

Entre autonomía y heteronomía: La teonomía. Un acercamiento a la Ética de Barth

PABLO MORENO P.*

Fecha de recepción: 28-09-09

Fecha de aceptación: 27-10-09

Fecha de aprobación: 09-11-09

Resumen

La amplia producción teológica Karl Barth no solamente incluyó un tratamiento de la ética, sino que la articuló como parte esencial de la teología misma. El presente artículo hace un seguimiento de la ética en la teología de Barth desde una perspectiva cronológica, identificando los debates que produjo y el contexto en que se realizaron.

Abstract

The broad Karl Barth's theological production not only included a treatment of ethics, but that was articulated as an essential part of the theology itself. This article follows up on ethics in Barth's theology from a historical perspective, identifying discussions that occurred and the context in which they were made.

* Profesor titulado de Teología Contemporánea en la Fundación Universitaria Bautista de Cali. Magíster en Teología e Historia del Seminario Bautista Teológico Internacional y de la Universidad Nacional de Bogotá, respectivamente. Estudiante doctoral en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. rectoria@funibautista.edu.co



Palabras clave

Ética, mandamiento, Teología liberal, Neo-ortodoxia, Revelación.

Key words

Ethics, order, liberal theology, neo-orthodoxy, revelation

1. Planteamiento del problema en la teología católica

En los años posteriores al Concilio Vaticano II comenzó un debate sobre la especificidad de la moral cristiana en el que participaron un número importante de teólogos católicos del período. Respecto a este hecho hay que hacer dos aclaraciones: la primera, que en el fondo lo que se discutía no era tanto la existencia de la especificidad u originalidad de la moral cristiana, sino su alcance; la segunda que el debate no era nuevo y que tuvo sus raíces en el siglo XIX, cuando algunos autores promovieron una renovación de los ejes sobre los cuales había girado la ética cristiana.

La importancia de este debate radica en que permitió elaborar una respuesta o asumir una actitud de diálogo con el mundo moderno, respecto al cual la iglesia católica se había mostrado resistente durante varios siglos; había llegado el momento para dar razón de su fe y las bases de sus postulados, tal como lo habían hecho desde muy antiguo los primeros Padres de la iglesia. Este debate conmovió cimientos, despertó polémica y avivó la producción bibliográfica sobre el tema.

Uno de los principales interlocutores en este debate ha sido el pensamiento filosófico ligado a idealismo trascendental kantiano y al existencialismo heideggeriano. Dicha interlocución animó no sólo una respuesta católica en el plano filosófico, sino que incentivó una renovación de los estudios bíblicos, de la teología moral y de la reflexión teológica ligada a los desafíos de la secularización con otras culturas y religiones.

El trabajo de Tomás Trigo *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*,¹ que trata ampliamente sobre este tema y recoge las diferentes tendencias surgidas a través del debate, sostiene que los orígenes de la discusión se pueden encontrar en el movimiento de renovación liderado por Sailer y Hirscher que culmina en la escuela de Tubinga, a la que se vincularon varios moralistas católicos. “Estos autores centran la moral cristiana en la vida de gracia, que constituye un llamamiento personal a una vida superior; tratan de enraizar la moral en la Escritura; intentan construir orgánicamente la teología moral en torno a un principio fundamental”.² Esta postura se contraponía a la predominante desde el siglo XVII en la que el ámbito de la moral se redujo a leyes y preceptos obligatorios para todos y en la que el principio de justicia, entendida como obligación del hombre hacia Dios, predominó por encima de la caridad.

En la búsqueda de ese principio fundamental el teólogo católico F. Tillmann³ afirmó que el principio fundamental de la moral es la imitación de Cristo, es decir, el seguimiento de Cristo tanto en sus enseñanzas como en su vida de amor por los demás. El problema era cómo relacionar este principio con la razón, cómo se puede llegar a ese ideal de santidad propuesto para todos los hombres.

El tema de la especificidad de la moral cristiana no fue planteado de manera frontal sino después de los años cuarenta del siglo XX, con la oposición entre la escuela del derecho natural y la corriente que proponía el retorno evangélico a las virtudes teologales. Esta tendencia pedía cabida para la Sagrada Escritura y la orientación de la moral en la perspectiva de la gracia; además, anhelaba una mayor atención a los valores humanos.

