

UN SIGNO DE LOS TIEMPOS: KARL BARTH Y UN TEOLOGO CATOLICO

Por P. J. SILY, S. I. (San Miguel)

El R. P. Riquet S.I. se alegraba, en el Figaro del 5 de febrero de 1958, de dos signos, o acontecimientos recientes, que manifestaban un alentador progreso hacia la unidad cristiana, de los cuales uno era la reunión de teólogos y filósofos, la mayoría de ellos católicos y protestantes, para tratar de una tesis consagrada a un gran pensador protestante, Karl Barth. Un teólogo católico, el P. Henri Bouillard S.I., autor de la tesis, permanece incansablemente fiel al método que resume tan bien la frase de Lacordaire, frecuentemente citada, dice el P. Riquet, por mi amigo Jean Guitton: "No busco convencer de error a mi adversario, sino unirme a él en una verdad más alta ¹.

El 16 de junio de 1956 había tenido lugar en la Sorbona la defensa de la tesis del P. Bouillard, sobre Karl Barth, para el doctorado de letras. La Sorbona había hecho una excepción y admitido el tema por tratarse de una personalidad de resonancia mundial. Al acto asistía en primera fila el mismo Karl Barth como "testigo interesado, pero mudo a un gran debate del cual él era el centro" ².

El teólogo protestante había recibido cordialmente muchas veces al P. Bouillard, y le había precisado no pocas veces el sentido de sus palabras y se había prestado a discutir con él sobre varios puntos.

La obra del P. Bouillard abarca tres densos tomos. Son en realidad dos trabajos diferentes, pero coordinados ³.

¹ Cfr. La Documentation Catholique, 40 (1958), p. 230.

² J. HAMER, *Le programme de Karl Barth et le voeu de tout théologien*, Revue des Sciences Philos. et Théol. 42 (1958), p. 437, nota 1.

³ *Karl Barth, Genèse et évolution de la théologie dialectique*. 284 págs. Paris, Aubier. 1957. El segundo trabajo se titula: *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine*. Vol. I, 288 págs., vol. II, 308 págs. Paris, Aubier. 1957. Al referirnos al libro, citaremos en adelante la primera obra con el número I; y la segunda, si se trata del primer volumen, con el II, y con el III, si se trata del segundo. "

I. GENESIS Y EVOLUCION DE LA TEOLOGIA DIALECTICA.

Comienza su Introducción el P. Bouillard con un texto de un teólogo protestante en que dice que Barth parece que va a ocupar en el siglo XX el puesto que ocupó Schleiermacher en el siglo XIX. “Si él [...] tiene la misma importancia que tuvo antes Schleiermacher, se debe a que es [...] el adversario más consecuente de la teología inaugurada por éste y llamada por Barth “neoprottestantismo [...]. La teología de Karl Barth constituye la revolución copérnica de la teología protestante”⁴.

Schleiermacher, hacia fines del siglo de *las luces*, quería reconciliar la conciencia moderna con el mensaje evangélico. La cultura se resume y se termina en “la intuición del Universo”, que constituye la esencia de la religión y encuentra en el cristianismo su expresión superior. Muchos años más tarde, queriendo evitar la aridez del racionalismo y las doctrinas del *supranaturalismo*, encuentra el elemento específico de la religión en la piedad, es decir, en “el sentimiento de nuestra dependencia absoluta”. El cristianismo es la religión definitiva de la humanidad. Su superioridad está en la conciencia de la redención. La piedad está trabada en nosotros por el pecado. Cristo es el hombre ideal. Se le puede llamar Revelación de Dios e Hijo de Dios. La esencia de la redención consiste en la comunión con Cristo. La conciencia religiosa no reclama ni el dogma de dos naturalezas en Cristo, ni la fe en los milagros, ni la expiación⁵.

Hacia 1910 Barth considera a Schleiermacher como “el teólogo moderno” que ha formulado “la filosofía de la religión que supone la teología de la Reforma, para no nombrar el paulinismo”⁶. Pero diez años más tarde rompe completamente con él y le considera como un mal maestro de Teología. En el centro de la teología no pone más Barth la religión, sino la Revelación; no la fe en cuanto que es experiencia, o el Cristo en cuanto que es la cumbre de la religiosidad humana, sino la Palabra de Dios, revelada en la Encarnación, atestiguada por la Sagrada Escritura y predicada por la Iglesia. Nada ha contribuido tanto como Barth en restablecer en el mundo protestante, el sentido del Dios trascendente y el respeto incondicional a su palabra. Ciertamente que es un autor bien discutido, pero los mismos que van por caminos distintos no pueden pasarle por alto⁷.

Ya que el pensamiento barthiano ha entrado en la historia, quiere el P. Bouillard presentarlo, analizar su génesis y describir su evolución. Ya

⁴ H. BERKHOF, *Die Bedeutung Karl Barth für Theologie, Kirche und Welt*, Evan. Theologie, dic. 1948, pp. 255-256, citado en I, p. 11.

⁵ Cfr. I, pp. 11-12.

⁶ Cfr. I, p. 13.

⁷ Cfr. I, pp. 13-14.

en los comienzos se le llamó *Teología dialéctica*. Nombre que más bien le conviene en sus primeras manifestaciones. El autor lo conserva en su primer tomo, pues va a considerar en él más bien las primeras formas del pensamiento barthiano, y la de aquellos teólogos que durante unos doce años han colaborado con Barth. Intenta, pues, el autor trazar la historia del movimiento más decisivo que se haya llevado a cabo en el pensamiento protestante en la primera mitad del siglo XX.

Este primer estudio es una especie de introducción para otro en que se expondrá y discutirá la doctrina actual de Barth sobre el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia; o, en términos barthianos, el problema del encuentro entre la Palabra de Dios y la existencia humana⁸.

No se le oculta al autor la gran dificultad de su empresa. Barth es de cultura germana, y pertenece a la confesión reformada. Aún para un alemán reformado resulta difícil captar un pensamiento original y fuertemente ligado, y que es al mismo tiempo, pesado y móvil, unilateral y complejo, abstracto y fulgurante. No facilitan la tarea la abundancia verbal, un estilo no pocas veces oratorio, ciertas oscilaciones de vocabulario y de fórmulas no siempre suficientemente rigurosas⁹.

