla desde la época del Renacimiento. La Iglesia, se nos dice, dejó poco a poco de ser la Iglesia de la Palabra. Sin embargo es esto lo que la Iglesia comenzó a recuperar con la misma Reforma protestante (pág. 21-22), al mismo tiempo que se abrió a una nueva revitalización de la misión entre los no cristianos (22-26), aunque Barth reconoce que en este punto la Iglesia evangélica ha ido muy a la zaga del catolicismo. Poco a poco se ha dado también un despertar de la conciencia en la Iglesia de un paganismo interno existente en los países tradicionalmente cristianos, lo que le ha llevado a una nueva forma del ejercicio del ministerio de la Palabra (27-32). Al mismo tiempo ha mejorado el lenguaje de la Iglesia sobre Dios (32-34), y se ha dado un dirigirse nuevamente de la Iglesia al mundo, lo que ha implicado una menor separación entre clerecía y laicos en la Iglesia, problema que Barth aborda desde perspectivas típicamente protestantes (34-37). La última característica de la reciente historia de la Iglesia tratada por Barth es el florecimiento del ecumenismo (37-39). Es lástima que estas páginas no fueran revisadas más tarde a la luz del Vaticano II. En todo caso vale la pena leer uno de los últimos escritos de Barth: *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967.

²⁶⁶ El valor de este planteamiento puede entenderse también estudiando la cristología de H. U. von Balthasar, el teólogo católico en el que quizá Barth ha influido más decisivamente. Para una síntesis de su extensísima bibliografía, cf. G. Marchesi, *La cristología di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1977, estudio en el que se resalta sobre todo el concepto de "figura" (visión y expresión del conjunto) de Jesucristo como "expresión" visible de Dios. Muchas de las ideas de esta obra están en estrecha relación con los aspectos de cristología ontológica más presentes en Karl Barth.

planteamiento. ²¹7 Jesucristo, sin embargo no sólo vivió: "Comenzamos con esta proposición: El, Jesucristo, está vivo. Esta es la más sencilla proposición cristológica y, al mismo tiempo, la más difícil". ²⁶⁸ Que Cristo vive lo explicita Barth en tres afirmaciones: 1) Su existencia es, como Dios, acto puro, "realización del ser en espontaneidad sencillamente soberana". ^w 2) Esta realización de su ser es "la acción de una persona", alguien muy concreto, zro que 3) no tiene una finalidad en sí mismo, sino en el bien y en la felicidad del hombre creado. ^m Por otra parte, conviene resaltar tres proposiciones complementarias de la afirmación fundamental de que Cristo está vivo:

1) El Cristo de quien hablamos es el atestiguado en la Sagrada Escritura. No puede ser alguien arbitrariamente imaginado por nosotros.

2) Está realmente vivo, y no se trata, por tanto, de alguien que haya vivido una vez y cuyas doctrinas, pero no su persona, sigamos nosotros. Está vivo y, por consiguiente, presente entre nosotros.

3) Que Jesucristo está vivo es algo que sólo lo entendemos en la fe y desde la fe. Pero esta fe es originada por él en nosotros y no surge de nuestra propia iniciativa. ^m

Las tres proposiciones son plenamente aceptables dentro de la tradición cristiana. Con respecto a la tercera, la confesión de Cristo sólo desde la fe, podríamos hacer, sin embargo, esta observación: es cierto que sólo desde la fe es posible la afirmación de que Jesucristo es alguien realmente vivo y presente entre nosotros. No obstante, habría que añadir también esto otro: la fe, como la teología, no tiene nada que ver con lo irracional. Creemos en Cristo por la fe, pero una vez que nuestra vida se encuentra impregnada del existencial sobrenatural de la fe, nos es posible comprender que nuestro asentimiento es, en términos de la clásica teología fundamental católica, razonable y su objeto es *credibile* y *credendum*. De lo contrario nuestra fe podría ser tachada de irracional. El lenguaje religioso no puede, porque no lo es, saber a nada mítico. Y

21il "Das Licht Jesu Christi ist das Licht seines Lebens-damit haben WITla eingesetzt. Sein Leben aber ist seine Existenz als der wahre Sohn Gottes, der als solcher auch der wahre Menschensohn ist. Das heiligt aber: es ist das als ein besonderes einzelnes Dasein und Geschehen inmitten der Menschheitsgeschichte, inmitten der vielen Geschichten aller anderen Menschen gelebte Leben in Gottes von ihm nicht nur gestifteten, sondern in seiner allmächtigen Gnade selbst vollzogenen und vollendeten Bunde mit dem Menschen" (KD IV/3, I. Hlf., 117).

²⁶⁸ *Ibid.*, 41.

²⁶⁹ *Ibid.*, 42.

²⁷⁰ *Ibid.*, 42-43.

²⁷¹ *Ibid.*, 44 ss.

^m *Ibid.*, 51.

esto es, como más adelante veremos, uno de los límites de Barth. Su teología carece de un suficiente planteamiento hermenéutico. Una fe de la que no se sabe dar más razón que la propia fe carecería de una suficiente relación a lo antropológico.

Jesucristo es en primer lugar su propio testimonio. El hecho de que está vivo testimonia a favor de su propia obra. Se trata de la "gloria del Mediador", recuerda Barth nuevamente. Y "gloria" (Herrlichkeit) dice manifestación, proclamación, darse a conocer. ^{z73} "Gloria de Dios es precisamente el poder propio de Dios, basado en su ser como libre amor, para calificarse a sí mismo como el que es, para darse a conocer, y para mostrarse. Es su capacidad y su fuerza para procurarse reconocimiento, brillo, honor, validez". ^{z74} Podemos decir que esta tercera parte de la doctrina de la reconciliación tiene por objeto mostrarnos a Dios como es a través de Cristo y a través de su función profética. ¿En qué se diferencia Cristo de los profetas del Antiguo Testamento? Barth lo expone en cuatro afirmaciones: 1) Cristo no ha sido llamado con posterioridad a su nacimiento. De siempre ha tenido la misión que desempeñó. 2) Por otra parte, aunque su misión se realice concretamente en el pueblo israelita, su profetismo tiene un valor universal para todo hombre. 3) Cristo habla además desde la realidad presente del reino de Dios proclamando como actual en él. Y 4), a diferencia de los profetas del Antiguo Testamento, Cristo es el único que es verdadero mediador entre Dios y los hombres. **z15** Barth señala, sin embargo, que a pesar de todo, también en estos puntos hay fundamentalmente muchas cuestiones comunes o, mejor, una línea de fondo común entre los profetas del Antiguo Testamento y el profeta que es Jesucristo, pero ello porque en realidad la visión teológica del Antiguo Testamento sólo es comprensible desde la perspectiva de la Nueva Alianza. ^{z76} Todo ello porque "la historia de Israel dice con anterioridad lo que posteriormente la historia de Jesucristo. La historia de Israel es la historia previa de Jesucristo y la palabra de aquélla es el prólogo de la de éste". m "Ahora bien, prosigue Barth, el antes no era todavía el después". ^{z75}

Esto es lo que la revelación nos dice acerca de la función profética de Cristo. Hemos examinado la Palabra de Dios directamente sobre este particular. Pero todo ello presupone en realidad una cuestión previa. ¿En qué nos basamos para atribuir a Cristo una gloria y, por tanto una

m *Ibíd.*, 49-52.

^{z74} *Ibíd.*, 51.

^{z75} *Ibíd.*, 53-56.

^{T16} *Ibíd.*, 57-71.

m *Ibíd.*, 71-72.

^{T18} *Ibíd.*, 73. Cf. detalladamente las págs. 73-78.

función profética⁷ La cuestión surge queriendo evitar que, en definitiva, proyectemos en Cristo nuestra imagen del profeta. Con esta cuestión fundamentalmente quiere Barth evitar que caigamos en la objeción de Feuerbach, según el cual somos nosotros los que proyectamos la imagen de Dios según nuestra idiosincrasia. ¿Seremos capaces de dar respuesta a esta pregun_ta? La respuesta de Barth es eminentemente cristocéntrica: Cristo mismo es el fundamento y el derecho de nuestra respuesta. ²⁷⁹ No somos nosotros en realidad los que preguntamos, dice Barth. Somos más bien los preguntados por Cristo, puesto que procedemos de su verdad. Él es el fundamento de nuestra afirmación de su persona. ²⁸⁰ Más adelante explicará Barth que toda su argumentación se mueve en una línea de pensamiento semejante a la que domina en el conocido argumento ontológico de San Anselmo, ²⁸¹ al que Barth había dedicado un estudio monográfico años antes. ²⁸² Esta alusión a Anselmo nos hace comprender el núcleo del pensamiento de Barth : si Dios y su obra en nosotros no necesitan justificación alguna, puesto que lo importante es que Dios actúa en nuestro interior, tampoco el hecho de que Cristo se nos presente como el profeta y el verdadero rostro de Dios necesita de ninguna posterior explicación. Cristo cumple su *munus propheticum* y ello basta. Ahí está para que le observemos y Je escuchemos. ²⁸³ La luz de la vida del profeta Jesucristo es bastante fuerte como para que simplemente nos dejemos iluminar por ella.

Barth se propone a continuación escribir algunas páginas sobre lo que es una consecuencia ineludible de esta cristología: la función profética de la Iglesia. Estas páginas están presididas por las palabras del Sínodo de Barmen, que movilizó a la *Iglesia confesante* en la época del nacionalsocialismo : "Jesucristo, como él nos está atestiguando en la Sagrada Escritura, es la única Palabra de Dios, que tenemos que oír, y en la que tenemos que confiar y obedecer en la vida y en la muerte". ²⁸⁴ La Iglesia tiene que ser profética en medio de todas las realidades humanas y políticas. ²⁸⁵ "En este asunto no tenemos elección: la libertad

²⁷⁹ *Ibid.*, 88. Para el planteamiento, cf. págs. 78-83.

²⁸⁰ *Ibid.*, 83-86.

²⁸¹ Cf. *ibid.*, 94-95.

²⁸² *Fides quaerens intellectum. Angelms Beweis der Eidstenz Gottes. Munich 1931.*

²⁸³ KD IV/3. 1.Hlf., 87 ss.

²⁸⁴ *Ibid.*, 95. La frase sirve también, en la pág. 1 de este volumen para enmarcar toda esta tercera parte de la doctrina de la reconciliación.

²⁸⁵ *Ibid.*, 99. El reproche que Barth dirige en la pág. 98 a la Iglesia católica por este motivo nos parece infundado, sobre todo viendo la actitud más reciente del catolicismo en este campo, pero, como muy bien saben los historiadores,

cristiana es de hecho la libertad de la confesión de Jesucristo como el profeta, el único profeta, luz de la vida y palabra de Dios".²⁸⁶ La palabra de la Iglesia ha de volverse crítica porque también Dios es crítico en el juicio de Cristo, como ya lo había sido a través de los profetas. Pero es preciso que la Iglesia sepa en primer lugar en qué consiste la función profética de Cristo, que es la originaria y de la que todas las demás voces proféticas reciben su sentido. Sobre este punto hace Barth cuatro amplias precisiones:

1) La palabra profética de Cristo se distingue de toda otra palabra profética. Ni siquiera la palabra de la Biblia es idéntica con lo que es la palabra de Cristo en sí, aunque ésta fundamentalmente sólo nos sea conocida a través de las mediaciones que encontramos en la Escritura. "Nuestra proposición, dice Barth, distingue como palabra de Dios de todas las demás la palabra pronunciada en la existencia de Jesucristo... A diferencia de todas ellas es Jesucristo la palabra única de Dios".²⁸⁷ "Existe un testimonio directo de Jesucristo en las palabras de los profetas y de los Apóstoles: existe, por tanto, la Biblia, en la que Jesucristo se da a conocer como palabra única de Dios. Pero la Biblia como tal no es la palabra misma de Dios". Ello no quiere decir que no haya -en la Biblia, en la Iglesia y en el mundo- también otras palabras notables en su ámbito, otras luces a su modo también meridianas, otras revelaciones, a su manera también reales. Ahí están también los profetas del Antiguo y los Apóstoles del Nuevo Testamento, así como una profecía y un apostolado en la Iglesia. ¿Por qué no tendrían que darse también profetas y apóstoles mundanos de toda clase y en todos los órdenes?²⁸⁸ "Nuestra proposición, precisa Barth, quiere decir simplemente que Jesucristo es la misma y única Palabra de Dios, que sólo él es la luz y la revelación de Dios".²⁸⁹ No quedan, pues, desvalorizadas otras profecías y otras iluminaciones que puedan presentarse en nuestra historia. De ellas y de su valor se hablará pronto. Lo que sí se afirma es que la única luz plena, y de la que las demás cobran sentido, es Jesucristo, única palabra que es verdaderamente *la* palabra de Dios.