Trabajos como los de Jacques Leclercq y Ph. Delhaye invitaron a centrar la moral cristiana en la imitación de Cristo, y al mismo tiempo plantearon el tema de la especificidad de esta moral

1 Tomás Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2003

2 *Ibíd.* p. 33

3 *Ibíd.* p. 36



en relación con otras doctrinas y con los problemas que los cristianos enfrentan en el mundo de hoy. S. Pinkaers dijo que el proceso se centraba en dos categorías de problemas: el contacto con el pensamiento y la ciencia moderna y las nuevas perspectivas abiertas al cristianismo contemporáneo; sin embargo, aclaró que no se trataba de hacer concordar la moral cristiana con el pensamiento moderno sino destacar lo específico de la moral cristiana en ese contexto. Para lograrlo invitó, como sus antecesores, a volver a las fuentes de fe, entre las que destacó al Espíritu Santo prometido a todos los cristianos. De esta manera el tema de la especificidad planteado por los que propugnaron la renovación se identificó con la práctica de la caridad del cristiano, nacida de su encuentro con la imitación de Cristo y el redescubrimiento de la Sagrada Escritura, en particular el Nuevo Testamento.

Este debate se dio de manera semejante en la teología protestante europea. Autores como R. Bultmann, K. Barth y E. Brunner se plantearon el problema en diálogo con el existencialismo heideggeriano y la teología protestante liberal. Durante los años veinte del siglo pasado apareció un movimiento teológico conocido como “teología dialéctica”, resultado del impacto producido en el mundo protestante y católico por la obra de Karl Barth. Este teólogo, que llegó a ser, quizá, el más destacado teólogo del siglo XX, planteó una respuesta al problema de la especificidad de la moral cristiana al incluirla en su sistema teológico como parte integral y no como un aspecto más de la teología o la dogmática. Esta es la primera razón por la cual abordaremos la propuesta de Barth en torno a la moral cristiana y a las posibilidades de que exista o no una moral autónoma.

Generalmente se puede considerar que la respuesta de Barth fue un reforzamiento de la heteronomía, que entiende la moral como algo impuesto desde afuera por una voluntad y cuyos preceptos se conciben como un límite a la libertad de la persona; este supuesto se deja ver en la referencia que Marciano Vidal hace de Barth:

El momento ético de la única fe y de la única teología consiste para K. Barth en la interpelación de la palabra de Dios como mandamiento



para mí. Aceptando un exagerado “positivismo bíblico” como metodología de la moral cristiana, afirma que es la Biblia la fuente de la normatividad cristiana, no valorando la normatividad puramente intramundana y autónoma.⁴

Nos parece que al acercarnos al pensamiento de Barth se puede encontrar una respuesta alternativa entre autonomía y heteronomía: la teonomía⁵, que implica la activa participación de Dios por medio de su revelación en la concepción de la ética para el ser humano y la respuesta libre y responsable del hombre en esa nueva relación establecida con Dios; además, que su concepto de Palabra de Dios no se limita a la Biblia, y por tanto existe una valoración de la mundanidad de la moral y la responsabilidad del ser humano en el mundo; esta constituye la segunda razón por la que consideramos relevante referirnos a Barth.

No obstante, debemos decir que es válido hablar de “heteronomía” en Barth porque reconoce la existencia del “Otro”, pero éste libera al ser humano y no lo somete para sí. Barth sigue a Agustín y a Lutero en que la única libertad está en la voluntad de Dios. Juan Stam⁶ recuerda que en una clase comparó este concepto con un aviador que recibe instrucciones de la torre desde la que le dicen que no puede aterrizar pero insiste en hacerlo. ¡Claro que puede!, pero se mata. Las leyes de Dios son las leyes de la vida y de nuestro bien.

Para comprender la teología de Barth es importante dar una ojeada a su itinerario teológico, su ministerio pastoral y su quehacer docente y académico, pues su vida estuvo profundamente marcada por estas facetas, por los roles que desempeñó.

4 Marciano Vidal, *Nueva moral fundamental, el hogar teológico de la ética*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2000 p. 443

5 Es importante aclarar que fue Paul Tillich quien trabajó estos conceptos en *Teología de la cultura y otros ensayos*. (Buenos Aires: Amorrortu editores, 119-129) y en su *Teología Sistemática*.

