



UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

# **UNA FE SIN PREÁMBULOS**

La teología de Karl Barth en su etapa de transición (1928-38)

Tesina de Licenciatura

Especialidad en Teología Dogmático-Fundamental

Autor: José Manuel Marín Mena, CMF

Director: Prof. Dr. D. Ángel Cordovilla Pérez

Madrid, mayo 2025



No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús.

Pues el Dios que dijo: «Brille la luz del seno de las tinieblas» ha brillado en nuestros corazones, para que *resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo.*

Pero llevamos este tesoro en vasijas de barro, para que se vea que *una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no proviene de nosotros.*

(2 Cor 4,5-7)



## SUMARIO

Siglas y abreviaturas .....	7
Introducción .....	9

### I. TEOLOGÍA Y DISCURSO DE DIOS: EL MÉTODO DE BARTH

§ 1. La imposibilidad de conocer a Dios: crítica a la teología natural .....	19
§ 2. La posibilidad de conocer a Dios: la inteligencia de la fe .....	27
§ 3. La revelación de Dios como fundamento de la teología .....	41
§ 4. El desafío dialéctico para la teología .....	51

### II. REVELACIÓN Y RELIGIÓN: EL CRISTIANISMO SEGÚN BARTH

§ 5. La revelación en la religión y la religión en la revelación .....	67
§ 6. El cristianismo: la religión reconciliada en Cristo .....	81
§ 7. La Iglesia como lugar de la revelación .....	89

### A MODO DE CONCLUSIÓN: ALGUNOS ÉNFASIS Y CUESTIONES BARTHIANAS

Énfasis teológicos de Karl Barth .....	97
Cuestiones críticas sobre Karl Barth .....	102
Bibliografía general .....	109
Índice .....	117



## SIGLAS Y ABREVIATURAS

### OBRAS DE BARTH

- CD ..... *Church Dogmatics.*  
DIT ..... *Destino e idea de la teología.*  
FQI ..... *Anselm: Fides quarens intellectum.*  
No! ..... *No! Answer to Emil Brunner.*  
RIT ..... *Revelación, Iglesia, Teología.*  
RR ..... *La revelación como abolición de la religión.*  
PT ..... *Protestant Theology in the Nineteenth Century.*

### OTRAS OBRAS

- TB ..... H. U. von Balthasar. *The Theology of Karl Barth.*  
HT ..... E. Vilanova. *Historia de la teología cristiana III.*  
EncRel ..... *The new Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge.*  
(vol. I-XII).



## INTRODUCCIÓN

### a) *Justificación del estudio*

Karl Barth es uno de los teólogos más conocidos y citados en la esfera de la teología católica, en manuales y diccionarios. Por lo que hacer un monográfico sobre él no es una determinación especialmente original. Es muy extraño encontrar un tratado de teología dogmática donde no se expliquen sus propuestas y axiomas al respecto: su doctrina del Dios trinitario; su apuesta por el cristocentrismo metodológico o concentración cristológica; en antropología, la distancia insalvable entre Dios y ser humano o su interpretación de la doctrina de la doble predestinación; en escatología, la cuestión de la apocatástasis; su rechazo a identificar el Reino de Dios con las realidades del mundo; su exclusivismo en teología de las religiones; su rechazo a la teología natural y a la *analogia entis*; su crítica a la teología liberal. No pocos teólogos católicos han tenido intercambios con él o le han dedicado monografías, como Erich Przywara, Gottlieb Söhngen, Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard o Hans Küng, entre otros<sup>1</sup>. Otro de los grandes teólogos católicos que se ha llegado a considerar barthiano es el propio Joseph Ratzinger, en una entrevista de 2016<sup>2</sup>.

Todo ello da cuenta de que la influencia de Barth en el catolicismo es innegable<sup>3</sup>. Y, sin embargo, sus acentos teológicos no nos parece que hayan tenido gran repercusión en el ámbito pastoral, tal vez por otras fascinaciones teológicas en el momento inmediatamente superior al Concilio Vaticano II<sup>4</sup>.

Una de las intuiciones más repetidas por el Papa Francisco ha sido la de que nos encontramos no en una época de cambios, sino en un *cambio de época*<sup>5</sup>. Ante los cambios de época suele surgir desorientación, e incluso desilusión en diferentes ámbitos. En nuestro ámbito, el de la teología, nos interesa acoger los desafíos que toda época y contexto nos lanza. La teología no puede quedarse paralizada ni anclada en el

1 Cf. Manuel Gesteira. "Introducción", En K. Barth. *Carta a los Romanos*, Madrid: BAC, 32012, 39-41.

2 Cf. Benedicto XVI. *Últimas conversaciones con Peter Seewald*. Bilbao: Mensajero, 2016, 162, 194.

3 Recientemente ha salido publicada una obra que establece vínculos entre Karl Barth y la teología de la liberación. Cf. Alberto F. Roldán. *Karl Barth en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2019.

4 Cf. Olegario González de Cardedal. *La teología en España (1959-2009)*. Madrid: Encuentro, 2010. González de Cardedal no destaca una gran acogida de la teología de Karl Barth en la teología española, aunque señala que determinadas categorías del protestantismo se introducen en España generando falsas dicotomías entre culto y palabra, o evangelización y sacramentos, sobre todo en el clero y la teología popular.

5 Cf. Papa Francisco. *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*, n. 52.

pasado, sino que ha de responder con *fidelidad creativa*. Hemos de responder a los retos de nuestro contexto desde las fuentes de la teología, pero también hemos de encontrar modelos inspiradores capaces de suscitar parresía y audacia apostólicas. Karl Barth puede ser uno de esos modelos que pueden inspirarnos en este momento actual. En él vemos a un teólogo audaz y profético, que, en una época de fuertes cambios, supo proponer una teología creativa y fiel, llegando a romper con algunos de sus maestros de la teología liberal y haciendo opciones personales y políticas significativas de oposición al nazismo<sup>6</sup>. Esto no quiere decir que toda la vida y obra de Karl Barth sea asumible por nosotros. De hecho, somos conocedores de algunos capítulos grises en su vida<sup>7</sup>. No obstante, nosotros nos ocuparemos exclusivamente de su obra, pues el presente estudio se sitúa en el campo estrictamente teológico.

#### *b) El desafío de la progresión dialéctica de Barth*

Un desafío con el que nos encontramos es la progresión o evolución teológica de Barth a lo largo de su vida. La teología de Barth se caracteriza por un estilo de pensamiento dinámico y dialéctico, que se corrige a sí mismo constantemente, que no da por definitivas ninguna de sus afirmaciones. Paul Tillich dijo de él que su grandeza «estriba en que se corrige a sí mismo una y otra vez a la luz de la “situación” y se esfuerza denodadamente en no convertirse en su propio discípulo»<sup>8</sup>. Este esfuerzo por la autocorrección en Barth acentúa la complejidad de la progresión y madurez que suele tener todo autor con el paso del tiempo.

Otra peculiaridad de Barth que se convierte en una dificultad para nosotros es que tiende a ser muy reiterativo con sus temas y acentos. Esto hace que los cambios a lo

6 Algunas obras en español que pueden servir de introducción a la vida y obra de Karl Barth en español: cf. Sergio Rostagno. *Karl Barth*. Madrid: San Pablo, 2006; cf. Manuel Gesteira. “Introducción”, o.c., 1-42; cf. Heinz Zahrnt. *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*. Zaragoza: Hechos y dichos, 1972, 13-139. Esta última con un enfoque bastante crítico.

7 En 2008 se publicaron las cartas entre Karl Barth (casado con Nelly Hoffmann desde 1913 hasta 1968, año de la muerte del suizo) y su secretaria Charlotte von Kirschbaum entre 1925 y 1935, poniendo de relieve una complicada y especial relación entre ambos de carácter amoroso, aunque no parece claro que hubiera intimidad sexual. Cf. C. Tietz. “Karl Barth and Charlotte von Kirschbaum”. *Theology today* 74 (2017), 86-111; Idem. *Karl Barth. A life in Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2021, 177-198, 390-394.

8 Paul Tillich. *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*. Salamanca: Sígueme, 1982, 18. El estilo dialéctico de Barth es una confrontación y autoconfrontación. Barth reconoció públicamente la provisionalidad y limitación de sus grandes asertos y lo condicionada que está toda afirmación o negación por el contexto. Cf. Karl Barth. “La humanidad de Dios”. En *Ensayos teológicos*. Herder: Barcelona, 1978, 9-34.

largo de su obra no sean tan evidentes. De hecho, en muchas ocasiones cuando se leen diferentes obras de Barth da la sensación de que uno sabe lo que va a decir y cómo va a enfocar esta o aquella cuestión. Sobre la reiteración barthiana Jürgen Moltman afirmó jocosamente:

«Tenemos más de 8.000 páginas de la Dogmática eclesial de Karl Barth. Un crítico muy amable dijo una vez: “la verdad no puede ser tan larga”. Y, de hecho, sus ideas fundamentales se pueden escribir en media página. Y como ustedes saben, la alabanza a Dios no tiene principio ni fin. Y eso es la Dogmática de la Iglesia. Doxología»<sup>9</sup>.

Si volvemos a la cuestión sobre la evolución en el pensamiento de Barth, hemos de declarar que no es nada fácil determinar una línea cronológica de continuidad y discontinuidad en su obra. No obstante, nos valemos de la respuesta que dos intérpretes de Barth han realizado sobre su pensamiento: Hans Urs von Balthasar en el ámbito católico y a Bruce L. McCormack en el protestante. Veamos, en primer lugar, la clasificación de Balthasar sobre Barth, comprendiendo tres períodos de evolución en su pensamiento<sup>10</sup>:

1. *Período dialéctico* (1917-1927). En torno a 1917 Barth deja atrás el liberalismo y despliega el método dialéctico. Para Balthasar la dialéctica es un método por el que Barth busca una vía de acercamiento a Dios, entendiéndolo no como ser, sino como acto. Según Balthasar las obras de este período tienen un acento más filosófico que teológico, pues tendría más peso el esfuerzo metodológico de la negación dialéctica que la revelación en sí.

2. *Período de conversión a la analogía* (1927-1938). Cuyo centro se da en 1931 con la publicación del libro sobre San Anselmo de Canterbury. Balthasar cree que en este período se despoja conscientemente de los rasgos filosóficos de su teología, intentando establecer una diferenciación más clara entre el método teológico y el filosófico en su obra *Destino e idea de la teología* (1929). Barth seguirá conservando su método dialéctico, pero como medio para acercarse a la revelación y no como un fin. En este período ya encontraríamos

---

9 «We have more than 8,000 pages of Church Dogmatics from Karl Barth. And a very friendly critic once said, 'the truth cannot be so long'. And indeed, his fundamental ideas, you can write down in a half page. And as you know, the praise of God has not beginning and no end. And that's Church Dogmatics. Doxology». De la entrevista entre Tony Jones y Jürgen Moltman en el 2009 transcrita en: <https://postbarthian.com/2014/07/15/jurgen-moltmann-unfinished-summas-natural-theology/>.

10 Cf. TB, 59-120.

a un Barth que afirma teológicamente desde la *analogia fidei*.

3. *Período cristocéntrico* (1938 en adelante). Según Balthasar, después del segundo volumen de su *Dogmática eclesial*, publicado en 1938, Barth completa su conversión a la analogía introduciendo el cristocentrismo metodológico. Aquí se da el paso de una teología de la Palabra de Dios a una teología de Jesucristo. Para Balthasar el cristocentrismo de Barth no se expondrá de forma eminente hasta el volumen II/1 de la *Dogmática*, publicado en 1942.

Por su parte, McCormack niega la primacía del pensamiento filosófico sobre el teológico en los primeros años de Barth, después de haber renegado de la teología liberal. Para McCormack lo común a toda la teología de Barth es su dialéctica, que va mutando en acentos a lo largo de su obra. McCormack postula en cuatro períodos la evolución del pensamiento de Barth<sup>11</sup>:

1. *Período de teología dialéctica a la sombra de una escatología procesual* (1915-1920). Este período abarcaría desde la ruptura con el liberalismo hasta la publicación de su primer comentario de la Carta a los Romanos. Lo característico de este período, según McCormack, sería el acento escatológico en la teología, manteniendo una tensión entre el presente y el futuro.

2. *Período de teología dialéctica a la sombra de la escatología consecuente* (1920-1924). Este período viene caracterizado por la teología que Barth vierte en su revisión del comentario a la Carta a los Romanos. Para McCormack en este período la visión teológica de Barth estaría dominada por una escatología puramente consecuente (que minimiza el cumplimiento de las promesas que acontece en Jesucristo y pone toda la fuerza en la escatología que está por venir), llegando incluso a relativizar la realidad de la encarnación del *Logos*.

3. *Período de teología dialéctica a la sombra del pneumatocentrismo* (1924-1936). Según McCormack la teología de Barth en este período estaría centrada en la actualización de la revelación divina que se opera en virtud del Espíritu Santo en el tiempo presente. No sería tanto la realidad de Cristo como

---

<sup>11</sup> Cf. Bruce L. McCormack. *Karl Barth's critically realistic dialectical theology. Its Genesis and Development 1909-1936*. Oxford: Oxford University Press, 1996, 14-33. McCormack sigue a teólogos como Eberhard Jüngel, Hermann Spieckermann, Michael Bientker o Thomas F. Torrance.

acontecimiento de la revelación, sino su actualización, es decir, su actualidad para el creyente. Como el foco barthiano está más en la actualización que en la revelación, McCormack habla de una teología más pneumatocéntrica que cristocéntrica.

4. *Período de teología dialéctica a la sombra del cristocentrismo* (1936 en adelante). McCormack afirma que, a partir de este momento, Barth deja de centrarse en la actualización pneumatocéntrica de la revelación y pasa a una concentración cristocéntrica.

En definitiva, ambos coinciden en que hay una ruptura en Barth cuando deja atrás la teología liberal y que hay un cambio al cristocentrismo entre 1936 y 1938; a partir de esos años ya habría una mayor consolidación en la obra de Barth sin cesar cierta progresión. Sin embargo, difieren especialmente en que Balthasar ve una mayor discontinuidad entre el Barth de *Romanos* y el de la *Dogmática* que se expresa en un decantamiento progresivo hacia un método deliberadamente teológico; mientras que McCormack observa una mayor continuidad en el carácter dialéctico de su teología y, además, no considera que se produzca un cambio de lo filosófico a lo teológico<sup>12</sup>.

### c) *Opciones metodológicas e itinerario del estudio*

En primer lugar, hemos acotado el período de las obras de estudio de Barth entre los años 1928 y 1938 por las siguientes razones:

1. Dada la progresión del pensamiento teológico de Barth, nos parece más honesto tomar una “fotografía” de un período antes que mezclar diferentes obras que correspondan a períodos muy distintos.
2. La duración de una década es suficientemente amplia para abarcar varias obras, y suficientemente corta para que no haya grandes cambios entre unas obras y otras.

---

<sup>12</sup> Otros modelos de interpretación de la evolución del pensamiento de Barth que pueden ser complementarios y más conocidos en el ámbito teológico español, dada su difusión, son los que presentan Manuel Gesteira, Juan Bosch, Philip J. Rosato o Rosino Gibellini. Cf. M. Gesteira, o.c.; cf. J. Bosch. “Barth”. En *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004, 104-113; cf. P. J. Rosato. “Barth”. En *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1998, 146-150; cf. Rosino Gibellini. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998, 15-34.

3. Los años 1928-1938 constituyen un período bisagra en el que podemos encontrar a un Barth próximo a su Carta a los Romanos y, a la vez, cercano al cristocentrismo que más tarde desplegará. En cierto modo, se puede decir que renunciamos al Barth más predominantemente dialéctico de los años anteriores y al más cristocéntrico para presentar a un Barth más de transición que reúne un poco de lo uno y de lo otro. Precisamente por ser un período de transición puede ser más fácil encontrar, aunque en diferente intensidad, una pluralidad de perspectivas en su teología: la dialéctica; el pensamiento explícitamente teológico desde la *analogia fidei* (según Balthasar); su énfasis en la actualización de la revelación (llamado pneumatocentrismo por McCormack); y su cristocentrismo metodológico en ciernes.

4. Este período presenta una serie de obras centradas en un mismo tema: el método teológico y la naturaleza de la teología; lo cual es idóneo para nuestro estudio. Además, tenemos traducidas al español tres obras representativas de este período que encajan con el objeto y la naturaleza de nuestro estudio, como son: *Destino e idea de la teología* (1929), *Revelación, Iglesia, Teología* (1934) y *La revelación como abolición de la religión* (1938).

5. Se trata de un período histórico que el propio Barth reconoce como relevante para su teología<sup>13</sup>. Al revisar retrospectivamente su evolución, Barth cree haberse despojado, durante estos años, de los últimos vestigios de una fundamentación filosófica del cristianismo, cuyo documento de despedida habría sido *Fides Quaerens Intellectum*, publicado en 1931. Además, Barth considera que en estos años se da en su teología un gran cambio, una especie de descubrimiento que consiste en «pensar y expresar todo lo que había dicho antes de una manera completamente diferente, como una teología de la gracia de Dios en Jesucristo»<sup>14</sup>. Es lo que él mismo denomina *concentración cristológica*, que le ha permitido hablar con más claridad, sencillez y libertad que antes<sup>15</sup>.

---

13 Quizá esta razón sea la más decisiva para elegir este período. Cf. Karl Barth. «1928-1938». *How I changed my mind*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1966, 37-49.

14 *Ibid.*, 43.

15 *Idem.* Un poco más arriba la página 43 indica: «El factor positivo de la nueva evolución fue este: in estos años tuve que aprender que la doctrina cristiana, si merece llamarse así y si ha de edificar la Iglesia mundo como es necesario, tiene que ser exclusiva y concluyentemente la doctrina de Jesucristo, de Jesucristo en tanto que Palabra de Dios viva dicha al hombre». En inglés: «The positive

6. Este período va acompañado de fuertes vicisitudes personales y políticas en la vida de Barth<sup>16</sup>. En estos años se da la llegada de Hitler al poder (1933), el sínodo y la declaración de Barmen (1934). También en estos años se da su traslado de Münster a Bonn en 1930 y de Bonn a Basilea. Lo escrito en mitad de la tormenta presenta un valor añadido, aunque también esté condicionado por la incertidumbre del momento. Además, en este período se escribe y se publican los primeros volúmenes de su *Dogmática Eclesial* (1932 y 1938).

En segundo lugar, hemos de acotar las obras que estudiaremos. Adoptamos todas las obras que encontramos en este período en español, que son las tres que hemos mencionado. *Destino e idea de la teología y Revelación, Iglesia, Teología* nos ayudarán a reconocer los principales rasgos de la teología fundamental de Barth. Además, complementaremos este acercamiento con las obras a las que hemos accedido en inglés, como son *Fides quaerens intellectum* (FQI, 1931), que presenta la teología de San Anselmo y *¡No! Respuesta a Brunner* (No!, 1934). *La revelación como abolición de la religión* contiene el § 17 de la *Dogmática Eclesial*. Sería una obra que cierra el período escogido (1938), que muestra mejor el cristocentrismo barthiano que las obras anteriores, y que sirve de ejemplo de teología aplicada a la cuestión del fenómeno religioso<sup>17</sup>.

En tercer lugar, nuestra disertación tendrá un carácter predominantemente expositivo. Trataremos de extraer lo más relevante de las obras seleccionadas y lo expondremos con la intención de que el lector pueda introducirse en el pensamiento de Karl Barth. El modo de exposición y el itinerario que seguiremos ya suponen una interpretación personal de Barth, por lo que no nos detendremos en valorar ni interpretar cuestiones debatidas sobre él hasta llegar a las conclusiones. No obstante, recurriremos al aparato crítico para hacer anotaciones que ayuden al lector a situarse ante nuestra

---

factor in the new development was this: in these years I had to learn that Christian doctrine, if it is to merit its name and if it is to build up the Christian church in the world as she must needs be built up, has to be exclusively and conclusively the doctrine of Jesus Christ —of Jesus Christ as the living Word of God spoken to us men».

16 Una buena perspectiva de esto puede verse en: F. Guillén. “Karl Barth. Opciones políticas y mentalidad teológica”. *Diálogo ecuménico* 7, n.º27 (1972), 337-354.

17 Hemos optado por su obra sobre San Anselmo, ya que es la que más destaca el propio Barth por haber sido la que ha escrito con «mayor satisfacción». Cf. K. Barth. «1928-1938», o.c., 43. Somos conscientes de dejar fuera algunas obras relevantes de este período y que se encuentran traducidas al inglés, tales como *¡Existencia teológica hoy!* (1933) y *Credo* (1935). Cf. K. Barth. *Theological existence to-day!* Lexington, Kentucky: Asmerican Theological Library Association, 1962; Idem. *Credo*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1962.

exposición.

Por último, en lo que se refiere al itinerario, el estudio constará de dos partes más una conclusión final. La primera parte se titula *Teología y discurso de Dios: el método de Barth* y la segunda: *Revelación de Dios y religión humana: el cristianismo según Barth*. En la primera parte expondremos el método teológico de Karl Barth a través de sus obras *Destino e Idea de la teología*, *Fides Quaerens Intellectum*, *¡No! Respuesta a Brunner* y *Revelación, Iglesia, Teología*. Esta primera explica el método teológico de Barth, intentando responder qué es lo específico de la teología y cuál es su objeto. En ella se trata de la cuestión del conocimiento de Dios a lo largo de cuatro capítulos, en los que se aborda: su imposibilidad fuera de la revelación y la fe, y las peculiaridades y dificultades que tiene la misma teología para ser fiel a su propia metodología (§§ 1-4). La segunda parte busca ser una aplicación del método teológico de Barth a la cuestión religiosa. En esta parte, que consta de tres capítulos, veremos cómo valora Barth el fenómeno religioso desde una perspectiva teológica, y en qué medida el cristianismo se parece o se diferencia de otras religiones. Para los dos primeros capítulos de esta parte (§§ 5-6) seguiremos la obra *La revelación como abolición de la religión*, mientras que para el tercer capítulo (§ 7), además de dicha obra, también incluiremos algunas ideas de *Revelación, Iglesia, Teología*. En las conclusiones haremos un elenco de los énfasis más originales aparecidos en las obras Barth, y ofreceremos también algunas respuestas a interrogantes que pueden surgir después de leer a Barth en relación con afirmaciones comunes que se tienen sobre él.

# I. TEOLOGÍA Y DISCURSO DE DIOS: EL MÉTODO DE BARTH

A Dios nadie lo ha visto jamás:  
Dios unigénito, que está en el seno del Padre,  
es quien *lo ha dado a conocer*.  
(Jn 1,18)



## § 1. LA IMPOSIBILIDAD DE CONOCER A DIOS: CRÍTICA A LA TEOLOGÍA NATURAL

«[N]uestra voluntad es incapaz no solo del conocimiento de Dios, sino también de la obediencia a él; porque la *similitudo Dei* debe sernos concedida en todo instante por el cielo como acontecimiento enteramente nuevo»<sup>18</sup>.

### a) La indeducibilidad de Dios

Barth cree que en la historia de la teología se ha elaborado todo un discurso sobre Dios desde premisas metafísicas al margen de la revelación cristiana. Barth propone invertir la primacía de la teología natural sobre la teología de la revelación. Para Barth muchos en teología han confundido el espíritu creado con el Creador, lo que les llevó a la conclusión de que Dios podía ser buscado en la razón o en la naturaleza. Pero para el teólogo suizo es tan inadmisibile la equivalencia *Deus sive natura* como la de *Deus sive ratio*<sup>19</sup>.

En este contexto, Barth critica lo que él denomina la línea *realista*<sup>20</sup> de pensamiento, que se apoya en dicha confusión o no considera suficientemente la discontinuidad entre el ser de Dios y las criaturas. Esta confusión radica en la *analogia entis*, un mecanismo filosófico que postula la semejanza entre las criaturas y el creador. Aunque esta semejanza va acompañada de la afirmación de la desemejanza, es la semejanza la que prevalece cuando se utiliza para deducir y leer a Dios a partir de los datos de los entes y no de otra cosa distinta. Se somete la *disimilitudo Dei* a la *similitudo Dei*.

---

18 Cf. DIT, 156.

19 Cf. Ibid., 179.

20 Barth presenta el realismo y el idealismo como las grandes doctrinas sobre el conocimiento. El realismo sería la línea epistemológica que confía en que se puede alcanzar la verdad por la experiencia y la razón conjuntamente. Aristóteles es considerado el gran realista, su tesis es que las ideas no existen separadas de las cosas y que podemos conocer la esencia de las cosas a través del mundo material. Al realismo, Barth contraponen el idealismo. El idealismo postularía que no podemos conocer las cosas en sí mismas, sino como se nos aparecen a los sentidos. El escepticismo, racionalismo o empirismo podrían ser subsumibles en una de las otras dos corrientes. Puede verse: Roger Verneaux. *Epistemología general*. Barcelona: Herder, 1985, 68-97; este autor concede que otras corrientes epistemológicas puedan contemplarse dentro del binomio *realismo-idealismo*. Sobre la problemática realismo-idealismo en teología véase infra § 4. *El desafío dialéctico para la teología*.

El fundamento de la analogía entis reside en la participación común de los entes y de Dios en el ser, en virtud de lo cual se afirma una semejanza. Esta afirmación no se deduce ineludiblemente de ninguna premisa anterior. No es derivable por la vía de la univocidad del ser, es decir, de la idea de que tanto Dios como la criatura participan del ser, ni por la noción de la participación, esto es, según lo cual los entes tienen parte en Dios como fundamento y origen de todo ser. Desde una perspectiva gnoseológica y ontológica, la analogía entis no considera suficientemente la discontinuidad entre el ser de Dios y de las criaturas<sup>21</sup>.

A pesar de sus críticas a la analogía, Barth reconoce que dentro de la tradición realista clásica se encuentra el esfuerzo por mantener el equilibrio entre la experiencia externa e interna, especialmente en Santo Tomás de Aquino, que afirmaba que en el conocimiento no hay equivalencia entre el darse de Dios objetiva y subjetivamente<sup>22</sup>.

Dentro del realismo pueden encontrarse los énfasis de lo objetivo o subjetivo. Cualquier teología de la experiencia se mueve hacia atrás y delante en la representación interior-subjetiva y exterior-objetiva de Dios. La primera tendencia puede identificarse con el pietismo, que eleva a criterio teológico la experiencia interior y subjetiva del individuo; la segunda con el racionalismo que canoniza la experiencia objetiva del mundo exterior.<sup>23</sup> En la línea de la teología de la experiencia, se situaría Schleiermacher<sup>24</sup>, para quien en su juventud Dios era el universo, que debía vivirse con recogida devoción. Luego de adulto Dios pasó a ser para él la realidad que debía buscarse en el sentimiento de pura dependencia. Frente a este «empirismo psicológico», pensadores como Feuerbach o D. F. Strauss reclamaban que fuera contrarrestado por un «empirismo histórico». Barth quiere tomar en serio estas reclamaciones. De hecho, el

---

21 Cf. DIT, 140-141.

22 Véase infra § 4. c) *La necesidad de mutua corrección entre el realismo y el idealismo*.

23 Esta doble tendencia ya fue criticada por Lutero. Él calificaba de fanatismo (*Schwärmer*) tanto la creencia de algunos protestantes sobre la posesión del Espíritu Santo en el corazón de cada individuo, como la actitud de los católicos sobre el papado. Puede verse en Martín Lutero. *Los artículos de Schmalkalda* (1537-1538), en Teófanos Egido (ed.). *Obras de Lutero*. Salamanca: Sígueme, 42006, 353-354.

24 F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) es de los teólogos intelectualmente más respetados por Barth. Intentó salvaguardar la posibilidad de la revelación partiendo de la antropología y la razón práctica. Intentó demostrar que la plenitud humana se encuentra en la religión, entendida como el sentimiento de la conciencia de dependencia del Absoluto. Cf. José L. Illanes–Josep I. Saranyana. *Historia de la Teología*. Madrid: BAC, 2012, 257-259; HT, 401-408; José M<sup>a</sup> Gómez-Heras. *Teología protestante*. Madrid: BAC, 1972, 131-146; EncRel, X, 240-247; K. Barth habla de él ampliamente en su obra sobre la teología protestante en el siglo XIX (PT). Heinz Zahrnt considera a Barth «un Schleiermacher del revés»: en *A vueltas con Dios*, o.c., 139-142.

método teológico de Barth evitará frontalmente la metafísica, siguiendo la crítica de Feuerbach, quien consideraba vano el Dios derivado de la especulación filosófica. También tendrá en cuenta la crítica de Strauss, que estimaba vana la confirmación histórica de la fe<sup>25</sup>.

Barth entiende que no se puede hablar de una relación natural entre el ser humano y Dios. Fuera del mismo Dios y su revelación, no existe ninguna otra realidad divina que el ser humano tenga a su alcance. Dios no es un dato más en la historia o en la naturaleza. No es una característica más de la realidad entre otras muchas. Dios no está allí donde el hombre está o le busca. Dios está más allá de cualquier similitud con nuestra realidad. Encontrar a Dios no está disponible para el ser humano. Depende de su libre voluntad, que no puede compararse con la nuestra.

En su libre voluntad Dios decide que el ser humano pueda conocerle en su revelación (y sin embargo ésta no se produce como un desvelamiento total y claro para nosotros, sino que viene como cubierto por un velo)<sup>26</sup>. De modo, que el criterio para conocer y comprender a Dios no puede ser a partir de nosotros mismos, sino a partir de sí mismo en su propia revelación<sup>27</sup>.

Este camino solo puede emprenderse desde la teología, no desde la filosofía u otras áreas de estudio. Carece de sentido el intento de analizar la historia y los fenómenos para discernir desde la óptica humana donde se halla la revelación. El ser humano no puede determinar qué es o dónde se da la revelación de Dios. E. Troeltsch intentó esta empresa desde los parámetros de la historia y la filosofía. Aquí está una vez más el riesgo de concebir a Dios en términos humanos, y eso no sería Dios, sino la naturaleza.