De nuestra parte, nos es imposible dar una idea completa del muy rico contenido de los tres tomos del P. Bouillard. Abundan las distinciones, a veces muy sutiles; los análisis minuciosos, los estudios de influjos, afinidades, divergencias con otros autores, las investigaciones documentadas de las múltiples evoluciones de Barth; los juicios de los valores, las imperfecciones y desviaciones de las doctrinas barthianas... Tenemos, pues, que pasar en silencio o apenas rozar muchos y muy valiosos elementos del inmenso y magnífico trabajo del P. Bouillard.

* * *

El autor en su primer tomo, que abarca la tesis complementaria, recorre las tres grandes etapas del pensamiento barthiano: 1. Teología de la crisis; 2. Teología de la Palabra de Dios; 3. Cristología consecuente.

1. *Teología de la crisis*. La obra principal de este período es la segunda edición del Comentario a la epístola a los Romanos. (*Der Römerbrief*, 1922). No se trata de una exégesis histórica y crítica. Para comprender la verdad que S. Pablo expresaba, se debe trasladar su lenguaje al nuestro. De esta suerte Barth traduce *Ley* por *religión*; *Israel* por *Iglesia*; *Judío* por *hombre de Dios*, *Griego* por *hombre del mundo*. Este método exegético suscitó vivas discusiones.

⁸ Cfr. I, p. 14.

⁹ Cfr. I, p. 15.

El P. Bouillard procura entresacar los temas principales; o, más bien, iluminar las diversas facetas de un tema único¹⁰.

a) *El Todo-Otro*. El objeto del *Römerbrief* es la relación concreta del hombre con Dios. Esta es obra de solo Dios. Ninguna obra del hombre le justifica. El único camino que existe va de Dios al hombre. Este camino es Jesucristo, quien vino a introducir por su resurrección un mundo nuevo, la revelación del Dios todo otro. El *Todo-otro* es un concepto dialéctico. Niega que Dios sea una grandeza psicológica e histórica, que se dé inmediatamente en la experiencia religiosa, y que la historia sea divina por ella misma. El hombre es justificado por la fe sola, pero únicamente en esperanza. El hombre, dice Barth fiel al pensamiento de Lutero, es *simul peccator et iustus*. Es una *iustificatio forensis*.

b) *Jesucristo*. Barth excluye el Cristo del pietismo y de la teología liberal, y restaura la paradoja el Hombre-Dios. Declara que la Encarnación no tiene sentido sino a la luz de la Resurrección. Cristo no vino para perfeccionar el mundo por la moral, el arte o la ciencia, ni aún para elevar la religión, sino para anunciar la resurrección de la carne y constituir el hombre nuevo. Porque él dijo *no* a todas las posibilidades humanas, Dios pronunció en él, el *sí* de la nueva creación¹².

c) *Dialéctica de Adán y de Cristo: la justificación*. La oposición del pecado y de la gracia, del mundo viejo y del nuevo, tiene lugar en la realidad original, invisible, no histórica. Esta oposición no aparece, sino para desaparecer de nuevo como movimiento de la caída a la reconciliación, de la muerte a la vida. Nuestra relación positiva a Dios, realmente dada, no lo es, sin embargo, que en esperanza¹³.

d) *Dialéctica de Adán y de Cristo: la resurrección*. La gracia o la vida nueva está siempre por venir. Nunca será dada en el tiempo. Es la futura resurrección. Justificación y resurrección son una misma cosa. Con todo la primera designa como promesa lo que la segunda indica como cumplimiento. La Parusía, como la Resurrección, tiene lugar en el instante, no en el último instante del tiempo, sino en el instante eterno¹⁴.

e) *Límite y sentido de la religión*. La religión como actividad humana es incapaz de fundar nuestra relación con Dios. Su límite es la línea de muerte que separa la carne del espíritu, el tiempo de la eternidad. Con todo no se la debe abrogar. Ella conduce al hombre a la frontera, tras la

cual está Dios. La religión hace aparecer el pecado y entonces se muestra la gracia. En la crisis de su ser el hombre encuentra a Dios¹⁵.

f) *La Iglesia y el designio de Dios*. La Iglesia y el mundo no corresponden a dos categorías de hombres. Todo hombre es a la vez miembro de la Iglesia reprobada y del mundo salvado. Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para hacer misericordia a todos. Este es el misterio de la doble predestinación, en que se resume la esencia del cristianismo¹⁶.

g) *Ética*. El fundamento de la ética es la gracia. Esta no puede abandonar al pecado nuestra vida visible. La fuerza de la resurrección exige de nosotros la obediencia. Toda ética supone la tensión escatológica, la diferencia cualitativa infinita de Dios y el hombre¹⁷.

h) *Teología y dialéctica*. El teólogo debe saber al mismo tiempo que él tiene que hablar de Dios y que él no lo puede hacer. De esta manera rinde gloria a Dios, confesando que Dios sólo puede hablar de Dios. Quizá la teología no tiene que traspasar los *prolegómenos* de una cristología¹⁸.

El Comentario a la epístola a los Romanos suscitó vivos entusiasmos y violentas críticas. Estas no siempre concordaban entre sí. Se le acusó a Barth de biblicismo, misticismo, supranaturalismo, filosofía de la identidad, neo-marcionismo, predicación de la arbitrariedad divina, exageración de la trascendencia de Dios, olvido de su inmanencia, etc. A la luz de las críticas, y más aún de su propia reflexión. Barth ha abandonado algunas de sus tesis, ha modificado otras y ha desarrollado algunas nuevas¹⁹.

Génesis del pensamiento de Barth. Su Comentario a la epístola a los Romanos es fruto de una evolución larga y compleja.