2) Por ello Jesús "es la expresión total y perfecta de Dios sobre sí mismo y sobre el hombre, al que Dios se dirige con su palabra", que "no necesita de complemento alguno a través de otras palabras de

mirando también a la actitud de la Iglesia católica alemana durante la época del nacional-socialismo.

²⁸⁶ *Ibid.*, 99.

²⁸⁷ *Ibid.*, 110.

²⁸⁸ *Ibid.*, 107.

²⁸⁹ *Ibid.*, 108.

Dios". ²⁹⁰ No se encuentra Jesucristo expuesto a la competencia seria de otras verdades, ni a ser problematizadas su verdad, ni a que su autoridad única sea puesta en peligro. ²⁹¹ Se recuerda aquí la terminante palabra de Ex 20, 3: "No tendréis otros dioses junto a mí". ²⁹² Una pregunta se nos podría plantear aquí. Si Cristo no encuentra competencia, no es "una verdad junto a las otras verdades" que los hombres poseemos, sino que es lá verdad absoluta, todas las demás verdades participan y reciben su sentido de la verdad absoluta y total que es Cristo. Si ello es así, la consecuencia es que todas nuestras verdades se encuentran relativizadas, por parciales, en la verdad de Jesucristo. Pero al mismo tiempo quedan potenciadas y llenas de sentido en él. ¿No debería esto traer como consecuencia que el cristiano, mientras "guarda las distancias" cristianamente (y críticamente) frente a todas las verdades de los hombres, piense al mismo tiempo que, como partes de verdad que son, todas deben ser amadas, apreciadas y respetadas? Por eso pensamos que la actitud de la Iglesia frente al mundo debe ser a la vez de distanciamiento y de aprecio. Frente a nada ni a nadie deben sentirse ligadas la Iglesia y el cristiano, pero al mismo tiempo todas las verdades humanas deben ser amadas porque son **lól101 01tepi1a'ttxoi** participantes del **Aó1oc**; universal que es Jesucristo.

Quizá en el fondo no dista tanto la postura de Barth frente al mundo de la del apologeta Justino. Distanciamiento y verdadero aprecio de lo que de verdadero hay en él, en la medida en que participa del logos eterno y total que es Cristo, nos parece que, pese a las profundas diferencias en los distintos modos de pensar, son actitudes comunes a uno y otro. ²⁹³

3) ¿Cuál es, siguiendo este planteamiento, el motivo de que Cristo sea "luz, revelación, palabra, profecía"? Su vida misma, responde Barth,

²⁹⁰ *Ibíd.*, 110.

²⁹¹ *Cf. ibíd.*, 111-112.

²⁹² *Ibíd.*, 113.

²⁹³ *Cf. sobre Justino y el carácter absoluto de la verdad de Cristo J. I. González Faus, La humanidad nueva, 384-398. Sobre el carácter absoluto de la verdad de Cristo véase este párrafo que González Faus dedica a Justino, pero que incluso por las circunstancias teológicas concretas a las que alude, y de acuerdo con todo lo que anteriormente hemos visto, es aplicable todavía en mayor medida a Barth: "Porque sólo si en Jesús ha ocurrido realmente algo absoluto es posible una respuesta al problema de los demás cosmovisiones que integre verdaderamente a éstas en lugar de excluirlas. Desde un Jesús como el de los liberales o como el de P. van Buren tal actitud integradora no es posible. Si Jesús es sólo uno más aunque sea el mejor- siempre concurrirá con los otros, nunca los posibilitará. Mientras que si es de veras el logos pleno hecho hombre, no hay éompetencia posible con los otros logos del mundo, más bien es su misma condición de posibilidad" (*ibíd.*, 389).*

es esa luz y esa verdad. ²⁹⁴ En el decurso de la vida de Jesús se manifiesta que él es esa palabra única y absoluta. ²⁹⁵ La pregunta también podría responderse así: "Si Jesucristo es la única palabra de Dios, sólo él mismo puede darse a conocer como esta palabra única en la medida en que se distancia de todas las demás supuestas y presuntas palabras de Dios, no dejándose alinear junto a éstas". ²⁹⁶ El motivo, pues, de que Cristo sea esa verdad absoluta es un motivo cognoscitivo: Cristo cumple una función eminente como revelador. Qué es lo que nos revela Cristo está todavía por exponer y sólo muy lentamente, más incluso que en las anteriores partes de la doctrina de la reconciliación, se irá entrando en materia.

4) Este último punto es el que más extensión tiene entre las presentes precisiones, y es muy importante en orden a entender las relaciones que Barth cree que tienen que existir entre la Iglesia y el mundo, la Palabra de Dios y las palabras humanas. Los críticos que siempre mencionan el "Dios todo; el hombre nada" pueden quedar aquí decepcionados. El Barth dialogante aparece aquí en unas nuevas dimensiones, quizá en las verdaderas, que manifiestan la profunda intención de su pensamiento teológico. La pregunta es: ¿pueden existir verdaderas palabras aparte de la palabra única y definitiva de Cristo? Y si existen, ¿con qué derecho existen? m

a) La primera cuestión que se plantea es la de la misma *posibilidad* de tales palabras. "A ello habría que responder, primeramente una vez más de modo general, que estas palabras para ser verdaderas, palabras auténticamente proféticas, tendrían en cuanto a su contenido que casar y coincidir con total exactitud con la misma palabra de Dios y así con la de su único profeta Jesucristo". ²⁹⁸ Pero al mismo tiempo deberían distinguirse de ella, guardando la distancia que es inevitable. ²⁹⁹ Pero ¿cómo podrían entonces pretender que efectivamente tienen alguna correspondencia con esa palabra única de Dios? Y de nuevo la respuesta: sólo pueden ser como parábolas, reflejos reales aunque pálidos de lo que es la verdadera y auténtica palabra de Dios. ³⁰⁰

b) La segunda cuestión se refiere a la existencia *de hecho* de tales palabras humanas en cuanto auténticas palabras proféticas. ¿Existe real-

²⁹⁴ K. Barth, *ibid.*, 118 ss.

²⁹⁵ *Ibid.*, 117. El tema abarca las págs. 115-121.

²⁹⁶ *Ibid.*, 115.

m Cf. para todo el tema, las págs. 122-153.

²⁹⁸ *Ibid.*, 123.

²⁹⁹ *Ibid.*, 123-124.

³⁰⁰ *Ibid.*, Cf. el *excurso* que se encuentra en estas mismas páginas sobre la *función de las parábolas en el Evangelio*.

mente tal profecía humana, que pueda ser considerada auténtica, aparte de la verdadera palabra de Cristo? Barth responde positivamente y con una clara gradación: son, en efecto, palabra verdadera, en primer lugar, la palabra de la Biblia y de la Iglesia. No son la palabra mismísima de Cristo, pero a ellas se ha de atender también.³⁰¹

Pero la doble cuestión de la posibilidad y de la facticidad se plantea también con respecto a la palabra humana que ni es palabra bíblica ni eclesial. Barth afirma, por un lado, la posibilidad de tal palabra,³⁰² a la que entonces la misma comunidad cristiana tendrá que prestar atención. Es cierto, sin embargo, que tal palabra, si se da, tendrá que ser confrontada en primer lugar con el testimonio de la Escritura. Pero, si tal palabra se diese de hecho, la comunidad de los cristianos sería "necia y desagradecida" si no la escuchase.³⁰³ ¿Se dan de hecho tales palabras proféticas? También aquí la respuesta de Barth es afirmativa. Y lo curioso es que el fundamento de esa facticidad es eminentemente cristocéntrico: desde la aparición del hombre nuevo con la resurrección de Jesucristo hay que afirmar que ese hombre nuevo y verdadero puede darse en cualquier ámbito, incluso en el ámbito de la profanidad, más allá de los límites sociológicos de la Iglesia.³⁰⁴ El motivo, pues, no será ningún recurso a la "teología natural". Es sólo desde Cristo como la profanidad recibe su sentido de verdad,³⁰⁵ puesto que no existe profanidad alguna en el mundo que no esté sujeta al influjo de la realidad Cristo. El mundo ha sido reconciliado con Dios y no abandonado a sí mismo.³⁰⁶ En cualquier caso, sin embargo, la comunidad cristiana necesita encontrar unos criterios de verdad para no quedar desorientada. Tales criterios son, en primer lugar y desde un punto de vista formal, la concordancia de tales verdades con el testimonio de la Escritura. = Además, la relación de tal presunta palabra de verdad con el dogma (lo que la Iglesia cree) y la confesión de fe de la Iglesia. Barth habla, sin embargo, de "ciertas prevenciones" que hay que tener en la aplicación de este criterio por cuanto la fe de la Iglesia sólo se entiende desde la misma palabra de Cristo. Por eso, el dogma no es autoconsistente sino que debe bucear constantemente en aquél que es su origen y le da sentido.³⁰⁸ Un criterio más práctico es ya el atender a los frutos que

.101 *Ibid.*, 126-127.

301 *Ibid.*, 128-129.

303 *Ibid.*, 129.

304 *Ibid.*, 129-131.

305 *Ibid.*, 131-132.

306 *Ibid.*, 132 ss.

307 *Ibid.*, 141-142.

308 *Ibid.*, 142-143.

tal palabra profana ha cosechado ya o espera cosechar. ³⁰⁹ Terreno seguro ofrece también la consideración de lo que ello puede reportar a la comunidad cristiana en la profundización en su autenticidad, lo que será siempre digno de ser tenido en cuenta. ³¹⁰ Cuando a través de estos criterios pueden identificarse como verdaderas las palabras proféticas que los hombres, *extra muros Ecclesiae*, parecen pronunciar, es obligación de la comunidad cristiana abrir bien sus oídos. Pues todo ello, afirma Barth, pertenece en la comunidad "a la historia de su gobernación, de su mantenimiento y de su continuada reforma". ³¹¹

Una última cuestión en esta sección le queda todavía a Barth. "Se trata simplemente de que también el mundo de las criaturas, el cosmos, la naturaleza conferida al hombre en este ámbito, y la naturaleza como tal de este ámbito posee sus propias luces y verdades y, en la misma medida, su lenguaje y sus palabras". ³¹² Dicho con otras palabras: junto a la palabra profética de los hombres desde el ámbito profano, ¿existe una palabra del universo, de la naturaleza, que también debe ser escuchada? "El mundo creado por Dios es también (no sólo, ¡pero también!) un texto legible y comprensible y, al mismo tiempo, su propio lector e intérprete". ³¹³ Por otra parte, tales palabras "nada tienen que ver con la palabra de Dios como palabra de reconciliación, con la profecía de Jesucristo". ³¹⁴ Ante la lectura de estas afirmaciones, el lector puede preguntarse legítimamente si no habrá aquí una respuesta -el presente tomo de Barth apareció en 1959- a lo que H. Küng ya preguntó a Barth en 1957 acerca de la mudez de la creación.

"Tampoco el teólogo hablará de la revelación cristiana como de un aspecto particular de una global revelación "común", sino que, como teólogo cristiano, pensará siempre en Cristo y su Palabra. Pero la pregunta del teólogo católico es la siguiente : ¿es muda esta creación buena del Dios bueno? ¿No pronuncia ninguna Palabra? No pensamos, en verdad, en cualquier creación de la naturaleza y en aquella religión común de la humanidad, que la teología y la filosofía de los modernos, en particular desde la Anfkliirung, opusieron tan a menudo a la revelación de Cristo, hasta la drsolución de esta misma naturaleza en las catástrofes físicas y espirituales del siglo xx. No pensamos en el lenguaje de una hipotética creación de un Dios hipotético, que existiría pacíficamente en una neutralidad "metafísica", no en la sabiduría filosófica o teológica de este mundo. No, pensamos en la "creación, que "está sujeta a la vanidad, y a "la

³⁰⁹ *Ibíd.*, 143-144.

³¹⁰ *Ibfd.*, 144 146.

³¹¹ *Ibfd.*, 146. Cf. 146-152.

³¹² *Ibíd.*, 157. Cf. 153 SS.

³¹³ *Ibíd.*, 159.

³¹⁴ *Ibfd.*, 161.

servidumbre de la corrupción" (Rom 8, 20-21), y pensamos particularmente en el hombre que es por naturaleza "hijo de la ira" (Ef. 2, 3).