6 Juan Stam hizo comentarios a este trabajo, que muy amablemente y bajo mi responsabilidad he incluido.



2. Aspectos biográficos

Karl Barth (Basilea, 1886- Basilea, 1968) es considerado uno de los más influyentes teólogos del siglo XX. El ambiente de su familia estuvo relacionado con la vida académica. Su padre, Fritz Barth, fue profesor de Nuevo Testamento e Historia de la Iglesia, y uno de sus hermanos mayores fue filósofo. Karl se formó en las universidades de Berna, Berlín y Tubinga, y sus estudios estuvieron influenciados por las corrientes filosóficas de su tiempo, como el existencialismo de Heidegger y de Kierkegaard. Barth también fue profundamente afectado por el desastre que había significado para Europa la Primera Guerra Mundial, y desilusionado por el derrumbe de la ética del idealismo religioso, empezó a cuestionar la teología de sus maestros alemanes y sus raíces en el racionalismo y el historicismo. Su primera gran obra, *Carta a los Romanos*, se publicó en Berna en 1919, y en 1922 reaparece una versión totalmente revisada que señalaba ya su orientación teológica futura. Fue profesor de la Universidad de Gotinga en 1921 y de la Universidad de Münster en 1925. Poco después publicó en dos volúmenes su *Ethics*, en 1927 y 1928. En 1930 fue nombrado profesor de la Universidad de Bonn, y a partir de entonces empezaron a aparecer los primeros tomos de su *Church Dogmatics*. En 1935 fue separado, bajo la figura de jubilación anticipada, de su cátedra por el gobierno nazi, y pasó a ser profesor en Basilea, donde permaneció hasta su muerte.

En su obra y pensamiento Karl Barth manifestó una gran independencia. Su labor teológica llevó la impronta de un retorno a la Biblia, de un contacto vivo con los problemas actuales de la Iglesia y la sociedad y de una labor continua en contacto inmediato con las gentes. Su teología estuvo en constante evolución y por eso es necesario seguir cada paso de su movimiento. Uno de los mayores énfasis en su acercamiento a la Sagrada Escritura fue el cristocentrismo; por eso se dice que su teología es cristología.

En los años veinte se dio la convergencia de varios teólogos que tenían en común su rechazo de la teología liberal y el optimismo antropológico que ésta había generado. Desde 1922 apareció



una publicación periódica llamada *Zwischen den Zeiten* en la que escribieron entre otros teólogos Barth, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, Georg Merg, Emil Brunner y Rudolf Bultmann.⁷

En 1933 Barth publicó un artículo cuya traducción es “El primer mandamiento como axioma teológico”.⁸ A partir de este momento la revista dejó de publicarse y cada uno de sus autores siguió un rumbo diferente. En ese artículo Barth rechazó la idolatría de los dioses ajenos, pues éstos se introducen en la tarea teológica con la conjunción “y”, que implica que algo puede ser colocado al lado de Dios. “Así decía el siglo XVIII: revelación y razón. Así decía Schleiermacher: revelación e historia de las religiones. Y así se dice hoy por todas partes: revelación y creación, revelación y protorrevelación, Nuevo Testamento y existencia humana, el mandamiento y los órdenes”.⁹

En 1934 escribió el ensayo *Nein! Antwort an Emil Brunner* (¡No! Respuesta a Emil Brunner), en el que respondía negativamente a las posibilidades de consideración de la teología natural al lado de la revelación y dejaba en evidencia lo que era el centro de la discordia entre él y Brunner, adicionalmente denunciaba a los antisemitas “cristianos alemanes”, que intentaban pervertir el cristianismo histórico adaptando la teología a la nueva ideología nazi. El lema de los nazis era “Cristo y Hitler”. Karl Barth intervino decisivamente y defendió el señorío absoluto de Cristo en su doctrina de la relación Iglesia-Estado. Desde la ascensión de Hitler al poder, Barth mantuvo una verdadera lucha por la integridad y autonomía de la iglesia; contra los esfuerzos del régimen nazi de establecer una iglesia “cristiana alemana”, Karl Barth fundó junto con otros teólogos (Dietrich Bonhoeffer) la llamada **Iglesia Confesante** como reacción vigorosa y digna contra el régimen nazi. En 1934 tuvo lugar el *Sínodo de Barmen*, cuya Declaración, preparada por Karl Barth, expresó la convicción de que el único modo de ofrecer resistencia a la secularización y paganización

7 Hugh R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporáneas*. Buenos Aires. Metho-press, 1964 p. 297.

8 *Ibíd.* p. 297.

9 *Ibíd.* p. 297. Cita del artículo de Barth.



de la Iglesia en la Alemania nazi era adherirse firmemente a la doctrina cristiana.