De su familia y de su patria, Suiza, recibió su tendencia calvinista. La *Crítica de la razón pura* fué el primer libro que le conmovió profundamente. En Berlín se entusiasma con Harnack. En Marburg, Wilhelm Herrmann ejerce una influencia decisiva y duradera sobre Barth. Sus autores favoritos eran entonces Kant y Schleiermacher. Creía encontrar en ellos el fundamento definitivo de su pensamiento religioso. Siendo pastor de una parroquia de agricultores y obreros, se interesa vivamente por la cuestión social. Se hace socialista cristiano. La primera guerra mundial le causa decepciones. En su perplejidad, el mensaje de los dos Blumhardt, orientado hacia la esperanza cristiana, le infunde alientos. Por esa época Barth no se ha desligado todavía de la teología liberal, ni de las ideas del mo-

¹⁰ Cfr. I, pp. 17-20.

¹¹ Cfr. I, pp. 20-30.

¹² Cfr. I, pp. 30-35.

¹³ Cfr. I, pp. 36-43.

¹⁴ Cfr. I, pp. 44-52.

¹⁵ Cfr. I, pp. 53-60.

¹⁶ Cfr. I, pp. 60-64.

¹⁷ Cfr. I, pp. 64-70.

¹⁸ Cfr. I, pp. 70-75.

¹⁹ Cfr. I, pp. 75-77.

vimiento religioso social; pero el pensamiento del Reino de Dios se le presenta cada vez con más fuerza. Este será el tema central de la primera edición del *Römerbrief* (año 1919). Las ideas características de la teología dialéctica están todavía ausentes. Tres años más tarde estarán presentes en la segunda edición. La guerra y algunos escritores fueron factores importantes de este cambio. Overbeck y Nietzsche ayudaron a Barth a situar la fe cristiana más allá de sus realizaciones históricas. La influencia conjugada de Platón y Kant le condujeron a concebir una revelación y una escatología intemporales. Dostoievski da a su escatología su sentido cristiano; y Kierkegaard, un carácter actual y concreto. A éste le debe conceptos importantes. Barth sabe escoger en todas partes aquello que le permite ahondar su intuición fundamental: relatividad de la religión, y trascendencia del Reino de Dios. Se reclama de la Biblia y de los Reformadores. Es espontáneamente más calvinista que luterano²⁰.

2. *Teología de la Palabra de Dios*. En el año 1921 deja el ministerio pastoral y se dedica a la enseñanza de la teología. A su papel de profeta sucede el de doctor. Antes no había tenido la intención de presentar una teología nueva, sino simplemente “una glosa marginal”, un “correctivo”. Su afán esencial será en adelante hacer una Dogmática cristiana. En el curso mismo de este trabajo se dibujará una evolución continua.

A partir de 1925 elabora una doctrina de la Palabra de Dios. Quiere poner de relieve que ella es siempre y en cada momento acción de Dios. A partir de 1939 rechaza sistemáticamente toda apariencia de fundar la teología sobre la filosofía. Desde 1935-1938, aplicándose a captar el sentido pleno de la Encarnación como asunción de la naturaleza humana, realiza cada vez más netamente su proyecto de una teología que será cristología consecuente; y funda sobre ella una actividad política. Del año 1945 desarrolla una doctrina de la creación que sorprende a no pocos de sus lectores. A pesar de esta evolución compleja Barth permanece fiel a su intención fundamental.

El autor estudia bajo el título *Teología de la Palabra de Dios* las dos primeras etapas (1925-1935). Las dos siguientes las estudiará bajo el título *Cristología consecuente* (1935-1956).

El objeto de la dogmática es la Palabra de Dios. Ésta significa Dios mismo en cuanto que cumple la obra de la salvación.

En 1932 aparece el primer volumen de la obra capital de Barth, *Dogmática eclesiástica*. Adopta de S. Anselmo el principio *Credo ut intel- ligam*²¹.

²⁰ Cfr. I, pp. 79-118.

²¹ Cfr. I, pp. 119-160.

El Grupo de la Teología dialéctica. Antes de pasar adelante, el P. Bouillard hace un estudio retrospectivo sobre un grupo de teólogos que hicieron ruta común con Barth durante varios años, y luego cada uno siguió su propio camino.

Dedica especial atención a Friedrich Gogarten, a Emil Brunner y a Rudolf Bultmann²².

3. *Cristología consecuente*. Desde 1935, su producción literaria es más abundante que nunca. En 1938 aparece el segundo volumen de su obra fundamental *Dogmática eclesiástica*. Luego aparecieron hasta el año 1955 otros ocho volúmenes. “Una dogmática eclesiástica, dice Barth, tiene que ser cristológica en su conjunto y en cada una de sus partes. Porque su solo criterio es la Palabra de Dios, atestiguada por la Santa Escritura y predicada por la Iglesia; y esta Palabra revelada es precisamente idéntica a Jesucristo”²³.

La dogmática presentará las doctrinas de Dios, de la Creación, de la reconciliación y de la Redención.

Aún en el mismo curso de la obra, sigue evolucionando el pensamiento de Barth o, más bien, desenvolviéndose. La teología de la Palabra desemboca en una cristología consecuente. La escatología guarda su importancia. El fin de los tiempos, presente ya en Cristo, no es más para nosotros un futuro eterno, sino un futuro a la vez eterno y temporal²⁴.

Analiza el autor la lucha de Barth contra el nacional-socialismo y su actitud en cierta manera sorprendente hacia la posición de Europa entre Oriente y Occidente²⁵.

Termina el autor de presentar la obra y la evolución de Barth con una *Vista de conjunto*. Llama la atención la extrema movilidad del teólogo protestante. Durante varios años fué un adepto fervoroso del protestantismo liberal. Ocupa luego su mente el problema social. Conmoverlo por la guerra en su fe liberal y esperanzas socialistas se vuelve hacia la esperanza escatológica. Dos concepciones sucesivas del Reino de Dios expone en sus dos primeras ediciones del Comentario sobre la epístola a los Romanos. La segunda señala el advenimiento de la teología de la crisis. Nombrado profesor, Barth elabora una teología de la Palabra de Dios, centrada, no sobre la crisis del tiempo y de la eternidad en la resurrección, sino sobre el acontecimiento que las liga en la Encarnación. La trascendencia comienza a

²² Cfr. I, pp. 161-220.

²³ Cfr. I, p. 224.