Pero no olvidamos que esta misma creación del Dios cristiano -por la gracia misteriosa de este Dios-- fue creada por Cristo y en Cristo y para Cristo y que subsiste en él. ¿Cómo podría, pues, esta creación, creada en la eterna *Palabra* del Padre y que, a pesar del pecado, subsiste en él, cómo podría ser muda *esta* creación? ¿Es posible que esta creación, que no es neutral, sino que está creada en Cristo no nos hable de Dios como signo que es de él? Y, ¿es posible que este hombre, que no es neutral, sino creado en Cristo, no oiga -por la gracia proveniente de Jesucristo- verdaderamente esta Palabra dirigida a él? ¿Por qué esta creación, que ha sido creada en Cristo y subsiste en él, no iba a hablar misteriosamente al creyente de este Cristo, en quien ella subsiste a pesar del pecado?" 315

En cualquier caso Barth no señala que con estas páginas quiera responder a Küng. Es posible que también las redactase antes de conocer la obra de este último. Pero lo que en Barth encontramos ahora es una auténtica respuesta a Küng, que adquiere -todo hay que decirlo- un tono bastante negativo. al final, 316 pues es evidente que partir de las criaturas para llegar a Cristo sería una conclusión excesiva, pero Barth no ha tenido empacho en afirmar ante una serie de realidades positivas que hablan a favor de que en él se ha producido una evolución desde un cierto biblicismo de los primeros volúmenes de la dogmática hasta el que ahora comentamos. Estas afirmaciones positivas son las siguientes: 1) El dato de una existencia relacional. Las cosas del cosmos existen "para las otras cosas" (*Füreinander-Dasein*), mediante lo cual el cosmos y el hombre se convierten en lo inteligible y el inteligente. 2) Esta existencia no es algo estático, sino dinámico y dinámicamente ordenado. 3) La verdad creada se presenta permanentemente bajo el aspecto de una contrariedad (*Gegensätzlichkeit*) interna y determinada, 4) ordenada, sin embargo, según las llamadas leyes de la naturaleza y del espíritu. La existencia de las cosas 5) sigue una línea determinada, convirtiéndose en exigencia e invitación para una actividad ordenadora y configuradora que supone un paso hacia la libertad. En realidad, 6) sin embargo, todo el proceso *del* universo desemboca en un misterio insondable, 317 que

315 H. Küng, *La justificación*, 357-358. La edición española al menos se hace eco de las páginas de Barth que ahora estamos comentando en la pág. 359, nota 96. Suponemos, aunque no hemos podido contrastarlo con la edición original, que ello es por alguna modificación introducida en el original alemán, que, como hemos señalado, es anterior a KD IV/3.

316 K. Barth, *Ibid.*, 170-171. Terminante en esta afirmación de la pág. 166: "über Gott, den Schöpfer und Herrn, geben sie Keine Auskunft und so auch nicht über den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott".

317 Cf. *Ibid.*, 162-171.

nos lleva a la conclusión de que "no se abre, sin que precisamente con ello de nuevo y plenamente se oculte".³¹⁸ Se trata de una luz que en realidad no llega a iluminar más que si la conectamos con la luz de la redención. El problema de las relaciones entre creación y redención ocupa las últimas páginas de esta sección.³¹⁹ La creación no es suficientemente luminosa porque simplemente es el *theatrum gloriae Dei*. La reconciliación es un drama que sucede en el mundo, pero sólo es inteligible desde el verdadero protagonista: Dios en Jesucristo. Este planteamiento dramático, que ya había sido insinuado anteriormente,³²⁰ queda bien resaltado en estas páginas. Es un drama del que el hombre no podrá escapar, problematizándose y relativizándose así toda verdad humana,³²¹ cobrando igualmente unidad y totalidad cualquier verdad parcial de los hombres³²² y ofreciendo la verdadera y única palabra que es Cristo un carácter de definitividad e irrevocabilidad que no es propio de la provisionalidad de la palabra humana.³²³

b) *Jesús es el vencedor*

Pese a que el punto anterior ha tenido en nuestra exposición una notable extensión, mayor que la que ahora dedicaremos a la cuestión central -y también Barth se extiende más en lo anterior que en la materia en que entramos ahora-, pensamos que efectivamente el núcleo de este tomo de Barth se encuentra en lo que en este momento vamos a abordar: lo que Cristo revela al hombre, Cristo luz de la vida. ¿Cuál es la historia profética de Cristo? Se trata, como ya hemos expuesto, de un drama³²⁴ en el que hay un vencedor, Cristo, y un vencido, el hombre en cuanto falseador de la verdad del triunfo de Cristo.³²¹

Dos reflexiones básicas quiere Barth hacerse previamente. Consisten en una determinación del concepto "vencedor": aplicado a Cristo. Naturalmente que ello sólo puede saberse estudiando la figura vencedora de Cristo, pero ello lo ejemplifica Barth en la historia de la curación de una mujer supuestamente endemoniada, hecho acaecido en la vida del teólogo Joh. Chr. Blumhardt (padre), por quien Barth siempre sintió

³¹⁸ *Ibíd.*, 169.

³¹⁹ *Ibíd.*, 171-188.

³²⁰ *Ibíd.*, 154-155.

³²¹ *Ibíd.*, 175-179.

³²² *Ibíd.*, 179-182.

³²³ *Ibíd.*, 182-188.

³²⁴ *Ibíd.*, 190.

³²⁵ Cf. desde un punto de vista antropológico, las págs. 425-551.

una cierta predilección. ³²⁶ Se trata de una victoria sobre el diablo, "el padre de la mentira", como más adelante recordará Barth. ³²⁷ La segunda reflexión propedéutica tiene, según se nos dice, mayor importancia: debe quedar claro y sentado que el acontecimiento de la reconciliación es también una revelación que acontece. Por consiguiente, en la reconciliación no sólo es condenado el pecado del hombre (KD IV /1) y surge el hombre nuevo y libre (KD IV/2), sino que también es manifestación, conocimiento y proclamación de la nueva situación creada por Cristo. Por eso, en esta tercera parte, a través del estudio del *munus propheticum*, se nos explica que Cristo es el testigo y garante de nuestra reconciliación. Frente a G. C. Berkouwer, que caracteriza como "triumfo de la gracia" la teología de Barth, ³²⁸ señala éste que, aun siendo éste una realidad en su planteamiento, ello depende de un planteamiento cristológico y cristocéntrico, ³²⁹ que es siempre lo decisivo: para la teología. Se trata, pues, de ver que Cristo *es* el revelador y, por tanto, profeta. ³³⁰ Las características de esta misión profética de Cristo son:

1) Cristo habla de *sí* mismo en su misión profética. Se da a "conocer", en el sentido que *jada* y *TtpwoxEt*I tienen en la Biblia. En el conocer bíblico el hombre no es sólo el que conoce sino el interpelado por ese mismo conocimiento. Por ello se habla en el lenguaje paulino de "conocer a Dios en Cristo", puesto que es Cristo quien provoca este conocimiento, así como se habla de "haber sido conocidos" nosotros en Cristo (Gal 4, 9; 1 Cor 8, 3; 13, 12). ³³¹

2) Frente a la aceptación de Jesucristo, cuando éste se da a conocer, surge lo que Barth denomina la *oposición* frente a la Palabra. Se trata de que el mundo, aunque su victoria no podrá ser definitiva, forme un frente de rechazo. ³³² Pero a esto hay que decir también otra palabra determinante: sólo a través de la reconciliación sabe el hombre que está presentando una actitud de contradicción frente a lo que el profeta Jesucristo le manifiesta. ³³³

³²⁶ Véase el retrato que de él hace Barth en *Die protestantische Theologie im XIX. Jahrhundert*, 31960, 588-597.

m KD IV/3, l. Hlf., 299-301. Para este episodio en la vida de Blumhardt cf. *ibid.*, 192-197.

³²⁸ G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, 1957.

³²⁹ K. Barth, *ibid.*, 200.

³³⁰ *Ibid.*, 209 ss.

³³¹ Sobre todo este particular cf. *ibid.*, 209-212.

³³² Cf. *ibid.*, 212-218.

³³³ *Ibid.*, 213-213. Esto lleva a Barth a estudiar el concepto de *ἐπιτομία* en el NT y a hacer, a este propósito, un breve estudio de la parábola del sembrador (págs. 214-218).

3) Puesto que la reconciliación es historia, es a lo largo de ésta donde se da como una imbricación o incluso una *penetración de la oposición del mundo por parte de la palabra reveladora de Cristo (Obergriff)*. La oposición a la palabra no hace distinciones entre cristianos y no cristianos, "todos determinados por esta gran *contraposición (Gegensatz)* en el hecho de que la luz ilumina, pero ilumina precisamente en la tiniebla".³³⁴ Vivimos al mismo tiempo bajo la promesa y la amenaza de la luz y de las tinieblas.³³⁵

4) Esta oposición del mundo a la Palabra no tiene, sin embargo, otro destino que acabar siendo vencida. Por eso la historia del mundo termina en la figura del *Christus victor*, llamado a triunfar plenamente sobre la amenaza de la creación.³³⁶ Barth intenta estudiar esta victoria de Cristo a la luz del ejemplo de la conversión de Pablo, en quien la victoria de Cristo se hace patente como en pocos ejemplos bíblicos. Barth estudia el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la conversión de Pablo, para que se comprenda el giro experimentado por este hombre. La pwa; que Pablo recibe de Cristo es igualada certeramente por Barth con la **µE1:dvo1a**. Es decir, Cristo vencedor ha hecho cambiar la mente, la mentalidad y el pensamiento de Pablo.³³⁷

La penetración en las características de la función profética de Cristo nos hace descubrir varias características de su misión como revelador, que pueden describirse así: 1) Lo primero que puede decirse es que Cristo *está ahí* como punto ineludible del Evangelio. Con él hay, pues, que contar. No se puede pasar junto a él sin parar mientes en su persona. 2) Cristo está ahí para manifestar algo, a lo que tendremos que escuchar. 3) La obra profética de Jesús es única, incomparable a otras obras proféticas. Y ello 4) fundamentalmente porque su historia, en la cual ha tenido lugar su profecía, es una historia actual para nosotros hoy y no puede ser relegada al pasado. Cristo está vivo. En este sentido 5) podemos hablar de una especial historia de Dios, inaugurada por él entre los hombres y que ha modificado el curso de nuestra historia humana. 6) Esta historia es una historia libre por parte de Dios, que podría habernos dejado discurrir abandonados a nuestro propio destino. 7) ¿Cuál es el contenido de esta proclamación profética de Cristo? ¿Qué es lo positivo que ha aportado a la historia del hombre?: al amor

³³⁴ *Ibíd.*, 218-219.

³³⁵ *Ibíd.*, 220. Más detalladamente en las págs. 221-223.

³³⁶ *Ibíd.*, págs. 224 ss.

³³⁷ *Ibíd.*, 226-240. Sobre la ecuación $pJ,a\ll; = I^{\cdot} \text{.....}^{\circ}a$ cf. 230-231. De estas últimas afirmaciones que hemos expuesto Barth saca también otras consecuencias detalladas en la misma línea. Cf. págs. 240-252. Nosotros, sin embargo, seguimos adelante, ahora con la exposición del tema fundamental de todo el § 69.

y la gracia que se nos manifiestan en su revelación. El hombre, a través de Cristo, diríamos nosotros con palabras nuestras, ha recibido una nueva determinación antropológica. O, dicho con palabras de la teología de Rahner, vivimos en una situación existencial diferente, la causada por el amor y la gracia de Cristo infundidos en nuestro interior. ³³⁸

Ahora, tras este sinuoso desarrollo, entramos en las páginas que reemos más importantes de todo este tomo. Son las 270-317, verdadero núcleo del estudio de la función profética de Cristo, aunque los amplísimos prolegómenos han avanzado ya una buena parte de lo que aquí se va a ver. Recuérdese la calificación de "drama" que Barth da a la revelación como historia en Jesucristo. Pues bien, el drama pasa a ver ahora lucha. "No en su comienzo, pero sí en su discurso (la historia de la profecía de Jesucristo) es una historia de lucha". ³³⁹ "Se trata en esta disputa de un ataque de la luz a la tiniebla, no a la inversa". ³⁴⁰ Puede ser que la historia del cristianismo y de la Iglesia en el mundo no siempre haya sido esa lucha, porque la Iglesia no haya sabido emplearse a fondo, pero no es ese el caso de Jesucristo. ³⁴¹

Este combate de Cristo contra las tinieblas se realiza desde un punto de observación crítico, pero aquí no es la perspectiva judicial la que interesa a Barth. Es un planteamiento crítico el que se hace Cristo, porque su punto de vista no es el del mundo, sino el de Dios, que mira al mundo como reconciliado con él, salvado de la perdición y amado. Cristo manifiesta al mundo que ya se encuentra bajo el dominio Salvador de Dios. El que el mundo acepte o no acepte esto es lo que hará que se pueda hacer una separación entre la fe y la incredulidad, el mundo que oye y el que no oye, el que obedece y el que no obedece. ³⁴² Entretanto, se le ha dado a la historia un alto en su camino y al mundo se le ha dado una nueva constitución, un modo nuevo de ser. Y en este nuevo modo de ser quedará al descubierto quién es el atacado por esta palabra. ³⁴³ Barth no lo especifica ahora y el tema será tratado en el

³³⁸ Cf. ampliamente *ibid.*, 252-271.