### *b) La superioridad ontológica de Dios*

Para Barth, la razón de la discontinuidad y disimilitud entre Dios y la creación reside en su superioridad cualitativa. Este es uno de los puntos centrales en su obra

---

<sup>25</sup> Cf. DIT, 142-144.

<sup>26</sup> Barth afirma comentando Rom 1,19-21 que lo único manifiesto de Dios a la inteligencia humana es su invisibilidad. Dios, para nosotros solo puede ser el desconocido. El ofuscamiento humano pretende entender a Dios como una cosa más entre las demás. K. Barth. *Carta a los Romanos*, o.c., 95-96.

<sup>27</sup> Cf. DIT, 154-156.

sobre la teología de San Anselmo. En ella se habla de la grandeza de Dios desde su nombre, entendido como «*aliquid quo nihil maius cogitari possit*»<sup>28</sup>. Esta expresión no significa que Dios sea «lo más grande que el hombre haya concebido», ni lo más elevado. De ser así, se estaría situando a Dios dentro de las magnitudes humanas, aunque fuera de manera tendente al infinito, lo cual implicaría ponerlo en una mera superioridad pero, al fin y al cabo, dentro del ámbito de los entes<sup>29</sup>.

San Anselmo, en cambio, sitúa a Dios en otro plano distinto. Lo coloca en un modo de ser fundamentalmente superior. No intenta definir lo que Dios es o no es, sino que emplea una vía apofática. Anselmo no afirma que Dios sea «aquello mayor que todo» (*aliquid quod est maius omnibus*), ni que sea lo más grande que el ser humano haya concebido o pueda concebir. Más bien, dice que es «un ser tal que no se puede concebir nada mayor» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit o quo maius cogitari nequid*). Más allá de la grandeza de Dios no se puede concebir nada. La misma grandeza de Dios es incognoscible, pues excede todas las posibilidades de comprensión humana<sup>30</sup>.

Aunque esta fórmula subraya la dimensión gnoseológica de Dios, lo que realmente resalta es su superioridad ontológica. La clave radica en que la superioridad ontológica se expresa en su inaccesibilidad al entendimiento. Barth descubre en el *Proslogion* de San Anselmo tres modos de ser: el ser absoluto, el ser óntico y el ser noético. Los sitúa en círculos concéntricos, siendo el ser absoluto el mayor y el ser noético el menor. El ser noético es aquel que puede ser pensado en el entendimiento y subjetividad humana. El ser óntico hace referencia a la existencia de las cosas que están en el ámbito de la racionalidad objetiva. Por último, el ser absoluto que es el ser entendido como la verdad y en la verdad; Dios pertenece a este ámbito, o mejor dicho, este ámbito pertenece exclusivamente a Dios<sup>31</sup>.

28 Cf. FQI, 74; San Anselmo de Canterbury. *Proslogion*. Madrid: Tecnos, 1996, capítulo 1.

29 Barth cree que Gaunilo sitúa el pensamiento sobre Dios en este ámbito de realidad. Véase especialmente FQI, 79-89.

30 Cf. *Ibid.*, 73-76. En la edición inglesa que manejamos se encuentran frases en diferentes idiomas para traducir la frase latina de San Anselmo: «Something beyond which nothing greater can be conceived» (inglés); «Etwas tiber dem ein Grösseres nicht gedacht werden kann» (alemán); «Un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand» o «Quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand» (francés). Véase la presentación de Pedro Castelao como *insuperable* en *La visión de lo invisible*, Santander: Sal terrae, 2015, 60-66.

31 Cf. *Ibid.*, 42-46. Según Robert Hartman, Barth se sirve aquí de una axiología, porque cada nivel del ser es superior a otro en propiedades. Cf. R. Hartmann. "Comentario a Fides quaerens intellectum". *Diánoia* 7, n.º 7 (1961), 261-277.

Así, todo lo que puede ser pensado pertenece al ámbito noético, y solo cuando es real, fuera del pensamiento, pertenece al ámbito óntico. Los seres ónticos son superiores a los del ámbito noético porque no solo existen en el pensamiento, sino también en la realidad. ¿Y qué ocurre con Dios? Dios trasciende tanto lo noético como lo óntico. Él está fuera de estos parámetros. Dios se encuentra en un nivel de realidad superior. No está sometido al ámbito de verdad de los niveles noético u óntico. De Dios no se puede predicar la verdad; él mismo es la verdad. Dios se identifica con la verdad que sostiene las demás verdades, pero no puede ser predicado desde los otros niveles.

Por lo tanto, la existencia de Dios es considerada como necesaria, ya que es la realidad que da consistencia a todo lo real. Sin embargo, no es concebible ni observable objetivamente porque está en una realidad superior<sup>32</sup>.

### c) *La incapacidad humana*

Santo Tomás afirma que el ser humano puede tener experiencia de Dios únicamente en virtud de la revelación. Esta experiencia parte de su naturaleza humana, que le permite participar de algo más elevado (*gratia non destruit, sed supponit et perfecit naturam*). Para Barth es claro que el Aquinate cree que la experiencia de Dios está en el ser humano como posibilidad y necesidad. Sin embargo, Barth se pregunta si el ser humano tiene realmente la capacidad de tal experiencia. El teólogo suizo no quiere negarlo de partida, pero se cuestiona sobre ello de la siguiente manera. Si es solo por la revelación a través de la escucha de la Palabra de Dios que se le concede al ser humano la experiencia de Dios, produciéndose en nosotros una ruptura con lo anterior, ¿está en nosotros la posibilidad o es Dios quien otorga esa posibilidad? Si la Palabra escuchada se le dice al ser humano algo *completamente nuevo* respecto a las posibilidades de su experiencia, ¿se puede hablar realmente de una capacidad humana de experiencia divina? Es más, si la Palabra llega al mundo como «luz en las tinieblas» (cf. Jn 1,5), como gracia perdonadora y como creadora de justicia, ¿se puede seguir hablando de una posibilidad humana de conocer a Dios?<sup>33</sup>

Al pensar en la situación del ser humano frente a la Palabra, le descubrimos

---

32 Cf. FQI, 89-99.

33 Cf. DIT, 152.

como no agraciado. No es hasta que la acoge que es constituido agraciado. Para Barth, la Palabra constituye una novedad absoluta tal que le preocupa no considerarlo plenamente y hasta sus últimas consecuencias. En sus propias palabras:

«Si el ser humano, al escuchar la Palabra de Dios percibe lo que él sabe ya en el fondo, entonces escucha algo distinto de la palabra de Dios [...]. La característica del hombre agraciado es la de serlo en el hecho de que la palabra de Dios llega a él, ni antes ni después. El maná celestial en el desierto, como es bien sabido, no se podía almacenar [...]. ¿Qué tienes que no hayas recibido?»<sup>34</sup>.

Por eso, para nuestro autor, cualquier discurso que trate del conocimiento o la experiencia de Dios no debe considerar la relación entre el ser humano y Dios como algo que viene dado con nuestra existencia, como si fuera una gracia inherente y connatural a nosotros. De modo que hasta el hecho de acoger la Palabra que Dios nos dirige nos es concedido por él mismo<sup>35</sup>.

Barth no niega la posibilidad de encuentro entre Dios y el hombre, sino que esa posibilidad proceda de la naturaleza humana. Este es el fondo del debate que Barth tuvo con Brunner<sup>36</sup>.

Brunner cree que, aunque la imagen de Dios en el ser humano ha quedado dañada por el pecado, todavía conserva la posibilidad formal de ser interpelado por Dios. Esto consistiría en poseer la capacidad humana de revelación y un punto de contacto que hace posible la relación Dios-hombre. Para Brunner esta característica humana tiene tal importancia que es lo que define al ser humano como tal, y serían la base para la acogida de la Palabra de Dios. Barth no acepta esta posibilidad formal en el ser humano en virtud de la «*imago Dei*». Sí cree que la imagen de Dios que conserva el ser humano lleve aparejadas una serie de capacidades como la responsabilidad, la racionalidad, la libertad y la autoconciencia como sujeto. Para Barth son estas cualidades las que pueden definir al ser humano como tal sin necesidad de recurrir a

<sup>34</sup> Ibid., 153.

<sup>35</sup> Cf. Ibid., 152-156.

<sup>36</sup> Son varios, entre ellos Bouillard o Balthasar, los consideran que este *¡No! A Brunner* no es lo más representativo del conjunto del pensamiento de Barth. Cf. TB, 93-94; Henri Bouillard. *Lógica de la fe*. Madrid: Taurus, 1966, 114-117. No obstante, forma parte del estilo teológico de los textos teológicos de Barth de esta época (1928-1938). Conviene no olvidar que esta polémica sucede en el contexto de los «cristianos alemanes». Renegar de la teología natural significaba para Barth rechazar aquellas mediaciones políticas que puedan restringir la libertad y la originalidad de la Palabra de Dios. Cf. Trevort Hart. "A Capacity for ambiguity? The Barth-Brunner debate revisited". *Tyndale Bulletin* 44 (1993), 289-305; Rosino Gibellini. *La teología del siglo XX*, o.c., 27-28.

otras sobrenaturales.

Lo que lleva a Barth a rechazar la postura de Brunner es que de la posibilidad humana formal de revelación, se deduzca la materia de la revelación. Considera que todo ello llevaría a supeditar a Dios a unas condiciones naturales<sup>37</sup>. Eso no supone un problema teológico porque Dios puede generar en el ser humano la posibilidad de recibirle sin necesidad de contar con una predisposición inherente:

«Si, a pesar de todo, hay un encuentro y una comunión entre Dios y el hombre, entonces Dios mismo debe haber creado para ello unas condiciones que no están en absoluto suplidas [...] por la existencia del factor formal»<sup>38</sup>.

Aceptar que hay una posibilidad precedente de conocer o hacer la voluntad de Dios antes de recibir su revelación supondría negar la revelación como gracia y la gracia como revelación. De este modo, la capacidad de conocer a Dios ya estaría en el ser humano y la revelación sería un mero completo<sup>39</sup>.

La única manera de tomar en serio lo que son el ser humano y Dios es reconocer que no es posible un sistema racional autosuficiente separado de la doctrina de la revelación y que subordine a la teología revelada. Toda actividad teológica seria ha de ser iluminada por la gracia de la fe<sup>40</sup>. Para Barth «solo puede haber teología natural donde los ojos del hombre han sido abiertos por Cristo»<sup>41</sup>.

---

37 Cf. No!, 87-94.

38 Ibid., 94.

39 El punto de todo esto es que para Barth en esta polémica gracia y revelación se identifican. Entiende la revelación como gracia y la gracia como revelación. No cabe, por lo tanto, ningún tipo de gracia previa a la revelación. Cf. No!, 70.

40 Cf. Ibid., 95-109.

41 Ibid., 98. Esta afirmación es la clave para comprender el anclaje antropológico de la revelación en Barth. No hay un rechazo de que el ser humano no esté destinado a la comunión con Dios; sino a que esto pueda adelantarse antes de la revelación. Solo desde la revelación se puede entender esto. No obstante, estas cuestiones corresponden a un desarrollo posterior en la teología de Barth. Vg: «El conocimiento de que el hombre debe su existencia y forma, junto con el resto de la criaturas, a la creación de Dios, solo se alcanza en la recepción y respuesta del auto-testimonio divino, es decir, sólo en la fe en Jesucristo, o sea, en el conocimiento de la unidad de Creador y criatura actualizada en Él, y en la vida en el presente mediada por él». En inglés: «The insight that man owes his existence and form, together with all the reality distinct from God, to God's creation, is achieved only in the reception and answer of the divine self-witness, that is, only in faith in Jesus Christ, i.e., in the knowledge of the unity of Creator and creature actualised in Him, and in the life in the present mediated by Him». CD, III, 1, 3 (§ 40).



## § 2. LA POSIBILIDAD DE CONOCER A DIOS: LA INTELIGENCIA DE LA FE

«No busco [...] entender para creer, sino que creo para entender. Pues creo también esto: que *si no creyera no entendería*»<sup>42</sup>.

### *a) La posibilidad de la gracia*

Para Barth solo hay posibilidad de conocer al Dios verdadero si su gracia alcanza al ser humano. San Anselmo es consciente de este marco metodológico. Él, antes de comenzar su ejercicio teológico, pide la gracia de alcanzar aquello que sobrepasa el intelecto y realidad humanas. Lo que pide San Anselmo que le sea concedido es una gracia doble: (1) que su entendimiento sea iluminado (aspecto subjetivo de la gracia) y (2) que dicha gracia divina le permita ver su rostro (aspecto objetivo). El ejercicio teológico se realiza dentro del contexto de la oración. El teólogo de Canterbury sabe que la búsqueda de Dios —que es considerada una gracia— no serviría de nada si Dios no se mostrara. No es un ejercicio de piedad, sino un estilo que expresa el deseo de una objetividad que está más allá de sus propias posibilidades. El ejercicio teológico solo tendrá validez si Dios se introduce en el sistema como objeto del pensamiento y le concede al sujeto la gracia de entenderle correctamente<sup>43</sup>.

Si se ha excluido cualquier tiempo de colaboración humana para el conocimiento de Dios, la gracia divina es la única posibilidad. Cuando se niega toda «continuidad entre lo que el hombre conoce y hace naturalmente y lo que Dios le da a conocer y le ordena hacer»<sup>44</sup>, solo se puede esperar el milagro divino. Y ese milagro que permite el conocimiento se da como reconocimiento de «la gracia, de la misericordia, del rebajamiento de Dios»<sup>45</sup>. Para Barth la libre decisión de Dios es lo único que puede fundar una relación real entre Dios y el ser humano. Considerar cualquier otra posibilidad, supondría rechazar tanto la iniciativa libre y absoluta de Dios, como negar el carácter personal a Dios, convirtiéndolo en una abstracción. Carece de sentido, por

---

42 San Anselmo. *Proslogion*, o.c., capítulo I.

43 Cf. FQI, 35-38.

44 RIT, 13.

45 Idem.

tanto, pretender un conocimiento de un «Dios abstracto frente a un hombre abstracto»<sup>46</sup>:

«Es tal la majestad de Dios, que precisamente donde se revela en su infinitud la diferencia que separa al hombre de él, allá se revela que ese hombre pertenece a Dios, no porque el hombre sea capaz de él, ni por haberlo buscado y encontrado, sino únicamente porque tal es la voluntad graciosa de Dios»<sup>47</sup>.

### *b) La gracia de creer*

Al preguntarse sobre lo que la fe es, Barth recurre al sistema teológico de San Anselmo. En él descubre cuatro vectores que operan cuando se relacionan Dios y el ser humano en el acontecimiento de la fe: el teologal, el psicológico, el antropológico y el escatológico<sup>48</sup>.

1. Vector *teologal*. Dado que Dios es la Verdad que funda y sustenta el resto de verdades, no es posible conocerle a él en su verdad, sin que él mismo sea la fuente de su propio conocimiento. Este vector garantiza la iniciativa divina de la fe, y además une el hecho de creer con aquello que se cree. No se puede creer en Dios sin conocerle, ni conocerle sin creer en él.

2. Vector *psicológico*. La fe es fruto de la libertad humana. Se produce en ella una decisión libre, pero que viene precedida por el conocimiento. La voluntad humana se adhiere a la suma bondad. Sin embargo, la primacía no está en la libertad humana, sino en el conocimiento que la atrae y provoca el deseo de elegir lo que es digno de ser creído.

3. Vector *antropológico*. La fe no es algo que el ser humano pueda generar de forma autónoma como algo que surja de dentro. El ser humano necesita de algo externo. En palabras de Barth: «La fe, según Anselmo, no surge sin que algo nuevo nos encuentre y nos suceda desde fuera»<sup>49</sup>. Eso nuevo que nos encuentra es la Palabra de Dios que llega a un oyente que la recibe. Acogerla es, como la misma venida de la Palabra, una gracia divina. «La semilla que hay que recibir

---

46 Ibid., 14.

47 Idem.

48 Cf. FQI, 19-21.

49 Ibid., 19. «Faith, according to Anselm, does not come about without something new encountering us and happening to us from outside».

es la *Palabra de Dios* predicada y escuchada; pero, tanto su llegada a nosotros como la correcta voluntad para acogerla, es gracia»<sup>50</sup>. La gracia de la acogida se produce en virtud de una potencialidad que Dios dispuso en el ser humano para que fuera capaz de recordar, conocer y amarle. Sin embargo, esta potencialidad no se actualiza sin que la Palabra de Dios llegue. Solo con la llegada de la Palabra y la gracia de la actualización de esa potencialidad humana se produce el reconocimiento y el amor a Dios. En esa actualización se restaura la imagen de Dios en el ser humano y se recibe la gracia de lo que llamamos fe<sup>51</sup>.

4. Vector *escatológico*. El que cree no se conforma con la certeza de creer, sino que quiere entender lo que cree. El que cree tiene en su horizonte la visión escatológica del Reino de Dios. La inteligencia es como un puente que el creyente habrá de cruzar para seguir su camino hacia la meta del Reino. Esto se realiza con un esfuerzo de búsqueda, comprensión e investigación y se hará dentro del marco y los límites de la propia fe; solo así podrá atinar en la dirección que lleva hacia la visión de Dios.

c) *La fe que busca entender: fides quaerens intellectum*

Para Barth, la escatología es lo que justifica la búsqueda de la inteligencia de la fe. La fe busca entender sobre todo para caminar hacia el Reino de Dios, lo demás es, de alguna manera, secundario. No obstante, la *utilitas* y la *delectatio* también son fines que justifican el ejercicio de la del *intellectus fidei*. *Utilitas* se produce cuando se van descubriendo nuevas afirmaciones que permiten avanzar en el conocimiento teológico. Tales afirmaciones tienen interés y provecho intelectual. Para Anselmo, avanzar en el conocimiento teológico y crecer en el entendimiento es ya una prueba del mismo, porque refuerza su validez. Es decir, que el entender (*intelligere*) es lo que produce el probar (*probare*) y no al contrario. Si bien es verdad, que en contextos de polémica teológica, se espera que el *intellectus fidei* presente argumentos y pruebas consistentes

50 FQI, 19. «The seed to be received is the *Word of God* that is preached and heard; and that it comes to us and that we have the rectitudo volendi to receive it, is grace».

51 Aquí se puede apreciar un enfoque más matizado de la postura de K. Barth con E. Brunner respecto a la capacidad humana natural de para recibir a Dios, tratado *supra* § 1.c) *La incapacidad del ser humano*.

frente a terceros, sin embargo, estos no deben tomarse como partes que solo tienen sentido dentro de un todo teológico. Las partes de un sistema teológico no podrían presentarse como pruebas aisladas desconectadas del conjunto del sistema teológico<sup>52</sup>. En palabras de Barth, la prueba «no [es] una ciencia que pueda ser descifrada por la fe de la Iglesia y que establezca la fe de la Iglesia desde fuera de sí misma. Se trata de una cuestión de teología. Se trata de la prueba de la fe por la fe que ya estaba establecida en sí misma sin prueba».<sup>53</sup>

Hay otra dimensión que se alcanza al entender la fe que es la *delectatio*. Barth se da cuenta de que a Anselmo en su *Proslogion* lo que le ocurre es que se regocija en el Señor por avanzar en el conocimiento de la fe. Es decir, que entender la fe le provoca alegría. A juicio de Barth, esta *delectatio* o gozo es más importante en la tarea teológica de Anselmo que la mera prueba. La teología busca más que el creyente se deleite y goce en su fe al entenderla que convencer a los que no creen. Barth cree que algo así era lo que buscaban los padres de la Iglesia con la teología: suscitar la alegría de creer<sup>54</sup>.

*Utilitas* y *delectatio* son fines de la indagación teológica, y además apuntan a que la búsqueda de comprensión, inteligencia, conocimiento y razón es algo inmanente a la fe cristiana. No es casual que Anselmo hubiera pensado inicialmente para su *Proslogion* el título *Fides quaerens intellectum* (la fe buscadora de inteligencia)<sup>55</sup>. Él sabe que la fe nos convoca al conocimiento, despierta nuestra reflexión y se hace preguntas a sí misma. Hay una relación de fecundidad y dependencia entre la fe y el conocimiento, porque la fe exige conocimiento, y al mismo tiempo, lo hace posible.

El ejercicio teológico no sería, entonces, una especie de añadido, sino una labor

---

52 Cf. FQI, 13-14.

53 Ibid., 170. «Not a science that can be unravelled by the Church's faith and that establishes the Church's faith in a source outside of itself. It is a question of theology. It is a question of the proof of faith by faith which was already established in itself without proof».

54 Cf. Ibid., 15-16. Barth también ve esta finalidad en el *Cur Deus homo*. En el proemio del *Proslogion* dice San Anselmo: «Pensé que, si escribía aquello a lo que había llegado y que *tanto me complacía, alguien tenía que gozar leyéndolo*, y escribí este opúsculo sobre este tema y algunos otros con la disposición / de quien intenta elevar su espíritu a la contemplación de Dios y busca entender lo que cree». Los subrayados son nuestros.

55 San Anselmo en el proemio del *Proslogion*: «Consideré oportuno ponerles un título que invitara a aquellos en cuyas manos pudieran caer a leerlos. Por eso al primero le puse como título “Ejemplo de meditación sobre la razonabilidad de la fe” (*Exemplum meditandi de ratione fidei*) y al segundo “La fe que busca comprender” (*Fides quaerens intellectum*). Pero, cuando algunos copistas ya habían transcrito uno y otro con su título, varias personas, sobre todo el reverendo arzobispo de Lyon, Hugo, legado de la Sede Apostólica en la Galia, quien me lo ordenó en nombre de su apostólica autoridad, me obligaron a precederlos con mi nombre. Y para que se viera más su relación llamé a uno *Monologion*, es decir, “soliloquio”, y al otro *Proslogion*, es decir, “alocución”».

ordenada donde la fe despliega su vocación. Sin embargo, la reflexión teológica se encuentra con un límite: la existencia de la propia fe. Las preguntas teológicas surgen por la existencia de la fe, pero los resultados de la comprensión de la fe no hacen derivar la existencia de Dios. La fe busca su propia inteligibilidad, pero la fe se presupone a sí misma como gracia de Dios. Eso sería como tratar de buscar la causa de la fe fuera de ella misma, fuera de Dios mismo. Sería entonces un esfuerzo de la voluntad humana hacia Dios y no «una participación en la aseidad de Dios, en la gloria incomparable de su propio ser y en la ausencia total de necesidad que Dios tiene»<sup>56</sup>.

Si la aseidad de Dios es el atributo de Dios por el que él es por sí mismo, al acceder a él por la fe como un acontecimiento de gracia, esto no puede apoyarse en otra cosa que no sea Dios mismo. De ahí, que el propio Barth crea conducir a otros a la fe, confirmar en la fe o liberarlos de la duda sea ajeno al ejercicio teológico como tal. Afrontar estas preguntas supondría considerar que hay conocimiento divino fuera de la fe; que habría algún tipo de prueba posible fuera de la inteligencia que procede de la fe. Sería salir del único contexto desde el cual es posible acercarse a lo divino<sup>57</sup>.

El camino de la *fides quaerens intellectum* no se recorre de espaldas a la razón. Al contrario, la razón es la inteligencia que mueve a la fe a explorar lo que ella misma cree. Pero la fe tiene que estar como requisito para comenzar el ejercicio. Barth recuerda que San Anselmo no pudo comenzar su reflexión si no es porque pide la gracia de poder entender:

«Y tú, Señor Dios mío, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte. Señor, si no estás en parte alguna, ¿dónde buscarte ausente? Si estás en todas partes, ¿por qué no veo tu presencia? Lo cierto es que habitas tras una luz inaccesible. Pero ¿dónde se halla esta luz inaccesible? ¿Cómo puedo alcanzarla? ¿Quién me conducirá e introducirá hasta ella para que te vea? [...] ¿Qué hará tu servidor tan ansioso de tu amor, arrojado tan lejos de tu presencia? Anhela verte, pero tu rostro es muy distante. Desea acceder a ti, pero tu morada es inaccesible. Suspira por encontrarte, pero no sabe dónde habitas. Desea buscarte, pero ignora tu aspecto. Señor, eres mi Dios y mi señor y nunca te he visto. Tú me creaste y recreaste, me has dado todos mis bienes y aún no te conozco. En fin, fui creado para verte y todavía no

---

<sup>56</sup> FQI, 18.

<sup>57</sup> Cf. Ibid., 17-18; A. Jagu, “La preuve de l'existence de Dieu”. *Revue des Sciences Religieuses* 34, 106-107.

he hecho aquello para lo que fui creado. [...] No pretendo, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo entender en cierta medida tu verdad, que mi corazón cree y ama. ¡No busco tampoco entender para creer, sino que creo para entender. Pues creo también esto: que “si no creyera no entendería”»<sup>58</sup>.

A juicio de Barth, Anselmo no duda de la existencia de Dios, por eso no pide una prueba para creer, sino que ilumine su entendimiento con la fe para sondear su identidad: «Señor, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme —en la medida en que sabes que me conviene— que entienda que existes como lo creemos y que eres lo que creemos»<sup>59</sup>.

En medio de este ejercicio San Anselmo llega al nombre de Dios como aquello que debe ser necesariamente pensado. Pero el significado del nombre de Dios (lo insuperable en grandeza, *aliquid quo nihil maius cogitari possit*) no viene como una revelación personal, sino como un rasgo divino que forma parte del credo. La elaboración teológica es personal, pero presupone la fe como algo recibido de Dios en su revelación y que incluye unas verdades que se pueden contar, explicar y creer<sup>60</sup>.

#### d) La objetividad de la fe

Algo clave en la teología de Barth es la dimensión objetiva de la fe. La fe está indisolublemente unida a la Palabra de Cristo. Esta Palabra es transmitida en la Biblia y recibida y entendida a través del credo y del dogma. Por eso, para el cristiano creer es aceptar el credo de la Iglesia. El creyente es el que ha aceptado el mensaje divino en tanto que divino, revelado y verdadero. Por eso, cuando se afirma que la fe es el marco de la comprensión auténtica de Dios se está diciendo que no hay otro Dios fuera del que Cristo ha revelado y que no hay otra fe posible fuera de la que hemos recibido. La libertad de la inteligencia pregunta sin límites al credo, pero asumiendo el credo como recibido e inherente a la fe. Pensar teológicamente es reflexionar el credo y profundizar

<sup>58</sup> San Anselmo. *Proslogion*, capítulo I.

<sup>59</sup> *Ibid.*, capítulo II.

<sup>60</sup> Cf. FQI, 76-79. La interpretación barthiana del *Proslogion* ha sido recibida por varios teólogos católicos, entre ellos puede verse: Paul Gilbert. *Introducción a la Teología Medieval*. Pamplona: Verbo Divino, 1993, 103-105; Peter Hünermann. *Cristología*. Barcelona: Herder, 1997, 245-254; y parcialmente por Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica. II. Estilos eclesíasticos*. Madrid: Encuentro, 1986, 211-232.

en él. Sin el credo la ciencia teológica no sería teología cristiana. Desde el credo se puede dilucidar cómo afecta a nuestro mundo y que implicaciones tiene aquello que profesamos<sup>61</sup>.

El teólogo se pregunta en qué medida la realidad es cómo la fe dice que es, dado que no hay una correspondencia exacta y perfecta entre el objeto de las afirmaciones y la realidad a la que refiere. Puesto que toda palabra nuestra es aproximativa, solo la palabra de Cristo es apropiada y definitiva. El teólogo ha de saber que las nociones teológicas que maneja no son idénticas a Dios. El verdadero concepto de Dios solo lo tiene Dios. Pero, he aquí, que Dios por su realidad ontológica constituye algo incomparable, lo cual convierte en controvertidos y confusos por sí cualquier afirmación que se haga de él.

Para Barth no existe otra palabra infalible y absoluta sobre Dios que no sea idéntica que la de la Palabra Sagrada. Todo saber desde la fe solo puede tener su inicio en textos de la Biblia, pues ella es el criterio primero y último que determina si los enunciados teológicos que se van confeccionando son admisibles o no. Ella es la que da estabilidad a lo largo de los siglos al credo que profesamos. Esa es la regla de interpretación que siguieron los Padres de la Iglesia, tan valorados por San Anselmo y por Barth. Los Padres nunca consideraron el saber teológico como algo irracional, sino como algo debido a Dios, como una experiencia salvífica. Su experiencia marca una forma de hacer teología que es la que intenta seguir San Anselmo. Pero incluso para él, siendo su labor insuperable, no es definitiva. Porque en todo tiempo es posible un progreso en teología. Siempre es posible un crecimiento en una intelección de la fe cada vez más elevada, lo cual no se produce tanto por la inteligencia del teólogo, sino que se debe a la sabiduría que Dios que inspira. Dios es el único que conoce el sentido último de las Escrituras, que permanece oculto junto con él mismo<sup>62</sup>.

Si aceptamos que la dimensión objetiva de la fe se refiere a aquello que es creído (*fides quae*), y la dimensión subjetiva de la fe al hecho de creer (*fides qua*), entonces nos percataremos de que el énfasis en Barth se encuentra en la dimensión objetiva. Sin embargo, no sería suficiente, como es lógico, creer en lo que es verdad (*credere id*), también hay que preocuparse por creer debidamente en lo que es verdad (*credere in id*

---

61 Cf. FQI, 23-26.

62 Cf. Ibid., 26-32.

*quod credi debet*). No se puede separar la Palabra que viene a nosotros del acontecimiento de oír la Palabra. «[D]onde falta la fe recta no puede haber conocimiento recto; en tal caso la cientificidad de la teología queda tan en entredicho como cuando lo creído es falso»<sup>63</sup>, señala Barth. Si no existe una apertura y una docilidad por parte del creyente y teólogo, nos quedaría una especie de “ortodoxia muerta”. Solamente puede hablarse de fe cuando ambas dimensiones están presentes en una persona.