²⁴ Cfr. I, pp. 221-243.

²⁵ Cfr. I, pp. 243-258.

asociarse a la inmanencia. A partir de 1929 la teología de la Palabra se libera de todo fundamento y de toda justificación que se apoyen en una filosofía autónoma de la existencia. Rechaza toda teología natural y se separa de amigos que en este punto no admiten su radicalismo. Será una verdadera teología de la Palabra la que sea enteramente cristológica. Barth va captando mejor el sentido plenario de la Encarnación.

La evolución del pensamiento barthiano ha seguido un curso imprevisible. Sin embargo, cree el autor, una misma intención fundamental la anima.

¿El pensamiento de Barth es coherente y sobre todo refleja fielmente la Palabra de Dios? El autor contesta a estas preguntas en su segundo trabajo o tesis principal: *Palabra de Dios y existencia humana*²⁶.

II. PALABRA DE DIOS Y EXISTENCIA HUMANA.

El P. Bouillard, deseando repensar los principales problemas en que entra la relación de la naturaleza y de la gracia, le pareció bien hacerlo en forma de diálogo con Karl Barth; pues la posición radical de este pensador obliga a una reflexión radical; y, además, como abarca en su obra el conjunto de la tradición cristiana y define su actitud respecto a muchos teólogos y filósofos, ofrece la ocasión de encarar los mismos problemas desde distintos puntos de vista. El trabajo histórico anterior preparó este estudio, que tendrá presente la *Dogmática* y algunos opúsculos contemporáneos.

Estudiar la relación de la naturaleza y de la gracia es, en la perspectiva barthiana, estudiar los diversos aspectos de la relación entre el hombre y Dios, tal cual se da y se manifiesta en Jesucristo.

Con la "concentración cristológica que caracteriza" la *Dogmática* de Barth, éste se opone al protestantismo de Schleiermacher, según el cual el encuentro del hombre con Dios consiste en una experiencia religiosa, que depende del estudio histórico y psicológico y que actualiza una facultad religiosa. Se opone también al catolicismo que admite una cooperación humana y, por consiguiente, un conocimiento natural de Dios, una moral natural, etc. Se opone, en fin, a toda tentativa de concebir la Palabra de Dios como la respuesta a una cuestión que el hombre mismo propone, y de apoyar la teología sobre una filosofía de la existencia.

El ángulo desde el cual estudia a Barth, hace que el autor deje casi de lado las cuestiones sobre las cuales las divergencias entre católicos y

²⁶ Cfr. I, pp. 259-262.

protestantes son más patentes: estructura de la Iglesia, relación entre la Escritura y la Tradición, concepción de los sacramentos, etc.²⁷.

La obra tiene dos partes. La primera trata de la interpelación divina (tomo II); la segunda, de la respuesta del hombre (tomo III).

* * *

Primera parte: La interpelación divina.

Estudia el autor los siguientes temas: 1. La reconciliación del hombre con Dios; 2. la predestinación; 3. la creación; 4. el hombre.

1. *La reconciliación del hombre con Dios.* Constituye el núcleo del mensaje cristiano. Es el cumplimiento de la Alianza entre Dios y el hombre, efectuado en Cristo. Es el *acto* libre de la *gracia* de Dios. Por ella restaura Dios la Alianza y triunfa de la oposición en que el hombre se encuentra respecto a Él. El juicio divino, que se cumple en la muerte de Cristo, y la sentencia divina, que se revela en su resurrección, tienen un doble sentido: negativo y positivo. Incluyen a la vez la cólera de Dios y su gracia, la reprobación divina del hombre elegido y la elección divina del hombre reprobado. El hombre es, pues, *simul peccator et iustus*. El pecador es justificado por la fe sola. Pero no lo es porque él cree que está justificado, sino porque cree a Cristo. La fe no merece la justificación, ni coopera a ella. Cuando se trata de la justificación, ninguna obra humana tiene valor; pero sí la tiene cuando se trata de atestiguarla²⁸.

La doctrina barthiana del pecado y de la justificación es muy original en el protestantismo. De ahí las diversas reacciones que ha encontrado. No faltan católicos que la estiman aceptable. El P. Bouillard estudia minuciosamente y ampliamente los diversos y múltiples aspectos del problema. No descuida poner siempre de relieve los valores positivos de la doctrina de Barth, sin que por esto deje de hacer todas las críticas y salvedades que juzga necesarias²⁹. Es la norma constante del P. Bouillard, no sólo en esta parte, sino en todo el curso de la inmensa obra.

Lutero admitía que la fe era una condición necesaria para la justificación. Barth, al contrario, dice que la fe refleja y atestigua la justificación, pero no la condiciona.

La salvación es de tal manera obra de Dios solo, que aun la humanidad de Cristo no coopera a ella. Es el *leit-motiv* de la cristología barthiana, y por esto se distingue de la concepción católica³⁰.

²⁷ Cfr. II, pp. 11-17.

²⁸ Cfr. II, pp. 21-72.

²⁹ Cfr. II, pp. 73-113.

³⁰ Cfr. II, pp. 114-123.

2. *La Predestinación.* El cumplimiento temporal de la alianza entre Dios y el hombre pecador, la reconciliación obrada por la muerte y resurrección de Cristo, presupone el designio eterno de Dios sobre la alianza. Ella tiene su origen y fundamento en la elección divina o predestinación. La predestinación es la decisión original por la cual Dios, en Jesucristo, se vuelve hacia el hombre, funde, mantiene y rige la alianza con él. La predestinación es doble. En la elección de Jesucristo, Dios ha reservado al hombre la elección, la vida; y a sí mismo, la reprobación y la muerte. El mal es provisorio y ya está vencido, sólo la gracia es definitiva. En la elección de Jesucristo está incluida la de los hombres, que no es inmediata, sino mediante la elección de la comunidad. La comunidad elegida tiene un solo mensaje para todo hombre: la promesa que él también es un elegido. La Iglesia no anuncia la salvación de todos los hombres, sino su elección.