³³⁹ *Ibid.*, 271.

³⁴⁰ *Ibid.*, 272.

³⁴¹ *Ibid.*, 273. En la siguiente página leemos: "Woher die kümmerliche Sicht der Geschichte des Christentums und der Kirche in der Welt, von der her sich die umgekehrte (die verkehrte) der Prophetie Jesu Christi nur allzu nahelegt? Von daher offenbar, dass die Christenheit es nicht wagt, sich selbst in der Welt und der Welt gegenüber als das Volk, den Leib Jesu Christi und also auf der Linie seiner Sendung und Prophetie zu verstehen, und also in dem ihr auferlegten Kampf, statt sich selbst und ihre Widersacher tragisch zu nehmen, schlechtbin guten Mutes zu sein".

³⁴² *Ibid.*, 274-275.

³⁴³ *Ibid.*, 276-277.

§ 70, al tocar la última parte de la doctrina del pecado. Pero insinúa que lo atacado es "algo en el hombre", no ciertamente el hombre como tal y entero, que es una criatura buena, sino lo que en él hay de negativo. ³⁴⁴ Sobre ello tendremos que hablar más tarde.

Profundizando más en las características de esta lucha, en primer lugar, de un modo negativo, puede decirse que la palabra de la gracia declara como pasado y sin futuro el tipo de hombre anteriormente existente. Y más concretamente: el hombre no puede reconciliarse a sí mismo ni tiene derecho a vivir en una continua angustia frente a Dios, frente a los demás hombres y frente a sí mismo ni tampoco debe ya aceptar el papel del resignado ante el curso de los acontecimientos, o el capricho de un Dios o unos hombres que pueden volverse arbitrarios ante el hombre impotente. Todo ello queda suprimido en la palabra reconciliadora de Jesucristo. ³⁴⁵ Positivamente Cristo nos atestigua la creación d.: una realidad diametralmente opuesta a la anterior. Ahora el hombre es hecho libre en orden a regular adecuadamente su relación a Dios, a los demás y consigo mismo. Frente al miedo y la resignación de la situación anterior, surge ahora la alegría de una nueva vida donde son posibles el contacto, la solidaridad y la comunidad con el creador, con el que la alianza ha quedado restablecida, y con los hombres. ³⁴⁶

Pero en esta lucha, Dios encuentra también una resistencia, casi Podríamos hablar de unos mecanismos de defensa que desean oponerse a la victoria de Jesucristo en cada hombre y en la misma Iglesia. Esta resistencia reviste una triple forma. En primer lugar debemos hablar de una indiferencia o falta de interés frente a lo cristiano. ³⁴⁷ Es la más primitiva y simple de las formas de resistencia ante la imparable victoria de la palabra de Jesucristo. Barth cree que es éste un síntoma de los últimos siglos y lo compara con esa indiferencia que siempre ha existido de algún modo frente al arte, la filosofía y la política. ³⁴⁸ En segundo lugar, de una manera más refinada, están las cosmovisiones (*Weltanschauungen*), como intentos mediante los cuales el hombre intenta buscar su propia justificación. Incluso Dios puede ocupar un lugar en tales cosmovisiones. Tales cosmovisiones serían los ídolos cuyas representaciones prohíbe el Antiguo Testamento. Todo en ellas parece a primera vista de una relación lógica y una inteligibilidad que fascina. El peligro entonces para la fe cristiana es el de ser clasificada como una más

³⁴⁴ Cf. provisionalmente *ibid.*, 287 ss.

³⁴⁵ *Ibid.*, 278-282.

³⁴⁶ *Ibid.*, 282-287.

³⁴⁷ Cf. *ibid.*, 291-292.

³⁴⁸ *Ibid.*, 315.

frente a estas cosmovisiones, quedando totalmente relativizada y dejando a un lado el carácter englobante y potenciador que tiene la fe en Jesucristo.³⁴⁹ En último término, las cosmovisiones encierran al hombre dentro de sí mismo, siendo el intento de éste el "ponerse de acuerdo a sí mismo, consigo mismo y sobre sí mismo".³⁵⁰ Pero sin duda alguna el mecanismo defensivo más virulento podría ser la misma Iglesia, si ésta cayese en la "cautividad babilónica"³⁵¹ de actuar en verdad religiosa y piadosamente, administrándose en ella los sacramentos, no descuidando en ella la predicación ni la catequesis ni la enseñanza ni las obras asistenciales ni nada de lo que pertenece a lo que nosotros llamaríamos el "aparato eclesástico", cayendo, sin embargo, solapadamente en la tentación de convertirse, digámoslo aquí en una palabra, en una especie de Iglesia autónoma y separada de la palabra definitiva de Dios al hombre que es el mismo Jesucristo. Sería éste el caso de una Iglesia que hubiese quedado "inmunizada" frente a la palabra de Dios, a la que habría también despojado de su peligrosidad crítica.³⁵² Estas tres formas de resistencia configurarían la estrategia de Satanás, cuya actuación va encaminada al intento, por lo demás y a la larga inútil, de hacer imposible la victoria de Cristo.³⁵³

De esta victoria de Cristo tenemos, sin embargo, una certeza última, la cual se ha de convertir en realidad en el momento de la redención (*Erlösung*). Ahora sólo hemos recibido la reconciliación (*Versöhnung*).³⁵⁴ Es cierto que esa certeza podría llevarnos a posiciones engañosas. Pues no bastaría el señalar que la Iglesia y los cristianos llegarán indefectiblemente al final de su camino,³⁵⁵ ni apoyarse sólo en la íntima certeza de la fe.³⁵⁶ El hombre necesita un fundamento de su certeza, que ha de ser independiente de sus convicciones internas y de toda institución humana para poder ser objetivo. Sólo en Cristo -la respuesta no podía ser otra que cristocéntrica- encontramos "al que irradia la certeza".³⁵⁷ Y ello es así porque sólo él *es la palabra de Dios*. ¡SS ÉL es también la palabra de la acción de Dios, que, por tanto, presenta una alternativa que es ya acción frente a las cosmovisiones que sólo interpretan el

³⁴⁹ Recuérdese lo que dijimos en la anterior nota 293.

³⁵⁰ K. Barth, *ibíd.*, 295. Para todo este tema de las cosmovisiones cf. las págs. 292-296. Cf. también pág. 311.

³⁵¹ *Ibíd.*, 309.

³⁵² *Ibíd.*, 298. Para todo este tema, cf. las págs. 297-299 y 300-309.

³⁵³ Cf. Sobre el diablo las págs. 300-301.

³⁵⁴ *Ibíd.*, 301-302.

³⁵⁵ *Ibíd.*, 305.

³⁵⁶ *Ibíd.*, 305-306.

³⁵⁷ *Ibíd.*, 306.

³⁵⁶ *Ibíd.*, 308-309.

mundo. ³⁵⁹ Sólo él es, por último, *capaz de llamar de modo inmediato a cada hombre*, sacándolo de su indiferencia personal.³⁶⁰

e) *La promesa del Espíritu*

A la doctrina de la reconciliación en Barth le falta aún un punto para ser completa. Es la misma cuestión que ya ha aparecido al final de las dos primeras partes: cómo se produce el *tránsito* de Cristo a nosotros. Cómo lo que en él se ha realizado llega a ser una realidad nuestra. De nuevo, y con otras palabras: cómo lo teológico llega a ser antropológico. Porque en Cristo ha tenido ya lugar la gloria de manifestarse plenamente como él es. Pero, ¿cómo se nos manifiesta a nosotros? Una vez más unos amplísimos prolegómenos preceden a la conclusión.

La pregunta también puede plantearse así: ¿cómo realiza Cristo su función de revelador? Esta función es algo que Cristo realiza *ex officio*,³⁶¹ pero que al mismo tiempo determina su mismo ser.³⁶² La obra reveladora de Cristo tiene las características de la *universalidad* (es para todos), *inclusividad* (todos los hombres quedan asumidos en el Cristo que se manifiesta) y *continuidad* (percibidas su muerte y su resurrección en un punto concreto de la historia, mantienen su vigencia para nosotros hoy).³⁶³ Por otra parte, ya antes de su muerte era Cristo el que es y el que como tal se manifiesta. Su presencia histórica no fue, sin embargo, suficientemente iluminadora. Es la resurrección de Cristo la que da de él un conocimiento iluminador completo. El Resucitado se ha convertido así en luz de los hombres.³⁶⁴ Esta respuesta es, sin embargo, insuficiente. Por eso no podemos abandonar nuestro asombro ante el mediador. Sólo la fe puede darnos una certeza de la verdad de esta manifestación suya.³⁶⁵ Y, sin embargo, es preciso insistir: todo esto son respuestas insuficientes, pues sigue sin decirse una palabra del cómo de nuestro conocimiento de la palabra profética de Jesucristo. Algo más podemos decir, sin embargo:

³⁵⁹ *Ibid.*, 308-312.

³⁶⁰ *Ibid.*, 312 ss.

³⁶¹ *Ibid.*, 322-323.

³⁶² Cf. págs. 317-318.

³⁶³ *Ibid.*, 324 s.

³⁶⁴ *Ibid.*, 325-329. En definitiva, con todo esto lo que creemos que Barth intenta explicar es que la resurrección es un comienzo histórico y teológico de la fe Jesucristo, que sólo de manera germinal e implícita se encontraba ante el Jesús prepascual. Cf. al respecto R. Schnackenburg, *Cristología del Nuevo Testamento: *Mysterium Salutis** III-1, 248-256. Cf. más arriba la nota 202.

³⁶⁵ K. Barth, *ibid.*, 329-333.

el Nuevo Testamento no sólo nos informa del encarnado y del resucitado, sino también del que ha de venir. La Parusía hará que conozcamos plenamente su palabra profética,³⁶⁶ de tal manera que los tres acontecimientos, encarnación, resurrección y regreso de Cristo forman "como una especie de pericoreosis",³⁶⁷ en la que se interpenetran tres modos de conocer 1j. realidad de la palabra de Cristo. Las características de esta vía de conocimiento de Dios y de su obra en nosotros a través de Cristo son ahora expuestas con un detalle que rebasaría nuestro propósito.³⁶⁸ Una pregunta surge, sin embargo, a cualquier observador nada tendencioso: ¿por qué los *beneficia Christi* no se han hecho perceptibles a toda la humanidad inmediatamente después de su muerte y resurrección? ¿Por qué nos movemos, además, tan a menudo en la ignorancia de todo ello? ³⁶⁹ Aparentemente no podemos decir que haya habido cambios en la historia que no se hubiesen producido sin el acontecimiento Cristo. ³⁷⁰ Una plena revelación, por lo demás, sólo la habrá al final de la historia. ³⁷¹ La Iglesia, que algunos llegarían a pensarla erróneamente como la imagen más acabada de la renovación acaecida en la pascua, tampoco puede ser otra cosa que una "Iglesia del adviento", que espera también la manifestación definitiva de Dios. ³⁷² Parece existir, pues, una contradicción entre lo que ha sucedido en Cristo y nuestras posibilidades de conocerlo.³⁷³

Otra vez esta situación de *impasse* es iluminada por Cristo y sólo se hace comprensible desde él. Él es el primero, explica Barth, que todavía se lamenta de no haber vencido plenamente. ³⁷⁴ Por otro lado –y esto deberían tenerlo en cuenta los críticos superficiales de Barth–, la victoria de Cristo no es definitiva porque se la ha de ir apropiando lentamente la criatura. ³⁷⁵ Pero esto no es más que la "forma externa"

³⁶⁶ *Ibid.*, 335-340.

³⁶⁷ *Ibid.*, 340 ss.

³⁶⁸ Cf. las págs. 342-365.

³⁶⁹ *Ibid.*, 365.

³⁷⁰ *Ibid.*, 366-367.

³⁷¹ *Ibid.*, 367-369.

³⁷² *Ibid.*, 370-372.

³⁷³ *Ibid.*, 372 ss.