Esto solo es posible si Dios se manifiesta la criatura. Esta es la confianza de Anselmo, cuando se lo pide a Dios. Dios ha de salir al encuentro, si se quiere que cualquier noticia que creamos tener de él no sea un autoengaño. A partir de ahí, el teólogo respeta y obedece lo que se le ha manifestado y se propone penetrar en él desde su inteligencia. Solo a esto se le puede llamar *intellectus fidei*<sup>64</sup>.

#### e) La circularidad de la fe

La teología de Barth sobre la fe destaca por la circularidad, tratando de tomar en serio el acceso a la verdad divina por la fe y evitando todo tipo de extrinsecismo teológico. Existe una conexión entre entender (*intelligere*) y creer (*credere*), que invita a considerarlos conjuntamente. El *credere* es ya un *intelligere* incoado, y el *intelligere* es todo el proceso de búsqueda que se ha de hacer para que la verdad revelada sea reconocida, aceptada y asumida. De este modo, se puede entender la reciprocidad de ambos principios *credo ut intelligam* y *intelligo tu credam*; sin olvidar que todo comienza en el *credere*. El *intelligere* no puede buscarse fuera del Credo de la Iglesia, ni fuera de las Escrituras. Precisamente porque *intelligere* comienza como la lectura (*legere*), pero no se queda ahí, sino que va más allá de ello, profundiza, lee entre líneas (*intus-legere*). Confía en que el texto interior del Credo y la Escritura solo se puede encontrar en el texto exterior, esperando ser iluminado en su proceso con la misma gracia que otorga veracidad al texto<sup>65</sup>. Siguiendo este método, Anselmo se sitúa tan alejado del liberalismo de cualquier época —que prescinde del texto exterior y objetivo—, como

---

63 FQI, 34. «[W]here this right faith is absent there can be no right knowledge; in that case the scientific nature of theology is called in question just as much as when the thing believed is false».

64 Cf. *Ibid.*, 33-35, 39-40.

65 En este contexto queda también descartado el uso de la Escritura como *dicta probanda*.

del fundamentalismo —que descarta aquello que trasciende la letra del texto—<sup>66</sup>.

La circularidad de la fe está en el trasfondo del *intelligere* en Anselmo. Introduce axiomas o premisas extraídos de la propia revelación que ayudan a esclarecer otros artículos de fe, y al mismo tiempo, los artículos de fe completan y dan veracidad a los nuevos axiomas. Es una metodología en la que pone a prueba la incorporación de nuevas premisas desde la coherencia del sistema del credo que le viene dado. Cuando la premisa pertenece a la revelación, el sistema expresa su armonía y organicidad al demostrar que lo nuevo puede ser admitido como si ya formara parte de él. De hecho, San Anselmo no pretende incorporar novedades, sino estirar el pensamiento para lograr el *intelligere* que le demanda el *credere*. Se vuelve nuevamente al principio y, aun sabiendo que el conocimiento pleno solo puede alcanzarse en el *eschaton*, recorre un camino que le trae como consecuencia *utilitas* (provecho intelectual) y *delectatio* (alegría por contemplar la verdad divina).

Cuando Anselmo introduce el nombre de Dios, lo hace extrayéndolo del acervo doctrinal de la Iglesia. Al principio, el nombre de Dios parece solo un nombre más. Sin embargo, aunque su nombre parece estar al nivel de cualquier criatura, si profundizamos, descubrimos que se trata de algo revelado. Por eso no está vacío de contenido, sino que se puede llenar de significado desde dentro de la propia revelación. No se trataría a juicio de Barth de que del conocimiento del nombre de Dios se derivase necesaria y filosóficamente su carácter material (o existencia óntica). El nombre de Dios funciona como axioma formal, y por lo tanto, solo tiene sentido dentro de un sistema teológico. De modo que, el que exige filosóficamente un elemento material al nombre de Dios solo puede fracasar. Ante eso solo cabría responder: «cree para entenderlo»<sup>67</sup>.

El conocimiento de Dios es real en aquel que lo ha recibido, escuchado, creído y comprendido. No existe solo en el intelecto, sino también en la realidad. «No puede existir solamente en el intelecto»<sup>68</sup>, Barth lo considera otro axioma, que ha de ser probado y se prueba junto al axioma del nombre de Dios y en diálogo con los artículos de fe. No se trata pues de una trampa, sino de un argumento completamente formal que

---

66 Cf. *Ibid.*, 40-42.

67 Cf. FQI, 79-84. José L. Sánchez Nogales da buena cuenta de las críticas filosóficas al *Proslogion* en *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2003, 710-722, 747-749. En este amplio tratado no se contempla la interpretación teológica del argumento anselmiano.

68 San Anselmo. *Proslogion*, o.c., capítulo II.

solo tiene sentido dentro de un sistema teológico revelado. Pues, como el carácter material se presupone por la revelación, el argumento del nombre de Dios (*aliquid quod est maius omnibus*) es prueba a sí mismo, porque se trata de una autodeterminación de Dios. No nos encontramos en el terreno de la filosofía material ni en el universo empírico creado, sino más bien en el de una teología que toma prestadas fórmulas lógicas<sup>69</sup>.

Llegados a este punto cabe preguntarse si se puede deducir de alguna manera, desde la circularidad de la fe, a Dios como necesariamente existente. Para poder probarlo desde dentro de este sistema no podría proponerse la necesidad de su existencia como axioma. Debería poder deducirse de otras verdades y axiomas de fe. Según Barth, Anselmo deduce la necesidad de su existencia elaborando una especie de ecuación formal donde los axiomas son principalmente tres y una reducción al absurdo final: (1) su existencia especial; (2) su nombre; (3) su existencia en el intelecto y en la realidad. Se formaría así una ecuación que evidenciaría la razón de su necesaria existencia; (4) reducción al absurdo; (5) conclusión:

1. Dios no tiene el modo de existencia propio de los otros seres. Él está al margen de la dialéctica sujeto-objeto. Él trasciende el mundo; el mundo está delante de Dios como criatura suya. Él es la verdad que da consistencia a todo lo real.
2. Dios nos ha revelado su nombre, que significa que no hay nada en este mundo que pueda superarle en su grandeza.
3. Dios existe en el intelecto y en la realidad, puesto que existir en ambas es un tipo de existencia mayor que existir solo en el intelecto.
4. Un Dios que pudiera ser concebido como no existente estaría en contradicción con el nombre de Dios revelado y sería descalificado como un no-Dios.
5. Conclusión: cualquier ser puede ser considerado como no existente, excepto Dios<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Cf. FQI, 85-59, 100-131.

<sup>70</sup> Cf. Ibid., 132-160. En la página 160 leemos: «[Si entendemos bien] el Nombre divino, un Dios que como Dios puede ser concebido como no existente es expulsado y se hace lugar para el Dios de la fe, de la revelación y de la Iglesia, que existe de tal manera que hace imposible incluso el pensamiento de

f) La posibilidad de comunicar lo que se cree

El sistema de la circularidad presenta una fuerte objeción. ¿Aquel que no tiene fe, puede realmente comprender al que tiene fe? La respuesta de Barth es clara: solo desde la confianza de la fe es posible el conocimiento real del objeto de la fe. Sin reconocimiento del objeto de fe es imposible su conocimiento, precisamente porque se trata de un objeto de una especificidad óptica incomparable<sup>71</sup>.

Sin embargo, el propósito de Anselmo era llevar a la comprensión de la naturaleza de Dios a aquel que no conociera el credo o no creyese. Lo cual no significa que a través de la especulación le diera un sustitutivo de la experiencia personal del *intellectus fidei*. El estilo de Anselmo se vale de la Palabra de Dios y a partir de ahí comienza su instrucción. No mira atrás, se olvida del abismo insalvable que separa el creer del no creer. Según Barth, Anselmo confía en que lo que conecta la racionalidad cognoscitiva del hombre con la verdad absoluta es la oración del ser humano a Dios y la gracia que va de Dios al ser humano. ¿Hay algún mensaje que pueda activar este proceso? La iniciativa dependerá de Dios, pero el dato suficiente es el anuncio de la encarnación del Hijo de Dios. En definitiva, la prueba, aunque no sirva para demostrar el objeto de la fe sin fe, de la fe sino una finalidad de la propia fe que busca entender, sí que permite encontrar en su desarrollo una racionalidad y a través de eso, puede hallarse la fe que viene como gracia<sup>72</sup>.

Cabría preguntarse por la figura del que no reconoce a Dios. ¿Es realmente un insensato quien niega la existencia de Dios? En primer lugar, Barth afirma que el que reconoce a Dios y el que lo niegan no se encuentran en el mismo plano. El que cree, ha descubierto un nivel de conocimiento superior por la gracia. Su conocimiento es verdadero porque su pensamiento sobre lo que Dios es coincide con Dios mismo, a quien ha escuchado, reconocido y obedecido. «Su pensamiento permite entonces a Dios ser Dios»<sup>73</sup>. El que niega a Dios se encuentra en un plano de conocimiento de lo real donde es posible y verosímil que Dios no exista.

---

su no existencia». En inglés: «With the *bene intelligere* of the divine Name a God who as God can be conceived as not existing is cast out and room made for the God of faith, of revelation and of the Church who so exists that he makes even the thought of his non-existence impossible».

71 Cf. *Ibid.*, 48-52

72 Cf. *Ibid.*, 52-72.

73 *Ibid.*, 169.

Tanto el increyente como el creyente creen conocer la idea de Dios, pero solo el creyente tiene una idea cierta. El insensato puede negar un ídolo o imagen de Dios, pero no a Dios. Es imposible tener idea cierta de Dios y negarlo, porque tener idea cierta de él conllevaría saber que existe necesariamente, con lo cual no se podría negar. Sin embargo, la necedad del increyente estriba en que ha quedado atrapado en un plano de realidad. Según la perspectiva de Barth se trataría de una situación exclusivamente gnoseológica, no tiene que ver con la moralidad<sup>74</sup>. Solo le falta es comprender que todo pensamiento verdadero sobre Dios empieza desde Dios:

«*Bene intelligere* significa: conocer de una vez por todas, como un verdadero buey conoce a su amo o un verdadero asno el puesto de su amo. *Bene intelligere* significa: darse cuenta por fin de que no es posible pensar más allá de Dios, no es posible pensar como espectador de uno mismo o de Dios, que todo pensamiento sobre Dios tiene que empezar por pensar hacia Dios. Eso es lo que el necio y también su defensor Gaunilo aún no han comprendido. Los que se han dado cuenta, al hacerlo, están bajo la compulsión del conocimiento de la Existencia de Dios»<sup>75</sup>

Le queda esperar a que le alcance la gracia, como le ocurrió a Anselmo, que, igual que comienza pidiendo humildemente, termina su *Proslogion* agradecido, porque sabe que su conocimiento es obra de la gracia de Dios: «Te doy gracias, Dios bueno, gracias porque aquello que creía primero por tu don ahora lo entiendo por tu iluminación, de tal modo que aunque no quisiera creerlo, no podría dejar de entenderlo»<sup>76</sup>. A lo que Barth comenta:

«[La] última palabra debe ser de gratitud. No de satisfacción por una obra que ha realizado y que resuena para su propia alabanza como dueño de ella, sino de gratitud por una obra que ha realizado y de la que no es en ningún sentido dueño. Dios se entregó a sí mismo como objeto de conocimiento y Dios le iluminó para que pudiera conocerle [...]. Aparte de este acontecimiento no hay prueba de la existencia de Dios. Es la verdad la que ha hablado y no el hombre en busca de la fe. El hombre podría no querer la fe. El hombre podría seguir siendo siempre un necio [...]. Es por gracia si no

---

74 Cf. *Ibid.*, 161-171.

75 FQI, 170. «*Bene intelligere* means: to know once and for all, as a real ox knows its master or a true ass its master's stall. *Bene intelligere* means: finally to realize that it is not possible to think beyond God, not possible to think as a spectator of oneself or of God, that all thinking about God has to begin with thinking to God. That is what the fool and also his advocate Gaunilo have not yet realized. Those who have realized it, by so doing, stand under the compulsion of knowledge of God's Existence».

76 San Anselmo. *Proslogion*, o.c., capítulo IV.

lo es. Pero incluso si lo fuera [...], la verdad ha hablado, de una manera que no puede ser ignorada, refutada u olvidada y de tal manera que al hombre le está prohibido y en esa medida no puede ignorarla»<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> FQI, 171. «[The] last word must be gratitude. Not satisfaction over a work that he has completed and that resounds to his own praise as its master, but gratitude for a work that has been done and of which he is in no sense the master. God gave himself as the object of his knowledge and God illumined him that he might know him as object. Apart from this event there is no proof of the existence, that is of the reality of God. But in the power of this event there is a proof which is worthy of gratitude. It is truth that has spoken and not man in search of faith. Man might not want faith. Man might remain always a fool. [...] It is of grace if he does not. But even if he did [...] truth has spoken, in a way that cannot be ignored, refuted or forgotten and in such a way that man is forbidden and to that extent is unable not to recognize it».



### § 3. LA REVELACIÓN DE DIOS COMO FUNDAMENTO DE LA TEOLOGÍA

«[La teología] es la más libre, pero también la más dependiente de todas las ciencias. Todas las preguntas que se le formulan sobre su derecho a existir ha de remitirlas sencillamente a la Iglesia y a la revelación divina que funda la Iglesia»<sup>78</sup>.

#### *a) La Iglesia como ámbito de la teología*

Barth sostiene que la teología, en tanto que conocimiento, constituye una ciencia especial cuyo objeto es la predicación de la Iglesia cristiana. De manera análoga a cómo la medicina se ocupa de la fisiología o la física en el terreno de la materia, la teología se refiere se centra en la Iglesia. La teología puede ser concebida como una ciencia que estudia la relación que Dios establece con el mundo. Sin embargo, ese estudio no puede abordar sobre la verdad de Dios en sí misma. He aquí su peculiaridad frente a otras áreas del conocimiento. En la teología, Dios solo puede ser concebido como una hipótesis metodológica. No puede tratarse como un objeto más del saber humano, pues debido a su naturaleza, nunca podrá ser demostrado de forma apodíctica a través de la experiencia o a la razón humanas.

Si queremos precisar cuál es el objeto de la teología, solo podemos recurrir al ámbito eclesial, encontrando en este ámbito que Dios es predicado de una manera concreta. Esta premisa ha de ser asumido si queremos ejercer como teólogos. Así, en cierto modo, para la Iglesia es más relevante el espacio desde el que se reflexiona que la preocupación por la existencia de Dios. No hay posibilidad de hacer teología desde una neutralidad que nos llevara a estar ajeno a lo que la Iglesia ha recibido y transmitido. Solo hay posibilidad de reflexión verdaderamente teológica del Dios que es predicado en la Iglesia.

La Iglesia se fundamenta sobre la Palabra de Dios que se da a conocer por la predicación. La teología parte de esa confianza. Por eso queda liberada de cualquier tipo de investigación sobre Dios. A la teología le compete más bien indagar sobre el sentido

---

<sup>78</sup> Cf. RIT, 42.

qué tiene de la verdad divina en la Palabra para el ser humano. Y, sin embargo, la Iglesia predica con la conciencia de no ser ella el sujeto de la predicación, sino más bien sirviente de la Palabra de Dios predicada. Pues, si Dios difícilmente puede ser considerado objeto, sí que tiene reservado el lugar de ser el sujeto de la teología. De modo que solo hay teología en la medida que ésta no tenga otro origen que la información que Dios proporciona de sí mismo<sup>79</sup>.

*b) La humildad epistemológica de la teología*

Toda posible afirmación teológica lo es porque Dios se ha hecho el encontradizo. De ahí deriva, considera Barth, que a la teología le acompaña la incapacidad para dar razón directamente de su origen divino. Es algo intrínseco a ella. No posee ninguna categoría o vocabulario propio que pueda considerarse como inequívocamente divina y que pueda distinguirse frente a otras ciencias. No tiene ningún modo claramente delimitado ni definitivo que pueda ofrecer para diferenciarse de la filosofía. No hay nada que el teólogo pueda decir que el filósofo no pudiera afirmarlo desde su método.

No encontrará ninguna fórmula que pueda demostrar claramente el éxito de lo que pretende decir como radicalmente distinto a lo que procede de otras fuentes humanas. Pues comparte el discurso humano con el resto de saberes. Solamente le cabe obedecer humildemente la revelación que ha recibido, claudicando de dar otra razón que no provenga de Dios, de quien se ha fiado<sup>80</sup>.

La revelación no es fruto de una reflexión o un postulado humano. Por lo tanto, no puede ser tratado como si la hubiéramos descubierto o fundado nosotros mismos. Dicha revelación está indisolublemente ligada al testimonio de los que la vieron y la escucharon, a saber, los profetas y apóstoles testigos de los acontecimientos en los que Dios se manifestó. La revelación puede entenderse, conforme a una sugerente imagen

---

<sup>79</sup> Cf. DIT, 125-128. Justamente la concepción de la teología como ciencia eclesial preocupada por la proclamación de la Palabra de Dios es el contenido sobre el que versan los siete primeros párrafos del primer volumen de la *Dogmática Eclesial*, conocido como *Prolegómenos a la Dogmática*. Cf. CD I, 1 (§§ 1-7). Vg: «En tanto que disciplina teológica, la dogmática es el autoexamen científico de la Iglesia cristiana respecto al contenido de su discurso distintivo sobre Dios». En inglés: «As a theological discipline dogmatics is the scientific self-examination of the Christian Church with respect to the content of its distinctive talk about God». CD I, 1, 3 (§ 1).

<sup>80</sup> Cf. DIT, 129.

de Barth, como una especie de enemigo que nos ataca en una batalla en la que nosotros no tenemos ninguna posibilidad. En esta batalla, los apóstoles y profetas son los mensajeros que dan cuenta del autor de la aplastante victoria. Desde esta óptica se entiende que la Iglesia es la que acude a la tropa de estos que traen en mensaje, a la que no puede hacer otro esfuerzo ni ademán que no sea dejarse vencer. Es en este movimiento de la libre acción de Dios sobre el ser humano donde la revelación viene como un ataque de Dios contra el ser humano. Este es el contexto donde nace la confesión de fe eclesial<sup>81</sup>.

Cabe preguntarse, pues, ¿se podría describir el modo en que se produce el acceso a la revelación? Frente a la revelación, lo que se puede evidenciar es la incertidumbre de quien la recibe. Solo se puede encontrar seguridad en el propio objeto, pero no en quien lo recibe. No hay, por tanto, claridad sobre cómo comienza el conocimiento de la revelación. Ello supondría que sería posible describir la revelación *a priori*. Y, sin embargo, de tal acontecimiento solo se puede hablar *a posteriori*. El acceso a Dios solo puede producirse porque él ha hablado y alguien lo ha escuchado.

Para Barth, no hay posibilidad de sintetizar una idea de Dios, ni él se nos ofrece a través de una idea, sino de un acontecimiento, un acto. Tampoco hay posibilidad de replicar la revelación. Puesto que Dios acompaña siempre a su revelación y al acceso a la misma. Solo hay un Dios y una revelación.

La revelación manifestará siempre la diferencia entre Dios y el ser humano. Por, eso, aunque la revelación venga rodeada o acompañada de elementos humanos nunca será legítimo mezcla a Dios con el ser humano, ni «considera[r] a Dios como la esencia más profunda o el ideal más alto del ser humano [...]. El conocimiento de la revelación debe significar el conocimiento del Dios lejano, extraño y santo»<sup>82</sup>. Tal cosa negaría la discontinuidad y la semejanza entre Dios y el ser humano; sería ilegítimo teológicamente<sup>83</sup>.

Barth entiende la recepción que los apóstoles y profetas han tenido de la revelación como un misterio. Porque no tiene otra razón de ser que en su propia existencia. Se trata de algo que no puede fundarse en ningún otro sitio, porque la

---

81 Cf. RIT, 5-9.

82 RIT, 13.

83 Cf. Ibid., 10-13.

revelación se funda en ella misma, no existe otra autoridad superior a ella que pueda legitimarla. Ella se autolegitima por su propio origen, ella no depende de ninguna otra verdad.

«Una verdad que ninguna veracidad, ni la más profunda y verídica, hace verdadera; una verdad de la cual [...] depende, y depende a cada momento, toda veracidad concebible; una verdad, en suma, sin cuyo reconocimiento, la veracidad más profunda y verídica ni puede por menos de engañar y mentir»<sup>84</sup>.

Estas peculiaridades que presenta Barth sobre el objeto de la teología la convierten en un arma de doble filo. Tiene la posibilidad de ser entre las ciencias la más esplendorosa, la que más se acerque a la realidad humana y la que exponga perspectivas más claras de la verdad, pero, al mismo tiempo, puede convertirse en una suerte de caricatura de ella misma al perderse en abstracciones y conceptualizaciones. Esto último convertirían a la teología en «algo monstruoso»<sup>85</sup>. Parte de su belleza y especificidad como ciencia radica en su paradójica libertad: por un lado, no tiene que justificar epistemológicamente su trabajo ni sus resultados, lo que la convierte en la más libre de todas las áreas; pero, por otro lado, puede ser considerada como la ciencia más dependiente de todas, dado que todo lo que afirma ha de ir referido a la revelación que funda la Iglesia y su propia reflexión.

Si la teología renunciara a esa paradójica libertad y pretendiera justificarse a sí misma dejaría de ser teológica. Obstinar en tal pretensión tal vez la asemejaría más a otras ciencias, pero por eso mismo dejaría de ser ciencia teológica. Ella renuncia a probar su postulado que es la revelación, ¿cómo probar la acción de Dios en su Palabra? No sería posible ni siquiera por vía apofática. Tampoco Barth ve necesario que se incida demasiado en una diferenciación sistemática entre filosofía y teología; cree que la filosofía ha de tener su propia libertad y liberarse ambas de un maridaje o sumisión de la una a la otra. En este sentido, la teología debe renunciar tanto a ser filosofía como a hacerse dependiente del ritmo que lleve la filosofía<sup>86</sup>.

La teología solo puede situarse y compararse con la Iglesia y la revelación. Igual que estas solo pueden existir de hecho, así, la teología solo puede existir de hecho. Así,

---

84 Ibid., 14.

85 Cf. Ibid., 41-42.

86 Véase infra capítulo § 4. *El desafío dialéctico para la teología*, especialmente los apartados d) y e).

pues, la teología demuestra su valía ejerciéndose; «[prueba] la legitimidad de la confianza que pone en su postulado, depositando de verdad su confianza en él, pensado y hablando en nombre de esa confianza»<sup>87</sup>. La imagen del campo de batalla que usa Barth advierte: solo cuando la teología deje de defenderse, será «inatacable»<sup>88</sup>.

La revelación siempre viene a nosotros como gracia o juicio: gracia para el que decide aceptar su condena; juicio para el que, obstinadamente, no acepta la gracia de la revelación<sup>89</sup>. Esta dimensión crítica de la revelación no solo viene sobre cada ser humano, sino también para el teólogo en su ejercicio. Por eso, el teólogo, si quiere ejercer como tal, debe recordar que se encuentra bajo el juicio de Dios. Para Barth, estar sometido al juicio de Dios debe llevarle al teólogo al menos a tener cuatro cautelas<sup>90</sup>:

1. El teólogo *no escoge la verdad*. Es Dios quien introduce en la Iglesia la verdad que ella ha de proclamar. Se trata del ejercicio de la libertad soberana de Dios, que para el teólogo se expresa en una dependencia de la Palabra. Fuera de la Palabra, no hay libertad de método, sino «libertinaje». Por esta dependencia, el teólogo no debe buscar anunciarla como algo evidente, verosímil o práctico.

2. El teólogo *no puede hipotecar su tarea con otras ramas del saber*. Habrá de tener en cuenta los avances de las ciencias. Puede, incluso, dejarse inspirar por ellas, incorporarlas en su estudio, o investigarlas de forma independiente a la teología. Lo que no le es legítimo es subsumirse dentro de una rama, elevando a verdad teológica los resultados de dichas ramas y, menos aún, identificar teorías, postulados u opiniones con la verdad de Dios.

3. El teólogo *no investiga sobre la verdad en general*. Para él la verdad filosófica es relativa, limitada y provisional. Por eso debe evitar explicar la revelación como razón y la razón como revelación, tratando de comprenderlas dentro de un sistema, buscando una síntesis que iguale a las dos, como poniéndose en el lugar de Dios. Para Barth, tal pretensión habría caracterizado a la gnosis de todos los tiempos. La teología respeta el lugar de

---

87 RIT, 45.

88 Cf. Ibid., 42-45. Para Barth la teología ha de ir acompañada del signo de la cruz, de la humillación. Esa limitación sería la que la haría realmente fecunda.

89 Cf. Ibid., 15-16.

90 Cf. Ibid., 47-51.

Dios como exclusivo suyo. Y comprende las categorías revelación-razón, gracia-naturaleza desde el encuentro, donde Dios da y el ser humano recibe<sup>91</sup>.

4. La labor del teólogo *no es divina*. Ni la teología ni la Iglesia ni los sacramentos ni las obras de caridad son obra de Dios. Son signos de la reconciliación del ser humano con Dios. La teología es un instrumento humano en manos de Dios. Es una obra humana en cualquier caso, pero no la más importante dentro de la Iglesia ni dentro del servicio al culto litúrgico. No puede despreciar los demás ministerios. Ahora, su función principal como reflexión teórica no es sustituible, pues sin la teoría, la práctica eclesial se empobrece.

### *c) La singularidad de la revelación de Dios*

En Barth la cuestión de la revelación es resbaladiza. No solo porque se trate de un acontecimiento dinámico, tampoco porque se trate del mismo Dios operando entre nosotros para darse a conocer, ni porque sea “algo” que solo se pueda conocer después desde el ámbito de la fe, sino sobre todo porque se trata de una experiencia tan implicativa para el ser humano, que el mismo hecho de acceder auténticamente a la revelación supone una transformación personal. Porque, para Barth, hablar de revelación es hablar de reconciliación. Revelación y reconciliación se identifican.

La reconciliación es el «acto de perdón, por el cual Dios acepta a ese hombre, a pesar de su pecado, como justo y le llama hijo suyo por pura misericordia, es decir, únicamente en virtud de su justicia divina»<sup>92</sup>. Reconciliación quiere decir que Dios toma lo que es nuestro (pecado, miseria y muerte) y lo hace suyo. El mismo Dios hace por nosotros y nos da a nosotros todo aquello que queda fuera de nuestro alcance hacer y dar. ¿Y cómo lo ha hecho Dios? En Cristo. Él es quien hay reparado y sufrido aquello que es imposible para nosotros. Él es quien vive la muerte del pecador y media ante nosotros sentado a la derecha del Padre. Es él quien llama al ser humano y le reivindica para sí «sin que este posea mérito alguno, capacidad de ninguna clase ni rastro de buena

---

91 Sobre la tarea de evitar la síntesis entre contrastes, véase infra § 4, especialmente el apartado § 4.e) *La tensión dialéctica como exigencia para la teología*.

92 RIT, 20.

voluntad, lo estima digo de servirle»<sup>93</sup>.

Esto es lo que da peso y sustancia a la revelación: la reconciliación que ha tenido lugar en Cristo. La reconciliación es el contenido de la revelación y, al mismo tiempo, aquello que ocurrió de una vez para siempre (Heb 9,12) y que afecta al que acoge la revelación. Éste es el testimonio de los profetas y apóstoles: la voluntad del Dios reconciliador en Jesucristo y el Espíritu<sup>94</sup> por el cual los pecadores son llamados al arrepentimiento. No se trata de algo que viene de Dios, sino de Dios mismo, ya que «era tal nuestra miseria, que nada, fuera de Dios mismo, era capaz de ayudarnos; o también: tan grande era su amor, que no podía darnos nada que no fuera él mismo»<sup>95</sup>, afirma Barth.

La identificación de Dios con su revelación se trata de un axioma que, a juicio del teólogo suizo, se ha afirmado con rotundidad en dos momentos claves para la Iglesia: (1) en los concilios del siglo IV y (2) en la reforma protestante del siglo XVI:

1. En los Concilios de Nicea I y Constantinopla I se declara la divinidad del Hijo y del Espíritu. Con ello, la Iglesia confiesa a Cristo y al Espíritu Santo no como divinos; no como entes o influjos inmanentes al mundo, tampoco como que cada uno sea un ser supremo. Cristo es Dios y el Espíritu Santo es Dios.
2. La Reforma afirma que el don de la justificación del pecador es idéntico al donante. Es decir, que «Jesucristo es y constituye nuestra única justificación; por eso ésta no puede hacerse más que en nuestra fe en él»<sup>96</sup>. O sea, que el contenido de la revelación es Dios mismo y no depende de nosotros.

Barth cree que el momento en el que se encuentra —esta obra, *Revelación, Iglesia, Teología*, es del año 1934— requiere de una tercera proclamación. Mientras que muchos andan preocupados por la cuestión de la secularización de Europa, él se preocupa por la secularización de la Iglesia y su mensaje. Lo secular reina allá donde únicamente se conoce la “revelación humana” en lugar de la revelación divina. Este es el cuestionamiento que debe preocupar a la Iglesia, lo que ella entiende por revelación.

---

93 Idem.

94 En los párrafos §§ 8-12 de su primer volumen de la Dogmática (CD I, 1) Barth esboza su teología trinitaria.

95 RIT, 21.

96 Ibid., 17.

Por eso se pregunta el teólogo suizo: «¿se conoce realmente la revelación de Dios donde no se considera la revelación más que como una modificación, un mejoramiento del hombre [...] donde no se sabe que la revelación es Dios mismo?»<sup>97</sup>. Donde esto ocurra, será necesario de nuevo, volver al axioma de que la revelación es Dios mismo. De otro modo, cualquier cosa que diga la Iglesia carecerá de interés, incluso para el ser humano moderno<sup>98</sup>.