Aunque era ciudadano suizo, Karl Barth no pudo ser inmune a la persecución; su rechazo a una alianza incondicional con el Führer le costó en 1935 la cátedra de teología en Bonn, como se señaló antes. Sin embargo, rápidamente le fue ofrecida la cátedra de teología en su ciudad natal, Basilea. Desde entonces hasta el final de la guerra Karl Barth continuó luchando por la causa de la Iglesia Confesante, la causa de los judíos y la de los oprimidos en general. Luego de la guerra siguió manteniéndose muy interesado en la teología de su tiempo. Su autoridad y prestigio dejaron una profunda impresión cuando dirigió su discurso inaugural en la Conferencia del Concilio Mundial de Iglesias celebrado en Amsterdam en 1948.

Barth fue duro con la teología y la iglesia católica en general. En el Prólogo de *Church Dogmatics*, en 1932, rechazó la *analogía entis* “como la invención del Anticristo, y pienso que por esto uno no puede ser católico”;¹⁰ sin embargo, Barth tuvo eco en la teología católica y logró acercamiento importantes al ser estudiado por autores como Henri Bouillard, Hans Urs Von Balthasar, Hans Küng,¹¹ con quien mantuvo conversaciones y discusiones en los años previos y durante el Concilio Vaticano II. Del Papa Juan XXIII y su actitud evangélica en el concilio dijo: “Ahora puedo oír la voz del Buen Pastor”.¹² En 1966 decidió viajar a Roma, entusiasmado por la nueva situación de la Iglesia, y conversó amablemente con diversas autoridades. Así pudo decir con un tono más conciliador: “La Iglesia y la teología de allá se han puesto en movimiento en una medida que yo no hubiese imaginado”.¹³ No se hizo católico pero al final de su vida otra fue la actitud que mostró hacia la iglesia católica.

10 Karl Barth, *Church Dogmatics The doctrine of the Word of God volumen I, I*. Edinburg: T & T Clark, 1949 p. X

11 Hans Küng, *Grandes pensadores cristianos, una pequeña introducción a la teología*. Madrid: Trotta, 1995 p. 186 y Bibliografía sobre Barth pp. 224,225. Küng también hizo su tesis doctoral sobre la justificación por la fe en la teología de Barth.

12 *Ibíd.* p. 191

13 *Ibíd.* p. 192

Barth fue un teólogo de la trascendencia y la alteridad de Dios; por gracia de Dios y por la revelación que hizo de sí mismo podemos hablar de Él, y esta acción es resultado de la comunidad que estableció libremente con el ser humano. Al comenzar la Primera Guerra Mundial (1914-1918) Barth se vio sorprendido por la posición que sus profesores y amigos habían tomado respecto al emperador Guillermo II y comenzó a distanciarse de la teología del siglo XX por su cuestionamiento tanto en lo dogmático como en lo ético.¹⁴

La publicación en 1919 de la primera edición del comentario a la *Carta a los Romanos*, que fue revisada y reeditada en 1922, se convirtió en un símbolo de la ruptura con los ambientes teológicos alemanes y le granjeó el calificativo a su teología como *Teología de la Crisis* o de la ruptura. Según Bosc, “ruptura con el mundo teológico en medio del cual creció Barth y cuyas enseñanzas recibió: ruptura con el subjetivismo, con el pietismo, con el historicismo, con el liberalismo”¹⁵.

Para Barth, el ser humano y la realidad humana están signados por la crisis; la entiende como vanidad, debilidad, impotencia y pecado. Esta realidad se ha hecho evidente por la autorrevelación divina, que no sólo ha mostrado la trascendencia de Dios sino las limitaciones del ser humano. De ahí que para Barth la revelación de Dios sea entendida también como un **no** a la propuesta humana por la autonomía y su poder. La religión es entendida como el deseo del ser humano de atraer para sí a Dios y de esa manera hacerlo manejable. Frente a estas aspiraciones Dios, **el totalmente otro**, ha dicho el **no** que implica juicio de dicha realidad y de todas esas aspiraciones; pero al mismo tiempo ha dicho **sí** al encarnarse e invitar al ser humano a estar **en Cristo**. De esta manera el **sí** está en el **no** y el **no** en el **sí**.¹⁶

14 Jean Bosc y otros, *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968 p.48.

15 *Ibíd.* p. 50

16 *Ibíd.* p. 51



3. Hacia el pensamiento ético de Barth

Dicho lo anterior, estaría de más continuar explicando una respuesta rotunda acerca de la posibilidad de la autonomía moral del ser humano. Sin embargo, el pensamiento de Barth no es fácil de encajar en un solo molde y por eso se justifica el esfuerzo por mostrar la amplitud de su Ética, en la que no se limita a la afirmación simple de la heteronomía, sino que ofrece la posibilidad de releer el concepto de responsabilidad en el mundo. Además, encontramos una manera muy pertinente de abordar los temas de la centralidad de Cristo, la relación entre la ley y el evangelio y la implicación del nuevo ser para el obrar moral del ser humano.