³⁷⁴ *Ibid.*, 378-383.

³⁷⁵ A este propósito responde Barth a la pregunta de por qué Cristo no se ha manifestado plenamente: "Die Antwort dürfte schlicht die sein : er ist darum sein guter Wille, weil er darauf gerichtet ist, der in ihm mit Gott versohnten Kreatur Raum und Zeit neben sich zu gönnen und zu verschaffen: Raum und Zeit dazu nämlich, an der der Saat ihrer Versöhnung folgenden Ernte nicht nur als Zuschauer, sondern aktiv teilzunehmen... Und nun will er -und das ist sein guter Wille in der uns jetzt beschäftigender Sache- die Welt, sein Volk, uns alle auch da nicht nur als Objekte seines Tuns, sondern als selbststündig

del acontecimiento profético sucedido en Cristo y dirigido a nosotros.³⁷⁶ Igualmente se dan unas circunstancias externas en las que cada hombre se encuentra y que le hacen mejor o peor receptor de la palabra de Cristo. En desventaja se encuentra el no cristiano, pero tampoco debe enorgullecerse el cristiano, que vive en el "todavía no" de la plenitud que habrá de suponer el regreso de Cristo al final de los tiempos. m

A pesar de todo, la palabra de Jesucristo quiere ser esperanza para todos.³⁷⁸ No sería posible, por tanto, la existencia de un vacío en el tránsito que va de Cristo a nosotros.³⁷⁹ El vacío lo llenan, convirtiéndose en el tránsito, la promesa del Espíritu y el Espíritu de la promesa.³⁸⁰ La realidad del Espíritu prometido es lo que explica que Cristo sea también esperanza para los no cristianos, puesto que no podemos, por supuesto, imponerle unos límites de actuación. Es a través del Espíritu Santo como los hombres, dentro o fuera de los límites sociológicos de la Iglesia, pueden percibir y entender el contenido profético que encontramos en Jesucristo.³⁸¹ En el Espíritu Santo recibimos al mismo Cristo, el que era y el que ha de venir, al Cristo que es mediador entre Dios y los hombres porque en él no hay separación entre humanidad y divinidad, de manera que este tiempo del Espíritu se convierte en el centro de todos los tiempos, en el que recibimos al Espíritu del Señor (2 Cor 3, 17) y, con él, al Señor mismo.³⁸² Una descripción, ya poco extensa, de la obra concreta del Espíritu Santo en nosotros³⁸³ concluye las páginas más estrictamente cristológicas de la *Kirchliche Dogmatik*.

111. LA DOCTRINA DEL PECADO (ALGUNOS PUNTOS)

La doctrina del pecado y del pecado original es tratada por Barth, como ya se ha apuntado, dentro de la doctrina de la reconciliación. Y ello en triple correspondencia con los pasos que se han dado en ésta. Frente a Cristo el Señor como siervo, "el orgullo y la caída

tatige, freie Subjekte dabei haben, wenn es um jene Emte, um das erlosende und vollendende Kundwerden seines Lebens als des ihnen geschenkten, um die Erluchtung und Durchleuchtung der Welt von der in ihm vollbrachten und offenbarten Versöhnung her geht" (ibíd., 383). Cf. también 383-385.

³⁷⁶ Ibíd., 385.

³⁷⁷ Ibíd., 389 ss.

³⁷⁸ Ibíd., 399 ss.

:m Ibíd., 493 s.

³⁸⁰ Ambos aspectos son tratados por Barth, ibfd., 406-411.

³⁸¹ Cf. las expresiones conclusivas de las págs. 411-412.

³⁸² Ibíd., 412-416.

³⁸³ Ibíd., 416-424.

del hombre" se presentan como una escandalosa contradicción. ³⁸⁴ La "indolencia y la miseria" del hombre resaltan a su vez claramente frente a la figura de Jesucristo el siervo como Señor. ³⁸⁵ Jesucristo, el testigo veraz, desenmascara "la mentira y la perdición del hombre". ³⁸⁶ Esta penetración cristológica de la doctrina del pecado nos hace vislumbrar ya desde el principio que *sólo en Cristo sabe el hombre lo que él es*. Todo punto de vista antropocéntrico queda aquí fuera de juego. Cuando el hombre, por consiguiente, quiere saber en qué abismo ha caído a causa del pecado, sólo podrá conseguirlo a través de la revelación de Dios en Jesucristo. Este pensamiento separó ya a Barth y a Bultmann, ³⁸⁷ pues la pretensión de Bultmann era más bien *partir* precisamente del hombre y no de Cristo para cualquier análisis del pecado humano. ³⁸⁸ Barth es autor, por otra parte, de un breve estudio en el que desarrolla la perspectiva cristocéntrica del pecado y de la antropología teológica en general, ³⁸⁹ "de tal manera, señala, que tenemos que entender a Adán desde Cristo y no a Cristo desde Adán", con lo que queda claro el punto de partida de su teología del pecado. Adán y Cristo no pueden ser considerados como dos figuras del mismo rango, como si el pecado del primero pudiese compararse a la obra de justicia del segundo. ³⁹⁰

l. EL HOMBRE DEL PECADO, EN EL ESPEJO DE LA OBEDIENCIA DEL HIJO DE DIOS

Sólo a través de la palabra de Dios en Cristo puede el hombre, más allá de los límites de su imperfección y de su problematicidad (éstas sí puede conocerlas mediante la razón), saber que él es "un mal sujeto" y "definitiva y totalmente culpable frente a Dios, frente a su prójimo y frente a sí mismo". ³⁹¹ Pues precisamente por ser pecador, ignora el hom-

³⁸⁴ KD IV/1, 395-573.

³⁸⁵ KD IV/2, 423-565.

³⁸⁶ KD IV/3, l. Hlf., 424-551.

³⁸⁷ Cf. B. Jaspert, *Karl Barth-Rudolf Bultmann. Ein Briefwechsel 1922-1966*. Zürich 1971, 163. Cf. también K. Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*. Zürich 1964, espec. págs. 10-30, 47-48.

³⁸⁸ R. Bultmann, *Adam und Christus nach Ro 5: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 50 (1959), 145-165. Todo esto lo hemos expuesto en un trabajo anterior, *Sobre el pecado original: Anales Valentinus* 3 (1977), 286-290, donde se recogen también algunos datos exegéticos para el análisis de Rom. 5.

³⁸⁹ K. Barth, *Christus und Adam nach Rom 5*, Zürich ²1964.

³⁹⁰ *Ibid.*, 79. H. Bouillard, *Karl Barth I*, París 1957, 38ss da por buena esta perspectiva.

³⁹¹ KD IV/1, 397.

bre que lo es.³⁹² Por el contrario, el conocimiento de Dios lleva en sí el conocimiento del profundo pecado del hombre. Se ha de tratar, sin embargo, del Dios de la revelación y no de ningún otro.³⁹³ De lo contrario el hombre se imaginará situaciones justificadoras y cómodas de sí mismo, pero que nada tienen que ver con el testimonio de la Escritura.³⁹⁴ A la cuestión de por qué es en Cristo donde reconocemos nuestro pecado, responde Barth que Dios, en su entrega, en la muerte y en la resurrección de su Hijo Jesucristo, juzga al hombre en pecado y lo manifiesta como entregado a la muerte.³⁹⁵ La *posibilidad* del pecado en el hombre es fundamentada por Barth "mediante una argumentación metafísica": el hombre posee una perfección limitada, compensada mediante su imperfección, dado que el hombre es criatura y no el mismo Dios.³⁹⁶ La pregunta por la gravedad del pecado "recibe su respuesta desde la cruz de Cristo o no la recibe en absoluto",³⁹⁷ pues, si Cristo murió en la cruz, ello es señal de que el pecado del hombre es algo más que una imperfección ontológica. "Para la supresión de una imperfección relativa... no era preciso que Dios se hiciese hombre ni que el Hijo de Dios muriese en la cruz".³⁹⁸

2. ÜRGULLO E INCREULIDAD DEL HOMBRE

El pecado del hombre es su orgullo, que es causa y consecuencia al mismo tiempo de la incredulidad, dando origen a la *desobediencia* -como actitud contraria a la obediencia del Hijo humillado-, expresión que puede ser sinónimo del pecado radical del hombre. Barth se apoya en la línea teológica de Jn 12, 48; 3, 18; 5, 23; 8, 24 ; 16, 9.³⁹⁹ La actitud del hombre pecador está en oposición a la humildad de Cristo.⁴⁰⁰

Puesto que el pecado original (*Ursünde*: la expresión no indica normalmente en Barth el *peccatum originale originans*, sino la culpa original como pecado fundamental del hombre) consiste en el orgullo, que hace al hombre incapaz de creer, podría ser entendido como expresión de una

³⁹² *Ibíd.*, 398.

³⁹³ *Ibíd.*, 403.

³⁹⁴ *Ibíd.*, 412.

³⁹⁵ *Ibíd.*, 432.

³⁹⁶ *Ibíd.*, 451.

³⁹⁷ *Ibíd.*, 456.

³⁹⁸ *Ibíd.*, 455.

³⁹⁹ KD IV/1, 459-461.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, 464 ss., 479.

consecuencia precisamente de ese pecado radical u original (en este doble sentido de *radical* y *original* puede ser entendida la expresión *Ursünde*). El hombre, en la situación existencial causada por la culpa original, no posee la fe.

Ontológicamente, y según la clásica doctrina católica del pecado original, la situación creada por este pecado de origen lleva implícita una privación de la gracia. Esta ausencia provoca en el hombre que, si al menos de modo implícito y no categorialmente no ha aceptado la redención en Cristo, le falte también la fe, pues sin el asentimiento humano (sucedido por lo menos *voto implícito*) no recibirá el hombre de Dios la fe, como podemos deducir del hecho de que la fe es un acto libre por parte del hombre.⁴⁰¹ Resumiendo: el hombre, en su situación radical de pecado que hemos venido en llamar pecado original, no posee la fe. Y éste podría ser el sentido de las afirmaciones de Barth acerca del pecado como orgullo e incredulidad, aunque a primera vista, y debido a aquello que Küng llamó en Barth "la otra lengua", parezcan no guardar relación alguna con el clásico tema del pecado original en la teología católica. Lo que ahora exponemos es un intento de interpretación de toda esta doctrina barthiana, porque creemos que las expresiones de Barth no tienen claridad suficiente. H. Bouillard, al exponer este punto, parece propiamente pasar por alto la problemática de la relación entre la presente exposición de Barth y la clásica doctrina católica del pecado original.⁴⁰²

3. LA CAÍDA

Es difícil diferenciar con exactitud los puntos de vista de Barth en este campo de aquéllos de otros teólogos protestantes contemporáneos suyos. En cualquier caso queda claro el rechazo, por ejemplo, de la *Ur-Offenbarung* de Althaus⁴⁰³ y, por tanto, de cualquier experiencia antropológica que pudiese llevar a la afirmación o a la pregunta por el pecado original. Por lo demás, habrá que preguntarse si Barth distingue entre un *peccatum originale* en cuanto *originatum* y en cuanto *originans*. Sólo lentamente irá aclarando Barth su posición al respecto.

⁴⁰¹ Cf. DS 1521.1524.

⁴⁰² H. Bouillard, *op. cit.* (nota 390), 45-47.

⁴⁰³ Cf. la primera nota 26 de este trabajo. Cf. además KD 1/2, 328-335 y II/1 (Zollikon-Zürich 21946), 131-136.

El concepto de "la caída" expresa "la situación del hombre en el *Status corruptionis*", dice Barth uniéndose a Calvino. ⁴⁰⁴ Esta corrupción es radical y total, ⁴⁰⁵ de tal manera que no puede hablarse de un núcleo bueno intacto del hombre. ⁴⁰⁶ Paradójicamente, en el mismo Barth encontramos la afirmación de que el hombre puede realizar obras éticamente acertadas ... y que el hombre no deja de ser la "buena criatura.. que es. <KII

Vale la pena detenerse un poco en esta cuestión, clásicamente polémica entre católicos y protestantes. De la ortodoxia protestante es típica la afirmación -y reproducimos las mismas palabras que hemos utilizado en otro trabajo- 409 de que la naturaleza humana se encuentra totalmente corrompida a consecuencia del pecado original. ⁴¹⁰ Pero, ¿cuál puede ser en el fondo el sentido de esta afirmación?