#### *d) La predicación en la Iglesia como misión de la teología*

Barth considera que fuera de la Iglesia no es posible la teología, dado que el contexto eclesial determina la autenticidad de la teología. Es decir, que la Iglesia se encuentra en el comienzo del ejercicio teológico, pues éste se inicia con ella. Pero además se encuentra, en cierto modo, en su fin. Pues a ella debe orientarse; la teología ha de entenderse como un ministerio específico de la acción litúrgica de la Iglesia. La liturgia de la Iglesia se fundamenta en la predicación del Evangelio, origen y fuente de todo acto de adoración a Dios. Es más, la predicación es la principal acción litúrgica, porque la misma predicación es adoración, pues en ella se realiza que Dios habla y el ser humano escucha y le obedece. Asimismo, en la predicación se actualiza el testimonio que la Iglesia recibe de los profetas y apóstoles: la Palabra es recibida, anunciada y creída<sup>99</sup>. Y la teología se inserta ahí, no va por libre en la Iglesia. Es su servicio litúrgico a la predicación lo que la sitúa en la Iglesia. Este es su lugar, el origen como disciplina y como servicio y también su principal objetivo. Dirá Barth: «la teología no existe en el vacío, o en un terreno arbitrario escogido, sino en el que va del bautismo a la cena, de la Sagrada Escritura a la explicación y a la aplicación de esa Escritura»<sup>100</sup>.

La humildad a la que está llamada la teología como ciencia se expresa en las cautelas epistemológicas que debe tener y en el estar ligado al servicio a la Iglesia y, en la Iglesia, a Dios. La humildad de la teología es signo de la humildad de la Iglesia ante Dios. La teología actúa como Iglesia y en nombre de la Iglesia. En el quehacer teológico

---

97 Ibid., 17-18.

98 Cf. Ibid., 16-21

99 El tema de este apartado es desarrollado más ampliamente en CD I, 2, 743-884 (§§ 22-24).

100 RIT, 46.

es la misma Iglesia la que se cuestiona a sí misma por su fidelidad y su vocación delante de Dios. En este camino, la Iglesia ha de hacer una autocrítica constante y juzgarse a sí misma de acuerdo con el criterio de la revelación. Se trata de un examen casi de carácter escatológico<sup>101</sup>.

A juicio de Barth la misión de la teología es principalmente de carácter interno, para la Iglesia, para los cristianos. Consiste en recordar a los propios cristianos que la vida y acción de la Iglesia están sometidas al Evangelio y que Dios ha de ser escuchado. Para cumplir dicha misión la Iglesia ha de examinar cómo se habla de Dios; ha de ejercer una actividad de atención ante el error, puesto que la Iglesia está expuesta a él. El error teológico más recurrente será el de sustituir la verdad de Dios por la verdad humana. Esto es lo que le llevará continuamente a buscar su conversión<sup>102</sup>. Como herramientas de supervisión el predicador dispone de (1) la *exégesis*, (2) la *dogmática* y (3) la *teología práctica*<sup>103</sup>:

1. *Exégesis*. La función principal de la liturgia en tanto que predicación da por supuesta la comprensión del texto sagrado; esto es lo que llamamos exégesis. Para Barth la exégesis es la tarea que precede y acompaña, junto con la reflexión teológica, a la predicación. Predicación y exégesis no deben identificarse, pero la predicación sin exégesis estaría falta del examen de la base de la revelación que se encuentra en el Antiguo y Nuevo Testamento. La exégesis previene al predicador de proyectar sus concepciones filosóficas. Nos invita a ponernos bajo el texto y no por encima de él, «esperando que el sentido y la intención de la Sagrada escritura adquieran fuerza y vida en la Iglesia; esperando que ese texto se convierta en testimonio de la revelación ¡Esperando! Es todo cuanto puede decirse al respecto»<sup>104</sup>. La exégesis se hará desde el respeto y la apertura de espíritu al texto de la Escritura. Así, la Biblia podrá convertirse, como lo ha hecho en mano de muchos, en libro del testimonio de la revelación, Palabra del Dios vivo. Y en ella la revelación hablará «solamente cuando y donde Dios quiere»<sup>105</sup>.

---

101 Cf. *Ibid.*, 45-46.

102 Cf. *Ibid.*, 52-53.

103 En el ámbito católico es más conocida como *teología pastoral*.

104 *Ibid.*, 53.

105 *Ibid.*, 54.

2. *Dogmática*. Cuando se reconoce la revelación como tal, se convierte en confesión de fe. Ahí surge la tarea dogmática de la teología que aparece como una función de vigilancia para hacer examen crítico de los conceptos y sistemas del momento que se proyectan sobre la interpretación del texto. «En la dogmática nos ocupamos de la más específicamente teológica de las disciplinas teológicas, del verdadero centro de la ciencia teológica»<sup>106</sup>.

3. *Teología práctica*. Esta disciplina teológica trata de responder a la pregunta sobre la forma en que la predicación de la Palabra ha de ser servida. La predicación no debe consistir en una meditación o una disertación. La predicación es sobre todo la acción por la cual la Iglesia sirve a la Palabra para que ella misma y el mundo la escuchen nuevamente. ¿Cómo predicar, entonces, «ese objeto (que no es un objeto) que se haga hoy visible, de suerte que Dios mismo resulte perceptible a través de nosotros»<sup>107</sup>? Para ello no hay recetas. Sí coordenadas. La primacía han de tenerla la exégesis y la dogmática sobre el resto de áreas teológicas. A partir de ellas tendrá sentido una ciencia homilética, de la catequesis, etc.

En definitiva, si la teología está en función de la predicación, esta no puede convertirse en el coto privado de teólogos y profesores, ni tampoco de los pastores. La teología afecta a toda la Iglesia, y es a ella a quien se le plantea, por eso afirma Barth: «En la Iglesia no hay en principio, quien no sea teólogo»<sup>108</sup>. Todo cristiano es responsable de que la teología de sus pastores sea buena teología. Y, en la medida en que la revelación y la Iglesia interesan a todo ser humano, la teología también<sup>109</sup>.

---

106 Ibid., 56.

107 Ibid., 57.

108 Ibid., 58.

109 Ibid., 52-59.

#### § 4. LA TENSIÓN DIALÉCTICA COMO EXIGENCIA PARA EL DISCURSO SOBRE DIOS

«No hay suficientes preguntas para llegar a un juicio concluyente [...], a un *tener razón*, a una historia de la teología, en la cual ovejas y cabras sean puestas en recintos definitivamente separados»<sup>110</sup>.

##### a) Dios desde el dato de la experiencia: el camino realista de la teología

Ya hemos dicho que para Barth la relación entre el ser humano (mundo) y Dios no es simétrica. Pero un discurso teológico necesita encontrar la relación entre el uno y el otro. ¿Qué método seguir para establecer relaciones en lo que es tan semejante? Barth se da cuenta de que la línea realista de la teología trata de buscar esa relación partiendo de los datos de la realidad, de lo objetivo, la experiencia o la historia; se trata del mismo ámbito de estudio que la filosofía. El camino realista, en definitiva, quiere responder a la pregunta *¿dónde está Dios?* Para ello parte de la premisa de que Dios es el objeto de la teología. ¿Es que sería posible hacer de la teología una ciencia sin objeto? Barth prefiere que se considere como objeto de estudio la predicación de la Iglesia (la fe), pero sabe que es inevitable asignar a Dios el ser, pues, de lo contrario, no habría discurso teológico, sino un silencio místico. El realista recurrirá también a un dato fundamental de la ética y antropología cristianas: mi prójimo es *similitudo Dei* en virtud de los textos bíblicos (cf. Mt 25,40; Gn 1,27-28)<sup>111</sup>.

Si optamos por este camino, no podemos entender la palabra *Dios* como Dios en sí; como si al pronunciarlo ya estuviera rodeado de una claridad imponente. Habrá de entenderse a Dios en tanto que revelado en su palabra, es decir, al Dios de la Iglesia cristiana.

El principal respaldo para el realista es su comprensión de la revelación. Es posible hablar de revelación desde la base de que Dios ha entrado en el modo ser propio de la naturaleza y la historia, es decir, de nuestro propio modo de ser. Dios entra dentro

---

<sup>110</sup> DIT, 195.

<sup>111</sup> «Y el rey les dirá: “En verdad os digo que cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis”» (Mt 25,40); «Dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que domine los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y los reptiles de la tierra”. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (Gn 1,26-27).

del horizonte que el ser humano puede contemplar. La revelación de Dios quiere decir que ha llegado a ser dato y objeto de nuestra experiencia. La revelación es Jesucristo como Palabra de Dios, pero es también el Espíritu Santo que ilumina la Palabra predicada y a nosotros para la Palabra de Dios<sup>112</sup>. Esto no tiene parangón, no se puede desestimar<sup>113</sup>.

Barth acepta como algo legítimo e irrenunciable la consideración de Dios como realidad. Pero él cree que habría que entender mejor la *realidad* de Dios como *actualidad*. Pues, nuestra vida se desenvuelve como una experiencia de actualidad, como la experiencia de una obra que nos sucede. Valoramos las cosas por el impacto que tienen en nosotros y en función de ellos nos preguntamos y declaramos su importancia. Hay cosas que, aunque posee el ser, no significan nada, y otras que, desde otro punto de vista, no tienen valor, pero crean un impacto de gran calado en nosotros. Barth postula, entonces, que *acto* significa ser, y *ser* significa acto, y propone considerar el ser de Dios desde estas categorías. Si la experiencia de la realidad del mundo la vivo como acto, ¿por qué Dios si se me revela dentro del mismo horizonte no podría ser contemplado de esta manera?<sup>114</sup>

La revelación, además, tiene una doble dimensión objetiva y subjetiva: objetiva (externa), porque se deja encontrar como algo que viene a nosotros desde fuera; y subjetiva (interna), porque aparece como experimentado por el ser humano. Para Barth no es cuestionable la posibilidad del testimonio del Espíritu Santo dentro de nosotros, pero ha de tenerse en cuenta la distancia que separa a Dios del ser humano, por eso hay que buscar siempre a Dios más en la palabra que nos dirige que en las experiencias suscitadas por esa misma Palabra. ¿Quién está a salvo de confundir entre la paz de Dios y estar en paz con nosotros mismos? Solo hay un criterio que puede verificarlo. Habrá que ponderar conjuntamente lo objetivo y subjetivo, sin sacar a Cristo de la ecuación, que vendrá a ser el objeto de nuestra experiencia de Dios en razón de su divinidad. Rechazar a Cristo es rechazar la posibilidad tener experiencia de Dios<sup>115</sup>.

Para Barth, «Dios es la realidad mediante la cual y en la cual nuestra realidad y

---

112 Cuestión desarrollada en CD I, 2, 203-278 (§ 16).

113 Cf. Ibid., 139-147.

114 Cf. Ibid., 147-148.

115 Cf. Ibid., 156-159.

la del mundo es realidad»<sup>116</sup>. Dios es el *ens realissimum*, el acto puro, la realidad de toda la realidad, y lo es haciéndose objeto de nuestra experiencia exterior e interior, en semejanza relativa con otras realidades. A pesar de ser «aquella realidad que, sobrepasando cualquier otra realidad la contiene en sí»<sup>117</sup>, el pensamiento puede decir algo sobre ella. No es del todo oculta, porque se oculta en cualquier otra realidad. Expresar esta complejidad desde la facticidad de la revelación es lo propio de la teología realista. Y, al mismo tiempo ha de encargarse de la facticidad de la vida desde la revelación. De otro modo, podría confundirse con la filosofía realista que va de unos datos a otros. Lo propio de la teología realista es atender al acontecimiento de Cristo y a la acción del Espíritu Santo, que permiten hablar de cómo actúa Dios mismo en el mundo<sup>118</sup>.

Según Barth, al realista se le podrá desde otras perspectivas, pero no es legítimo abordarle postulando la negación de Dios. Dicha postura no sería teológica, sino idealista filosóficamente, pues no sería propia de un teólogo cristiano, habida cuenta de lo que se ha dicho sobre el dato de la revelación cristiana en el horizonte que el ser humano puede contemplar. Ciertamente, la teología debe estar vigilante para no confiar demasiado en su propio método, con el riesgo de cerrarse a la novedad de la Palabra de Dios. Debe cuestionarse si se está distanciando de lo que la Palabra le permite pensar y decir. Para ello, habría de exponerle críticas y preguntas acerca de su método y su discurso de Dios<sup>119</sup>.

#### *b) El Dios insondable: el camino idealista de la teología*

En opinión de Barth el concepto *idea* representa el esfuerzo de pensamiento críticamente desmenuzado y reforzado. Es un segundo paso en el conocimiento respecto al camino realista. Su pretensión es responder a la pregunta ¿qué es la verdad más allá de lo que viene dado? Idea es la instancia que sobrepasa la realidad dada y la fundamenta. Idea sería aquello que ni es dado ni es objeto, y sin embargo no está condicionado ontológicamente a nada. La idea no es una realidad tangible. Es

---

116 Ibid., 148. Esta premisa teológica se ha expuesto más arriba, especialmente en el apartado § 1.b) *La superioridad ontológica de Dios*.

117 DIT, 148.

118 Cf. Ibid., 149.

119 Cf. Ibid., 150-151.

contemplado como un concepto sintético, como una superación de dato sensible.

El idealista considera problemática la confianza que el realista le concede a la experiencia. No admite una relación armoniosa entre el objeto y el sujeto —como sí haría el realista—. Según los idealistas, habría un elemento entre el sujeto y el objeto que no viene dado por la experiencia, y que tiene preeminencia sobre ellos. Esto se ha dado en la historia de la filosofía en la contraposición de Platón a los presocráticos, de los nominalistas a los realistas medievales, o de Descartes, Kant y sus sucesores respecto a cualquier tipo de empirismo. Idealismo es para Barth la «autonomía del espíritu respecto a la naturaleza»<sup>120</sup>, que trata de descubrir la razón que rige aquello que contempla el ser humano por los sentidos.

¿Puede haber una teología idealista? Para Barth hay camino idealista en la teología cuando en el ejercicio teológico se busca algo más aparte del siempre comprender lo dado. Hay idealismo en teología cuando se hace el esfuerzo de interpretación y abstracción del dato. Idealista es el que se preocupa por la diferenciación entre el dato y el no-dato, cosa que no es ajena al ser de la revelación en tanto divina que difiere de todo dato evidente. Parece legítimo por tanto el camino realista si está vinculado con la revelación y la Iglesia. Aunque esto se puede afirmar tanto del idealista como del realista<sup>121</sup>.

El idealismo teológico no se despreocupará de la inmanencia, pero siempre tenderá a ver en Dios algo muy diferente de cualquier elemento dado y reconocerá que todo ente se fundamenta en una verdad que lo trasciende. Al cuestionar las obviedades realistas, también hará lo propio con el dato de la revelación, puesto que Dios es la naturaleza, la historia, el destino; Dios no es un dato. El idealista pondrá énfasis en que Dios se oculta para ser hallado. Si para el realista Dios es realidad, el idealista se inclina a tomar a Dios como verdad. No es que el idealista prescinda de la realidad realidad, sino que confía en que la verdad ilumine realidad. El idealista recuerda constantemente el carácter simbólico de Dios y su trascendencia frente a toda experiencia. Expresa sus sospechas y críticas frente a los que creen hallar a Dios inequívocamente en su experiencia interior subjetiva o en la experiencia exterior objetiva. En definitiva, en el discurso idealista se hace más presente la desemejanza que la semejanza entre Dios y el

---

120 Ibid., 162.

121 Cf. Ibid., 165-166.

ser humano; la verdad atemporal que la temporal. Esto hace que el discurso idealista, según Barth, no esté al alcance de todos, porque el acceso a la verdad de Dios forma parte de un proceso complejo<sup>122</sup>.

El idealista, si quiere ser teólogo de la Palabra de Dios y no filósofo idealista, debe asumir algunas condiciones que esta peculiar ciencia le impone.

1. No sustituir el *logos* divino por el humano con reformulaciones bíblicas y abstracciones.
2. No separar tanto la naturaleza y el espíritu para terminar afirmando que solo el mundo del espíritu lleva hacia Dios —como hizo Ritschl<sup>123</sup>. no confundirá la trascendencia de Dios con la trascendencia de nuestro espíritu, pues la trascendencia de Dios se trata de la del creador de todo lo visible e invisible.
3. Cuidarse de no eliminar la Palabra de Dios en su trabajo intelectual La teología es ciencia de la Palabra de Dios. Ha de atestiguarla y dejar que resuene en su autonomía que tiene respecto del que la proclama<sup>124</sup>.
4. Por último, habrá de aceptar que el conocimiento de la verdad de Dios es *solo obra de Dios* en la fe<sup>125</sup>. No como obra Dios y del hombre sino solo de Dios.

Respecto a esta última advertencia, es importante comprender que no hay contraposición entre el hacer divino y humano, afirmando que el conocimiento de Dios es *reconocimiento*. Es cierto que en otros modo de conocimiento de realidades sujeto y objeto aparecen como antitéticos, a saber, que el sujeto aparece como en contraposición a la cosa externa a él. Porque en el mundo de los entes existentes todo está al mismo nivel. El espíritu creado solo conoce por contraposición; genera conocimiento. Sin embargo, el conocimiento de Dios no es como el conocimiento de objetos. Cuando es Dios quien habla nuestra razón recibe una orientación desde un plano situado por encima de ella. El punto de partida es el plano de Dios, su orden, no el nuestro. No hay

---

122 Cf. Ibid., 169-172.

123 Albrecht B. Ritschl (1822-1899) fue uno de los representantes más destacados de la teología liberal. Fundamentó la dogmática en la ética. La ética surgiría de la investigación de la ciencia histórico-crítico. Para él la sociedad culta y moral se podía entender como la realización del Reino de Dios. Cf. HT, 611-613. Barth le dedica el último capítulo de PT, 654-661; EncRel, X,43-46.

124 Cf. DIT, 173-174.

125 Esta afirmación ha de ser matizada con lo expuesto en el apartado § 2.b) *La fe como gracia*.

generación de conocimiento por nuestra parte, sino obediencia a lo que viene de él y no desde nuestra idea de él. No hay reciprocidad entre nuestro ser-hacer y el de Dios; no se puede considerar a Dios y al hombre como co-primarios. Esto sería conocer en la fe<sup>126</sup>.

*c) La necesidad de mutua corrección entre el realismo y el idealismo*

La teología no tiene otro modo de responder a la exigencia de la revelación que vérselas con los dos polos humanos de realidad y verdad. Es legítima una teología de predominancia realista o idealista. Sin embargo, como hemos visto, ambos en su pureza presentan peligros.

A juicio de Barth, el realismo tiene la tentación de sustituir la teología por naturaleza y el idealismo por las ciencias del espíritu. El realismo se convertiría en demonología; el idealismo en ideología. Por eso debe haber una dinámica correctiva para ambas que procede del otro polo y buscar reconducir la tesis contraria con algún elemento clarificador de la propia. Ambos deben estar dispuestos a conceder algo a la parte contraria. Dejando que cada uno se exprese según su intención y enfoque. El realismo proclamará el ser; el otro el *logos* como unificador y conciliador. Uno que la verdad es predicado de la realidad (realista); otro que la realidad es predicado de la verdad (idealismo)<sup>127</sup>.

Ninguna teología realista seria se ha situado al margen del problema del idealismo. De hecho, la teología realista sin la confrontación y los préstamos del idealismo nunca hubiera llegado a ser teología. El realismo clásico ha sido testigo de la necesidad de que la reserva crítica a su discurso venga desde el lado del realismo. Por ejemplo, cuando un teólogo realista como San Tomás de Aquino habla desde la *analogía entis* o de la *similitudo Dei*, deduce el concepto de Dios como acto puro o *ens realissimum*, pero mantiene la diferencia entre el darse de Dios el darse de cualquier otro ser; todo ello porque es consciente de que el conocimiento de Dios viene iluminado por su gracia y descansa en su revelación. Otro teólogo realista como Schleiermacher desde su realismo subjetivo era consciente del *no darse* de Dios. El realismo serio, en última instancia, no ignora la alteridad radical ni el ocultamiento de Dios, sino que deja

---

126 Cf. DIT, 176-180.

127 Cf. Ibid., 182-182.

que esto le sobrevenga como una suerte de segunda palabra correctora<sup>128</sup>. Pero si estos énfasis están en el origen y raíz del discurso y lo fundamental, o la mística no aparece como un momento segundo sino como principio de espiritualidad, estaremos hablando no de realismo corregido, sino de idealismo. «El idealismo es el necesario antídoto contra toda demonología que se autodefine como teología», advierte Barth, « y mientras recuerda la *no-datidad* de Dios, y, por tanto, lo inadecuado de todo humano pensamiento y discurso sobre Dios, protege al objeto de la teología de la confusión con otros objetos»<sup>129</sup>. Tiene la capacidad de orientar al discurso teológico a la dimensión del más allá, donde Dios es verdaderamente Dios. Sin este contrapunto idealista, la teología realista se convertiría en un «monstruo pagano»<sup>130</sup>.

Respecto al idealismo, Barth es muy consciente de sus límites, y por ello propone una serie de advertencias realistas y reservas críticas para que el idealismo no deje de ser teología:

1. El idealista habrá de recordar junto con el realista que la *accesibilidad a Dios* es una posibilidad que viene en la dirección *descendente*, de él a nosotros, y no a la inversa. De lo contrario estaría renegando de la revelación de Dios. El teólogo carece de criterio para extraer la Verdad de la revelación. El realista le recuerda que Dios solo le puede venir como dado. Por eso no debe desprenderse del concepto de revelación<sup>131</sup>.
2. Aprenderá del realista que el movimiento de acceso de Dios a nosotros *solo* se encuentra en un acontecimiento particular y único, pues la revelación no es una posibilidad universal del ser humano, sino posibilidad exclusiva de Dios que se da en Cristo y en el testimonio bíblico en torno a Cristo.
3. El realista le recuerda al idealista que habrá de atenerse a su crítica allá donde está la Palabra de Dios, situándose por debajo de la Palabra, no por

---

128 Cf. Ibid., 163-164.

129 Ibid., 170.

130 Cf. Ibid., 170-171.

131 Barth recuerda que este es el gesto de San Agustín, que fue, según él, el teólogo más idealista de entre todos. Cf. Ibid., 172. Desde la teología católica Erich Przywara en *San Agustín*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1949 da cuenta de este gesto agustiniano, especialmente cuando habla del hombre frente a Dios en las pp. 351-393; también Victorio Capánaga en *Agustín de Hipona*. Madrid: BAC, 1974, 29-34, lo describe como «*la región de la desemejanza*», aunque no le da un valor tan nuclear.

encima —para Barth, San Agustín y Calvino<sup>132</sup> son ejemplos idealistas de esta práctica. La dialéctica propia del método idealista no será un sustituto de la Palabra de Dios.

4. Tratará a Dios como la Verdad, pero la crítica realista le llevará a no desatender los datos ni las otras verdades teóricas y prácticas, buscando descubrir la relación entre estas y él. El teólogo idealista recorrerá un itinerario teológico de idea y vuelta: de Dios a la realidad y de la realidad a Dios.

5. No hará de la búsqueda de lo absoluto un pretexto para aniquilar lo relativo, ni de lo incondicionado un ídolo; el realista le urgirá a tomar en serio las realidades condicionadas. No le será válido abstraer la naturaleza o la historia humanas en un *logos* general como testimonio o símbolo de la revelación.

5. La corrección realista le llevará a *tomar en serio al otro* como realidad que viene dada, y que no puede abstraer ni de la que se puede abstraer. Tampoco tomará solo en consideración la mística, sino también la cultura y las realidades sociopolíticas.

6. Entenderá el acercamiento crítico como ruptura y no como negación. El realista le recordará que la ruptura no destruye el dato, sino que refuerza su conocimiento<sup>133</sup>.

#### *d) La síntesis dialéctica como necesidad de la filosofía*

Barth se da cuenta de que en el proceso de corrección recíproco entre realismo e idealismo, ambos caminos buscan una síntesis. Realismo e idealismo teológicos tienden a incorporar las correcciones del otro para lograr sintetizar lo del uno y lo del otro en un principio unificador. Para Barth, esto es precisamente lo que un teólogo debe evitar: la síntesis. Pues el arte de la síntesis es lo propio del filósofo, no del teólogo. Las filosofías de Santo Tomás de Aquino (realista) o Hegel (idealista), por ejemplo, han funcionado

132 Es sabido que Juan Calvino (159-1564) es de los teólogos que más influyeron en Barth. El gesto idealista se puede apreciar en Calvino cuando afirma que por su condición pecadora y finita al ser humano le es imposible el conocimiento de la esencia de Dios. Dios se adapta a la comprensión humana para que este le reconozca guiado por las Escrituras. Puede verse como introducción a Calvino: Justo L. González. *Historia del pensamiento cristiano hasta el siglo XXI*. Barcelona: Clie, 2024, 797-840; EncRel, II, 353-364.

133 Cf. DIT, 167-176.

así.

Pero, al mismo tiempo, a juicio de Barth, la filosofía tendrá que recordar que su campo de conocimiento es limitado; que, encargándose de reflexionar sobre el ser humano y el mundo, la naturaleza y el espíritu, de lo particular y universal, de lo condicionado e incondicionado, etc., y, aun haciéndolo en profundidad, llegará a un *punto final*. Primero, reconoce o postula la superioridad de uno sobre otro, constatando sus insuficiencias, y, finalmente, concluye con una unidad superior de ambos. Barth reconoce la legitimidad de la filosofía de que esta dinámica se dé dentro de la filosofía. No obstante, solo será para él buena filosofía la que, siendo consciente de su vocación y de sus límites, reflexiona sobre la realidad y el ser humano; también sobre Dios, aunque respetando las peculiaridades que tiene el conocimiento sobre Dios. La filosofía no está obligada a aceptar los requisitos teológicos que se le ponen a la teología realista e idealista: reconocer que solo Dios habla de Dios y en la fe es posible conocerle. Sin embargo, el filósofo puede participar en el discurso sobre Dios de forma *dialéctica*, es decir, haciendo preguntas y poniendo a prueba las afirmaciones del teólogo, pero sin intentar colarse como teósofo (falso teólogo).

Si la filosofía se mueve en estas coordenadas, la teología no podrá objetarle nada, si por el contrario trata de imponer una síntesis más allá de la realidad y la verdad presentándolo como Dios, habrá que recordarle que, por muy hermosa que sea la síntesis que exponga, nunca alcanzará el valor de la Verdad que solo reside en Dios. Para Barth, cuando el hombre sintetiza su realidad y su verdad en una última palabra y la declara su Dios, eso se parecería más al diablo que a Dios<sup>134</sup>. En palabras del teólogo suizo:

«[Si] el totalmente Otro representa el espejo del hombre, la piedra de bóveda de su arte, eso no es el totalmente Otro, sino únicamente el último peldaño en la escala de nuestras propias obras [...] ese totalmente Otro puede representar solo para el ser humano condena sin apelación, porque el hombre, precisamente cuando piensa tener en sí a su Dios y haber pronunciado su última palabra, manifiestamente se queda solo consigo mismo, encerrado en la prisión de su alejamiento, alienación y enemistad con Dios»<sup>135</sup>.

---

134 Cf. *Ibid.*, 123-125, 183-184, 187.

135 *Ibid.*, 190. Barth no solo usa la nomenclatura de Rudolf Otto, sino que cita expresamente *Lo Santo*, sino que critica y se distancia de toda comprensión filosófica o fenomenológica que quiera capturar al

e) *La tensión dialéctica como exigencia para la teología*

Para Barth, la teología, al igual que la filosofía, es una empresa humana. Se vale de instrumentos humanos: pensamiento y discurso, con todas sus posibilidades y límites. Y, por más que su fundamento sea la Palabra de Dios predicada en la Iglesia, no escapa al ámbito humano, y la osadía de penetrar la Palabra es también humana. Su discurso es humano. Visto desde fuera no se diferencia de otros saberes. En este sentido, comparte un cierto ámbito con la filosofía, en tanto que reflexiona acerca de esta existencia. Sin embargo, la pretensión de la teología es mayor, porque pretende decir aquello que la filosofía no puede decir. El teólogo no necesita salir de su ámbito eclesial de escucha de la Palabra para “impresionar” a la filosofía; no necesita tampoco llamarse a sí misma filosofía cristiana. Ha de tener confianza en su objeto y esperar que la verdad se afirme por sí misma, como un milagro divino sobre el ser humano, como el cayado de Aarón frente al faraón (cf. Ex 7,11), no por arte, sino por gracia divina<sup>136</sup>.

El teólogo será tentado para hablar tan solo humanamente. Por eso, Barth considera que es mejor concederle esa tarea al filósofo, pues éste puede realizarla mejor dicho tarea y con mejores palabras. El teólogo ha de renunciar a hablar cosas de su propia cosecha y a desvincularse de la Iglesia y de la Biblia; ha de renunciar a ser reconocidos y a ser eficaces en medio del mundo, pues, de no ser así, el precio a pagar para la teología, es diluirse con el mundo. No hay problema de que el teólogo se adentre pacíficamente en la filosofía para aprender sobre la “aquendidad” de la existencia y ganar en profundidad, al contrario; pero deberá reafirmar que el objeto de su atención es la Palabra de Dios<sup>137</sup>.

Barth es consciente de que el criterio de la revelación es suficiente —el gran criterio teológico—, y sin embargo, necesita añadir el criterio de la tensión dialéctica, pues, so pretexto del estudio de la Palabra de Dios se puede estar haciendo una criptofilosofía, al quedar cerrado en un círculo hermenéutico que parta de su autorreflexión<sup>138</sup>. Por eso, Barth más que un criterio cree que sostener la dialéctica como

---

margen de la revelación la esencia de Dios. Barth dice expresamente que en esta obra Otto «describió [lo numinoso] en efigie en toda su diabólica desfatachez»; y se sitúa del lado de Lutero, que considera que la teología natural quiere aprehender la majestad de Dios.