El P. Bouillard queda fuertemente impresionado ante esta concepción audaz y fascinadora de la predestinación, y cree que la contribución de Barth es “la más importante que se haya visto desde largo tiempo. Su mérito principal consiste precisamente en su intención fundamental: sustituir a la noción de un decreto oculto, la del misterio revelado en Jesucristo”³¹. Con todo, no deja de ver inquietantes sombras en ese gran foco de luz, que eclipsa, según parece, al Molinismo y Bañezianismo, de los que no hemos encontrado ninguna referencia³².

3. *La Creación.* La creación del hombre y de todo su mundo es el campo necesario para la historia de la alianza. La creación es el presupuesto de la alianza, y ésta es el fin de la creación.

La doctrina de la creación abarca cuatro volúmenes de la *Dogmática eclesiástica*. El primero trata de la misma obra de la creación; el 2º, de la criatura humana; el 3º, de la Providencia, el mal y los ángeles; el 4º, de la ética desde el punto de vista de la creación.

La creación no puede ser sino un artículo de fe. Sólo por la revelación podemos saber de una manera cierta que la existencia del mundo y la nuestra es una realidad y no una ilusión y sueño. La creación es un acontecimiento histórico, aunque atestiguado por una narración que no pertenece al género histórico.

Barth reconoce que la imagen de Dios no ha sido destruída por el pecado³³.

4. *El hombre.* La idea de creación incluye no sólo la acción del Crea-

³¹ Cfr. II, pp. 125-152.

³² Cfr. II, pp. 152-164.

³³ Cfr. II, pp. 165-217.

dor, sino también su resultado, la criatura. Estudia Barth la esencia creada del hombre, su condición de criatura en tanto que ella es a la vez *presupuesta* y *manifestada* por la relación con Dios que la Biblia revela. Insiste en que la naturaleza humana, distinta del pecado y de la gracia, subsiste a través del uno y de la otra; que el pecado, al pervertirla por un mal uso, no destruye su bondad original, y que la gracia la eleva a un nivel superior sin suprimirla. Pero Barth añade que nosotros no conocemos, ni poseemos esta naturaleza, sino en Jesucristo. En nosotros mismos somos pecadores, no tenemos sino una naturaleza pervertida. Pero en Cristo tenemos nuestra verdadera naturaleza tal como Dios la ha creado. El ser del hombre es la historia de una criatura que, elegida y llamada por Dios le responde personalmente.

La estructura fundamental de la humanidad consiste en el encuentro del hombre con su semejante, en la relación del *yo* con el *tú*³⁴.

El hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino que es “el alma de su cuerpo”. Barth define la razón por la fe, y la libertad por el amor de Dios.

El P. Bouillard dice que el que quiere ser fiel a la Biblia, admite que la alianza efectuada en Cristo constituye el fin último de la criatura. Pero de esto no se sigue que se deba deducir de Cristo y de la alianza el sentido inmanente y la esencia propia de esta criatura. Barth tiene razón, dice el autor, cuando concede un lugar central a la distinción entre la naturaleza creada y su destinación o determinación divina. Pero después de haber afirmado acertadamente que la historia de la salvación presupone un sujeto creado, o que la gracia presupone la naturaleza, Barth parece borrar la autonomía del presupuesto por el doble hecho que él subordina el conocimiento del sujeto al de Cristo, y niega a este sujeto el poder de cooperar a su salud. El autor concluye diciendo: “La antropología teológica no tiene por fin propio estudiar el hombre en cuanto que es sujeto y ser en el mundo. Presuponiendo este conocimiento, tiene por misión de decir al hombre que es criatura, que su destino es la comunión con Dios y que él se apropiará este destino abriendo su corazón a la novedad de Cristo y del Espíritu”³⁵.

* * *

Segunda parte. La respuesta del Hombre.

En la primera parte estudió el P. Bouillard la doctrina barthiana en lo que atañe a la obra de Dios respecto al hombre. En esta segunda parte

³⁴ Cfr. II, pp. 219-263.

³⁵ Cfr. II, pp. 263-286.

(tomo III) estudia la respuesta del hombre. Investiga ampliamente tres problemas principales: 1. La realización subjetiva de la salvación; 2. el conocimiento de Dios; 3. la ética teológica.

1. *La realización subjetiva de la salvación.* El tercer artículo del Credo: "Creo en el Espíritu Santo..." se refiere al hombre que participa activamente a la acción de Dios. Sólo en la fe se puede conocer a ese hombre. La realidad de esta participación es obra del Espíritu Santo.

El reconocimiento de la Palabra de Dios consiste en ceder a la autoridad de otro, y tiene su centro y su razón en aquello que reconoce. No se ve cómo se puede admitir lo que Barth afirma que, en el límite, este reconocimiento no es más un acto humano dependiente del poder del hombre, sino el acto por el cual la Palabra de Dios determina al hombre. Si esto es así, no se entiende cómo el hombre es verdaderamente el sujeto del acto por el cual reconoce la revelación divina.

En la Iglesia se efectúa primeramente la realización subjetiva de la reconciliación, y sólo en el cuadro de la Iglesia se realiza en el individuo por la fe, la caridad y la esperanza. La fe es el acto por excelencia de la vida cristiana. El hecho de creer es secundario respecto al objeto que se cree. La relación del acto de creer con su objeto, o la relación del creyente como tal con Cristo, constituye en cierta manera el centro de gravedad de la teología barthiana. El acto de fe es un hecho cognitivo. El elemento *confianza* no es descuidado, pero no ocupa el primer plano, como acontece en otros teólogos protestantes. Barth tiene presente las teorías de Bultmann, que critica. El P. Bouillard da la razón a Bultmann cuando éste afirma que sólo el creyente recibe la vida en Cristo y que la fe activa es condición de la salud personal.

La dogmática es, en su sustancia, un acto de fe. Ella se esfuerza en repensar en ideas humanas, y de repetir en lenguaje humano aquello que ha sido dicho en la revelación de la realidad de Dios. Es el acto del Credo revistiendo un carácter científico: *Credo, ut intelligam*. La teología no puede constituir un sistema. Su única ambición es narrar fielmente la historia de la acción de Dios. No prohíbe al teólogo *utilizar* la filosofía en el seno de su reflexión. Parece que Barth no se hace una idea bastante exacta de la filosofía y de los servicios que debe prestar ³⁶.