Después de aparecida la obra de Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, y ante el renacimiento de Kierkegaard la palabra decisión parecía estar en labios de todos. En 1928 Barth, mientras estaba en Münster, ofreció unas conferencias en las que el tema principal era la ética, y fue abordado con la pregunta: ¿Qué es lo que Dios demanda de nosotros? La Palabra de Dios es el mandamiento para el ser humano; pero esta palabra no es sinónimo de la Sagrada Escritura, que puede ser explicada y comprendida en algún lugar o momento, sino la irrupción de la revelación del mandamiento de Dios, que es un evento presente en medio de la realidad humana que no puede ser pasado por alto. No se limita a la lectura de la Biblia para encontrar preceptos y normas, sino que ve la Palabra de Dios de una manera dinámica y existencial porque se actualiza en el aquí y el ahora por medio de la predicación.

Esas conferencias fueron publicadas en alemán en dos volúmenes (1928 y 1929) y luego aparecieron en inglés en un solo libro (1981) con el nombre de *Ethics*.¹⁷ Esta obra demoró mucho tiempo en ser publicada porque el mismo Barth le confesó a un amigo, Eduard Thurneysen, que en ella aparecía el autor “como aún en defensa de la doctrina de los órdenes de la creación que después él rechazó apasionadamente”.¹⁸ Para el autor de esta edición, *Ethics* no hace

17 Karl Barth, *Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1981

18 *Ibíd.* Prefacio del editor Dietrich Braun p. vii



parte en sentido estricto de la fase dialéctica del desarrollo de la teología de Barth, pero estas conferencias pueden ser entendidas como un puente entre sus inquietudes de principios de los años veinte y la ética que desarrolló en *Church Dogmatics*, por los años treinta.

Geoffrey Bromiley, traductor de la edición inglesa de *Ethics*, dice que en *Church Dogmatics* se reflejan las preocupaciones tempranas de Barth, que fueron obviamente revisadas, ampliadas y alteradas conforme a la nueva situación, especialmente para abandonar el concepto de órdenes en la creación.

El devenir del pensamiento ético de Barth

Justo González, historiador del pensamiento cristiano, subraya la diferencia existente entre el Barth de *Carta a los Romanos* y el de *Church Dogmatics*. Al respecto dice: “El desarrollo posterior de Barth lo lleva cada vez más hacia el cristocentrismo, que desde hace algunos años ha señalado él como nota necesario en toda dogmática”.¹⁹ En los primeros años del teólogo Barth la eternidad y el tiempo están alejados, distantes y son intocables; por esa razón la revelación del totalmente Otro irrumpe de manera tangencial y apenas toca el tiempo. Esta afirmación quería subrayar la diferencia, la trascendentalidad del Dios, que el liberalismo quiso identificar con la posibilidad del conocimiento humano. Pero en el tercer volumen de *Church Dogmatics* (1945-1951) dirá:

La cuestión de la Palabra de Dios en la proclamación cristiana, y por tanto en la dogmática, incluye necesariamente la cuestión ética i.e., la cuestión de lo que es la buena acción humana. Para la proclamación cristiana es el mensaje de Jesús Cristo y de la gracia de Dios manifestada y activa en él. Él es la Palabra de Dios acerca de la cual la dogmática inquiriere. De este modo las preguntas de la dogmática conciernen al pacto entre el verdadero Dios y el verdadero hombre establecido en Él desde la eternidad y cumplido en Él en el tiempo.²⁰

19 Hugh R. Mackintosh. Op. Cit. Apéndice II p. 306

20 Karl Barth, *Church Dogmatics* volume III, 4. Edinburg: T & T Clark, 1961 p.3



Esta es una muestra de esa ruptura en el pensamiento de Barth, o mejor, la evidencia de una evolución hacia el cristocentrismo. Hay otra opinión respecto a esto. Recientemente David Clough publicó una obra sobre la ética de Barth,²¹ reseñada por Matthew J. Aragon-Bruce,²² en la que se afirma la continuidad en el pensamiento de Barth alrededor de la ética teológica y busca corregir la interpretación que afirma que propuso una ética irresponsable al darle poco espacio a la libertad del ser humano para la buena acción y que además negó la posibilidad del conocimiento ético para terminar en una norma sin contenido que solo debe ser adorada. Clough considera que estas críticas sólo han mirado un lado de la dialéctica: el negativo.