136 Cf. DIT, 128-131.

137 Cf. Ibid., 132-135.

138 Según Balthasar, Barth en esta obra (*Destino e idea de la teología*) empieza a tomar consciente del peligro que tiene su teología de convertirse en filosofía. Solo la Palabra de Dios puede traer la unidad al mundo, por eso no sería legítimo que el pensamiento humano anticipe la unidad. La filosofía,

método es una protección frente al peligro de encerrar y superar a la Palabra de Dios con otro criterio extrínseco a ella<sup>139</sup>. Así pues, la teología habría de usar el método dialéctico (confrontación y cuestionamiento), pero de un modo distinto al de la filosofía. El arte del teólogo, por lo tanto, no es tanto buscar la síntesis con la parte contraria, sino «mantener en relación dialéctica a la parte contraria, [evitando] toda apropiación de la unidad por encima de las oposiciones, por muy clara o pura u oculta que esta sea»<sup>140</sup>. Como teólogo está al servicio de la Palabra de Dios no le es lícito subsumirla en otra categoría o sistema. Más bien, deberá hacer el esfuerzo metodológico de mantener en tensión recíproca los contrastes, con la convicción de que la contradicción de la existencia y el pensamiento humano solo encuentran paz en la Palabra que Dios trae al mundo. Por encima de cualquier binomio de contrarios, solo puede ser pronunciada la Palabra de Dios; y para un teólogo buscar una síntesis de una cuestión teológica que no sea la Palabra de Dios sería quitarle a Dios su lugar. Tal cosa sería para Barth como ponerse de intermediario entre Dios y el mundo. Este método se presenta como una especie de signo que recuerda al teólogo que la última Palabra solo puede proceder de Dios<sup>141</sup>.

Ahora bien, Barth también se da cuenta que la dialéctica teológica puede caer en lo mismo que está tratando de evitar. Pero, ¿se puede evitar? ¿Hay algo que garantizara que la búsqueda de la tensión de contrastes no convierta a Dios en un Dios-concepto? Para Barth la tarea teológica residirá sobre todo en formular preguntas. Moviéndose de una afirmación a otra, negando y afirmando, afirmando y negando, pero siempre de allá (la Palabra de Dios) para acá (el mundo), y no al revés. Para Barth, no se puede excluir que las preguntas de otros pensadores ajenos a la teología no puedan aproximarnos en algún sentido al conocimiento de Dios. Las preguntas cuestionarán cualquier resultado final que queramos atribuir a un conflicto y cortarán cualquier intento de síntesis. Y, sin embargo, el teólogo sabe que tampoco bastan las preguntas, pues, nunca habrá suficientes para discernir completamente la verdad de la teología de forma concluyente. De modo que no le queda otra a la teología —a cualquier teología— que reconocer su propia limitación y buscar otros acercamientos teológicos con los que ejercitar

preocupada por lo real y lo ideal, puede ofrecer a la teología los mecanismos que utiliza para ordenar el pensamiento humano, pero esta última no puede hipotecarse con ninguno, pues se debe a la Palabra de Dios. Cf. TB, 97-99.

139 Cf. DIT, 136-138.

140 Ibid., 185.

141 Cf. Ibid., 185-191.

pacientemente un cuestionamiento recíproco, dado que el servicio a la Palabra de Dios ha de estar marcado tanto por el rigor como por la paciencia<sup>142</sup>.

*f) Fundamentación teológica del método dialéctico*

En última instancia, si Barth propone este método es porque cree que está fundado teológicamente en la elección gratuita de Dios. Su elección divina nos recuerda algo que se puede resumir así<sup>143</sup>:

1. Que la teología no se trata de que nosotros lleguemos a Dios, sino de que él es quien llega a nosotros. No hemos encontrado la “piedra filosofal”; Dios es el que nos ha encontrado.
2. Que la obediencia que cada uno ha de prestar a la Palabra no es sustituible por un sistema desde el que se pueda valorar todo lo que solo Dios podría valorar.
3. Que, aunque halláramos la razón última de las cosas, lo que importa no es nuestro triunfo, sino el de Dios.

En esta línea, Barth considera que el mantenimiento de la Palabra como última instancia se debe a la doctrina de la predestinación y de la justificación. La predestinación no tomada como un apéndice de la soteriología, sino como centro de la teología que nos lleva a desconfiar de cualquier anhelo de definitividad y determinación por nuestra parte. La justificación remite constantemente a la teología a empezar desde lo que cree y a obedecer, así como a desconfiar de sus méritos y construcciones.

Por eso, si la teología quisiera buscar otro criterio no podría encontrarlo fuera de la misma Palabra de Dios. Lo que sí puede hacer es fundamenta su sentido y su fe en Aquel que es la Palabra hecha carne concreta, verdadera y únicamente. Él es el fundamento último de la justificación, de la predestinación y de la Palabra divina. Por eso, toda teología lo será verdaderamente en la medida en que sea realmente cristología<sup>144</sup>.

---

142 Cf. Ibid. 192-196.

143 Cf. Ibid. 196-197.

144 Cf. Ibid. 197-200.

Cristo es, en el fondo, el motivo del “¡no!” a la teología natural. Para Barth no puede haber interpretaciones de relevancia teológica que no tengan como contenido a Jesucristo y como método la Sagrada Escritura. Pero la teología natural ni se apoya en ese contenido ni en ese método. En este sentido se pregunta Barth:

«¿De qué me serviría la más pura teología basada en la gracia y la revelación si tratara los temas de la gracia y la revelación del modo en que la teología natural suele tratar sus datos derivados de la razón, la naturaleza y la historia, es decir, como si uno los tuviera en el bolsillo?»<sup>145</sup>.

Barth cree, en definitiva, que la teología natural ha de quedar marginada en el ejercicio teológico; así quedará patente que se está atendiendo a lo principal<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> No!, 77.

<sup>146</sup> Cf. Ibid., 74-77. Según Barth, la reserva a la teología natural es una regla hermenéutica impuesta por la revelación y el credo.



## II. REVELACIÓN DE DIOS Y RELIGIÓN HUMANA: EL CRISTIANISMO SEGÚN BARTH

Si alguno está en Cristo es una criatura nueva.

Lo viejo ha pasado, ha comenzado lo nuevo.

(2 Cor 5,17)



## § 5. LA REVELACIÓN EN LA RELIGIÓN Y LA RELIGIÓN EN LA REVELACIÓN

«¿Lo que sabemos de la esencia de la religión es el criterio de la revelación divina o a la inversa?»<sup>147</sup>.

### a) *La revelación vista por la religión*

Barth cree que, tanto la existencia humana personal como el fenómeno colectivo de la cultura, aparecen como referidas a algo que las trasciende. La humanidad se orienta a algún tipo de dinámica que opera en ella y se manifiesta en forma de respeto ante algo superior, ya sea de carácter absoluto o relativo. Observa en el ser humano una especie de búsqueda de consagrarse a una realidad superior, que suele representarse con distintas imágenes de dioses e, incluso a veces, puede darse con en la forma de un dios único o supremo.

Los temas que forman parte de esta común preocupación humana siempre serían los mismos, según Barth: el origen y la condición del ser humano, el comienzo y el fin del mundo, la cuestión de la caída y la salvación. Estas preocupaciones y cuestionamientos son compartidos también con el cristianismo. Barth también se da cuenta de que existe una coincidencia en estos y otros aspectos entre el cristianismo y otras religiones<sup>148</sup>.

El sentimiento de dependencia propio de cualquier religión humana no desaparece en el cristianismo, sino que incluso se intensifica. También admite Barth, siguiendo a A. von Harnack, que la Biblia informa de numerosos fenómenos religiosos. No se podría descartar, como apunta D. F. Strauss el parentesco entre unas religiones y otras, que afecta por igual al cristianismo que al resto.

Barth afirma que desde la perspectiva humana, filosófica, fenomenológica es lógico negar la revelación como revelación *de Dios*. Lo que para el cristianismo es revelación de Dios, aparece como un caso particular dentro del ámbito general de la religión. Para Barth es inevitable, «cuando Dios se revela, lo específico divino se esconde en lo general humano, el contenido divino se oculta en una forma humana y así

---

<sup>147</sup> RR, 39.

<sup>148</sup> Cf. Ibid., 33-35.

la unicidad divina queda velada en una particularidad humana entre otras»<sup>149</sup>. Es la paradoja de la revelación de Dios: allí donde Dios está presente de verdad, permanece oculto de cara al mundo religioso. Lo que solo es posible desde Dios, desde el lado humano es visto como construcción humana<sup>150</sup>. Por eso, el estudio de los fenómenos religiosos a lo más que llegará será a considerar el culto, los relatos o la moral, pero siempre pondrá entre paréntesis la revelación y su contenido<sup>151</sup>.

El teólogo no se puede oponer a estos datos, porque estos hablan de la humanidad del cristianismo y de la humanidad de la revelación, y esto no se puede negar; «negar la humanidad de la Revelación [...] significaría negar la Revelación en cuanto tal»<sup>152</sup>.

#### *b) La primacía de la revelación sobre la religión*

Barth acepta la perspectiva de las ciencias de la religión, pero no cree que para hacer teología la esencia de la religión tenga que ser el criterio hermenéutico para entender la revelación, más bien al contrario. Barth no cree que haya que poner límites a la libertad de investigación. Tampoco tiene miedo a las consecuencias. Para Barth no sería lícito rechazar las realizaciones históricas mientras no se invierta la primacía en las relaciones religión-revelación. Sería como ponerse en contra de los “cristianos alemanes” sin ponerse en contra del movimiento teológico que lo hizo posible. Por tanto, cuando se trata de una desfiguración de la fe, de una herejía, no basta modificarla o combatir sus resultados, sino que hay reconocer el problema en la raíz y rebatir el bloque total. Entonces, será de ayuda también la libre investigación del teólogo en el campo de las religiones; la Iglesia no puede pasar de largo ante la complejidad del momento histórico donde la cuestión religiosa es relevante. Esta investigación le servirá para afinar más la reflexión teológica en la ineludible relación que guardan la revelación y la religión<sup>153</sup>.

En este sentido, para Barth el problema teológico que está en juego es una

---

149 RR, 36.

150 Cf. Ibid., 36-38.

151 Cf. Ibid., 50.

152 Ibid., 38.

153 Cf. Ibid., 39-45.

cuestión de fe que se manifiesta en tres cosas en las que la Iglesia protestante ha caído a medida que se ha alejado de los reformadores: (1) se quita del centro del discurso a Cristo y se pone al ser humano como medida y fin de las cosas; (2) se abandona la objetividad de la fe de las confesiones y catecismos; y (3) se considera la piedad humana como algo previo y ajeno a la Palabra de Dios. Son tres diferentes expresiones de una única causa: haber quitado a la fe su objeto, que es la revelación. Se pone en su lugar la idea de religiosidad, es decir, se mira a Dios desde el ser humano, en vez de ver al ser humano desde Dios. Se valora al ser humano apriorísticamente, independiente de la revelación, en lugar de respetar la acción soberana de Dios sobre el ser humano. Todo ello, unido al olvido del dogma cristológico, por concebir dicha problemática en el diálogo con otras religiones en un contexto ilustrado. La falta de inspiración que ha tenido el Señorío de Cristo sobre el pensamiento y la praxis es solo una consecuencia de haber vaciado de contenido la revelación<sup>154</sup>. Al eliminar la posibilidad de la revelación se niega aquello que únicamente le corresponde a Dios y, en consecuencia, se elimina la posibilidad de que Dios y el ser humano se encuentren, lo cual solo puede ocurrir por la libre iniciativa de Dios<sup>155</sup>. Al negar la mayor, se desencadenan los resultados.

Pero si la revelación es la real *automanifestación* de Dios, como afirma Barth, entonces en ella encontramos la novedad para el ser humano que no sabríamos sin ella<sup>156</sup>. Ya, entonces, no podremos considerar al ser humano religioso de forma autónoma, como algo explicable por sí mismo, sino solo como un ser humano para el que Jesucristo ha nacido, muerto y resucitado. Entonces, es a partir de Cristo, y no de ningún otro modo como se podrá comprender la complejidad del ser humano religioso y la ambigüedad de su pensamiento. Con esto no se evapora la naturaleza religiosa del cristianismo. Barth seguirá admitiendo que el cristianismo es una religión más entre otras. Pero no se podrá admitir que la esencia o el carácter absoluto del cristianismo ha de buscarse en el estudio comparado de las mismas, resolviendo con un veredicto ético

---

154 Cf. Ibid., 46-54.

155 Cf. Ibid., 31.

156 Cf. Ibid., 68.

o filosófico, como intentaron entre otros G. E. Lessing<sup>157</sup> o E. Troeltsch<sup>158</sup>. Más bien, se confirmará que dentro del cristianismo la cuestión religiosa considerada en sí misma es tan estéril como lo es en el resto de las religiones y, por ende, la comparativa religiosa inútil<sup>159</sup>.

### c) *Fe y religión en la teología protestante*

Barth descubre que en el desarrollo de la historia de la teología protestante ha habido un desplazamiento progresivo del concepto de fe por el de religión. Cree que esto se ha dado en el catolicismo, aunque de diferente manera, especialmente a partir del renacimiento. Pero nos centramos sobre todo en el recorrido de la relación en el ámbito protestante. No obstante, fijémonos primero en el pensamiento del Aquinate, que para Barth tiene un cierto equilibrio. Presentamos la evolución a través de momentos o grupos<sup>160</sup>.

1. Para Santo Tomás de Aquino<sup>161</sup> el concepto de religión tiene sobre todo un sentido de ética religiosa de deber moral para con Dios. Pero no está contemplado al

157 Gotthold Ephraim Lessing (1728-1781), filósofo ilustrado más que teólogo, pensaba que, aunque podía considerarse auténtica la revelación cristiana, la verdad que contenía había que formularla en categorías exclusivamente racionales para que así se pudiera desplegar su verdadero valor pedagógico y ético. Estuvo muy influenciado por la investigación histórica sobre Jesús de Hermann S. Reimarus (1764-1768), del que publicó sus *Fragments*. Barth le dedica las pp. 234-265 en PT. Puede verse a modo de introducción: HT, 228-238; EncRel, VI, 464; desde una perspectiva soteriológica: Ángel Cordovilla. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021, 174-183.

158 Ernst P. W. Troeltsch (1865-1923) desde el estudio de las formas históricas de las religiones postuló la imposibilidad de encontrar una religión con un carácter absoluto. Lo absoluto para él no se puede encontrar en la historia; en la historia ocurren hechos relativos y lo relativo es incompatible con lo absoluto. Para él si se postulara un cristocentrismo sería como postular un geocentrismo, que podría ser superado por otros descubrimientos posteriores. No obstante, defiende provisionalmente el carácter superior o normativo del cristianismo frente a a otras religiones en base a las realizaciones éticas e ideas personalistas. Cf. Ernst Troeltsch. *El carácter absoluto del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1979. Puede verse a modo de introducción la presentación de Aurelio Orensanz en dicha obra en las pp. 9-28; Reinhold Bernhardt. *La pretensión de absolutez del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, 114-115, 167-195; para algo más general: cf. Rosino Gibellini. *Historia de la teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998, 17-20; cf. HT, 619-622; cf. EncRel, XII, 26.

159 Cf. RR, 59-64.

160 Barth va diferenciando la tradición luterana de la calvinista o reformada.

161 Santo Tomás incluye la virtud de la religión dentro de la virtud cardinal de la justicia (II-II, cuestiones 80-100). Esta virtud está fundamentada en los tres primeros mandamientos de la ley de Dios. Se trata del deber para con Dios, aunque no se puede saldar. El dominico Pedro Fernández Rodríguez dice que para el Aquinate no se trataría de un deber exclusivamente natural, según la consideración al modo pagano, sino que es una virtud sobrenatural, porque Dios nos creó en el orden de la gracia. Religión no es solo culto, también amor y gratitud. Pero ni religión es reducible a fe ni fe a religión. La fe es causa y principio de la religión. Es la expresión externa de la fe. Habría que entenderla de forma análoga a la relación tomista de naturaleza y gracia; no se destruye, sino que se perfecciona. Cf. "Introducción a las cuestiones 80-100. Tratado de la religión". En *Suma de Teología II-II (b)*. Madrid: BAC, 1994, 3-19; RR, 205-206.

margen de la fe cristiana. Santo Tomás no contempla la virtud de la religión como algo separado de la fe o como algo al margen de la religión cristiana.

2. Calvino hablará del concepto de una religión verdadera, que es el conjunto de expresiones que acompañan a la fe en la relación con Dios, como el temor, la reverencia y el servicio a Dios. En él lo general de la religión está orientado por lo específico de la fe. Además, Calvino considera que en el ser humano Dios ha puesto una simiente religiosa, pero que solo puede dar frutos dentro del cristianismo. Asimismo, cree que no hay nada fuera de las Escrituras que tenga que validarlas, solo el testimonio interno del Espíritu Santo<sup>162</sup>. En la siguiente generación, conocida como la de los antiguos ortodoxos protestantes, no se expuso la noción de religión como algo general; religión es la teología natural que es impotente para el conocimiento de Dios<sup>163</sup>. También, se habla de la religión en general, pero diferenciando entre la religión verdadera, el cristianismo, y del resto, que son falsas<sup>164</sup>.

3. Aparece otro grupo de teólogos calvinistas a principios del siglo XVII que comienzan a usar el concepto de verdadera religión para demostrar la veracidad de las Escrituras; la religión será verdadera cuando vaya acompañada de algunas características. Con lo cual, ya nos encontramos un criterio externo, rechazando el del testimonio interno del Espíritu Santo. No obstante, la religión como verificador de la Escritura será un argumento entre otros. Para Barth, en este momento las consecuencias teológicas son todavía mínimas, aunque se den cambios significativos<sup>165</sup>.

4. Encontramos otro grupo de teólogos calvinistas de mediados del siglo XVII especialmente influidos por el método racionalista cartesiano. A. Heidan<sup>166</sup>, por

<sup>162</sup> Cf. RR, 206.

<sup>163</sup> Barth destaca de esta generación a Johann Wilhelm Baier (1647-1695), teólogo luterano alemán. Barth sigue sobre todo su *Compendio de teología positiva*. Cf. RR, 207; cf. “Baier” en EncRel, I, 420.

<sup>164</sup> Especialmente Amandus Polanus von Polansdoorf (o Polano, 1561-1610), teólogo calvinista alemán. Para él la religión tiene sobre todo una connotación ética. Barth sigue su texto sobre *La sustancia de la religión cristiana (Syntagma religio christiana)*. Cf. RR, 207-208; “Introduction to Syntagma”: <https://reformedbooksonline.com/wp-content/uploads/2014/07/polanus-amandus-table-of-contents-to-the-syntagma.pdf>.

<sup>165</sup> Barth se refiere sobre todo Walaeus y a las disputas de Leyden. Antonius Walaeus (o Antoine de Waele, 1573-1639) calvinista neerlandés, discípulo de Polanus. Se opuso al arminianismo, que negaba la doble predestinación. Barth se refiere a su texto *Lugares comunes*. En la ciudad de Leyden (o Leiden), Países Bajos, hubo un ciclo de disputas sobre la relación fe-religión que dio lugar al texto de *Synopsis purioris Theologiae* (Sinopsis de una teología más pura) en 1625, entre los que participó Walaeus. Cf. RR, 209-210. Para Walaeus: cf. EncRel, XII, 237-238; para las disputas de Leyden, cf. una reseña en: <https://adfontesjournal.com/book-review/synopsis-of-a-purer-theology-a-review/>.

<sup>166</sup> Abraham Heidan (o Heidanus, 1597-1678), teólogo calvinista neerlandés que se adhirió al cartesianismo. Trató de demarcar claramente las esferas entre filosofía y teología. Tuvo la oposición

ejemplo, tiene muy presente un contexto ilustrado de rechazo a Dios, por eso acepta que Dios puede ser demostrado *a priori*, aunque reconoce que Adán solo conoció a Dios por revelación. Para Barth, tales razonamientos facilitan el terreno para la innovación heterodoxa. Por otro lado, M. F. Wendelin<sup>167</sup> distingue entre *vera religio* y la religión de la Escritura: la de la Escritura sería el instrumento y la *vera religio* la causa principal. No obstante, Wendelin no parte de una idea general de naturaleza para comprender la religión, porque la religión es el sistema de adoración a Dios prescrito por él. Para Barth, Wendelin llega bastante lejos, pero no separa revelación y religión, sino que serían equivalentes, pero abusa del término. F. Burmann<sup>168</sup>, por su parte, sí que recurrirá a un concepto universal de religión, aunque luego lo introduce dentro del sistema teológico. Para él religión es la *ratio cognoscendi colendique Deum* (razón para conocer y adorar a Dios), formulada al margen de la revelación. Sin embargo, la religión no puede alcanzar su objetivo a causa del pecado, por lo que en último término la verdadera religión depende únicamente de Dios y su revelación. Burmann no saca consecuencias, pero su sistema separa demasiado religión y revelación.

5. Los teólogos de la ortodoxia luterana de la segunda mitad siglo XVII apenas diferencian la religión verdadera de la falsa. La falsa es superstición y la verdadera es la cristiana. Hollaz<sup>169</sup>, más tardío, habla de una religión natural sin decir que coincide con la fe en Cristo, como habían dicho otros. La religión natural consistirá en el amor sincero por Dios y el prójimo. Sin embargo, deja claro que religión verdadera es la que está fundado por Cristo.

6. Otro grupo de especial interés es el de la ortodoxia iluminada o ilustrada<sup>170</sup>.

---

de los ortodoxos. Cf. EncRel, V, 202-203; RR, 210.

167 Marcus Fiedrich Wendelin (o Wendelinus, 1585-1642), teólogo calvinista alemán cercano al cartesianismo. Es el primero en intentar en la enseñanza un método objetivo-sintético basado en las Escrituras. Cf. EncRel, XII, 299; RR, 210-211.

168 Frans Burmann (1628-1679), teólogo e historiador de eclesiástico calvinista neerlandés. Buscó armonizar la teología con la filosofía cartesiana. Cf. EncRel, II, 743; RR, 212-213.

169 Barth destaca a David Hollatz (u Hollatus, 1648-1713), teólogo luterano. Su obra principal (*Examen theologicum acromaticum*, 1707) representa el último sistema clásico de dogmática luterana. Trató de refutar el misticismo de la época, pero sin entrar en la cuestión pietista. Cf. EncRel, V, 323; RR, 213-214.

170 Estos ortodoxos ilustrados adoptarían algunos elementos más clásicos de las fuentes de la reforma (ortodoxia) pero supondrían cierta asunción de la ilustración, al menos, puede ser vista como una fase de transición de los teólogos ilustrados. Cf. HT, 224-225; J. M. Gómez-Heras. *Teología protestante*, o.c., 96-101.

Los más destacados son S. van Til<sup>171</sup> y J. F. Buddeus<sup>172</sup>. Afirman que desde la razón se puede demostrar la existencia de Dios, sus atributos y la necesidad de relación con él. Creen que desde un concepto de religión natural se puede (1) comprender mejor la revelación, (2) apuntar a la necesidad de la revelación y (3) diferenciar la religión verdadera de la falsa. En sí misma la religión natural sería insuficiente, funcionaría como una especie de preparación evangélica, pues no puede dar la salvación ni permite entrar en relación con Dios, si la revelación no se da. Pero funciona como una especie de verificador que dice lo que puede ser revelado y lo que no. Por eso, también establecerán la prohibición de que religión natural y revelación se contradigan. Para Barth esto es una verdadera revolución teológica, porque se le pone el calificativo de cristiano o revelado a algo que es neutro; la revelación en este sistema solo confirma históricamente lo que el ser humano podría saber sin ella. Ponen las bases para una revolución teológica, aunque no la consuman, porque en la apariencia seguían los dogmas tradicionales<sup>173</sup>.

7. Para Barth será Chr. Wolff<sup>174</sup> el que haga una nivelación definitiva entre razón y revelación, pues para él: «razón y revelación se garantizan mutuamente más allá de sus respectivos dominios». Posteriormente, los “neólogos”<sup>175</sup> en la segunda mitad del siglo XVIII, harán una fuerte crítica. Para ellos todo lo que hay en la revelación no puede subsistir ante crítica racional; desde las nociones de *religio naturalis* someten al

171 Salomon van Til (1643-1713). Teólogo calvinista que asumió el cartesianismo. Escribió un volumen entero sobre Teología natural (*Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae*, en 1704). Cf. RR, 214-215, 217-218; EncRel, XI, 440; Mathias Mangold. “Salomon van Til (1643-1713). His Appropriation of Cartesian Tenets in his Compendium of Natural Theology”. *Church History and Religious Culture* 94 (2014), 337-357.

172 Johann Franz Buddeus (o Budde, 1667-1729) fue un teólogo luterano que se preocupó por la teología práctica y la pedagogía. Fue influido por J. Locke y combatió el racionalismo de C. Wolff. Barth destaca de él su piedad, su conservadurismo, respeto de las formas externas y su ortodoxia. Cf. RR, 215-217; PT, 141-144; J. M. Gómez Heras, o.c., 101; EncRel, II, 696-697.

173 Esta mentalidad se puede resumir en una expresión de Chr. Pfaff: «ninguna revelación es verdadera si no es conforme a la luz de la naturaleza, si no la completa [...] No puede imponerse [...] sino por una persuasión divina que siento de modo claro... que me ha enseñado la luz de la naturaleza, al exhortarme a buscar, a escrutar tal revelación, investigando de ese modo la verdadera religión». Cf. RR, 218. Christoph Matthaeus Pfaff (1686-1760) fue un teólogo alemán luterano. Cf. EncRel, IX, 52-53.

174 Christian Wolff (1679-1754). Principal representante de la Ilustración alemana. Muy influenciado por la teolodicea de Leibniz. Desarrolló un sistema filosófico completo desde el racionalismo, incluyendo la metafísica y la teología natural. Insiste en la confianza en la razón para alcanzar certeza en la metafísica y en el conocimiento de Dios. Muy crítico con el pietismo y la separación entre fe y razón. Cf. RR, 219; HT, 225-227; PT, 256-260; EncRel, XII, 403-405.

175 La neología estuvo compuesta por una generación de teólogos de racionalismo moderado. No niegan la revelación como tal, pero van reduciendo sus contenidos a aquellos que solo la verdad racional podía garantizar. Cf. RR, 219; HT, 228-231; J. M. Gómez-Heras, o.c., 101-105.

dogma y a la Biblia a una crítica severa. El relevo de la neología es el racionalismo kantiano que pasa de *religio naturalis* a *ethica naturalis*. De la revelación solo resultará válido aquello que es importante para la razón moral.

8. En el siglo XIX se encuentran algunos de los teólogos y filósofos con mayor resonancia hasta hoy. En esta época se da el fenómeno que el propio Barth denomina *neoprottestantismo*. Para F. Schleiermacher la religión, que es entendida como el sentimiento de dependencia respecto a lo absoluto, se convierte en criterio de la teología. En este marco la revelación sería una impresión humana que genera ese sentimiento y expresa una religión específica. Para G. W. F. Hegel<sup>176</sup> y D. F. Strauss<sup>177</sup> toda religión, ya sea natural o cristiana, es una etapa necesaria que se ha de superar para llegar al conocimiento filosófico absoluto liberado de toda representación. L. Feuerbach<sup>178</sup>, por su parte, considera la religión natural como expresión de deseos naturales del corazón humano y de ilusorias nostalgias. A. Ritschl reaccionará a Feuerbach defendiendo a la religión cristiana como verdadera y revelada, porque es la que permite realizar las aspiraciones más altas de la existencia humana a través de la liberación de lo material. Por último, Troeltsch propone que el teólogo reviva en el plano hipotético las diferentes realizaciones religiosas de la historia para compararla con el cristianismo y poder concluir que el cristianismo es superior<sup>179</sup>.

En conclusión, Barth se hace testigo de cómo la religión natural y los criterios extrínsecos a la revelación fueron invadiendo la teología y la Iglesia desde el siglo XVII al XIX. Barth cree que el gran giro se produce en Buddeus y van Til. Ellos no llegaron a vivir una fe secularizante, pero sin imaginarlo empezaron con una línea neoprottestante que les separaba de los padres formadores. En definitiva, a juicio de Barth, todo el programa de este período se resume en el axioma: «no entender la religión desde la

<sup>176</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) llegó a la filosofía desde la teología. Para él la religión posee un poder vivo que se brota en la comunidad. Para Hegel la religión es la conciencia de la esencia absoluta, como la conciencia del espíritu absoluto bajo la forma de la representación. La representación propia de la religión constituye un ropaje que le impide la transparencia total del espíritu absoluto. Para Hegel la religión necesita liberarse de la representación, propia del espíritu finito. Cf. HT, 387-401; EncRel, V, 200-202; PT, 384-521.

<sup>177</sup> David Friedrich Strauss (1808-1874) es de los teólogos con mayor impacto en el siglo XIX. Siguió el camino de Reimarus y Lessing, al intentar perfilar la auténtica historicidad de Jesús liberado de añadidos míticos que han sido proyectados por la fe. Hizo el esfuerzo en teología de aplicar la filosofía hegeliana de la religión. Cf. HT, 414-416, 616; EncRel, XI, 110-112; PT, 541-567.

<sup>178</sup> Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) fue uno de los grandes precursores del ateísmo. Mantuvo, frente a Hegel, que la religión es una mera expresión del deseo del ser humano. Cf. HT, 418-422; EncRel, IV, 307-308; PT, 534-540.

<sup>179</sup> Cf. RR, 219-220.

revelación, sino la revelación a partir de la religión». Neoprottestantismo es sobre todo religionismo, es decir, la revelación siendo absorbida por la religión. La teología deja de ser la ciencia de la fe para abrirse a dos tendencias: quienes consideran que la teología debe estar dentro del campo de la filosofía de la religión y quienes la entienden en el ámbito de la ciencia de la religión.

#### *d) La religión vista desde la revelación*

Invirtiendo esta primacía histórica y volviendo a poner el centro en la revelación, la teología tiene que ser capaz de decir una palabra sobre la realidad de la religión y del ser humano religioso.