2. *Conocimiento de Dios.* Dios no es una potencia de la que antes de creer tenemos un conocimiento que la fe se encargará de corregir y enriquecer. El hombre conoce a Dios en cuanto que está delante de Dios. Este acto depende de otro: saber que Dios está delante del hombre. Siempre

indirectamente está el creyente delante de Dios. El se encuentra delante de *otro* objeto que pertenece a la serie común y que Dios utiliza como un medio para hacerse conocer. La condición del hombre que conoce a Dios en la fe es una condición de gracia. Por esto hay que rezar para que este conocimiento se dé efectivamente. Nuestro conocimiento es siempre obediencia a Dios. Si Barth rechaza la teología natural no es en nombre de una crítica del conocimiento, sino en nombre de la Palabra de Dios. "La posibilidad del conocimiento de Dios reside, de parte de Dios, en el hecho que El mismo es la Verdad y que El se da a conocer al hombre en su Palabra por el Espíritu Santo, como la Verdad. De parte del hombre consiste en que llega a ser, en el Hijo de Dios por el Espíritu Santo, objeto del agrado divino, y de esta manera partícipe de la Verdad de Dios" ³⁷. Barth dice que su tesis se opone del todo a la del Concilio Vaticano. Radicaliza ciertamente la doctrina de los Reformadores, pues éstos no condenaron absolutamente todo conocimiento de Dios. El autor estudia a fondo la posición de Barth, analizando la afirmación del Vaticano, varios textos de la Biblia. Su conclusión es adversa a Barth.

En nombre de la Escritura rechaza Barth las pruebas clásicas de la existencia de Dios ³⁸.

Estudia Barth detenida y profundamente el argumento de S. Anselmo y admite su valor, pero lo considera como una prueba teológica y no filosófica. El P. Bouillard trata muy extensamente el tema; y según él, la prueba del *Proslogion*, descubierta en la fe, para nutrir la fe, presenta un carácter teológico; pero, porque ella pretende valer independientemente de la fe, reviste también un carácter filosófico ³⁹.

No se olvida Barth de las pruebas de Descartes, que rechaza. Cree el P. Bouillard que Barth no ha comprendido perfectamente a este filósofo ⁴⁰.

Copiosamente trata Barth el problema de la relación entre lo que nosotros captamos, pensamos y decimos de Dios, y lo que es Dios en sí mismo. De una parte no conocemos a Dios, sino como *Incomprensible*; y por otra parte nuestros conocimientos, nuestros discursos sobre El, son verídicos conforme a la medida de la analogía. El Dios oculto de la Biblia, dice, no debe ser confundido con el Dios desconocido de la filosofía. La incomprensibilidad divina no es una conclusión del espíritu humano, sino una proposición de fe. Igualmente la veracidad de nuestro conocimiento de Dios no es otra que la veracidad de la revelación. La analogía que la mide no es la analogía del ser, sino la analogía de la fe. El P. Bouillard

³⁷ III, p. 80.

³⁸ Cfr. III, pp. 63-139.

³⁹ Cfr. III, pp. 141-170.

⁴⁰ Cfr. III, pp. 170-178.

³⁶ Cfr. III, pp. 9-61.

muestra que Barth ha modificado bastante su concepción del Dios oculto, sin llegar a una doctrina aceptable. Barth admite la analogía entre Dios y la criatura. Rechaza la analogía de desigualdad y la de la proporcionalidad, y acepta la de atribución. Impugna la de atribución intrínseca, es decir, una analogía que pertenezca interiormente y de una manera propia a Dios y a la criatura. El P. Bouillard procura demostrar que la analogía del ser que no admite Barth es la de Suárez, no la de Santo Tomás, que responde precisamente a la posición de Barth, quien no admite un concepto supremo que abarque a Dios y a su criatura.

Todos los católicos, sin embargo, cometerían el mismo error, que es buscar en la analogía el camino de llegar al conocimiento natural de Dios. En el prefacio del primer volumen de la *Dogmática* había escrito: “Tengo la *analogia entis* por la invención del Anticristo, y pienso que por causa de ella uno no puede llegar a ser católico...” La *analogia fidei* que Barth afirma, dice el P. Bouillard, presupone o incluye la *analogia entis*, que pretende rechazar.

Resume el P. Bouillard su extenso estudio sobre el conocimiento de Dios, diciendo que todo cristiano admitirá con Barth que nosotros conocemos a Dios por Dios, sobre el fundamento de la revelación bíblica y en la fe. Pero hay que admitir también que somos *nosotros* los que le conocemos. Por lo tanto, el conocimiento mismo de la fe incluye un conocimiento natural de Dios, susceptible de explicitarse en una *prueba*; y el lenguaje humano, aun el de la Biblia, no es convenientemente relacionado al Dios incomprensible, sino por medio de la negación interna que caracteriza la atribución analógica⁴¹.

Creemos que no todos los teólogos y filósofos católicos aceptarán tal cual los profundos puntos de vista del P. Bouillard sobre el conocimiento divino. Es interesante lo que dice A. Solignac, que es favorable a las opiniones del P. Bouillard: “con todo hay que añadir una palabra para *legítimar* la costumbre de las Facultades católicas de tratar la teología natural en filosofía: esta costumbre se justifica primeramente porque, histórica y especulativamente, el problema de Dios pertenece a la filosofía; luego, porque este problema exige a cada momento soluciones noéticas y metafísicas; y, finalmente, porque el ateísmo contemporáneo se funda, en buena parte, en bases filosóficas”⁴².

3. *Ética teológica*. Conocer a Dios es seguir los *caminos* de Dios, es

⁴¹ Cfr. III, pp. 178-217.

⁴² En la reseña bibliográfica del libro del P. Bouillard, *Archives de Philosophie* 21 (1958), pp. 473, 474. La reseña abarca las pp. 469-475.

obedecerle. Esta obediencia, en cuanto anima toda la vida cristiana, constituye la ética teológica. La gracia de Dios es el único fundamento de la moral.