Los reformadores del siglo XVI sentían verdadera aversión a calificar el pecado original con el término "accidente", ⁴¹¹ puesto que con ello parece que la cuestión perdía importancia y les parecía asimismo un residuo de pelagianismo, del que tan frecuentemente acusaban a los teólogos católicos. ⁴¹² Si los reformadores hubiesen calificado al pecado de Adán de "accidente", éste (y quizá también la teología del pecado en general con las consecuencias que esto podría tener para el tema central del luteranismo, la justificación) habría perdido su lugar en la confesión de fe de la Reforma. Por eso, como se afirma en la *Solida Declaratio*, la distinción conceptual entre sustancia y accidente sólo tiene sentido en cuanto es útil para clarificar la diferencia entre la obra de Dios, "que es nuestra naturaleza, sin considerar que se encuentra corrompida", y la obra del

⁴⁰⁴ KD IV/1, 533. Cf. J. Calvinus, *Christianae religionis institutio*, c. 2, 4: *Corvus Reformatorum* 29 (ed. G. Baum y otros), *Brunsvigae* 1863, 305-306.

⁴⁰⁵ En palabras del mismo Barth: KD IV/1, 548.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 551.

⁴¹¹ KD IV/2, 660-676. Punto que también es sostenido a menudo en otros autores protestantes. Cf., p. ej., E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 21946, 118; E. Kinder, *Die Erbsünde*, Stuttgart 1959, 56-57. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/1* (cf. supra), 176-179.

⁴⁰⁸ KD IV/3, I. Hif., 312. Cf. KD IV/1, 549-551.

⁴⁰⁹ Sobre el pecado original (cf. nota 388), 295 ss.

⁴¹⁰ M. Luther, *Articuli christianae doctrinae* (*Schmalkaldische Artikel*), 3. I, 3-11 (*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession, Gottingen 1930, I, 434-436); J. Andrea (y otros), *Solida, plana ac perspicua repetitio quorumdam articulorum Augustunae confessionis* I, 42 (*Bekenntnisschr.* II, 857).

⁴¹¹ J. Andrea, *ibid.*, I, 33 (*ibid.*, II, 854); *id.*, *Epitome articulorum* I, 8 (*ibid.* II, 772).

⁴¹² U. Z. Alszeghy, *Il peccato originale nelle professioni di fede luterane: Gregorianum* 47 (1966) 95.

pecado, que ha echado a perder la bondad de la creación divina. ⁴¹³ Pero puesto que, tal como se afirma en la *Solida Declaratio*, el hombre es bueno en cuanto creación de Dios, no puede causar extrañeza el que Lutero afirme: "No estamos sin más tan inclinados al mal que no quede todavía una parte en nosotros que no esté dirigida al bien". ⁴¹⁴

Todo esto es lo que explica la feliz paradoja de Barth, que también encontramos, por ejemplo, en Emil Brunner. ⁴¹⁵ La posibilidad de un acercamiento entre las posiciones protestante y católica en este punto no puede negarse. R. Seeberg hizo ya notar que el concepto de "natura" en los escritos confesionales luteranos es a menudo, más que un concepto metafísico, una expresión de la realidad concreta del hombre: la actividad humana, corrompida de hecho por el pecado original. ⁴¹⁶

Sólo por la reconciliación en Cristo tiene el hombre la posibilidad de orientarse de nuevo hacia Dios. Pero puesto que la corrupción radical del hombre permanece como dato seguro, reaparece de nuevo en cada manifestación de la vida humana. ⁴¹⁷ La acusación de Dios al hombre se refiere a todos los actos de la vida humana, pero especialmente al conjunto de la vida del hombre Oa (*Lebenstat*). En la cuestión del origen del pecado, reconoce Barth, se separan, sin embargo, los caminos de la teología católica y evangélica. Barth rechaza que el pecado original (*Ursünde*) sea un pecado hereditario (*Erbsünde*), dado que la procreación humana no puede ser un medio adecuado para su transmisión. ⁴¹⁸

Barth se pregunta ulteriormente por la conexión entre el pecado de Adán y nuestro pecado. No nos parece totalmente claro su punto de vista. Se siente uno tentado a compararlo con los intentos de explicación que parten del concepto bíblico de la "personalidad corporativa". Y algunos textos de Barth favorecerían desde luego esta interpretación, pero creemos que sólo en el caso de una lectura superficial. Adán es, según Barth, el *primus inter pares*. Su nombre figura en la Biblia *ejemplarmente* por todos aquellos que debían seguir detrás de él. Barth precisa más y continúa: "Este es precisamente Adán, tal como la tradición bíblica lo ha querido ver y entender: el hombre, que, pecando

⁴¹³ J. Andrea, op. cit., I, 61 (ibíd., II, 865). Cf. E. Schlink, op. cit., 77 81.

⁴¹⁴ "Wir sind nicht so schlechthin zum Bosen geneigt, dase nicht noch ein Teil in uns übrig ware, der dem Guten zugewandt ist": *Werke* (Weimarer Ausgabe) 56, 237, 6-7. Cf. sobre este pasaje los comentarios de P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh 41963, 59.

⁴¹⁵ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 41965, 168-172.

⁴¹⁶ E. Seeberg, op. cit., 176; Z. Alszeghy, art. cit., 93-96. Sobre esta concepción "activa" de la expresión "natura", aplicada con razón a Ef 2, 3 cf. K. Barth, KD IV/1, 550.

⁴¹⁷ KD IV/1, 551-552.

⁴¹⁸ Sobre toda esta cuestión, cf. el artículo que hemos citado en la nota 388.

inmediatamente, se convirtió enseguida en el hombre orgulloso y que ahí está como *representante* de todos los que le siguen por la misma puerta de acceso – el hombre, a quien de hecho serán iguales todos los que vienen tras él (¡ precisamente en el hecho de que todos han pecado inmediatamente!)”⁴¹⁹

El nombre de "Adán" es para Barth sólo un "titular" bíblico para la saga (*Sage*) del primer pecado. No parece, sin embargo, que por saga haya que entender simplemente una leyenda, sino algo más próximo a lo que los teólogos católicos han expresado a veces con el término "etiología".⁴²⁰ También utiliza Barth la expresión "testimonio profético" y habla, refiriéndose a Adán, de "los representados en su persona y en su acción. Son aquellos cuya libre voluntad, acción y dejación, cuyas realizaciones de su naturaleza humana en sí buena,⁴²¹ discurren de hecho bajo la misma *regla*, siguiendo el orden torcido que se hizo visible, según el testimonio profético, al principio mismo de la gran historia del mundo, ya en la persona y en la acción de Adán, caracterizando así las personas y las acciones de todos los posteriores".⁴²²

*Deliberadamente estamos exponiendo toda esta cuestión de la doctrina del pecado en Barth con un detalle proporcionalmente mayor que con el que estudiamos los puntos anteriores. Pensamos que ello es interesante debido a que en este punto las divergencias entre teología católica y protestante han sido siempre de mayor entidad. Siguiendo adelante, conviene anotar que Barth toma el concepto de representación de teólogos protestantes del siglo xvii. De entre los mencionados destacan H. Heidegger y J. A. Quenstedt. A base de sus doctrinas explica Barth la suya propia y cree que "Adán ha actuado como persona pública (en latín en el original de Barth), es decir, como cabeza provisionalmente representante de la humanidad ("als vorliiufig stellvertretendes Haupt der Menschheit"), así pues, in munere, aunque, actuando pecaminosamente, es claro que no ex munere". No es ésta cita textual de H. Heidegger, pero sí parecen ser de él las expresiones latinas.*⁴²³ Barth se apropia asimismo una afirmación de Heidegger, según la cual Adán "pecó con su pecado no sólo para sí, sino también por sus descendientes, a quienes él representó; en seguida pecaron en y con el mismo también aquellos a quienes él representaba. Pues quien es representado

⁴¹⁹ K. Barth, *ibid.*, 568.

⁴²⁰ *Ibid.*, 566. Cf. la benevolente interpretación de H. Bouillard, *op. cit.*, 52. Sobre el uso de la expresión "etiología" entre los teólogos católicos cf. K. Rahner, *Atiologie: LThK I*, 1011-1012. Crítico frente a Rahner, N. Lohfink, *Gen 2 als "geschichtliche Atiologie"*: *Scholastik* 38 (1963) 321-334. Cf. también L. Alonso Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3: Bíblica* 43 (1962) 295-316.

⁴²¹ Cf. *supra*, nota 408.

⁴²² K. Barth, *ibid.*, 569.

⁴²³ J. H. Heidegger, *Med. Theol Chr.* (1696), X, 19 y IX, 8. Citado por Barth, *ibid.*, 568, no nos ha sido posible compulsar esta obra.

a través de un hacer o un padecer, de él hay que admitir que también él mismo hace o padece". 424 Afirmaciones en el mismo sentido encontramos en otros pasajes de Heidegger, 425 que nos inclinan a pensar que él considera la esencia del pecado original no como una mera imputación del pecado de Adán, 426 sino como una verdadera caída de todos los hombres en la culpa del primero de ellos. 427

Apelando además a J. A. Quenstedt, precisa Barth cada vez más su parecer, afirmando que Adán ha sido "el *interpres omnium qui in lumbis vel in femore eius erant*. Él ha expresado al mismo tiempo su *animus* y el de todos los suyos contra Dios". 428 Quenstedt parece, de modo semejante a como haría J. de Lugo por parte católica, 429 sostener la teoría de la imputación jurídica del pecado de Adán a sus descendientes. 430 Barth no critica esta posición de Quenstedt. Sí rechaza la teoría de W. Bucan, que "pretendió sostener que el pecado de Adán no era en modo alguno su propio y personal pecado, sino sólo el de la 'naturaleza' de todo el género humano que en él preexistía". 431

A pesar de todo, el lenguaje de Barth no sale de tales términos ambiguos. De Calvinus 432 toma Barth la idea de que la transmisión del pecado original "non tam ex genitura provenit quam ex Dei ordinatione", concepto que más tarde se ha explicado en la teología protestante posterior mediante los términos *aestimatio*, *attributio*, *adiudicatio*. En este contexto cita Barth de nuevo a J. H. Heidegger, pero se distancia de él, preguntándose si realmente habría de tratarse de una

424 J. H. Heidegger, *op. cit.*, IX, 8. Citado por Barth, *ibid.*, 568-569.

425 J. H. Heidegger, *Tumulus Concilii Tridentini I*, Tiguri 1690, ad sess. V. Conc. Trid., q. IV (de poena pece. originalis), lemma posterius, arg. 6, pág. 234. Cf. *ibid.*, q. I (de essentia pece. orig.), arg. 1, págs. 188-189.

426 *Ibid.*, ad sess. V. Conc. Trid., q. I, págs. 187-188.

427 Cf. el primero de los pasajes citados en la nota 42. Heidegger parece, por lo demás, desconocer la mera analogía del pecado original al pecado personal cuando afirma que también los niños muertos simplemente en el estado de culpa original tienen que sufrir la pena del fuego como "pena del sentido" por el pecado (*Tum. Done. Trid.*, ad sessionem V, q. IV, Lemma posterius, págs. 231-239).

428 KD IV/1, 569. Las expresiones latinas las ha tomado Barth de J. A. Quenstedt, *Theología didáctico-polemica sive systema theologicum*, Wittenberg 1691, pars II, c. 2, sect. 2, q. 7, ekthesis 6, pág. 112. Barth cita una edición de 1685.

429 J. de Lugo, *Disputationes de virtute et sacramento poenitentiae*, disp. 7, sect. 7 (*Opera omnia*, Venetiis 1751, V, 49); *Disputationes de incarnatione dominica*, Disp. 7, s. 3-4 (*ibid.*, IV, 78).