Barth vuelve al corazón de la reforma protestante y se apoya en Lutero<sup>180</sup>, que piensa que la religiosidad humana es el mayor de todos los pecados, para afirmar que *la religión es el hecho del ser humano sin Dios*, es decir, incredulidad. Para Barth esto no se trata de un juicio negativo que el teólogo haga o deba hacer contra la filosofía o la ciencia de la religión, menos aún contra aquello de verdad, bondad y belleza que tiene la religión humana. El teólogo no tiene autoridad para condenar otros campos, más aún, ha de tomar esta declaración primero para sí y su religión cristiana<sup>181</sup>.

A través de la revelación, el ser humano entra en una situación completamente nueva que lo lleva tomar conciencia de la ignorancia e incredulidad en la que vivía respecto de Dios. Hasta el momento en que se conoce la revelación no se puede entender que el ser humano pasa de la incredulidad a la fe. No es el paso de la fe a la fe, sino de la negación y resistencia a la verdad de la fe. la fe expulsa la falsa fe, que es lo único que el ser humano puede tener en ausencia de Dios. En la religión el ser humano habla, no escucha; lo cual contradice el ser de la revelación que es aceptación y acogida. La religión en las Escrituras es juzgada por Dios como impiedad (1) en la construcción de imágenes y (2) en la cuestión de las obras de la ley:

1. Religión es, a la luz de las Escrituras, el intento del ser humano esforzándose por captar lo que Dios es, sustituyendo la acción divina y cambiándola por una obra humana; levantando imágenes a las que va atribuyendo un carácter definitivo y

<sup>180</sup> Barth cita el sermón de Lutero sobre 1 Pe 1, 18 ss.

<sup>181</sup> Cf. RR, 65-68.

subsistente. En la religión el ser humano busca su propio camino; en la revelación Dios muestra que él es su camino<sup>182</sup>.

Dios también se revela rebelándose contra el esfuerzo humano por representar en imágenes aquello que solo puede venir manifestado por Dios (Cf. Jer 10,1-16; Is 44,9-20). Barth considera la prohibición de imágenes en la Biblia en el sentido literal. Porque cualquier intento de representar a Dios supone no atender a lo que solo Dios puede decir de sí mismo. Las imágenes supondrían una especie de inconformismo humano hacia el modo que Dios obra con el ser humano. La religiosidad pagana y la idolatría serían, en la Biblia, la situación por excelencia en la que Dios abre los ojos al ser humano, le muestra su impiedad y desenmascara su pecado (cf. Rom 1,18; Hch 14 y 17; Gal 4,8; Ef 2,12). Cualquier intento de piedad fuera de la revelación recibe el juicio de Dios<sup>183</sup>.

Barth no acepta que los versículos 19 y 20 de Rom 1 se interpreten como un reconocimiento de la teología natural, como la posibilidad de conocer a Dios fuera de la revelación que viene de Cristo:

«La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que tienen la verdad prisionera de la injusticia. Porque lo que de Dios puede conocerse les resulta manifiesto, pues Dios mismo se lo manifestó. Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras; de modo que son inexcusables, pues, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias; todo lo contrario, se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas. Alardeando de sabios, resultaron ser necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes del hombre mortal, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles». (Rom 1,18-23)

Para Barth la afirmación de San Pablo ha de entenderse dentro del contexto de predicación kerigmática en la que Cristo es el contenido del mensaje. Por lo tanto, Pablo nunca habla sobre los judíos y los paganos en Romanos al margen de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. A juicio de Barth, el texto no afirma la posibilidad de conocer quién es Dios al margen de la revelación, sino de todo lo contrario, la posibilidad de conocer a Dios que se abre con su revelación, como puede leerse en Rom

---

182 Cf. RR, 84-86.

183 Cf. Ibid., 69-77.

1,16-17:

«[N]o me avergüenzo del Evangelio, que es *fuera de Dios* para la salvación de todo el que cree, primero del judío, y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios de fe en fe, como está escrito: El justo por la fe vivirá».

Para Barth, habría que entender la inexcusabilidad de la maldad desde el kerigma y no desde la condición natural. Pues solo en Cristo y después de él tiene sentido pedirles lo mismo a los gentiles que a los judíos. No hay tampoco ninguna otra referencia en Pablo ni en los apóstoles a un conocimiento natural de Dios o a una revelación primitiva, más bien hay constataciones del pecado en el ser humano cuando vive sin Cristo. De modo que, el principal sentido del mensaje de Rom 1,19-20 sería que, a la luz de la revelación en Cristo, cualquier signo de religiosidad pone de relieve la falta de fe en la verdad que Dios ha manifestado. En definitiva, la crítica de estos versículos es hacia los que han cambiado la imagen del Dios revelado en Cristo por otras imágenes («cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes del hombre mortal, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles» [Rom 1,23])<sup>184</sup>.

2. La religión es expresión del ser humano en la búsqueda de un fin imposible de alcanzar, que es todo lo contrario al fin divino que Dios le trae y que viene a él como una ruptura y un corte con sus sueños religiosos<sup>185</sup>. Barth considera que la ley dada a Israel no implica que nos podamos justificar mediante el cumplimiento de los mandamientos (cf. Lc 10, 25-29; 16,15). Dicha ley tiene la misión de contener la promesa de Jesucristo. Él es la verdadera justificación (cf. Rom 10,4). Es en el rechazo y condena a Cristo donde se manifiesta la mayor trasgresión de la ley (cf. Rom 8,3; 2,17).

«El AT no es otra cosa que el testimonio de la venida de Jesucristo; lejos de exaltar la religión de las obras, atestigua la revelación que precisamente contradice a la religión de las obras y, por ello mismo, todas las formas de religiosidad»<sup>186</sup>.

Por esto mismo, Barth niega que el NT consista en un doble mensaje: (1) el de la salvación y (2) las obras. La soberanía es exclusiva de Jesucristo; el mensaje es un solo: creer en Jesucristo. La yuxtaposición fe-obras o la mera posibilidad de que la salvación

---

184 Cf. Ibid., 78-82.

185 Cf. Ibid., 84-87

186 RR, 91.

se haga dependiente de nuestras obras frustran la promesa de la ley: la salvación realizada en Jesucristo<sup>187</sup>.

En conclusión, Barth insistirá en que es únicamente la revelación realizada en Jesucristo la que califica y juzga la religión como un intento vano de autojustificación. No podría entenderse así desde las propias categorías religiosas. Solo desde la revelación se puede ver como incredulidad el intento del ser humano de trascender religiosamente lo que quiere y lo que piensa. De modo, que lo último que la teología podría hacer sería intercambiar confundir o intercambiar la religión por la revelación; pues la religión lo más que puede poner de manifiesto es al ser humano, no a Dios<sup>188</sup>.

#### *e) La insatisfacción de la religión*

El ser humano religioso, en tanto que encerrado en su propia inmanencia, cree poder encontrar la verdad y saciarse en ella. Pero no es más que un espejismo; no se trata de una necesidad radical, pues no pone en juego su propia impotencia ante la verdadera Verdad. No puede identificar su necesidad de la Verdad misma, pues no la tiene delante de ella. El ser humano va descubriéndose insatisfecho dentro del inmanentismo. Sin embargo, sin la revelación no puede tomar conciencia de que está preso de su propia incredulidad, de que su idolatría consiste en la confianza en sí mismo y la negación del contenido de la fe: Jesucristo. Las modificaciones religiosas en la historia son signo de esta insatisfacción dentro del inmanentismo religioso; y son signo, a su vez, de que la religión no es sino la mayor expresión del ser humano y no de Dios<sup>189</sup>.

Hay un tipo de modificación religiosa que tiene un cariz destructivo de lo religioso. Si la esencia de la religión es un esfuerzo de construcción de imágenes de Dios y de alcanzar por las propias obras la autojustificación; después del desencanto y frustración religiosa, se produce un tránsito todavía antropológico a otra forma donde destaca la negación, el silencio, la destrucción y la inexpresividad. Se quiere con ello buscar una liberación de lo que ha dejado insatisfecho. Se ha tomado conciencia del gasto de energía inútilmente en una dirección, por eso, ahora se prueba la dirección

<sup>187</sup> Cf. RR, 85-94.

<sup>188</sup> Cf. Ibid., 97-98, 101.

<sup>189</sup> Cf. Ibid., 97-104.

opuesta. La reversión de la religión incluye una crítica a la religión y un intento de encontrar satisfacción en otros modos. Para Barth, los principales caminos que derivan de la negación de la religión son (1) el misticismo y (2) el ateísmo<sup>190</sup>.

1. El misticismo se ha hecho consciente de que el esfuerzo que pone la religión en lo externo es solo imagen y forma. Sabe que las formas de la religión se mueven en el terreno de lo pasajero y la apariencia, pero no niega de entrada la posibilidad religiosa. El místico ha experimentado el fracaso de las expresiones externas de la religión. Utiliza la energía religiosa para deconstruir y eliminar las fórmulas. Su pretensión es vivir una religión libre de exterioridad, centrada en el ámbito interior, ajena a las figuras y las acciones morales. Concede credulidad a fuerzas inmanentes de la naturaleza, renunciando a la posibilidad de trascendencia. La interioridad es el lugar donde el místico busca la satisfacción que no encuentra en la religión.

2. El ateísmo es el camino menos sofisticado, porque su negación de lo religioso se realiza desde la trivialización del misterio. Al igual que el misticismo, el ateísmo derriba lo exterior: la ética religiosa, el dogma y el culto. La diferencia con el místico estriba en que el ateo niega incluso la interioridad humana. El ateísmo se complace en derribar los elementos religiosos; su fuerza vital ha renunciado a la afirmación religiosa. La negación es su único y principal fin<sup>191</sup>.

Tanto el misticismo como el ateísmo se alejan de lo religioso en diferente medida y forma. Para Barth, tienen algo en común: su crítica a la religión nos deja en la “aquendidad”. Son incapaces de descubrir y afirmar que es la autonomía del ser humano la que provoca la insatisfacción religiosa. La única crítica viable a la religión es aquella que se hace desde lo opuesto a ella, fuera de las meras posibilidades humanas, fuera de su incredulidad, idolatría y autojustificación. Solo desde la fe y la revelación es esto posible. La revelación de Dios realizada en Jesucristo es la única posibilidad que tiene el ser humano, y la religión en la que vive inmerso, para ser liberado de su inmanentismo e incredulidad<sup>192</sup>.

---

190 Cf. Ibid., 104-107.

191 Cf. Ibid., 108-119.

192 Cf. Ibid., 119-121.



## § 6. EL CRISTIANISMO: LA RELIGIÓN RECONCILIADA EN CRISTO

«La religión cristiana es el predicado que va unido al sujeto. Y este sujeto es el nombre de Jesucristo»<sup>193</sup>.

### a) *Revelación, fe y justificación: la posibilidad de reconciliación de la religión*

Ante la incapacidad del ser humano de alcanzar a Dios en la religión, Dios en su situación de incredulidad le procura la posibilidad<sup>194</sup>. Precisamente, Barth comienza el conocido parágrafo 17 de su *Dogmática Eclesial* afirmando la posibilidad de una reconciliación para el universo religioso:

«La Revelación de Dios, por la efusión del Espíritu Santo, es presencia de Dios, que juzga y reconcilia en el mundo de las religiones humanas, esto es, en el ámbito de las tentativas que el hombre hace para justificarse y salvarse ante la imagen de Dios que él mismo pergeña obstinada y arbitrariamente»<sup>195</sup>.

En su desarrollo hay tres categorías que permiten comprender cómo se opera la reconciliación del ser humano en su situación de ser religioso:

1. *Revelación*. La revelación de Dios aparece en Barth como reconciliación<sup>196</sup>. En la revelación el ser humano es reconciliado con Dios. Se trata de una enseñanza radical y completamente nueva sobre Dios que trastorna todo lo que pensábamos saber, y nos salva y libera de la injusticia y la perdición en la que estábamos. El ser humano no podría ayudarse a sí mismo, por eso la religión no le acerca progresivamente a Dios, sino que le aleja. Las imágenes que levanta entre él y Dios no son una mediación suficiente para comunicar a la criatura con el Creador. Pero este ser humano no está abocado a la condenación; este ser humano ha sido creado para la salvación, no para la perdición. En este contexto aparece la revelación, no es una mejora o un completamiento de las pretensiones humanas, sino una ruptura. La ruptura de la verdad de lo revelado

---

193 RR, 173.

194 Cf. Ibid., 73-74.

195 RR, 28.

196 Véase *supra* § 3.c) *La singularidad de la revelación de Dios*.

por Dios: Jesucristo. Él, contradiciendo la dinámica religiosa, nos da de lo suyo y se lleva lo nuestro. En la religión intentamos ponernos en el lugar de Dios supliéndolo y terminamos convirtiendo en ídolos aquello que nosotros somos. Cristo invierte la lógica para reconciliarnos. Nos alcanza el fin de nuestra propia existencia cuando es él quien carga con el destino de los que quedan atrapados en la religiosidad<sup>197</sup>.

2. *Fe*. Por la fe el ser humano acepta la revelación. La fe solo puede ser entendida a partir de su objeto que es Jesucristo, entendiendo la fe como confianza y obediencia; comprendiéndola también como la actitud opuesta a la religiosidad —pues la incredulidad que brota de la religión es la fe del ser humano en sí mismo—. Barth habla en este contexto de la *analogia fidei*, que consiste en atender a la situación del ser humano y la religión desde la luz de la revelación de Dios. El ser humano solo puede considerarse en tanto que perteneciente a Jesucristo. ¿Cómo será la relación entre religión y revelación? Barth responde que ha de considerarse del mismo modo en que se da la presencia de lo humano y lo divino en Jesucristo, como unidos inseparables. Así será la relación entre la revelación y la religión. La reconciliación no implicará una supresión de la autodeterminación humana, ni anulará la experiencia religiosa, sino que la asumirá. Igual que hay una *asunción de la carne* en Cristo, hay una asunción de la religión en la revelación<sup>198</sup>.

3. *Justificación*. Puede recurrirse a la imagen de la lógica de la justificación también para explicar la situación de la religión respecto a la revelación. Del mismo modo que un pecador es justificado puede hablarse de una religión verdadera. Sin embargo, religión verdadera estrictamente hablando es un contrasentido para Barth, porque ninguna religión puede ofrecer un

---

197 Cf. RR, 82-84. Aquí Barth despliega el modelo soteriológico de la sustitución y el admirable intercambio. Puede verse: A. Cordovilla. *Teología de la salvación*, o.c., 331-334 sobre el modelo en Lutero y von Balthasar; H. U. von Balthasar sobre el modelo de Barth en *Teodramática 4. La acción*. Madrid: Encuentro, 1995, 269-270. En la obra de Barth posterior puede verse especialmente en CD II, 2, 94-194 (§ 33), CD II, 2, 306-506 (§ 35), CD IV, 1, 79-357 (§§ 58-59).

198 Cf. RR. 51-54, 95-96. Balthasar destaca sobre la *analogia fidei* de Barth: (1) La semejanza con Dios es desde arriba, procede de Dios; (2) se trata de una acción humana similar a la acción de Dios a pesar de su diferencia fundamental; (3) se trata de una relación, no una identificación; (4) es el modo en que Dios elige nuestra verdad para expresar su verdad. La clave de la analogía reside en la afirmación de que Cristo ha asumido nuestra carne. En virtud de la encarnación de Cristo es posible una continuidad entre nuestra humanidad y la suya a pesar de la ruptura que provoca nuestro pecado. Cf. TB, 107-109, 114-116.

conocimiento de Dios en sí misma; al lado de la autoentrega de Dios en su revelación solo existen religiones llenas de mentiras e injusticia. Solo es posible hablar de religión verdadera en tanto que esté vinculada a la revelación divina, que es la fuente de la que procede la autenticidad. Sin embargo, se trataría de una verdad que el ser humano no puede apropiarse como suya, del mismo modo que el ser humano no puede apropiarse de la justicia de Dios en la justificación. Solo puede ser verdadera gracias a lo que le viene de Dios, pues se trata de algo que está más allá de sus posibilidades. Así pues, en la medida en que se mantenga la analogía con el pecador justificado puede mantenerse el concepto de religión verdadera<sup>199</sup>.

#### *b) El cristianismo como religión*

Según Barth, a los cristianos también les afecta la incredulidad religiosa. Atendiendo a la relación que hemos establecido entre revelación y religión, ha de entenderse que la incredulidad afecta como tentación a los cristianos, pues ellos son los que tiene delante aquello que pueden rechazar. Para Barth esto funciona como una especie de signo en la presencia de los no cristianos:

«[El] juicio de la revelación que se dirige a nosotros mismos, al ser reconocida, nos hace partícipes de la solidaridad con los no cristianos, precediéndoles en el arrepentimiento y en la esperanza, inclinándonos ante el juicio de Dios, para con ello alcanzar la promesa de la Revelación»<sup>200</sup>.

En el cristianismo, en tanto que se da el acontecimiento de la fe y se da la presencia de la gracia, se puede hablar de una religión verdadera en medio del conjunto de las religiones. Pero esto solo puede ser una garantía de humildad. En cuanto el cristianismo se apropie de la verdad y se olvide de que la gracia de la revelación solo puede ser recibida de Dios, se estaría poniendo al nivel del resto de religiones que viven al margen de la revelación.

La verdadera religión solo existe en virtud de la Gracia. Para Barth esto es lo que ocurre en la relación entre los apóstoles y Cristo; están ligados a él, pero rompen su

---

<sup>199</sup> Cf. RR, 125-128.

<sup>200</sup> Ibid., 129.

fidelidad constantemente. Cristo desenmascara la falsedad de sus aspiraciones mundanas (vg., Mt 14,28ss; 16,23; Mt 18,1; Mc 4,35ss; Mc 9,19; Mc 14,37; Lc 22,31; Jn18,10). La religión aparece como incredulidad en los apóstoles. Sin embargo, cuando deja de serlo hay claridad de que es la gracia quien lo hace (vg., Mc 16,13ss; Jn 20,24 ss). Hay, por tanto, un significado religioso en torno a Jn 15,5: «Sin mí no podéis hacer nada», que ilumina en este punto a 1 Cor 13. En ese capítulo San Pablo hace una especie de inventario de elementos religiosos que no sirven de nada si no se tiene amor. Para Barth este es uno de los testimonios más claros de la primacía de la revelación sobre la religión. Frente al amor de Cristo, las cosas religiosas no tienen poder<sup>201</sup>.

En consecuencia, para el cristiano la seguridad de su ser y obrar para con Dios no se encuentran en sí mismo, sino en la fe. En la fe, que trasciende la conciencia religiosa, es donde se manifiesta la fuerza del cristiano. Cualquier elemento del cristianismo en cuanto religión ha de relativizarse y someterse a la revelación como instancia última. Para Barth, esta es la experiencia de San Pablo cuando dice que no se gloria en su experiencia personal en cuanto que procedentes de él mismo. Solo cabe gloriarse en sus bajezas. De este modo, lo humillante le permite discernir mejor que es en su debilidad donde se manifiesta la fuerza de Cristo, siendo esta fuerza la que lo mantiene en la fe más allá de cualquier percepción experimental subjetiva. En definitiva, la seguridad del apóstol en lo que es y hace se basa en que asume que el cristianismo (que incluye sus experiencias personales, o sea, religiosas) está limitado por la revelación en Jesucristo el Señor (Cf. 2 Cor 12, 5-10)<sup>202</sup>.

### *c) Cristo como criterio dogmático del cristianismo*

¿Qué es lo verdaderamente original del cristianismo? Barth postula que no sería extraño pensar que lo característico del cristianismo pudiera ser su configuración en cuanto religión de la gracia. Barth cree encontrar un paralelismo entre un movimiento del budista y el cristianismo protestante, que también ha acentuado la cuestión de la gracia. Barth descubre en las enseñanzas de los maestros budistas<sup>203</sup> algunas

---

201 Cf. Ibid., 128-137.

202 Cf. Ibid., 138-141.

203 Barth se refiere a Honen y a Shinran. Genku-Honen (1133-1212), fundador de la escuela Jodo. Shinran (1173-1263), fundador de la escuela jodoshin. Ambos son situados en la tradición budista amidista. Hablan de una felicidad terrenal en la Tierra Pura (*jodo*). Cf. Giavanni Filoramo et al.

coincidencias con la teología de la gracia. Los maestros enfatizan la sencillez del método religioso. También se puede encontrar la referencia de un dios con carácter predominantemente personal. Luego, se pueden hallar otros elementos religiosos de gran interés como:

1. La cuestión del *mérito*. Se invita a los seguidores a no confiar en sus propias fuerzas y a confiar en que es el poder del dios Amida el que permite llegar al estado de nirvana.
2. La cuestión de la *promesa*. Todo el proceso religioso descansa en una promesa original.
3. La cuestión del *culto*. Se prohíbe el culto a algunas divinidades.
4. La cuestión de la *fe*. La salvación depende únicamente de la fe que viene del corazón. Una fe que no depende del sentimiento, sino de una buena doctrina.

Ciertamente, Barth cree que, aunque hay muchas coincidencias, se pueden establecer notables diferencias, como la cuestión dramática de la salvación, la bondad de Dios u otros atributos como su gloria, o, por supuesto, la cuestión de la disolución de la criatura en el nirvana. No obstante, Barth reconoce que hay énfasis similares entre el protestantismo y este movimiento budista. Por eso cree que es bueno despejar la gran originalidad del cristianismo, es decir, aquello en donde se juega la verdad o la mentira de la religión. Para Barth no es otra cosa que el nombre de Jesucristo. La verdad de una religión no se juega en un énfasis u otro entre la relación entre la humanidad y la divinidad, en las doctrinas del pecado original, la satisfacción sustitutiva, la justificación por la fe o el don del Espíritu, ¿acaso todo ello tendría algún valor fuera de Jesucristo? Cualquier enseñanza cristiana puede ser vivida, en cierto modo, por los paganos. Todas ellas sólo pueden llegar a ser signos de gracia y verdad en la medida en que están vinculadas con el nombre de Jesucristo. En definitiva, todo se juega en la realidad que revela y esconde el nombre de Jesucristo. Cristo es el criterio definitivo de lo cristiano<sup>204</sup>. Recorramos con Barth cuatro de las principales doctrinas para confirmar su indisoluble relación con Cristo: (1) fundación o creación del cristianismo, (2) elección,

---

*Historia de las religiones*. Barcelona: Crítica, 2000, 299-300.

204 Cf. RR, 157-167. Aquí se ha decantado Barth por el cristocentrismo, en el que identificará de forma plena revelación con Jesucristo. Viene precedido por los epígrafes §§ 13-15 de la *Dogmática*. Cf. CD I, 2, 1-215.

(3) justificación y (4) santificación.

1. *Fundación/creación del cristianismo*. Sin Cristo, que creó el cristianismo, lo sigue creando y lo creará, nada sería. Sin la intervención de su creador, Cristo, el cristianismo carecería de realidad, del mismo modo que sin la intervención del Creador de la creación y su *creatio continua*, ésta carecería de sentido. «Si este nombre se suprime, no solamente se habrá mutilado y debilitado esta religión, que podría en todo caso seguir vegetando como un “cristianismo sin Cristo”, sino que se le habría quitado la fuerza que le hace vivir y se la condenaría a una muerte rápida»<sup>205</sup>. Sin Cristo todos los elementos del cristianismo perderían su esencia, desde la piedad, la ética, hasta la teología. Todo sería igual del resto de cosas con las que se puede comparar. Sin Cristo, el cristianismo y todo lo que lo rodea, perdería su derecho de existir; sin Cristo pierde su verdad<sup>206</sup>.

2. *Elección*. La verdad de la religión cristiana reposa en la elección incomprensible y gratuita de Dios. Lo único que puede esclarecerse de la historia del Señor con Israel es que todas las promesas se han cumplido en Cristo. Sin Cristo la doctrina de la elección estaría llena de ambigüedades. Esta elección es renovada constantemente, a semejanza de la *creatio continua*. Se trata de la elección continua que tiene lugar en la Iglesia cada vez que celebra los sacramentos, proclama la palabra y profesa la fe; hay elección cuando se deja inspirar y todas sus acciones se realizan según la voluntad de Dios. No se trata, por tanto, de una elección por nuestra parte; es la elección de Dios. Por eso, Dios no necesita que se le justifique fuera de otra cosa que no sea presentar el nombre de Jesucristo, el nombre que llena toda la realidad de la Iglesia. Los cristianos solo pueden elegir proclamar lo que les ha sido dado. Esta ha de ser la única opción, reconocer en él el contenido de la fe que se confiesa y se proclama. No hay que buscar ningún método apologético, pues la autoridad del nombre de Cristo reside en él mismo<sup>207</sup>.

3. *Justificación*. En esto se basa la religión cristiana. No en la pureza intrínseca de la Iglesia de Dios. Su veracidad no puede demostrarse por el testimonio de los cristianos. El cristianismo no tiene luz propia. Como cuando la tierra es iluminada por el

---

205 Ibid., 172-173.

206 Cf. Ibid., 171-175.

207 Cf. Ibid., 175-179.

sol, que en cuanto éste se oculta deja de estar iluminada, así Cristo es como el sol respecto a la tierra en el mundo de las religiones. Solo el cristianismo puede recibir esta luz, las otras no. El acontecimiento de Cristo es un acontecimiento muy preciso que coloca, de entre las religiones, al cristianismo en concreto en una determinada participación respecto con el propio Cristo. Solo Cristo hace verdadero al cristianismo; en sí mismo no es nada; no es menos ni más que el resto. Tampoco es más capaz que las otras de recibir la justificación. El juicio de Dios no lo deja exento de sufrir una crisis, un juicio, ante el que solo puede responder otorgando a Cristo la primacía sobre todo lo demás<sup>208</sup>.

4. *Santificación.* La relación que existe entre el nombre de Cristo y el cristianismo brota de un acto de santificación divina. Dios usa, forma, reforma y separa la religión cristiana de las otras haciendo del cristianismo un instrumento histórico de su revelación. La santificación en Cristo es la luz que la tierra refleja del sol y que los otros pueden ver. Gracias a la acción de Cristo en el cristianismo, este no es una religión neutra o indiferente. El cristianismo tiene un valor de signo entre las demás religiones; se convierte en una figura especial. Como tal la figura del cristianismo no tendría importancia por sí misma frente a las otras, ni siquiera subsistiría sin el nombre de Cristo. Sin embargo, con Cristo recibe la función de testimoniar su recuerdo, su presencia y la esperanza escatológica. Por eso, el cristianismo tendrá verdad y en la medida en que se refiere a la verdad de Cristo y la proclame<sup>209</sup>.

---

208 Cf. Ibid. 184-191.

209 Cf. Ibid., 194-197.



## § 7. LA IGLESIA COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN

«La Iglesia es el lugar de la verdadera religión, en la medida que vive, por gracia, de la gracia»<sup>210</sup>.

### *a) El fundamento y la misión de la Iglesia*

Para Barth la Iglesia nace de la escucha y la actualización del recuerdo de Jesucristo. Su testimonio solo nos llega por la Escritura, por eso cuando el ser humano la escucha, allí —y solo allí— existe la Iglesia. A través de la Escritura, a pesar de su opacidad y su distancia respecto de nosotros, la Palabra de Dios surge como un «relámpago en medio de las tinieblas»<sup>211</sup>. No puede haber Iglesia fuera de esa relación, porque no existen otros textos o recursos que hablen del Dios de Jesucristo. Pero cuando esa relación se da, entonces «la Iglesia es engendrada»<sup>212</sup>, ahí se constituye como tal.

Solo la revelación funda la Iglesia y la convierte en su única riqueza. Donde se dé este hecho allí existe la Iglesia, aunque solo fuera un resto de 3 personas de toda la humanidad o carezca de influencia y relevancia en la sociedad. Esta es la única fidelidad que debe mantener si quiere seguir siendo ella misma en medio de las vicisitudes y corrientes a lo largo de la historia. No hay otra relación digna de mantener por parte de la Iglesia<sup>213</sup>. Si la Iglesia es fiel a la Escritura, será fiel a Dios, de ahí arrancará su fidelidad y servicio para con el mundo. En esta fidelidad demostrará la superioridad frente a todos lo demás, incluyendo imperios, ahora bien, la paradoja reside en que no puede buscar esta superioridad. Solo en su inferioridad respecto de la Palabra que debe obedecer se mostrará su superioridad<sup>214</sup>.

Solo hay una cosa que diferencia a la Iglesia del mundo en su actividad, que en ella no se adoran dioses ni se cultiva ninguna ideología. Será esto y no otra cosa la que

---

210 RR, 28.

211 RIT, 33.

212 Idem.

213 Cf. RIT, 31-33. Balthasar hace notar que en este período (1928-1938) la eclesiología de Barth destaca exclusivamente por su pasividad, es decir, solo puede obedecer, no mandar. Es como un «vaso vacío donde Dios vierte su plenitud». Desde el punto de vista de Dios es lugar de su revelación, pero desde el punto de vista humano es negación de la revelación. TB, 104-105.

214 Cf. RIT, 26, 33-34.

lo diferencia con el mundo. Ella es la única que puede contar al mundo que los dioses a los que se adoran no existen. Si transmite ese secreto podrá ser fiel al mundo. En todo lo demás, la Iglesia participa plenamente de las tinieblas del ser humano<sup>215</sup>.