El mandamiento único de Dios se diversifica según que se mire a Dios como Creador, Reconciliador, o Redentor; y paralelamente al hombre como criatura, pecador agraciado, o heredero de la vida eterna. De esta manera se determina dependientemente de la ética general una ética especial o concreta. El mandamiento de Dios es la exigencia de Dios respecto al hombre. La ética teológica es la negación de la ética común. Barth ataca principalmente la ética del protestantismo moderno y del catolicismo. El autor a través de un minucioso estudio de las posiciones de Barth, legitima la actitud tradicional de la teología católica, distinguiendo sin separarlas, y coordinándolas sin confundirlas, la filosofía moral y la teología moral.

La ética especial, según Barth, tiene que seguir la historia de Dios y del hombre, tal como la ha revelado la Palabra de Dios. No tiene que fijarse en otra cosa. Las diferentes etapas de la historia de la salvación: creación, reconciliación, redención, circunscriben las esferas en las que Dios manda y el hombre obedece o desobedece. Prácticamente Barth concede a la ley natural, lo que le rehusa en teoría⁴³.

El P. Bouillard analiza y critica la determinación de las constantes éticas⁴⁴. La vida propia de la comunidad cristiana tiene también una *dimensión política*. La caridad exige la participación a la obra política del Estado. El P. Bouillard cree que el interés que manifiesta Barth por la política se debe a su temperamento, a sus convicciones calvinistas y a las circunstancias que le solicitaron. La Iglesia y el Estado, afirma Barth, son dos dominios distintos; pero el reino universal de Cristo los une en estrecho lazo. El Estado pertenece finalmente a Jesucristo y, en su autonomía relativa, está al servicio de la obra redentora. La misión de la Iglesia es distinguir entre Estado justo e injusto, entre orden y arbitrariedad... y, según los casos, dar su apoyo o hacer oposición. La línea política que brota del Evangelio se inclina hacia la democracia. Barth no podía seguir la doctrina de los Reformadores, pues las circunstancias políticas se han modificado profundamente. La doctrina de Barth tiene aspectos luminosos y otros, sujetos a caución⁴⁵.

En la *Conclusión* el autor toca varios puntos.

⁴³ Cfr. III, pp. 219-242.

⁴⁴ Cfr. III, pp. 242-261.

⁴⁵ Cfr. III, pp. 261-283.

No pocos se preguntan: ¿Barth es un profeta o un sistematizador? Las respuestas no concuerdan en todo. Barth mismo, en el *Römerbrief*, dice que no tiene intención de presentar una nueva teología, sino simplemente un correctivo. Pero después, al dejar su cargo de pastor por la enseñanza, modificó su intención primera. Si miramos, pues, su nueva intención, dice el P. Bouillard, es un profeta que ha querido ser sistematizador, ha querido entrar en la teología *por el hecho mismo* que se sometía al juicio de la Palabra de Dios. Barth quiere comprender la relación entre Dios y el hombre dependientemente de un hecho único: la Encarnación. Quiere elaborar una teología que sea una cristología consecuente. Esto corresponde a una necesidad sentida por no pocos teólogos católicos y protestantes. Aun expresando las más grandes reservas, todo cristiano hará bien de guardar en el espíritu la evocación del acto divino llevado a cabo en Jesucristo, y que, por el Espíritu Santo, toca a cada uno de los creyentes. Pero el desarrollo *sistemático* de Barth, dice el P. Bouillard, no nos ha merecido siempre la misma acogida que el llamado *profético*. El papel que hace jugar a la soberanía de Cristo no salva suficientemente el valor de la consistencia propia del orden natural, ni la parte del sujeto humano en la historia de la salvación humana. Ciertamente que Barth repite que esta historia nos concierne y que estamos incluidos; pero el discurso que la afirma parece flotar muchas veces por encima de nosotros: “un sueño cristológico proyectado en un cielo platónico”. J. Hamer, aludiendo a esta última frase, dice: “El juicio es severo, pero me parece justo”⁴⁶.

El cristocentrismo de Barth corre el riesgo de velar la referencia de Cristo a Dios. Además, reaccionando contra la idea del *Jesús histórico*, a la cual se limitaba la teología liberal, Barth incurrió, según parece, en el exceso contrario: una concepción dogmática que no salva suficientemente el valor de la historicidad del *hombre Cristo Jesús*. La cristología de Barth reviste un carácter monoactualista: la irradiación de este monoactualismo, al conjunto de su teología, la apariencia de un *cristomonismo*, *reproche* que no admite Barth⁴⁷.

El pensamiento barthiano marca en algunos puntos verdaderos progresos sobre los Reformadores. Pero, a pesar de su libertad con respecto a Lutero y Calvino, no se liberó de ellos en el punto crucial en que ellos se desvían del Nuevo Testamento: allí donde excluyen toda cooperación humana a la justificación del pecador. Ha ido más lejos, al confinar en la

⁴⁶ Art. cit. en la nota 2, pág. 444

⁴⁷ Cfr. III, pp. 285-293.

esfera del pecado, el conocimiento natural de Dios, la ley natural de la conciencia y hasta el conocimiento de sí mismo por sí mismo.

Algunos críticos, aun católicos, creen que sus deficiencias se deben a influencias filosóficas. No se pueden negar esas influencias, pero su fuente principal, como él mismo lo dice, es Lutero y Calvino.

Algunos escritores recalcan la influencia de Kant; otros, la de Hegel; algunos, la de la filosofía existencial, etc. El P. Bouillard afirma que su originalidad es irreductible. Barth toma sus principios de los Reformadores con el deseo de hacerlos fructificar de una manera más consecuente en el seno de un nuevo mundo mental.

El autor, antes de poner punto final a su inmenso trabajo, pone de relieve el valor positivo general y actual de la obra. Luego dice que, abstracción hecha de las diferencias confesionales, lo que más le molesta es que, por una reacción masiva y unilateral contra la acogida de la filosofía, psicología y crítica histórica en el seno de la teología liberal, Barth haya adoptado una posición ultra-dogmática que no parece reservar su lugar normal a los criterios humanos de la verdad de un discurso humano: reflexión histórica y análisis histórico. Termina su tesis diciendo: “Si la teología quiere tener un *sentido*, debe renunciar a ser discurso sobre el hombre enunciado desde el punto de vista de Dios; debe mantenerse discurso del hombre que reconoce la presencia de Dios”⁴⁸.