En este sentido, Barth utiliza el **no** siempre al lado del sí; por lo tanto, no se podría ignorar esta dialéctica sin violentar el pensamiento del teólogo, que se propuso subrayar la diferencia entre Dios y el hombre no para separarlos sino para demostrar qué tan lejos están y qué tan cerca pueden llegar a estar cuando el Dios totalmente Otro decide libremente revelarse para hacer en Cristo no sólo el verdadero Dios sino al verdadero hombre.

Más que empeñarse en una demostración innecesaria sobre la continuidad o ruptura en el pensamiento de Barth, cuando no se puede negar ni lo uno ni lo otro, lo que interesa aquí es insistir en que esta teología de *crisis* y *dialéctica* va de la mano en el mismo autor y que no se trata de etapas superadas como si la primera hubiera dejado de existir para siempre en el autor y la segunda fuera su culminación definitiva.

Esta aclaración es válida para hablar de la Ética, pues la crítica a Barth en este campo ha dado lugar a simplificaciones que nos hacen desperdiciar una veta muy importante para la discusión sobre el pensamiento ético en el ámbito protestante actual.

El planteamiento ético en la *Carta a los Romanos*

En su comentario Barth afirma lo diferente, lo trascendente que puede ser para la Ética el hablar de Dios; ya no estamos hablando

21 David Clough, *Ethics in Crisis: Interpreting Barth's Ethics*. Aldershot: Ashgate, 2005

22 Ver Center for Barth Studies <http://library.ptsem.edu/collections/barth/>

entre nosotros, sino que estamos hablando sobre el Otro: “El problema de la ética, que aparece de nuevo... aquí con énfasis, ¿qué otra cosa puede significar sino la gran perturbación que el pensar en Dios mismo supone para toda conducta humana, perturbación en la que concluirá sin acuerdo toda *conversación sobre Dios*?”.²³ Con esta sentencia sobre la falta de acuerdo entre el ser humano se da lugar a que sea el mismo Dios quien se manifieste para proponer un acuerdo. Quizá en este comentario Barth no da mucha esperanza a ese hablar del ser humano; posteriormente lo subrayará, pero aquí dejó abierta la posibilidad de que para el hombre en crisis por su mismo actuar y en perturbación por el actuar de Dios debe esperar de Él y nada más que de Él ese acuerdo.

Barth negó la posibilidad de la razón para encontrar por sí misma ese acuerdo. En esa línea no propuso ninguna vía que pudiera llevarnos a la proposición de una moral autónoma. Sin embargo, comienza a vislumbrar que en el ser humano hay capacidad para salirle al encuentro a ese Dios que le propone un acuerdo, un pacto y una nueva vida.

El problema de la ética nos recuerda la verdad de Dios, que en momento alguno es dada y evidente ni siquiera en el acto mental más elevado. Paradójicamente, debe ser la pretensión cotidiana que se difunde alrededor del acto mental la que nos diga que la conversación sobre Dios tiene lugar no por la conversación, sino por Dios.²⁴

Cuando nos cuestionamos cómo debemos vivir y qué debemos hacer, estamos frente a preguntas que no tendrán respuesta satisfactoria por parte del ser humano ensimismado; por el contrario, la respuesta nos viene dada en Cristo, que como misericordia de Dios nos sale al encuentro en este mundo concreto. En este punto se propone el quehacer de la Iglesia, pero no la que está en busca del triunfalismo, la que se ha acomodado al estado y sin renovación del entendimiento, la que sigue las voces de las exhortaciones moralistas y moralizantes, sino la que está dispuesta a dejarse

23 Karl Barth, *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 1998 p. 499. La letra cursiva corresponde al original.

24 *Ibíd.* p. 501



perturbar por la respuesta de Dios, la que no se engaña a sí misma con un trascendentalismo que se levanta como cortina de humo para poder actuar a partir de sí misma.