La Iglesia resplandecerá con su verdadero rostro cuando renuncia a los números, a las cualidades morales y esfuerzos exteriores y confía única y totalmente en lo que constituye su fundamento. La misión que Dios le ha encomendado no tiene que ver nada con que el mundo haga caso a la Iglesia, sino que él mismo llegue a ser Iglesia<sup>216</sup>. En este contexto, Barth señala dos concepciones que erróneas de la naturaleza de la Iglesia que se habrán de evitar<sup>217</sup>:

1. *Institucionalismo sagrado*. La Iglesia no es la revelación de Dios transformada en una institución. «No es el reino de Dios transformado en un conjunto de métodos y de sistemas humanos de salvación»<sup>218</sup>. La Iglesia no posee la voluntad, la verdad y la gracia de Dios a su libre disposición, a través de métodos sagrados, bajo los que pueda convertirlo en objeto de goce. La Iglesia no trata la verdad de Dios como un objeto —ni siquiera sobrenatural—, sino como el sujeto divino que se nos da a conocer él mismo en la fe. La Iglesia solo puede ser el lugar «donde se adora la gracia de Dios en la persona de Jesucristo»<sup>219</sup>. A juicio de Barth este institucionalismo concibe la Iglesia como algo tan grande, dándole demasiada confianza al ser humano y otorgándole muy poca a Dios<sup>220</sup>.

2. *Asociacionismo libre*. La Iglesia no es una libre asociación. «La Iglesia no tiene su origen en la elección, en la resolución, en la actitud del hombre frente a la revelación, sino al contrario, siempre en la elección, en la resolución y la actitud de Dios frente al hombre»<sup>221</sup>. No somos nosotros lo que fundamos una sociedad religiosa con sus convicciones, reglas y hábitos. Lo que lleva al ser humano a la Iglesia y le mantiene no son impresiones o disposiciones morales compartidas, sino compartir «el mismo Dios, el mismo Cristo, el mismo

---

215 Cf. RIT, 29-31.

216 Cf. Ibid., 26-27.

217 Cf. Ibid., 23-25.

218 Ibid., 24.

219 Idem.

220 Aquí Barth está remarcando su distanciamiento del catolicismo.

221 Cf. Ibid., 24.

Espíritu, el mismo bautismo y la misma fe» (cf. Ef 4,5-6).

No se trata de construir una Iglesia que asegure la victoria delante del mundo. Esas victorias son derrotas. Tampoco se trataría, para Barth, de buscar una síntesis entre el institucionalismo sagrado y el asociacionismo libre. Lo único necesario es la obediencia a Dios, para seguir existiendo como Iglesia. El único método posible es la fidelidad a Dios que pasa por la fe. De nada sirve cambiar por un sistema sagrado o una comunidad de gente buena si para ello la Iglesia se extingue<sup>222</sup>.

#### *b) Servicio y dominio en la Iglesia*

Según Barth, la Iglesia, precisamente por su condición humana, no es ajena a la dinámica de dominio en el mundo. A la Iglesia le está prohibida toda clase de dominio para ella misma y ayudar otros a crecer en el dominio. Dar «al César lo que es del César» (Mt 22,21), no debe verse condicionada por ninguna orientación política o estatal. Tampoco tiene como misión erigir una ciudad de Dios en frente de la ciudad del mundo, ni un reino de gente piadosa en medio de ateos, ni buscar el dominio religioso sobre las conciencias. El dominio sobre las conciencias sería para Barth la «forma más absolutamente maldita de dominio humano»<sup>223</sup>.

El signo que la hace brillar es el servicio y no el dominio. La humildad y el rebajamiento ante Dios es lo único que puede garantizar el servicio. Pues el servicio se puede convertir en una forma de dominio encubierto. Esa es una tentación constante. A veces incluso desde intenciones piadosas se pueden hacer planes en virtud de una concepción arbitraria de Dios y del ser humano<sup>224</sup>. La arbitrariedad se manifiesta en que se deja muy poco sitio a Dios y se confía excesivamente en el ser humano, sin tomar en serio ni la perdición humana ni la gracia divina. Cuando esto ocurre suele darse en una especie de síntesis entre Dios y el ser humano que no se parece en nada a Jesucristo, aunque el discurso esté referido a él —Jesucristo será más un pretexto que la razón de ser de la Iglesia.

Tal síntesis arbitraria que cobra la forma de servicio y se reviste de piedad —y

---

222 Cf. *Ibid.*, 28-29.

223 *Ibid.*, 37.

224 Esta sería la actitud del Gran Inquisidor de Dostoyevski, a quien Barth pone como ejemplo, que queriendo servir a Dios, termina deteniendo y corrigiendo al mismo Cristo.

seguramente erudición— suele presentar la naturaleza sin la gracia o presentar la gracia como si fuera naturaleza. Cuando esto ocurre se está muy cerca de una forma de dominio eclesial: el clericalismo<sup>225</sup>. Para Barth, «el clericalismo es el dominio de los que creen estar muy al corriente de la unidad de la naturaleza y de la gracia. Ningún dominio puede ser más poderoso que ése. Bajo todas sus formas, es auténticamente el dominio del Anticristo»<sup>226</sup>. Para condensar mejor lo que diferencia al servicio del dominio en Barth reproducimos sus palabras:

«La Iglesia no piensa por sí misma; vive de lo que se le ha dicho. No vive en la arbitrariedad, por buena que sea su intención, sino en la obediencia. En consecuencia, la Iglesia no elabora ningún plan ni programa propios. *La Iglesia no tiene una tesis, sino un Señor* y unos mensajeros del Señor que le dan a conocer su voluntad. La Iglesia no es la Iglesia de los hombres piadosos, sino la Iglesia de Jesucristo. La Iglesia no es Jesucristo mismo, pero cree en él; es el cuerpo, del cual es él la cabeza. En virtud de su principio, de su origen y de su vida, no puede más que ser llamada al lado de los profetas y apóstoles. Allí, con los ojos fijos en los ojos del Dios vivo, sabe que está excluido todo dominio, manifiesto o tácito, de un servicio arbitrario; allí el hombre se hace discípulo y no conoce más acción propia que repetir lo que se le ha dicho propiamente; allí se ignora todo sobre la unidad de Dios y del hombre, de la naturaleza y de la gracia; allí no se conoce más que a Jesucristo, el cual resuelve toda oposición; se anuncia a ese Señor, y nada más que a ese Señor, porque quiere él ser anunciado y porque uno no puede, porque los hombres no pueden jamás oír hablar bastante de él»<sup>227</sup>.

### *c) La suficiencia de la gracia para la santidad de la Iglesia*

Para Barth, el punto que permite esclarecer la cuestión de la santidad de la Iglesia es la dependencia que la Iglesia tiene de la gracia; lo cual le lleva a vivir en una tensión. Esa conciencia de la gracia es lo que la diferencia de otras religiones, que tienen la actitud religiosa en lugar de la fe. La Iglesia se pondría al nivel de otras religiones si olvidara la «plena suficiencia de la gracia»<sup>228</sup>. Solo en la medida en que reconoce que su poder reside en la gracia brilla la santidad del Señor (cf. 2 Cor 12,9-

---

<sup>225</sup> Cf. RIT, 35-39.

<sup>226</sup> Ibid., 39.

<sup>227</sup> Ibid., 40.

<sup>228</sup> RR, 141.

10). En la humildad de la fe reside su fuerza, pero cuando se apoya en sí misma o en otros elementos que no son el acontecimiento de Cristo, habría que diagnosticar una resistencia de la Iglesia a la gracia. Barth verifica esta dinámica recurriendo a la historia de la Iglesia. Barth se fija en tres momentos históricos: (1) antes de Constantino; (2) entre la época constantiniana y el Renacimiento; y (3) en los tiempos modernos:

1. *Antes de Constantino*. En esta época la Iglesia destaca por ser *religio illicita* y *ecclesia pressa*. En esa situación la Iglesia muestra su debilidad y humildad en medio de su impotencia política. La verdad del cristianismo se imponía e iluminaba por sí misma en la medida en que se resistía a compararse con el paganismo y el sincretismo intelectual y religioso. Pero cuando el mensaje central del cristianismo pasa a un segundo plano, la eficacia de la revelación tiende a quedar ensombrecida por otros elementos, lo cual se evidenció en el esfuerzo apologético por mostrar la superioridad intelectual y moral del cristianismo frente a otras filosofías<sup>229</sup>.

2. *Entre la época constantiniana y el Renacimiento*. Hay un empeoramiento notable. Aquí el foco se pone en el poder temporal, a través de las alianzas con el Imperio. Se renuncia a mostrar la originalidad del cristianismo como tal y se centra en generar influencia política. La Iglesia deja de ser testigo de la verdad de la revelación para convertirse en heredera de la cultura antigua. A cambio de conseguir la unidad del *corpus christianorum*, la revelación se utiliza como factor de cohesión social en una diversidad de formas. Todo ello condujo a un debilitamiento de la única razón de su existencia y de su santidad. A pesar de la tendencia principal de la Iglesia, considera Barth, continuó reconociéndose de forma casi oculta y minoritaria la primacía de la gracia de la revelación frente a todo lo demás<sup>230</sup>.

3. *En los tiempos modernos*. Se produce una ruptura de la unidad entre la Iglesia y el Imperio. En este período de progresiva secularización social la Iglesia encuentra su función de auxilio social, ayudando al ser humano a alcanzar los objetivos que se fija, especialmente en el ámbito educativo. Se esfuerza por conocer el ser humano moderno para hacerle admitir el

---

229 Cf. RR, 142-144.

230 Cf. Ibid., 144-147.

cristianismo, exponiendo la esencia del cristianismo desde el concepto general de religión<sup>231</sup>. Pudo percibirse un apoyo de la Iglesia en otros lugares que no eran el Evangelio, aunque sin dejar de manifestarse su santidad en todos aquellos que creían en la suficiente gracia de Cristo. No obstante, estas excepciones han aparecido de forma minoritaria frente a la corriente principal de la Iglesia oficial. En cualquier caso, Barth cree que la tendencia de la Iglesia a confiar en los frutos de la modernidad más que en la gracia de Cristo forman parte del contexto en el que él mismo escribe. La única posibilidad que tiene la Iglesia es revisar la secularización y paganismo internos apoyándose en la gracia como única fuerza<sup>232</sup>.

Barth no cree que la situación eclesial sea un «callejón sin salida» para el cristianismo. Esa no sería toda la verdad. Se repetirán las infidelidades del pueblo de Israel y de los discípulos de Jesús. Los cristianos, en no menor medida que el resto de las religiones, hemos contradicho la gracia y revelación divinas. En la historia visible de la Iglesia siempre aparecerá esta dinámica. Pero también se pondrá de manifiesto la consolación de Dios, pero no como espera el ser humano. Pues la promesa del Señor de mostrar la fuerza de su gracia en medio de nuestra debilidad no resulta ser algo evidente para el mundo. En medio de nuestra incredulidad y resistencia a la gracia, no dejará de estar bajo la gracia. Cuando el ser humano acepte por fe la gracia se reconocerá como enemigo de ella, y quedará justificado por ella. Solo la dinámica de la fe llevará a la Iglesia a renunciar a la pretensión de saberse verdadera por una cualidad inmanente y extrínseca a la gracia. De este modo, esperará únicamente en la gracia que solo en el final de los tiempos pueda desaparecer en la Iglesia su condición de enemiga de la gracia. Mientras tanto, puede confiar humildemente que ella es el lugar que Dios ha elegido para confrontarla y reformarla. Por eso debe ser la fe y el agradecimiento lo único que le permite vivir de la gracia y por gracia, y lo que la convierte en verdadera religión. No es en virtud del orden interno ni de cualquier otro elemento extrínseco, sino solo en virtud de la gracia<sup>233</sup>.

En este contexto, vivir «por la gracia de Dios» significa lo mismo que «en

---

231 Aquí Barth se refiere sobre todo al catolicismo. No obstante, este proceso sería similar a lo que se ha expuesto *supra* en § 5.c) *Fe y religión en la teología protestante*.

232 Cf. RR, 147-151.

233 Cf. *Ibid.*, 151-157, 167-169.

nombre de Jesucristo»<sup>234</sup>. Porque el acontecimiento de Jesucristo es la única garantía. Es él quien hace a la única religión verdadera. Estar unidos a él como única cabeza nos hace partícipes de su justificación y santificación (cf. Col 1,18; Ef 1,22; 5,23; 1 Cor 12,12ss). Entonces, nos hacemos hermanos y amigos suyos (cf. Mt 12,49s, par; Jn 15,15). La Iglesia no tiene otra garantía ni fuente de santidad fuera de Jesucristo. Él es su única gloria (cf. 2 Cor 10,17; Ga 6,14; Sal 115,1). La Iglesia está invitada a vivir en la precariedad de no tener otro apoyo, otra justificación y otro honor que no sea el de su Señor. El cristianismo será religión verdadera y la Iglesia será santificada mientras permanezca apoyada y fundada únicamente en Jesucristo. No puede sustentarse, por lo tanto, en ninguna ayuda exterior, sea de carácter teológico, eclesiástico, filosófico, cultural, sociológica, fuera del acontecimiento de Jesucristo. Cualquier apoyo en otro hecho que no sea Jesucristo es para Barth signo del rechazo a la justificación en Cristo. Son estos elementos los que tienen necesidad de ser justificados en Jesucristo y no al revés. Estos elementos para Barth solo sirven para poner en marcha la secularización interna del cristianismo, es decir, su mundanización<sup>235</sup>. Una expresión clave de Barth que resume esta dependencia es: «Cuando permanece en pie sin ninguna clase de muletas es porque se está sustentando sobre el hecho divino que le justifica y ¡sobre nada más!»<sup>236</sup>.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si en la Iglesia se puede encontrar algún signo visible de la santidad que recibe de Cristo. Barth afirma que a la justificación en Cristo le acompaña una santificación con signos visibles. Porque lo que produce la justificación en la Iglesia también la santifica, creando una especie de lugar sacramental y ministerio que permite reconocer el espacio en el que es escuchada la Palabra y realizada la justificación. Los signos de santificación que acompañan a la justificación han de entenderse al modo en que se da la alianza, la elección divina y la ley en el pueblo de Israel. La obediencia a la ley es el signo que verifica y manifiesta visible e históricamente la elección de Dios. Lo mismo ocurre en la Iglesia, que, en virtud de la obra justificante de Dios y de la misión recibida contempla y refleja la gloria del rostro del Señor (cf. 2 Cor 3,18; 1 Cor 13,12). Este proceso de santificación de la Iglesia es la expresión visible de que los pecadores han sido liberados de sus pecados y de que, al

<sup>234</sup> Cf. Ibid., 170-171. La identidad entre gracia y Jesucristo es la misma que hay entre gracia y revelación.

<sup>235</sup> Cf. Ibid., 190-194.

<sup>236</sup> Ibid., 194.

mismo tiempo, la justificación produzca una actitud de disponibilidad hacia el Señor y sus mandatos. Es el signo la muestra de que una religión puede ser verdaderamente reconciliada. Desde aquí cobran importancia las cuestiones del dogma, del canon, del culto, del gobierno eclesial, de la piedad o la ética. Todos estos asuntos de institucionalidad eclesial y vida cristiana pueden y deben tratarse en profundidad y tomarse en serio, sin embargo, han de fundarse en la disponibilidad a la justificación realizada en Cristo. De ahí surgirá la santificación en medio de las vicisitudes de la historia como signo para toda la humanidad de que Dios es el que justifica y santifica<sup>237</sup>.

---

237 Cf. RR, 197-201.

## **A MODO DE CONCLUSIÓN: ALGUNOS ÉNFASIS Y CUESTIONES BARTHIANAS**

Queremos tratar a modo de conclusión los puntos más repetidos y característicos de la teología de Karl Barth a lo largo de nuestro trabajo. Con ellos, damos cuenta de los elementos que a nuestro juicio son más transversales en la teología “barthiana” del período entre 1928-1938. En este sentido, destacamos tres énfasis teológicos: (a) el énfasis descendente de la revelación; (b) el énfasis dialéctico y objetivo de la teología; y (c) el énfasis en una fe sin preámbulos.

Asimismo, queremos afrontar una serie de preguntas que han surgido al hilo de la lectura y exposición de la teología de Barth, tratando de aclarar críticamente algunas etiquetas teológicas que comúnmente recaen sobre nuestro autor. Por ello, tratamos de responder a las siguientes cuestiones: (a) ¿es Barth exclusivista desde el punto de vista de la teología de las religiones?; (b) ¿aboga Barth por abolir la religión?; (c) ¿es la teología de Barth supranaturalista y extrínsecista?

### **ÉNFASIS TEOLÓGICOS DE KARL BARTH**

#### *a) El énfasis descendente de la revelación*

Este es el tema estrella y más controvertido de la teología de Barth. Tal vez, por eso mismo es el que más le define como teólogo. Para Barth, todo comienza por la afirmación de la naturaleza y aseidad de Dios, aquella verdad que fundamenta todas las verdades, imposible de concebir para el pensamiento humano, y que se encuentra en otro ámbito al que el conocimiento humano no puede llegar desde sus propias capacidades. Ante esto, solo la revelación aparece como el acontecimiento divino por el que Dios viene al mundo del ser humano. La revelación es el acto divino por el que Dios se da a conocer al ser humano. Se trata de un acto libre y exclusivo de Dios que llega al ser humano desde fuera. Por esto, el ser humano solo tiene la posibilidad de aceptar la revelación para conocer a Dios. El conocimiento de Dios se trata de algo que solo puede tenerse puramente *a posteriori*. Antes o fuera de esta adhesión a la revelación divina no existe conocimiento válido de Dios.

Cualquier intento que proceda del propio ser humano (carácter ascendente) ya sea por la historia, la experiencia o la razón sería frustrado. La tarea de la teología solo puede fundarse y realizarse desde el carácter descendente de la revelación. La teología tiene que asumir humildemente que Dios es el único sujeto de su propia revelación, y esperar su acción reveladora (carácter descendente). Solo desde este postulado puede realizar un servicio verdaderamente teológico, que será siempre descendente, es decir, desde la revelación divina que Dios comparte<sup>238</sup>.

Para Barth revelación y gracia son inseparables. La acción divina justificante alcanza al ser humano dándosele a conocer como Dios (*la gracia como revelación*). Y a la vez, la revelación divina no llega al ser humano sin transformar su situación (*la revelación como gracia*). En el primer bloque de nuestro estudio (*I. Teología y discurso sobre Dios: el método de Barth*) hemos querido expresar el axioma barthiano de la acción de la gracia como revelación, centrándonos en la cuestión del conocimiento de Dios. En el segundo bloque (*II. Revelación de Dios y religión humana: el cristianismo según Barth*), aparece más acentuada la revelación como gracia que justifica al ser humano y su realidad. En el primer bloque vemos que el énfasis descendente de la revelación lleva a Barth a rechazar la teología natural como intento ascendente. Mientras que en el segundo bloque hemos percibido que el carácter descendente lleva a un rechazo de la religión considerada en sí misma como expresión de un intento ascendente de conocer a Dios.

#### *b) El énfasis dialéctico y objetivo de la teología*

Uno de los calificativos que más se le ha puesto a Barth es el de teólogo dialéctico. Tal vez una de las frases de Barth que mejor represente su énfasis dialéctico es la siguiente: «El Evangelio no es una de tantas verdades, sino que pone en cuestión

<sup>238</sup> Este énfasis no ha quedado ignorado dentro del catolicismo. Ratzinger reconoce la inspiración del énfasis descendente de la revelación en la constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Ello se mostraría de forma preeminente en la ausencia a la revelación natural o ascendente que sí fue tratada en el documento *Dei Filius* en el Concilio Vaticano I. Además, Ratzinger cree que, gracias a la influencia de Barth, en el Vaticano II se ha puesto de relieve la prioridad de la revelación sobrenatural sobre la natural. No obstante, Ratzinger afirma que, a diferencia de Barth, el catolicismo ha desarrollado más una pneumatología que le permite entender la revelación divina esquivando un concepto aislado de la misma. Cf. Joseph Ratzinger. *Obras completas VII/2. Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, 683-687. En el lado protestante, J. Moltmann también le reclama ha Barth una mayor apertura pneumatológica en el tema de la revelación: cf. Jürgen Moltmann. *El Espíritu de la vida*. Salamanca: Sígueme, 1998, 32-51.

todas las verdades»<sup>239</sup>. Este énfasis dialéctico se convierte en Barth en una manera de hacer teología. La dialéctica de Barth busca confrontar y dismantelar en teología todo aquello que no sea verdaderamente teológico. En este sentido, la dialéctica se constituye en una especie de antídoto teológico<sup>240</sup> por el que Barth trata de evitar que cualquier tipo de realidad humana quite la primacía a Dios. Por eso, toda afirmación humana en teología es provisional y relativa. Sólo la revelación divina tiene un carácter absoluto.

Sin embargo, Barth no es un teólogo que solo utilice la negación. No es un teólogo apofático, no se dedica sólo a negar<sup>241</sup>. A su teología le acompaña una gran afirmación: la revelación de Dios. Es desde la revelación divina desde donde Barth niega la pretensión de absolutez de cualquier otra realidad; es la afirmación de la revelación la que cuestiona nuestras falsas afirmaciones e imágenes de Dios; es la Palabra de la revelación la que se ha de mantener por encima de cualquier otra palabra. Es el modo que se le ocurre a Barth de hacer que permanezca como afirmación en teología únicamente aquello que solo Dios puede afirmar. Para Barth es una consecuencia razonable que tiene el carácter descendente de la revelación.

Hemos de observar algo más respecto a dicho carácter afirmativo de la revelación en Barth. Esta revelación no se da en el vacío, ni tampoco únicamente en el testimonio de la Sagrada Escritura, sino que acontece en Jesucristo. En Jesucristo se produce una concentración de la revelación. Cristo es la revelación de Dios por excelencia; lo cual, otorga un carácter no solo afirmativo a la revelación, sino sobre todo objetivo. Cristo es para Barth el criterio dogmático de la teología, es la piedra angular de la teología (Cf. Sal 118 [117], 22; Mt 21,42; Hch 4,11; Ef 2,20; 1 Pe 2,6-8). Él es el fundamento y el fin de la teología. Toda negación tiene su base en él, pero también desde él es posible elaborar con prudencia cualquier afirmación de carácter teológico. Cristo se convierte, por tanto, en criterio de valoración, no solo apofática, sino también propositiva<sup>242</sup>.

---

239 K. Barth. *Carta a los Romanos*, o.c., 83.

240 Véase *supra*, § 4. *El desafío dialéctico de la teología* nos detemos en este énfasis.

241 Sobre el énfasis apofático en la teología del siglo XX puede verse: Raymon Winling. *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*. Salamanca: Sígueme, 1987, 240-253.

242 El propio Barth reconoce que en el período de 1928 a 1938 el principal cambio que se produce en su teología, respecto de su época anterior, es la incorporación de la concentración cristológica, de la que da cuenta en los volúmenes I/1 y I/2 de su *Dogmática*: cf. K. Barth. «1928-1938», o.c., 43. Esta cuestión tiene una gran riqueza y desarrollo dentro de la teología. Son varios los que reconocen la influencia de Barth dentro del catolicismo en este punto, por ejemplo: Gerhard L. Müller. "Cristocentrismo". En *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1990, 160-163. Lo que

El creyente no asume, entonces, una fe en abstracto, sino que se adhiere a una revelación objetiva cuyo contenido es el acontecimiento de Cristo. Es la *fides quae* la que tiene primacía sobre la *fides qua*; aquel en quien creo, Jesucristo, es quien determina mi acto subjetivo de creer Y es esta unión inseparable entre ambas la que le permite al creyente y al teólogo entender la realidad desde Cristo mismo. Esto posibilita que, junto a una teología dialéctica, pueda hablarse también de una *analogia fidei*, por la cual, se puede contemplar desde Cristo la realidad del mundo<sup>243</sup>.

c) *El énfasis en una fe sin preámbulos: ¿oportunidad en la posmodernidad?*

De este apartado toma título nuestro trabajo. Para nosotros uno de los puntos más característicos de la teología fundamental de Barth es la ausencia total de preámbulos para la fe (*preambula fidei*). Para Barth la grandeza incomparable de Dios y su desemejanza con respecto al mundo es lo que marca la ausencia de preámbulos para la fe. Dios, al no poderse comparar con nada de la creación, no puede ser anticipado por ninguna otra realidad. Dios solo se puede entender desde la comprensión que él mismo nos abre de él en su propia revelación. El punto es que la revelación de Dios no viene avalada por nada que no sea Dios mismo. La revelación se afirma por sí misma. No necesita de nada ajeno a ella. Por esto, no tienen sentido los preámbulos, los preparativos para creer. Además, es tan abismal la diferencia entre creer y no creer que no tiene sentido siquiera hablar de un camino progresivo para llegar a la fe<sup>244</sup>. Aquí

---

se denomina cristocentrismo puede identificarse con concentración cristológica; en su exposición lo identifica, vg. O. González de Cardedal en *Fundamentos de Cristología I*. Madrid: BAC, 2005, 132-137.

243 La *analogia fidei* no es muy explícita en Barth en las obras que hemos estudiado. El mejor ejemplo puede ser la obra *La revelación como abolición de la religión*, donde Barth se acerca al mundo de la religión desde la perspectiva de la revelación. Para H. U. von Balthasar no desaparece la dialéctica para dejar paso a la analogía, sino que es algo gradual. Este cambio progresivo se da a medida que Barth se acerca cada vez más a la Cristología. El cristocentrismo es lo que permite la *analogia fidei*. Barth va descubriendo en Cristo su conexión con toda la creación y la *medida de todas las cosas*; también, a medida que sustituye su reflexión de teología de la Palabra de Dios por la teología de Jesucristo, Dios y el hombre. En Jesucristo Barth descubrirá el origen, la naturaleza y meta humanas. No obstante la analogia fidei en Barth mantendrá siempre el carácter descendente o unidireccional y el carácter dialéctico. TB, 107-113.

244 En Barth queda descartado el itinerario apologético que va deduciendo escalonada y racionalmente la existencia de Dios y sus atributos para llegar a la afirmación de Jesucristo como Hijo de Dios. En el catolicismo valora esta crítica entre otros, Ratzinger. Ratzinger cree fracasados los intentos de construir *preambula fidei* desde una razón independiente de la fe, como se intentó en la neoescolástica. Aunque cree que Barth se equivoca al afirmar que la fe es pura paradoja e independiente de la razón. Cf. Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005, 120-121.

Barth pone al mismo nivel a los creyentes de otras religiones, a los ateos y a los agnósticos. Para Barth, se encuentre donde se encuentre una persona, si su situación es de incredulidad respecto del Dios revelado en Jesucristo, está igual de lejos, dado que la diferencia entre la fe y la incredulidad es cualitativa, no cuantitativa.

Si bien es cierto que esto puede verse como un exceso o exageración teológica<sup>245</sup> —más incluso desde nuestra óptica católica—, creemos que esta perspectiva puede ser inspiradora. En un contexto que parece destacar por la fragmentación del sujeto y la razón, la propuesta de Barth puede verse como esperanzadora<sup>246</sup>. La propuesta de Barth es igual de pesimista y optimista con respecto a cualquier persona. No diferencia entre unos y otros, sino entre el que tiene fe y el que no la tiene. Todos tienen la misma oportunidad para la fe, puesto que todos tienen la misma incapacidad para el conocimiento de Dios. Este igualamiento de todo ser humano respecto a su situación de incapacidad supone una igual posibilidad respecto de la fe. Según los postulados barthianos, Dios puede irrumpir del mismo modo en la vida del buscador como en la del que aún no le busca. Tenga unos supuestos apoyos previos, filosóficos o éticos, la proclamación del kerigma íntegro se presenta como la única vía para la fe. Ante la ausencia de validez de toda mediación previa, el anuncio del misterio de Cristo, desde la perspectiva de Dios, es el único de acceso al conocimiento de Dios y a la nueva vida del cristiano. Esta propuesta barthiana de no discriminación entre no creyentes, puede ser vista como una esperanza pastoral, donde la principal preocupación sería la fidelidad a la revelación tal y como se presenta por parte de Dios. El desafío del anuncio descansa en la verdad misma de Dios, no tanto en las mediaciones para la transmisión. Es Dios quien toma la iniciativa, Dios quien se revela y Dios quien crea las condiciones de

---

245 Según W. Pannenberg el énfasis barthiano en una teología descendente y sin preámbulos consiste en revertir el giro antropológico de la teología que tiene en Feuerbach su última expresión. Para Barth la teoría de Feuerbach sobre la esencia de la religión es una consecuencia natural de haber hecho una teología desde abajo. Para Pannenberg el problema de la teología de Barth es que invierte el método para hablar de Dios sin ninguna fundamentación antropológica. Pannenberg no cree que hacer una teología “desde arriba” al estilo barthiano sea una salida legítima ante la crítica de Feuerbach. A juicio de Pannenberg, si no se quiere terminar en una callejón sin salida «[l]a lucha por el concepto de Dios ha de librarse ya sobre el campo de la filosofía, de la ciencia de la religión, de la antropología misma». Cf. Wolfhart Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976, 156-161.

246 Nos parece sugerente la descripción de José M<sup>o</sup> Mardones en *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal terrae, 1988, 15-57. Algunas características o fenómenos de la posmodernidad que señala son: una gnoseología que pone en crisis el concepto de la verdad misma; una inversión axiológica en el terreno ético; una fragmentación de la razón y una sectorialización o especialización de los saberes; una racionalidad condicionada por lo funcional (instrumental); cualquier racionalidad de tipo onniabarcante, totalizadora o transversal es desechada.

recepción en el oyente. Esto no tiene porqué parecer más absurdo que una gradualidad previa que conduce progresivamente a la fe. ¿Es tan absurdo confiar en el impacto que puede producir un acontecimiento (¡y qué acontecimiento!), que condensa una Verdad incomparable y que llega al ser humano cuando menos lo espera y menos preparado lo tiene? Yendo a imágenes bíblicas, ¿sería descabellado entender el desencanto y la desilusión de Qohelet como un signo de oportunidad para que Dios irrumpa en el vacío de su vida?<sup>247</sup>

## CUESTIONES CRÍTICAS SOBRE BARTH

### a) ¿Exclusivismo religioso?

Barth ha sido clasificado en numerosas ocasiones como exclusivista en lo que se refiere a la consideración teológica de las religiones no cristianas. A nuestro juicio esta opinión se puede mantener teniendo en cuenta los siguientes cuatro puntos aclaratorios sobre Barth:

1. *Barth no es eclesiocéntrico, sino cristocéntrico.* En algunos textos de gran alcance se tiende a mezclar el exclusivismo con el eclesiocentrismo, poniendo como ejemplo a Barth<sup>248</sup>. Esto no sería aplicable a Barth. Nuestro teólogo no propone un eclesiocentrismo, sino un cristocentrismo. Ciertamente, la Iglesia es entendida como el lugar de la revelación, sin embargo, la pertenencia denominacional a la Iglesia no garantiza nada, puesto que ésta está totalmente sujeta a un cristocentrismo institucional. Para Barth la institucionalidad de la Iglesia es totalmente dependiente de la fe cristocéntrica, hasta tal punto que la propia religión cristiana ha de adecuar todas sus mediaciones religiosas al criterio cristológico. Poner el foco en la Iglesia en lugar de Cristo, no tendría suficientemente en cuenta la sumisión de la Iglesia a Cristo.