Esta última afirmación difícilmente será aceptada por todos. J. Hamer cree más bien lo contrario. “Reconozcámoslo, dice, con él (Barth): la teología parte de arriba, en un sentido fuerte; es una mirada de Dios sobre el hombre y el universo”⁴⁹.

* * *

Todos los trabajos que hemos leído sobre la tesis del P. Bouillard están de acuerdo sobre sus valores excepcionales, aunque no todos admitan sus puntos de vista, y no faltan quienes ponen serios reparos, como se podía prever tratándose de una personalidad heterodoxa tan discutida, y de una tesis inmensa y compleja. Bouyer, por ejemplo, cree que el P. Bouillard, cuyo trabajo es “magnífico en probidad e inteligencia”, no dió con la clave de las inconsecuencias típicamente barthianas. Esta no es otra que una concepción *a priori* de las relaciones necesarias entre el hombre y Dios⁵⁰. Sin duda, el mismo P. Bouillard no pretende haber dicho la última

⁴⁸ Cfr. III, pp. 293-300.

⁴⁹ Art. cit. en la nota 2, p. 452.

⁵⁰ L. BOUYER, *Karl Barth vu par le Père Bouillard*, Revue des Sciences Religieuses, Université de Strasbourg, 32 (1958), p. 264. El artículo abarca las pp. 255-264. Pueden leerse además sobre el libro del P. Bouillard: *Un théologien catholique devant*

palabra en todos los numerosos problemas que estudia o meramente toca. Le cabe la gloria afanosamente conquistada de haber abierto amplios y a veces insospechados horizontes de investigación. Su obra por muchos conceptos es de un inmenso valor científico, y una valiosa contribución para el espíritu de la unidad cristiana.

Karl Barth, *Études* 296 (1958), pp. 112-115; RENÉ MARLÉ, *Une étude sur Karl Barth*, *Les Études Philosophiques*, 13 (1958), pp. 196-199; las reseñas bibliográficas de HENRI SAINT-DENIS O.M.I., *Revue de l'Université d'Ottawa*, 28 (1958), pp. 189*, 190*; de P. BURGELIN, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 38 (1958), pp. 178-180; de CH. BAUMGARTNER, *Recherches de Science Religieuse*, 46, (1958), pp. 107-117.

HISTORIA Y ESCATOLOGIA

Comentario de un libro de Bultmann

Por J. Ig. VICENTINI, S. I. (San Miguel)

Vamos a comentar la obra de Bultmann, *Histoire et Eschatologie*, en la cual, por primera vez, nos ofrece en detalle su concepción de la historia¹. Este dato pone de relieve toda la importancia del libro, ya que los lectores de las principales obras de Bultmann querían conocer su opinión sobre un tema de tanta actualidad. El autor, conocido en todo el mundo por su famosa teoría de la *desmitologización*, es justamente apreciado por su vasta cultura filosófica y por sus conocimientos en el campo patristico, historia de las religiones y, sobre todo, en el Nuevo Testamento². Su autoridad en algunos círculos teológicos europeos es comparable a la que tuvo Paul Tillich en los círculos norteamericanos³.

La obra que hoy presentamos, reproduce, casi al pie de la letra, una serie de conferencias tenidas en la Universidad de Edimburgo del 7 de febrero al 2 de marzo de 1955. El texto de estas conferencias se publicó por primera vez, en inglés⁴; un año después en alemán⁵. El texto francés, hecho de acuerdo al original inglés,

¹ Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959. Así consideran la obra críticos como E. TROCMÉ, *RHPPhR.*, 38 (1958) 302; W. F. ALBRIGHT, *JBL.*, 77 (1958) 244; A. N. WILDER, *JBR.*, 26 (1958) 242; y con razón, ya que Bultmann expone sus propias opiniones al presentar las de los otros. En un principio, habíamos pensado comentar esta concepción de la historia en Bultmann, también desde el punto de vista de la *filosofía* contemporánea. Ahora nos limitaremos al tema de la *teología bíblica*. Recordemos al menos, como introducción bibliográfica al tema de la filosofía —cristiana— de la historia, P. HENRY, *The Christian Philosophy of History*, *Theol. Stud.*, 13 (1952), pp. 419-439.

² G. MUEGGE en su obra *L'Évangile et le Mythe dans la pensée de R. B.* (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959) pp. 376-378), en el apéndice final, ofrece una nota biográfica y bibliográfica de Bultmann; nota que habría que completar con la bibliografía de R. MARLÉ, *Bultman et l'interprétation du N. T.* (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957) 499-507) en un apéndice que ocupa las págs. 189-195, y con lo que continuamente se publica sobre el tema. Ver, por ejemplo, el apartado que dedica a Bultmann la *IZBG*, 5 (1956/7) n. 97-112. Nuestra revista *Ciencia y Fe* se ocupó de Bultmann en las dos referencias ya citadas, y además en vol. 15 (1959) 500 s. Queremos señalar, entre otros escritos, la *Theologie de N. T.* Tübingen, de 1948 a 1953-2ª ed. en 1954; *Das Evangelium des Johannes*, Meyer, Göttingen 1941-2ª ed. 1950; *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen 1925-2ª ed. 1930.

³ Esta es la opinión autorizada de W. F. Albright en *JBL.*, 77 (1958) 244.

⁴ El título de la publicación inglesa es *The Presence of Eternity: History and Eschatology*. Harper and Brothers, 1957. En las traducciones el subtítulo pasó a título único. El título en inglés parece insinuar la solución dada por el autor al problema.

⁵ *Geschichte und Eschatologie*. Mohr, Tübingen, 1958. Trad. de Eva Krafft. La edición alemana contiene algunas adiciones, en especial diversas referencias al libro de H. J. MARROU, *De la connaissance historique*. Estas adiciones han sido incluidas en la traducción francesa.