La nota predominante en este comentario de Barth es la de un pesimismo antropológico enraizado en la crisis producida por la Primera Guerra mundial, por la desazón que la humanidad misma comenzó a experimentar y por la desilusión de Barth respecto a algunas opciones que tempranamente había adoptado, como la del cristianismo social mientras era párroco en Safewil.²⁵ Sin embargo, más allá de ese evento concreto lo que va tomando cuerpo en la teología de Barth es “... la crisis universal que afecta las relaciones entre lo eterno y lo temporal: estas enmarcan la condición del hombre, sea cual fuere la época en la que vive”.²⁶

Por esa razón todo esfuerzo humano, todo *ethos*, es apenas una manifestación del hombre:

... demostración *necesaria y exigida*, pero *sólo* eso, es todo *ethos* [...] No hay “proyecto de vida” alguno, por elevada que fuera la calidad de su *ethos*, en el que se produzca, por ejemplo, la unificación de la voluntad de Dios con la voluntad del hombre o, viceversa una disolución de la segunda en la primera, un consumarse la primera mediante la segunda.²⁷

Su propósito aquí consistía en objetar la identificación de la revelación de Dios con el desarrollo de la historia humana, la asimilación entre el actuar del hombre y el actuar de Dios. Lo que quiere dejar en claro en este momento es que no hay mayor ofensa para la libertad de Dios que la libertad del hombre que, pretencioso, quiere agradarse a sí mismo de manera egoísta y autosuficiente.

No puede evitarse una observación crítica a esta postura, pues la separación del tiempo y la eternidad de manera radical da lugar a que se distinga con igual radicalidad una historia particular de

25 Jean Bosc, Op. Cit. P. 47

26 Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana III*. Barcelona: Herder, 1992 p. 733

27 Karl Barth, Op. Cit. P. 506

la historia de este mundo de la cual aquella es apenas una réplica: “Quedamos en que toda acción en cuanto tal es sólo *metáfora* y *testimonio* de la actuación de Dios que, por ser actuación de *Dios*, sólo puede acaecer en la eternidad y nunca en el tiempo”.²⁸

Se pierde, entonces, toda posibilidad de reconocer en el actuar humano algo en lo que pudiera ser reconocible la imagen de Dios, el Creador. Justo González lo subraya cuando habla de la polémica que tendría lugar entre Barth y Brunner por la publicación de un libro de este, en 1934, *Natur und Gnade*: “Con respecto a la imagen de Dios en el hombre, Barth afirma que ésta ha quedado completamente destruida, mientras que Brunner piensa que sería más axacto decir que ha quedado destruida *materialmente*, pero que *formalmente* existe todavía”.²⁹ Para esa fecha Barth creía todavía lo que había afirmado en 1922 en la segunda edición de su comentario:

Sólo polvareda mediante la que se hace notar el ejército que avanza, *sólo* cráter que delata la explosión de una granada, *sólo* cavidad en la montaña definible como lugar de la montaña donde el monte ha desaparecido, sólo eso es toda *actitud*, por auténtica que sea, toda *acción*, por profunda y extensa que fuere; sólo eso son todas las *acciones* y *hechos* deseados y recomendados tan encarecidamente como prueba del espíritu y de la fuerza.³⁰

Desde la perspectiva de una antropología teológica Barth no toma en cuenta en este acercamiento sino la situación del ser humano como pecador y desde ese momento tiene que esperar a que Dios lo redima por medio de la revelación en Cristo. Hay un rechazo de cualquier posibilidad de considerar que la gracia divina ha estado presente en el hombre como lo ha estado el pecado, porque no hay un acercamiento propiamente antropológico a este aspecto sino desde una teología del Dios trascendente; sólo a Él le reconoce trascendentalidad, en tanto el ser humano actual es apenas un

28 Ibid. p. 510

29 Hugh R. Mackintosh Op. Cit. P. 298

30 Karl Barth, Op. Cit. P. 510



borroso recuerdo de Adán, que después del pecado perdió toda capacidad de acceder a Dios a partir de su entidad como imagen, ya que ésta se ha deteriorado totalmente.

Este pensamiento tiene cierta concordancia con Agustín, Lutero y Calvino, sin ser una continuidad ininterrumpida de ellos, al contraponerse al optimismo despertado por la teología liberal del siglo XIX a partir de Schleiermacher en la potencialidad del espíritu humano para experimentar lo trascendental dentro de sí. Pero con toda la obvedad que se le pueda reconocer a esa postura de Barth, no es posible seguirlo sin reparos en una tal minimización del ser humano frente a la trascendentalidad divina que reduzca la historia humana a una simple expresión tangencial de lo eterno en el tiempo humano.