430 J. A. Quenstedt, *ibid.* (cf. nota 45).

431 W. Bucan, *Inst. Theol.*, 1605, XV, 17. Citado por Barth, no se ha podido consultar.

432 J. Calvinus, *Commentarius in Evangelium Joannis* (a Jn 3, 6): *Corpus Re(ormatorum* 75 (ed. E. Reuss y otros), Brunsvigae 1892, 57. Cf. KD IV/1, *ibid.*

mera imputatio o más bien de una "infección". ⁴³³ Con ello critica Barth el juridicismo de Calvino y Heidegger y advierte de una sobrevaloración de la vieja teoría de la *imputatio*. Urs Baumann ha creído ver un cierto parecido entre la doctrina del pecado original en Barth y las tesis del católico H. Rondet. Este ha expuesto su explicación en seis detalladas tesis. Partiendo de la constatación de la miseria en que el hombre se encuentra (en el punta: de partida la diferencia con Barth es, pues, notable), añade que esta situación ni puede deducirse de la complejidad humana ni sería explicable exclusivamente por ninguna decisión extrahumana (o por un simple decreto divino). La Iglesia, sigue diciendo Rondet, califica este estado de castigo y consecuencia del pecado original, consistiendo éste esencialmente en la carencia de la vida divina, "cuya voluntariedad viene de nuestra solidaridad con Adán el primer hombre". ⁴³⁴ Esta solidaridad con Adán está en analogía a la solidaridad de todo el género humano con Cristo, el nuevo Adán, de quien los hombres, sin su actuación, reciben la vida de la gracia. Igualmente serían concebidos los hombres como pecadores por la transgresión de Adán. Rondet fundamenta la unidad de todos los hombres en la voluntad salvadora universal de Dios en Cristo. ⁴³⁵ Desde toda la eternidad contempla Dios también a la humanidad como una *masse de péché*. ⁴³⁶ Antes de que la humanidad aparezca como una unidad en la resurrección de Cristo, ha de ser vista desde Dios como unida y solidaria en la culpa. Una opinión semejante encontramos en A.-M. Dubarle y, ya anteriormente, aunque sin demasiadas explicaciones, en M.-J. Scheeben. ⁴³⁷ Quizá nos ayudaría a entender todo esto que, si refiriéndose a Cristo, Pablo habló de que Dios "le hizo pecado para que viniésemos a ser justicia de Dios" (2 Cor 5, 21), en Rom 11, 32 leemos que antes "Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia". Quizá la ambigüedad que estamos viendo en Barth no es más que un reflejo de la ambigüedad existente en la teología del pecado original.

⁴³³ KD IV/1, 570.

⁴³⁴ H. Rondet, *Le péché origine! dans la tradition patristique et théologique*, París 1967, 307-329. El enunciado de las tesis, en las págs. 309-310. Cf. el parecer de Baumann, que habla, a pesar de todo, de la tesis de Rondet frente a Barth como una "exzessive übersteigerung", en *Erbsünde? Freiburg i. B.* 1970, 112, nota 21.

⁴³⁵ H. Rondet, *ibid.*, 313-314.

⁴³⁶ La expresión *massa peccati* proviene de San Agustín, *De diversis quaestionibus*, 68, 3 (PL 40, 71).

⁴³⁷ A.-M. Dubarle, *Le péché origine! dans l'Écriture*, París ²1967, espec. 187-211. M.-J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik: Gesammelte Schriften* (ed. J. Héifer) V, Freiburg 1961, 688.

*Un último punto nos queda por mencionar brevemente: las relaciones entre el pecado y la muerte. Barth habla decididamente de la presencia de ésta antes de la entrada del pecado en el mundo. La "presión y fuerza de la muerte" es, según él explica, consecuencia del pecado. Parece, sin embargo, aceptar que la muerte física representa, y representaría también una situación supralapsaria, un proceso natural de decadencia del organismo humano, pues la muerte es "no tanto una reacción directa de Dios contra la actuación del hombre cuanto, decididamente provocada por éste, una dejación divina".⁴³¹ Pese a lo oscuro de estas expresiones, creemos que la enseñanza de Barth en este punto coincide con lo que normalmente enseña la teología católica actual: ni lo negativo de la muerte ni ésta como consecuencia del pecado quedan constituidos por el hecho biológico y natural de la destrucción corporal. Lo negativo y consecuencia del pecado es la resistencia del hombre a concebir la muerte como un tránsito, de manera que **no** se acepta aquello del viejo prefacio de la misa de difuntos: *Vita mutatur, non tollitur*.*

IV. CONCLUSIÓN: ¿NOS ES POSIBLE CONOCER LAS INTENCIONES DE BARTH?

Al planteamos la pregunta por las intenciones de Barth, de alguna manera estamos ya insinuando que hay algo que quiere Barth comunicar en su cristología que tal vez no ha llegado a expresar con claridad. No tenemos la fatua pretensión de descubrir en Barth lo que nadie ha descubierto, pero creemos que demasiado a menudo se le ha entendido bastante mal, por ejemplo, cuando, como ya hemos aludido a ello, apenas sin haberlo leído, se le ha acusado de "positivismo teológico" o de biblicismo superficial. De todas maneras, estas acusaciones tienen un fundamento en la manera de expresarse Barth. La Dogmática de Barth plantea, sobre todo, una grave cuestión hermenéutica que podemos perfilar así: dando por buena la doctrina cristológica barthiana, al menos en sus líneas maestras, ¿no sucede con ella, como en general con toda su obra, que resulta poco comprensible para el lenguaje hoy usual? No por la dificultad de los conceptos, pues Barth¹¹⁰ emplea en absoluto un lenguaje abstracto, sino precisamente por su simplicidad, que algunos tacharían de "naï" y que no proviene sólo de una posibilidad de fácil comprensión, sino de que con demasiada obviedad se supone que la fuerza de la Palabra abrirá los oídos y el

4:18 *Christus und Adam*, 84.

corazón del que escucha la predicación cristiana. Este es el núcleo de la objeción puesta a Barth por J. Ratzinger.⁴³⁹

Barth escribe fundamentalmente para la Iglesia y dentro de la Iglesia. Así lo declara numerosas veces, y no es casual que su obra magna se haya llamado "Dogmática *eclesial*". Subrayamos intencionadamente esta palabra última porque describe perfectamente la actitud de Barth, nada desdeñable por otra parte. Barth recuerda en este sentido las actitudes teológicas de un Ireneo de Lyon, tan próximo siempre al "sentire cum Ecclesia". Presenta, sin embargo, las mismas dificultades que éste: ¿No será la cristología de Barth un inmenso sermón que sólo tenga importancia y sentido para aquel que ya vive seriamente la fe? No sería poco, pero el problema que se plantea es si ello puede ser suficiente en la época de una cristiandad de diáspora. Creemos sinceramente que la respuesta no puede ser más que negativa.

Pensamos, sin embargo, que seríamos totalmente injustos con Barth si todo nuestro comentario hubiese de consistir en lo que acabamos de decir. Por eso creemos también que las palabras críticas de Ratzinger sólo pueden aplicarse a los problemas que plantea la "teología fundamental" de Barth. Y aun así nos parece que hay no poco que matizar en este terreno.

La cristología de Barth, como hemos visto, está construida de arriba abajo, por lo menos en el primer momento descendente de su esquema. El Dios eterno se ha hecho hombre en la persona del Logos. En la muerte del Hijo ha quedado manifiesto y condenado el pecado del hombre. Después, al "ascender" la cristología de Barth, aparece el movimiento inverso. Jesucristo resucitado es el ejemplo, la garantía y la realización del hombre nuevo. Jesucristo, en la unidad personal de Dios y el hombre, nos indica el camino a seguir y se convierte así en el mediador entre el creador y su criatura. Pero, salvando las intenciones de Barth, ¿no sería posible otra esquematización con el mismo contenido y que salvase todo lo que Barth ha creído ver en la persona de Cristo? La ventaja a buscar sería la superación de las dificultades hermenéuticas de Barth. Eberhard Jüngel ha publicado un interesante artículo que atañe directamente a esta cuestión con el título de "La palabra de Jesús y Jesús como palabra de Dios",⁴⁴⁰ que ya da a entender cuál es su contenido fundamental: a través de la palabra de Jesús, constatable en los evangelios, vamos poco a poco descubriendo que Jesús

439 J. Ratzinger, *Glaube und Philosophie*, en: *Glaube und Zukunft*, München 1970, 65-91, espec. 76 ss.

440 E. Jüngel, */esu Wort und /esus als Wort Gottes*, en: *Unterwegs zur Sache*. Theologische Bemerkungen. München 1972, 126-144.

es algo más que una palabra humana y que es, en el fondo, palabra del mismo Dios. Jüngel parte de la afirmación de E. Kasemann de que la historia (*en* Jesús) ha cobrado una función escatológica, afirmación que debe entenderse en el sentido de que lo histórico en Jesús se nos aparece como la palabra definitiva de Dios al hombre.⁴⁴¹ "El ser del hombre es esencialmente *ser en el hecho de la palabra*". En Jesús encontramos, pues, una palabra palpable y viva, pero no es una palabra sobre sí mismo, sino un anuncio del reino de Dios, razón por la que habría que decir que Jesús "se ha entendido a sí mismo como fenómeno escatológico".⁴⁴² Sólo así tiene sentido la figura del Jesús histórico. Jüngel se mueve, sin embargo, más en la línea de un Kiisemann, con su relativo optimismo frente a una exégesis que pretenda identificar los rasgos fundamentales del Jesús histórico, que en la de un Bultmann, no sólo escéptico sino desinteresado por esta cuestión. Pues bien, pudiendo identificar esa posibilidad de acceso real al Jesús histórico, el paso siguiente es afirmar que el hombre Jesús, precisamente como hombre, "sólo existe en el hecho de la proclamación del reino de Dios", y, a la inversa: "en la medida en que Jesús existe en el hecho de la palabra del reino de Dios y ek-siste, por tanto, desde el acto personal de la majestad de Dios e in-siste, en esta existencia, en la voluntad paternal de Dios, es propio de su ser humano en el hecho de la palabra esto otro: ser en la acción de la palabra de Dios". Por eso es por lo que en el kerygma cristiano primitivo es proclamado Jesús como palabra de Dios.⁴⁴³ Por eso el fenómeno de la revelación no puede limitarse al

⁴⁴¹ *Ibfd.*, 126-128.

⁴⁴² *Ibfd.*, 129. *Las últimas palabras entrecomilladas se las apropia Jüngel de Bultmann.*

⁴⁴³ *Ibid.*, 136. *Vale la pena reproducir el texto original ampliándolo un poco : "Nur in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft existiert der Mensch Jesus als Mensch. Dem Menschsein Jesu came ohne die Gottesherrschaft keine selbstständige Existenz, sondern nur Nichtsein zu. Das ist das Wahrheitsmoment an Rudolf Ottos Behauptung, dass nicht Jesus die Gottesherrschaft, sondern diese ihn mitgebracht habe.*

Indem aber Jesus in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft existiert und also vom Gottes väterlichen Majestatsakt her ek-xistiert und in dieser seiner Existenz auf Gottes väterlichen Willen in-sistiert, kommt seinem menschlichen Sein in der Tat des Wortes dies zu: ein Sein in der Tat des Wortes Gottes zu sein. Dass dem Sein Jesu dies zukommt, wird allerdings da offenbar, wo Jesus als Wort Gottes proklamiert wird : im urchristlichen Kerygma. Denn im Ereignis des Kerygmas erweist sich das menschliche Sein Jesu als identisch mit dem ewigen Sein des Wortes Gottes. Die sich so ontisch offenbarende Enhypostasie des Menschseins Jesu im Logos kommt dem Menschen Jesus ontologisch schon und gerade in seiner konkreten Existenz Als Mensch in seiner Zeit zu".

Jesús pospascual. Ya el Jesús terreno es revelación de Dios. ⁴⁴⁴ De ahí que los conceptos de anhipostasía y enhipostasía deban ser entendidos no sólo como relaciones sino como relaciones *históricas* observables ya en la historia de Jesús. ⁴⁴⁵ De ahí que pueda hacerse un planteamiento cristológico a la inversa del de Barth, aunque sea semejante en su contenido. ⁴⁴⁶ De hecho Jüngel ha procedido utilizando sobre todo KD IV/2 ("Jesucristo, el siervo, como Señor") y hace esta observación: sólo desde el presupuesto de que Jesucristo sea la verdadera e irrevocable palabra *de Dios* Oo que Barth ha estudiado en KD IV/1, "Jesucristo, el Señor, como siervo") se hace comprensible el comportamiento de Cristo como el hombre nuevo. Pero la conclusión a que se llega en Jüngel, como en Barth, es la misma: en Jesús no sólo encontramos al hombre Jesús sino también al Hijo de Dios. Y ahora la pregunta que nos hacemos es ésta: ¿hubiera sido posible estructurar la cristología de la *Kirchliche Dogmatik* de este modo inverso? Creemos que sí, y entonces su contenido se nos haría más predicable, porque comenzar una cristología por el estudio de la existencia, la predicación y el modo de comportarse del Jesús terreno supone una manera de sintonizar más fácilmente con el hombre de hoy, buscador de constataciones históricas, que pueden también darse en la figura de Jesús de Nazaret. En todo esto tiene razón Pannenberg, y así sería posible evitar toda acusación de monólogo divino, tan frecuentemente hecha a la teología de Barth. Otra cuestión muy importante, pero que aquí se sale de nuestro marco, es si una estructuración de la cristología de Barth diversa a la que él le ha dado no cambiaría en último término la estructura de toda su *Dogmática*. Pero, insistimos, en esta cuestión no podemos entrar aquí.