---

<sup>247</sup> Uno de los que participa de cierta visión posmoderna es Hans Küng. Para Küng, la crítica de Barth al paradigma neoprottestante, al antropocentrismo, a los totalitarismos y al discurso religioso serían expresión de su crítica al paradigma moderno; mientras que su apuesta por la fe como lo único que Dios pide y la concentración de todo el discurso en Jesucristo serían expresiones del inicio de un paradigma de corte posmoderno inconcluso. Küng, H. «Karl Barth. Teología en el tránsito a la posmodernidad». *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta, 1995, 193-200. Otros enfoques similares desde la filosofía, vg: F. J. Ortega Martínez. “Los planteamientos teológicos de K. Barth y X. Zubiri como alternativa a la modernidad”. *Thémata: Revista de filosofía* 96 (1996), 111-146.

<sup>248</sup> Vg. Jacques Dupuis. *El cristianismo y las religiones. Del desencanto al diálogo*. Santander: Sal Terrae, 2002, 116-118; Paul Knitter. *Introducción a las teologías de las religiones*. Pamplona: EVD, 2007, 72-79; José María Vigil. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*. Quito: Abya-Yala, 2005, 63.

2. *Barth es más exclusivista en un sentido gnoseológico que soteriológico.* La pregunta que trata de responder Barth no es tanto quiénes se salvan, sino cómo acceder a la verdad de Dios. En este sentido, su respuesta es muy clara, no hay conocimiento verdadero de Dios fuera de la revelación en Jesucristo. De la cuestión del conocimiento de Dios a través de la fe se deriva la justificación, que es salvación y reconciliación. Para Barth solo hay justificación en el cristianismo, porque es la única religión que tiene noticia del acontecimiento de Cristo, sin embargo, no excluye de forma expresa a los no cristianos de la salvación<sup>249</sup>.

3. *Barth no valora positivamente la religión, pero no las excluye del plan divino.* Para Barth la religiosidad en general y toda religión en particular se opone a la acción de Dios, sin embargo, la religión no queda excluida del plan salvífico de Dios. Para Barth es impensable que la revelación acontezca fuera del mundo de las religiones, pues la revelación siempre nos llega en medio de nuestra religiosidad que se opone a la revelación. Sin embargo, cuando la revelación encuentra a la religión humana, no la anula por completo, sino que la confronta como ineficaz y la asume, llevándola a subordinar todas las prácticas al criterio cristocéntrico de la fe<sup>250</sup>.

4. *Barth niega una gradación salvífica en las religiones no cristianas.* Para Barth no es posible establecer una escala de mayor a menor cercanía teológica con el cristianismo (la valoración del judaísmo sería diferente por contener parte de la revelación). La principal diferencia entre el cristianismo y el resto de las religiones es la presencia de Cristo. Esto supone un salto cualitativo y obliga a la propia religión cristiana a estar siempre sometida a Cristo como único criterio de su verdad salvífica. Por otra parte, habría que reconocer que Barth no rechazaría desde el punto de vista filosófico o ético una valoración y jerarquización de las religiones en base a sus contenidos y prácticas, pero no tendría relevancia para determinar su valor teológico.

---

249 En el desarrollo de su *Dogmática*, Barth no se cierra al universalismo salvífico, pero recuerda que no se puede tener como cierto y menos como un derecho para reclamarle a Dios. Cf. CD, IV, 3.1, 477-478 (§ 70).

250 No parece que una lectura del texto de Barth conduzca a hacer una oposición entre culto y predicación (o sacramentos y palabra; piedad y fe, etc.), sino más bien a que haya una integración. Véase: O. González de Cardedal. *La teología en España*. o.c., 74-75.

b) *¿Eclesiología débil?*

Al acercarnos desde el punto de vista católico a la ecclesiológica de Barth, llama la atención la concepción débil o volátil del elemento institucional. Es deseable destacar dos claves que ayudan a entender su óptica y que pueden servir a la teología católica como contrapunto a la concepción ecclesiológica católica:

1. *Barth entiende la realidad humana de la Iglesia como religión.* Del mismo modo que la religión por sí misma no puede conducir al ser humano a Dios, la Iglesia en tanto que realidad humana tampoco puede conducir por sí misma a Dios. Por eso, cualquier elemento institucional eclesial tiene un carácter provisional. Aunque para Barth las instituciones eclesiales son necesarias, ninguna de ellas es imprescindible en sí misma separada de Cristo.

2. *Para Barth la Iglesia es lugar de la revelación, pero no una mediación sacramental como la entiende la teología católica.* Barth reserva el papel de mediación exclusiva para Cristo. Para él la Iglesia no puede sustituir a la revelación, ni tampoco repartir o controlar las gracias que dependen exclusivamente de la soberanía de Dios<sup>251</sup>. La sacramentalidad como capacidad de lo creado para transparentar la divinidad de forma permanente se da en la persona de Cristo de forma exclusiva. De ahí que en la teología de Barth, la Iglesia y sus distintos ministerios y carismas sirven y señalan a Cristo pero no pueden representarlo. Para Barth nada de lo creado puede contener, transparentar o ser recipiente de la divinidad<sup>252</sup>.

Desde el punto de vista católico no es posible aceptar esta incapacidad sacramental tanto de la Iglesia como de la creación misma. La teología sacramental católica considera que la Iglesia es mediación y sacramento de la acción permanente de

Dios en el mundo. Sin embargo, el punto de vista de Barth puede ser asumido por la

251 Es inevitable pensar que el “miedo” barthiano de que la Iglesia reemplace a la revelación tiene de fondo el actualismo revelatorio de Barth. Puesto que la revelación es Dios mismo, acto puro, no puede ser atrapada ni asumida plenamente por ninguna realidad natural. El carácter dinámico y divino de la revelación no podría descansar de forma permanente en una realidad finita y estática. Cf. Joseph Ratzinger. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985, 352; Adolfo González Montes. *Teología fundamental. De la revelación y la fe*. Madrid: BAC, 2010, 1028-1029.

252 Pueden verse los estudios sobre sacramentalidad: Karl-Heinz Menke. *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*. Madrid: BAC, 2014, especialmente pp. 3-50, en el lado católico; Eberhard Jüngel. *El ser sacramental en perspectiva evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006, en el lado protestante.

teología católica como signo de alerta frente a una teología sacramental autosuficiente<sup>253</sup>.

c) *¿Extrínsecismo?*

Por último, nos parece oportuno decir una palabra sobre la etiqueta de extrínsecista o supranaturalista que con frecuencia se le ha puesto a la teología de Barth<sup>254</sup>:

1. *Barth no es extrínsecista desde el punto de vista de la teología de la fe y la revelación*<sup>255</sup>. Barth se niega a utilizar criterios ajenos a la revelación para entender la realidad del cristianismo. Todas las realidades que el cristiano puede entender sobre Dios y el mundo solo se pueden comprender desde la revelación. Solo desde la revelación de Dios se puede conocer a Dios. Es por esto por lo que Barth rechaza los *preambula fidei* como un método autónomo y externo a la propia revelación de anticipar algunas verdades de la misma. Solo la inteligencia de la fe nos permite acercarnos a la comprensión misteriosa de Dios<sup>256</sup>.

2. *Barth es extrínsecista desde el punto de vista de la antropología teológica*<sup>257</sup>. Barth niega que la criatura tenga una capacidad intrínseca para recibir la revelación divina. Para Barth no existe un punto de contacto previo a la misma revelación entre el ser humano y Dios. No existe capacidad natural de “lo sobrenatural” en la criatura. Para Barth, desde el punto de vista filosófico,

---

253 La teología católica no es ajena a este contrapunto barthiano. Algunos ejemplos de incorporación de esta línea eclesiológica en clave católica pueden ser: Hans Urs von Balthasar, *Razing the bastions*. San Francisco: Ignatius Press, 1993; Idem. *Quién es cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2000, 105-125; Idem. *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*. Madrid: Encuentro, 2001, 11-300; Yves Congar. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2023.

254 Vg. Andrés Torres Queiruga. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal terrae, 2000, 42-47; Idem. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987, 146; Paul Tillich. *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*. Salamanca: Sígueme: 1982, 18-24; Wolfhart Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, o.c., 156-161.

255 Este concepto de extrínsecismo que manejamos para la teología fundamental puede verse en: Salvador Pié-Ninot. *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2001, 30-85.

256 Esto ha sido explicado especialmente en los capítulos § 2 y § 5.

257 Este concepto de extrínsecismo de la antropología teológica puede encontrarse en: Juan Luis Ruiz de la Peña. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal terrae, 1991, especialmente pp. 21-39.

no sería posible tener noticia de la relación entre el ser humano y Dios, sin embargo, desde la revelación, aceptada *a posteriori*, no parece que Barth deseche la vocación de encuentro entre el ser humano y Dios<sup>258</sup>. Lo que ocurre es que Barth no está interesado en la cuestión de la vocación del ser humano desde nuestro lado, sino en la elección gratuita y libérrima de Dios. Gran parte de su teología tiene de fondo esta cuestión<sup>259</sup>.

Desde la teología católica hemos de reconocer en Barth el esfuerzo por: (1) evitar que la teología se encierre en el antropocentrismo que relega a Dios a un segundo plano; (2) criticar una apologética separada de los contenidos de la fe; (3) mostrar la novedad original de la revelación divina<sup>260</sup>. Sin embargo, también es preciso advertir los límites que presenta la teología de Barth en el diálogo con la antropología y la filosofía. Si bien es verdad que Barth llega a postular teológicamente en su *Dogmática*<sup>261</sup> la vocación del ser humano real para el encuentro con Dios, se cierra a estudiar fuera del

---

258 A medida que avanza en su *Dogmática*, Barth reconoce desde la *analogía fidei* al ser humano como un verdadero compañero o socio de Dios y realmente destinado a la comunión con Dios. Barth sí se mostrará constante en el rechazo a la predisposición humana a Dios desde el punto de vista filosófico, pero no desde la luz de la revelación. Cf. CD III, 1, 42-329 (§ 41); CD III, 2, 203-324 (§ 45); cf. TB, 125-136.

259 La preocupación barthiana por Dios y la poca consideración de la criatura en sí es lo que H. U. von Balthasar denomina “teopanismo”. Balthasar le critica a Barth que en su teología Dios sería lo único importante. Dios se encuentra al inicio, en el transcurso y en el final del proceso de la relación entre este y la criatura. Todo y solo es de Dios la acción que permite al ser humano estar con él. Es una especie de monismo de principio a final. Según Balthasar es una tentación que afecta a Barth en toda su obra, pero que se va rebajando a medida que su pensamiento profundiza en la analogía. TB, 93-97. Por otra parte, González de Cardedal señala en Barth el peligro de caer en una “angostura cristológica” (o en un cristomonismo) que nos impediría valorar otras realidades fuera de Cristo. Véase: O. González de Cardedal. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2001, 97.

260 En muchas cosas se pueden ver un camino de convergencia entre él y la teología católica que va, al menos, desde la teología católica de inicios del siglo XX con Blondel hasta el Concilio vaticano II. Como ejemplo último de este encuentro entre el catolicismo y Barth por la parte del teólogo suizo, cf. K. Barth. *Ante las puertas de San Pedro*. Marova: Madrid, 1971. Publicada originalmente con el título *Ad limina apostolorum* en Zurich en 1967. Recoge la crónica del propio teólogo sobre su visita a Roma en septiembre de 1966, las cuestiones que planteó en público sobre el Concilio Vaticano II y sus documentos, un comentario a la *Dei Verbum* y una carta a K. Rahner sobre la mariología.

261 Especialmente en CD III, 2, 203 (§ 45, tesis): «El hecho de que el hombre real esté determinado por Dios para la vida con Dios tiene su correspondencia en el hecho de que su ser creatural es un ser en encuentro, entre un *yo* y un *tú*, hombre y mujer. Es humano en este encuentro, y en esta humanidad es semejante al ser de su Creador y un ser en esperanza en Él». En inglés: «That real man is determined by God for life with God has its inviolable correspondence in the fact that his creaturely being is a being in encounter, between I and Thou, man and woman. It is human in this encounter, and in this humanity it is a likeness of the being of its Creator and a being in hope in Him». En este sentido, tanto Pannenberg, en el ámbito protestante, como Balthasar en el católico han apreciado incongruencias teológicas en Barth, puesto que la fundamentación teológica de la antropología que el teólogo suizo llega a postular se ve ofuscada por una impotencia antropológica. Cf. TB, 108; W. Pannenberg. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, o.c., 243-247; Idem. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993, 15-25.

ámbito de teología los signos que pueden acompañar esa realidad antropológica. Es más, Barth rechaza la legitimidad de estudiar la vocación teológica del ser humano al margen de la teología. La teología católica por su parte, concede un mayor valor teológico a las condiciones *a priori* que tiene el ser humano y posibilitan la recepción de la revelación<sup>262</sup>.

¿Sería, entonces, la concepción barthiana de la revelación algo superpuesto, un añadido completamente extraño al ser humano? ¿Es el Dios de Barth un *Deus ex machina*?<sup>263</sup> Creemos probable que el mismo Barth podría dejar abierta y sin respuesta estas preguntas. Barth nunca se consideró un defensor o apologeta de Dios, sino más bien un señalador de la majestad divina, al modo de Juan el Bautista, que presenta a Jesús como el cordero de Dios (cf. Jn 1,29)<sup>264</sup>. En todo caso, no cabría una respuesta suficientemente satisfactoria ni para Barth ni para los que comparten su preocupación de evitar crear un dios a nuestra propia imagen. Tal vez una respuesta barthiana podría ser: ¿qué es preferible cristianamente hablando: un Dios al que haya que atreverse a creer mediante un salto de fe sin un umbral preparatorio, o un Dios en consonancia con los moldes de cada contexto y de cada sujeto? Todo teólogo tiene que emprender unas opciones asumiendo los riesgos que todo camino conlleva. Es posible que Barth prefiriese dejar la pregunta abierta antes que encontrar una síntesis para no “desteologizarse”, pues para él la síntesis es más propia de la filosofía que de la teología. Lo genuino de la teología no es superar el conflicto que suscita la propia reflexión suprimiendo las dificultades, sino suscitar nuevas preguntas y aportar un contrapunto que pueda permitir a la revelación que se afirme desde la propia iniciativa de Dios<sup>265</sup>.

---

262 En el magisterio reciente, vg. Concilio Vaticano II. *Constitución Gaudium et spes*, n. 12; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 27-35; Juan Pablo II. *Encíclica Fides et Ratio*, n. 4.

263 Sobre la extrañeza de Dios como posibilidad y peligro para la teología puede verse: Ángel Cordovilla. *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*. Santander: Sal Terrae, 2012, 54-58.

264 Es ilustrativo que Barth tenía en su escritorio una réplica de la parte centra del retablo de Isenheim de Matthias Grünewald (terminado en 1516), donde aparece a la derecha de Jesús crucificado aparece Juan Bautista señalándole. Su escritorio puede verse en: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/Karl-Barth-Archiv\\_08.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/Karl-Barth-Archiv_08.jpg).

265 Aquí recordamos la crítica a la pretensión sintética de la teología que suprime el polo realista o el idealista, tratada en el capítulo § 4.



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

### a) Bibliografía de Karl Barth

Barth, Karl. *Anselm: Fides quarens intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme*. Londres: SCM Press, <sup>2</sup>1985 (orig. alemán, 1931).

\_\_\_\_\_. *Ante las puertas de San Pedro*. Marova: Madrid, 1971 (orig. alemán, 1967).

\_\_\_\_\_. *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, <sup>3</sup>2012 (orig. alemán, <sup>2</sup>1922).

\_\_\_\_\_. *Credo*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1962 (orig. alemán, 1935).

\_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen I. The doctrine of the Word of God. §§ 1-7. The Word of God as the criterion of Dogmatics*. New York: T&T Clark, 2009. (orig. alemán, 1932, *Kirchliche Dogmatik I/1*).

\_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen I. The doctrine of the Word of God. §§ 8-12. The Revelation of God: the Triune God*. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1932, *Kirchliche Dogmatik I/1*).

\_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen I. The doctrine of the Word of God. §§ 13-15. The Revelation of God: the Incarnation of the Word*. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1938, *Kirchliche Dogmatik I/2*).

\_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen I. The doctrine of the Word of God. §§ 16-18. The Revelation of God: the outpouring of the Holy Spirit*. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1938, *Kirchliche Dogmatik I/2*).

\_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen I. The doctrine of the Word of God. §§ 22-24. The Proclamation of the Church*. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1938, *Kirchliche Dogmatik I/2*).

\_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen II. The doctrine of God. §§33-35. The Election of God*. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1942, *Kirchliche Dogmatik II/2*).

\_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen III. The doctrine of Creation. §§40-42. The work*

- of creation. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1945, *Kirchliche Dogmatik III/1*).
- \_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen III. The doctrine of Creation. §§43-44. The creature I*. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1948, *Kirchliche Dogmatik III/2*).
- \_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen IV. The doctrine of Reconciliation. §§57-59. The subject matter and problems of the doctrine of reconciliation. Jesus Christ, the Lord as Servant I*. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1953, *Kirchliche Dogmatik IV/1*).
- \_\_\_\_\_. *Church Dogmatics. Volumen IV. The doctrine of Reconciliation. §§70-71. Jesus Christ, the true Witness II*. New York: T&T Clark, 2009 (orig. alemán, 1959, *Kirchliche Dogmatik IV/3.1-2*).
- \_\_\_\_\_. *Destino e idea de la teología. Lecciones* (orig. alemán, 1929). En Sergio Rostagno. *Karl Barth*. 115-200. Madrid: San Pablo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos teológicos*. Herder: Barcelona, 1978 (orig. alemán, 1956).
- \_\_\_\_\_. *How I changed my mind*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. *La revelación como abolición de la religión*. Barcelona-Madrid: Fontanella-Morova, 1973 (orig. alemán, 1938, *Kirchliche Dogmatik, I/2, § 17*).
- \_\_\_\_\_. “No! Answer to Emil Brunner”. En *Natural Theology. Comprinsing “Nature and Grace and the reply “No!”*, editado por John Baillie. Londres: Geoffrey Bles, 1946, 65-128 (orig. alemán, 1934).
- \_\_\_\_\_. *Protestant Theology in the Nineteenth Century*. Valley Forge, Pensilvania: Juson Press, 1972 (orig. alemán, 1956).
- \_\_\_\_\_. *Revelación, Iglesia, Teología*. Madrid: Stvdium, 1972 (orig. alemán, 1934).
- \_\_\_\_\_. *Theological existence to-day!* Lexington, Kentucky: Asmerican Theological Library Association, 1962 (orig. alemán, 1933).

b) *Bibliografía secundaria*

Anselmo de Canterbury, San. *Proslogion*. Madrid: Tecnos, 1996 (orig. latín, 1078).

Balthasar, Hans Urs von. *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*. Madrid: Encuentro, 2001.

\_\_\_\_\_. *Gloria. Una estética teológica 2. Estilos eclesiásticos*. Madrid: Encuentro, 1986.

\_\_\_\_\_. *Quién es cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2000.

\_\_\_\_\_. *Razing the bastions*. San Francisco: Ignatius Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Teodramática 4. La acción*. Madrid: Encuentro, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

Bernhardt, Reinhold. *La pretensión de absolutez del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Bouillard, Henri. *Lógica de la fe*. Madrid: Taurus, 1966.

Bosch, Juan. "Barth". En *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004, 104-113.

Capánaga, Victorino. *Agustín de Hipona*. Madrid: BAC, 1974.

Castelao, Pedro. *La visión de lo invisible*. Santander: Sal Terrae, 2015.

Concilio Vaticano II. *Constitución Gaudium et spes*. 1965.

Congar, Yves. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2023.

Cordovilla, Ángel. *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*. Santander: Sal Terrae, 2012.

\_\_\_\_\_. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.

Dupuis, Jacques. *El cristianismo y las religiones. Del desencanto al diálogo*. Santander: Sal Terrae, 2002.

Fernández Rodríguez, Pedro. "Introducción a las cuestiones 80-100. Tratado de la

- religión”. En Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología II-II (b)*. Madrid: BAC, 1994, 3-19.
- Filoramo, Giovanni et al. *Historia de las religiones*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Francisco, papa. *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. 2013.
- Gesteira, Manuel. “Introducción”. En *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, <sup>3</sup>2012, 1-42.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998, 15-34.
- Gilbert, Paul. *Introducción a la Teología Medieval*. Pamplona: Verbo Divino, 1993.
- Guillén, Fernando. “Karl Barth. Opciones políticas y mentalidad teológica”. *Diálogo ecuménico* 7, n.º27 (1972), 337-354.
- Gómez-Heras, José M. *Teología protestante*. Madrid: BAC, 1972.
- González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano hasta el siglo XXI*. Barcelona: Clie, 2024.
- González de Cardedal, Olegario. *Fundamentos de Cristología I*. Madrid: BAC, 2005.
- \_\_\_\_\_. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado trinitario, <sup>3</sup>2001.
- \_\_\_\_\_. *La teología en España (1959-2009)*. Madrid: Encuentro, 2010.
- González Montes, Adolfo. *Teología fundamental. De la revelación y la fe*. Madrid: BAC, 2010.
- Hart, Trevor. “A Capacity for ambiguity? The Barth-Brunner debate revisited”. *Tyndale Bulletin* 44 (1993), 289-305.
- Hartman, Robert. “Comentario a Fides quaerens intellectum”. *Diánoia* 7, n.º 7 (1961), 261-277.
- Hünemann, Peter. *Cristología*. Barcelona: Herder, 1997.
- Illanes, José L. & Saranyana, Josep I. *Historia de la Teología*. Madrid: BAC, 2012.
- Jackson, Samuel Macauley. *The new Schaff-Herzog Encyclopedia o Religious Knowledge*. (I-XII vol.). 1951-1954 (basado orig. Alemán, <sup>3</sup>1896-1909,

*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*).

Jagu, A. “La preuve de l'existence de Dieu”. *Revue des Sciences Religieuses* 34, 106-108.

Juan Pablo II, papa. *Encíclica Fides et Ratio*. 1998.

Jüngel, Eberhard. *El ser sacramental en perspectiva evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Knitter, Paul. *Introducción a las teologías de las religiones*. Pamplona: EVD, 2007.

Küng, Hans. “Karl Barth. Teología en el tránsito a la posmodernidad”. En *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta, 1995, 180-207.

Lutero, Martín. *Los artículos de Schmalkalda (1537-1538)*. En Teófanos Egido (ed.). *Obras de Lutero*. Salamanca: Sígueme, 2006, 353-354.

Mangold, Mathhias. “Salomon van Til (1643-1713). His Appropriation of Cartesian Tenets in his Compendium of Natural Theology”. *Church History and Religious Culture* 94 (2014), 337-357.

Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988.

McCormack, Bruce L. *Karl Barth's critically realistic dialectical theology. Its Genesis and Development 1909-1936*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Menke, Karl-Heinz. *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*. Madrid: BAC, 2014.

Moltmann, Jürgen. *El Espíritu de la vida*. Salamanca: Sígueme, 1998.

Müller, Gerhard Ludwig. “Cristocentrismo”. En *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1990, 160-163.

Ortega Martínez, Francisco José. “Los planteamientos teológicos de K. Barth y X. Zubiri como alternativa a la modernidad”. *Thémata: Revista de filosofía* 96 (1996), 111-146.

Pannenberg, Wolfhart. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca:

- Sígueme, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2001.
- Przywara, Erich. *San Agustín*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1949.
- Ratzinger, Joseph (Benedicto XVI). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas VII/2. Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Últimas conversaciones con Peter Seewald*. Bilbao: Mensajero, 2016.
- Roldán, Alberto, F. *Karl Barth en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2019.
- Rosato, Philip, J. “Barth”. En *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1998, 146-150.
- Rostagno, Sergio. *Karl Barth*. Madrid: San Pablo, 2006.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Sánchez Nogales, José Luis. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2003.
- Tietz, Christiane. “Karl Barth and Charlotte von Kirschbaum”. *Theology today* 74 (2017), 86-111.
- \_\_\_\_\_. *Karl Barth. A life in Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*. Salamanca:

Sígueme, 1982.

\_\_\_\_\_. *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*. Salamanca: Sígueme: 1982, 18-24.

Torres Queiruga, Andrés. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.

\_\_\_\_\_. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987.

Troeltsch, Ernst. *El carácter absoluto del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1979 (orig. alemán, 1929).

Verneaux, Roger. *Epistemología general*. Barcelona: Herder, 1985.

Vigil, José María. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*. Quito: Abya-Yala, 2005.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*. Barcelona: Herder, 1992.

Winling, Raymon. *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Zahrnt, Heinz. *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*. Zaragoza: Hechos y dichos, 1972.

### c) Referencias en línea

<https://postbarthian.com/2014/07/15/jurgen-moltmann-unfinished-summas-natural-theology/>.

<https://reformedbooksonline.com/wp-content/uploads/2014/07/polanus-amandus-table-of-contents-to-the-syntagma.pdf>.

<https://adfontesjournal.com/book-review/synopsis-of-a-purer-theology-a-review/>.

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/Karl-Barth-Archiv\\_08.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/Karl-Barth-Archiv_08.jpg).



## ÍNDICE

<b>Siglas y abreviaturas</b> .....	7
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	9
a) Justificación del estudio .....	9
b) El desafío de la progresión dialéctica de Barth .....	10
c) Opciones metodológicas e itinerario del estudio .....	13
<b>I. TEOLOGÍA Y DISCURSO DE DIOS: EL MÉTODO DE BARTH</b>	
<b>§ 1. LA IMPOSIBILIDAD DE CONOCER A DIOS: CRÍTICA A LA TEOLOGÍA NATURAL</b> .....	19
a) La indeducibilidad de Dios .....	19
b) La superioridad ontológica de Dios .....	21
c) La incapacidad humana .....	23
<b>§ 2. LA POSIBILIDAD DE CONOCER A DIOS: LA INTELIGENCIA DE LA FE</b> .....	27
a) La posibilidad de la gracia .....	27
b) La gracia de creer .....	28
c) La fe que buscar entender: <i>fides quaerens intellectum</i> .....	29
d) La objetividad de la fe .....	32
e) La circularidad de la fe .....	34
f) La posibilidad de comunicar lo que se cree .....	37
<b>§ 3. LA REVELACIÓN DE DIOS COMO FUNDAMENTO DE LA TEOLOGÍA</b> .....	41
a) La Iglesia como ámbito de la teología .....	41
b) La humildad epistemológica de la teología .....	42
c) La singularidad de la revelación de Dios .....	46
d) La predicación en la Iglesia como misión de la teología .....	48
<b>§ 4. EL DESAFÍO DIALÉCTICO PARA LA TEOLOGÍA</b> .....	51
a) Dios desde el dato de la experiencia: el camino realista de la teología .....	51
b) El Dios insondable: el camino idealista de la teología .....	53
c) La necesidad de mutua corrección entre el realismo y el idealismo .....	56
d) La síntesis dialéctica como necesidad de la filosofía .....	58
e) La tensión dialéctica como exigencia para la teología .....	60
f) Fundamentación teológica del método dialéctico .....	62

## **II. REVELACIÓN DE DIOS Y RELIGIÓN HUMANA: EL CRISTIANISMO SEGÚN BARTH**

<b>§ 5. LA REVELACIÓN EN LA RELIGIÓN Y LA RELIGIÓN EN LA REVELACIÓN .....</b>	<b>67</b>
a) La revelación vista por la religión .....	67
b) La primacía de la revelación sobre la religión .....	68
c) Fe y religión en la teología protestante .....	70
d) La religión vista desde la revelación .....	75
e) La insatisfacción de la religión .....	78
<b>§ 6. EL CRISTIANISMO: LA RELIGIÓN RECONCILIADA EN CRISTO .....</b>	<b>81</b>
a) Revelación, fe y justificación: la posibilidad de reconciliación de la religión .	83
b) El cristianismo como religión .....	83
c) Cristo como criterio dogmático del cristianismo .....	84
<b>§ 7. LA IGLESIA COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN .....</b>	<b>89</b>
a) El fundamento y la misión de la Iglesia .....	89
b) Servicio y dominio en la Iglesia .....	91
c) La suficiencia de la gracia para la santidad de la Iglesia .....	92

### **A MODO DE CONCLUSIÓN: ALGUNOS ÉNFASIS Y CUESTIONES BARTHIANAS**

<b>ÉNFASIS TEOLÓGICOS DE KARL BARTH .....</b>	<b>97</b>
a) El énfasis descendente de la revelación .....	97
b) El énfasis dialéctico y objetivo de la teología .....	98
c) El énfasis en una fe sin preámbulos: ¿oportunidad en la posmodernidad? ...	100
<b>CUESTIONES CRÍTICAS SOBRE KARL BARTH .....</b>	<b>102</b>
a) ¿Exclusivismo religioso? .....	102
b) ¿Eclesiología débil? .....	104
c) ¿Extrinsecismo? .....	105
<b>Bibliografía general .....</b>	<b>109</b>
a) Bibliografía de Karl Barth .....	109
b) Bibliografía secundaria .....	110
c) Referencias en línea .....	115