El intento de esta inversión de perspectivas, estudiando primero el Jesús histórico, para pasar luego a ver quién es él desde la perspectiva del Cristo resucitado, es en realidad lo que han hecho la mayor parte

⁴⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, 137.

⁴⁴⁶ Esto es lo que creemos puede deducirse también de las palabras de Jüngel: "Der 'historische Daseinsvollzug' Jesu gibt in der Tat noch zu erkennen, dass Jesus, indem er in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft existierte, die Anhypostasie seines Menschseins als ein Verhältnis zu Gott, dem Vater, existierte. Aber im Lichte des Auferstandenen, das auch diesen Sachverhalt erst recht beleuchtet und zu verstehen gibt, wird das Werden des ewigen Wortes Gottes als präveniente Zuwendung Gottes zu diesem Menschen und also das Verhältnis des Logos zu Jesus als Ermöglichung des Verhältnisses Jesu zum Vater offenbar. Die osterliche Identifikation des Wortes Gottes mit Jesus von Nazareth macht offenbar, dass Jesus nur insofern 'auf den Vater hin und vom Vater her lebte', als das ewige Wort Gottes vom Vater her und auf Jesus hin lebte" (*ibíd.*, 141-142).

de las cristologías actuales. Pensamos en Chr. Duquoc, E. Schillebeeckx (aun con el peligro de degenerar la cristología de este último en "jesuología"), W. Kasper, J. I. González Faus, L. Boff, etc., y hasta en la peculiarísima visión que de todo el problema ofrece O. González de Cardedal. Lo que distingue a la cristología de Barth es su riqueza de perspectivas, si se lee con cierta atención. Es, sin embargo, sumamente importante e ilustrativa al respecto la ya famosa trilogía de J. Moltmann, formada por sus tres obras más importantes: *Teología de la esperanza*,⁴⁴¹ seguida de *El Dios crucificado*⁴⁴⁸ e *Iglesia en la fuerza del Espíritu*.⁴⁴⁹ Moltmann, discípulo de O. Weber, uno de los más conocidos expositores de Barth, ha intentado en estas obras, como en realidad en todo su proyecto teológico, sacar de la cristología de Barth todas las consecuencias que le fuera posible. Pero, igual que en el esbozo de Jüngel, Moltmann ha invertido de alguna manera los términos. En la *Teología de la esperanza* es la expectativa de un futuro para el hombre a la luz de la resurrección de Cristo lo que ocupa el centro de las reflexiones de Moltmann. La semejanza temática con KD IV/2, aunque en la perspectiva de una antropología teológica de marcado corte optimista, se hace evidente. Cristo es el hombre nuevo, el hombre absoluto y el hombre del futuro. En "El Dios Crucificado", una de las más imponentes monografías cristológicas de los últimos años, se invierten los términos y se siguen los caminos de KD IV/1. Si Dios ha sido capaz de hacer morir en la cruz a su propio Hijo, en ello ha quedado al descubierto nuestra culpa y pronunciado el no divino al pecado del hombre. Al mismo tiempo, la cristología ha recuperado, más teológicamente en Moltmann que, por ejemplo, en Duquoc, su valor crítico, que no proviene únicamente de que la muerte de Jesús haya sido una muerte política, aunque también lo ha sido, sino sobre todo de que la muerte de Jesús ha sido una acción de Dios. Es Dios, pues, quien en la muerte de su Hijo ha juzgado al mundo. Así encontramos también la característica que quizá diferencia más a Barth de Bultmann, radicalmente preocupado porque el mensaje cristiano llegue al hombre de hoy, pero falto del suficiente sentido crítico por el gran peso que en él tiene un cierto existencialismo individualista. En Barth, en cambio, aun sin la fuerza hermenéutica de la teología bultmanniana, asistimos teológicamente a la rotunda proclamación de que Dios ije ha convertido en el más serio crítico del hombre.

Pero éste no ha sido sólo "criticado" y juzgado. Dios no ha abandonado al hombre en su condena, sino que le ha dado un nuevo ser

⁴⁴¹ J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1977.

⁴⁴⁸ Id., *El Dios crucificado*, Salamanca 1975.

⁴⁴⁹ Id., *Iglesia, fuerza del Espíritu* (original: *Kirche in der Kraft des Geistes*), Salamanca 1978.

a través de su Espíritu. Este tema, fundamental en Barth, ⁴⁵⁰ es el que, acentuando también el sentido crítico, ha sido estudiado por Moltmann en *Iglesia en la fuerza del Espíritu*, el último de los volúmenes de la trilogía, que en realidad mezcla las líneas de fuerza dominantes en cada uno de los tres gruesos volúmenes de KD IV. ⁴⁵¹

Esta cierta continuidad que creemos es claramente observable entre la cristología de Barth y la teología de Moltmann nos confirma en la idea de que Barth dio cumplida respuesta a lo que Moltmann se ha planteado más tarde en *El Dios crucificado*. En esta obra parte Moltmann de una crisis de relevancia y una crisis de identidad que él cree constatar en la fe cristiana. La crisis se presenta cuando la fe cristiana se pregunta por qué es algo importante para el hombre. El cristiano se convierte entonces, como consecuencia de su fe y para destacar la relevancia de ésta, en un activista, por ejemplo, en el terreno social. Pero, si se acentúa esta dimensión de la relevancia, surge a renglón seguido la crisis de identidad, porque, para ser un activista, no es en realidad necesario ser cristiano. ¿Cuál es entonces la identidad de éste? ¿Qué es lo que aporta, en medio de su relevancia, como identidad característica y específica suya? Porque, si quisiera mantener su identidad exclusiva, por ejemplo, mediante el culto y la liturgia, surgiría a la vez una crisis de relevancia: todo esto, ¿para qué le sirve al mundo? La crisis identidad-relevancia adquiere entonces la forma de un dilema. O una cosa o la otra. Y ese dilema sólo puede ser roto en la unión que de la doble problemática se da en Cristo crucificado. La identidad del cristiano se manifiesta en el hecho de que la salvación viene *de Dios en Cristo*, pero la relevancia y trascendencia de lo cristiano viene también dada de que la cruz de Jesús es juicio de Dios sobre el hombre y el mundo. ⁴⁵² Mérito de Barth, que es lo que nos interesa ahora, es haber devuelto a la fe cristiana, mediante su concentración cristológica, tanto su propia identidad (frente a un activismo superficial) como su relevancia (frente a las reducciones al intimismo religioso y a la esfera puramente privada). Esto es lo que hace atrayente su teología y, en especial, su cristología. La concentración cristológica de la temática teológica permite que nunca se pierda de vista lo esencial de la fe cristiana. La teología de Barth constituye la máxima expresión del *in Christo*, con todo lo que ello implica.

⁴⁵⁰ Cf. en la cristología, sobre todo KD IV/2, 293-422 y IV/3, I. Hif., 317-424, secciones que ya estudiamos anteriormente.

⁴⁵¹ Cf. *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, especialmente págs. 101-138, donde la influencia de Barth se hace especialmente sensible.

⁴⁵² La respuesta y resolución del dilema viene dada en el conjunto del libro de Moltmann. Para el planteamiento, cf. las págs. 17-49.

En Cristo se descubre también el pecado del hombre. Y ello es una de las más originales aportaciones de Barth, consecuencia a la vez de su criticismo cristológico. Es cierto que la cuestión del origen del pecado queda oscura en Barth. Pero no es menos cierto que con su planteamiento se consigue centrar la atención en lo que creemos más importante de la vieja doctrina del pecado original: la situación del hombre en pecado y su imposibilidad para hacer de sí mismo el hombre nuevo. En este sentido podemos y debemos hablar de un cierto pesimismo antropológico de la fe cristiana, que sólo en Cristo se convierte en optimismo y en posibilidad esperanzadora. A este propósito también habría que hacer una observación: el hombre suele vivir en la antinomia libertad-justicia. Ambas son exigencias ineludibles del ser humano. Pero también se convierten en un dilema y hasta en una especie de círculo diabólico. Cuando el hombre quiere ser libre, su aspiración a la libertad se convierte demasiado fácilmente en un individualismo y egoísmo atroces, que mutilan las aspiraciones a la justicia de otros hombres que se ven privados, por ese motivo, de su justa libertad. Y cuando se quiere implantar una justicia drástica, demasiado a menudo las experiencias socialistas han degenerado en una dramática privación de la libertad. Libertad y justicia se convierten así en dos extremos inabarcables por un centro que no las suprime en grave medida a las dos. ¿No existe ninguna salida para este diabólico dilema? El cristiano es aquel que cree que en Cristo ha sido rota esta contradicción. Y lo ha sido de dos maneras. En primer lugar, porque Cristo ha criticado nuestros estrechos conceptos de la libertad y de la justicia. Cristo ha dicho no a la libertad entendida de modo egoísta e individualista. Y él mismo, en un acto de libertad máxima, se ha entregado a sí mismo a la muerte. La libertad es en él la máxima donación de sí. Pero ha criticado también nuestro concepto de justicia, siempre estrecho y parcial. Cuando nosotros afirmamos una justicia que quiere medir nuestras relaciones desde un marco legalista, sin preocuparse de si los hombres hemos de rebasar en amor esas leyes, Cristo prefiere darse a los hombres totalmente y en un marco que supera y amplía lo estrictamente establecido por la ley. En segundo lugar, Cristo no se ha limitado a la mera crítica, sino que ha dado realmente al hombre una nueva posibilidad de libertad y justicia. Cristo no es sólo el hombre libre y justo, sino que hace al hombre interior y ontológicamente libre y justo. Y ello en virtud del don del Espíritu, que realiza en nosotros lo que previamente se ha realizado en Cristo. Tiene lugar así una mutación ontológica de nuestra propia condición. Cristo es una denuncia de nosotros mismos, pero supone también una mutación de nuestra situación. En la muerte de Cristo se produce nuestra justificación o rehabilitación para una nueva vida que habrá de brotar de nuestro interior.

Cristo nos ha hecho justos, y esa situación justa de hombres rehabilitados es un concepto más amplio que nuestro concepto de justicia, puesto que, incluyendo lo que nosotros hoy normalmente expresamos mediante una justicia aplicada preferentemente al terreno de lo social y lo colectivo, rebasa los límites de ésta situándose además en el plano distinto de lo sobrenatural- para referirse a una rehabilitación en todos los ámbitos de nuestro ser y actuar. Es el proceso de la justificación descrito por Pablo. Esta justificación es la que nos hace, por otra parte, verdaderamente libres, porque la libertad no es la posibilidad de hacer cualquier cosa, sino de hacer el bien, aunque, en virtud de la concupiscencia, tendamos también a lo que no es el bien. Y es una libertad que, encontrará su limitación más que en límites y topes externos, más que en la ley, en la misma realidad del hombre justificado en que nos hemos convertido en Cristo. Justicia y libertad encuentran así su máxima realización antropológica primero en Cristo y luego, siempre de un modo sólo asintóticamente realizable, en cada hombre que acepta a Cristo. Puesto que después sólo la libertad de cada hombre, guiada por el Espíritu Santo, regulará la interrelación que en cada uno se ha de dar de la libertad y de la justicia, la fe cristiana y la Iglesia no pueden ofrecer un modelo social concreto, sino únicamente señalar unas pautas generales y ofrecer unos principios críticos que habrán de estar en permanente estado de alerta. Jesucristo crea al hombre nuevo y éste es el que habrá de buscar los modelos sociales y las normas de comportamiento adecuadas de acuerdo con esa realidad del hombre nuevo. Identidad y relevancia se funden aquí en una unión no dilemática. De Cristo muerto y resucitado recibe el cristiano su identidad. Cristo hace al hombre relevante para todos aquellos que le rodean.

Hemos llegado al final del camino que nos habíamos propuesto. Desde luego no hemos pretendido hacer una exposición completa ni emitir un juicio exhaustivo sobre la cristología de Barth. Pero hemos procurado exponer aspectos centrales de sus páginas más importantes. Creemos que ni la cristología de Barth ha sido suficientemente tenida en cuenta ni de ella se ha sacado la riqueza de conclusiones que ofrece. Es más, creemos que la teología de Barth sólo insuficientemente puede calificarse de una teología de la palabra de Dios. Es en el fondo una grandiosa cristología que lo domina todo. Pero con ello, sin caer en el tantas veces sospechoso cristomonismo, ha vuelto Barth al núcleo de la fe, que no puede ser otro que Jesucristo. De ello se derivarán las consecuencias éticas correspondientes, que serán siempre ineludibles como fruto necesario y consecuencia de la justificación y santificación del hombre operadas en Cristo.