Se deja entreabierta la puerta para que a partir del rechazo de la antropología teológica haya un deslizamiento hacia una ética de normatividad. Si bien Barth tuvo tiempo para considerar este peligro, no siempre la afirmación categórica de la pecaminosidad del ser humano brinda esa oportunidad; por lo regular la manera de solucionar esa pecaminosidad actualmente se reduce y limita al seguimiento de las prescripciones que tanto en el ámbito católico como en el protestante han encontrado sus corifeos. Es posible que en esa ruta hacia la concentración trascendental se encuentre la razón del distanciamiento de sus amigos Bultmann y Brunner, quienes no podían dejar de reconocer en medio de las crisis de su tiempo la realidad de ese Dios que decidió autodesbordarse en Cristo para delinear el camino viable para el ser humano hacia la *perfección* por medio del seguimiento de Cristo.

La propuesta a partir de *Church Dogmatics*

Esta monumental obra de teología fue publicada durante un período de treinta y cinco años, entre 1923 y 1977, y destaca por su coherencia al tomar un ritmo trinitario en su desarrollo junto con la centralidad de Cristo como eje sobre el cual se da la economía trinitaria. Manuel Gesteira Garza en su estudio introductorio titulado *Karl Barth, un profeta del siglo XX*, que antecede a la



edición española de *Carta a los romanos*, advierte el paso del rechazo inicial de la *analogía entis*, que partía del ser como punto de encuentro ascendente entre las criaturas y el creador, hacia la *analogía relationis*, ocurrida en Cristo como punto de conexión único, conexión que será cognoscible por la fe, *analogía fidei*.³¹ Evidencia de una modificación sustancial respecto al Barth de 1992, que nos interesa especialmente para nuestro objeto de estudio Aquí: su Ética.

En *Church Dogmatics* Se pueden identificar las líneas que Barth trazó para la Ética a partir de su giro hacia la cristología como expresión de la alienación del hombre respecto de Dios y de la reconciliación y superación de esa misma alienación. Considera los términos Ética y Moral como sinónimos y referidos a las costumbres y hábitos. “Ética es la ciencia o conocimiento doctrina de los modos de comportamiento humano, de las constantes o leyes del comportamiento humano”.³² Estas pueden ser estudiadas en diferentes campos: psicología, estadística, política, etc. A Barth le interesa subrayar que “... la dogmática de la iglesia cristiana, y básicamente doctrina cristiana de Dios, que es ética”.³³

3.3.1 La centralidad de Cristo

La doctrina de la elección juega un papel prioritario en la teología de Barth, pero reinterpretada en relación con Juan Calvino. En este sentido fue más allá de hablar de la predestinación individual y propuso una mirada cristológica de esa elección. En ÉL se dan tanto la reprobación como la elección de todo ser humano. Comienza así el camino hacia la centralidad de Cristo para toda su teología incluso para su antropología, la cual constituye la propuesta magna de su teología, Pues en Cristo encontramos lo que somos y lo que debemos ser; si hay algo que decir del ser humano que lo engrandezca sería precisamente que se hable de él viviendo o estando en Cristo.

31 Ibid. P. 27

32 Karl Barth, *Church Dogmatics volume II*, Edinburg: T & T Clark, 1957 p. 511

33 Ibid. 515



Cuando habla del mandamiento de Dios y el problema ético alude, entonces, a la elección y coloca en orden de prioridad la elección respecto al mandamiento divino. Por tanto afirma: “En el verdadero concepto cristiano del pacto de Dios con el hombre la doctrina Divina de la elección por gracia es el primer elemento, y la doctrina del mandamiento divino es el segundo”,³⁴ pero Dios sólo puede ser conocido en Cristo, en quién Dios es tanto divino como humano, y el pacto que hace con el hombre se hace en ese nombre. Por ello “... en Jesús Cristo el hombre es hecho un socio en el pacto decretado y fundado por Dios.”³⁵

No Es un Dios que deriva de su ser un mandamiento que deba ser cumplido, sino que Él mismo deviene en un vaciamiento voluntario en el ser de Cristo para el ser del hombre y de esta manera posibilitar el cumplimiento de ese mandamiento, que honrará a Dios y engrandecer al ser humano como nuevo ser. En esta perspectiva nos parece que Barth se acerca notablemente la propuesta de una antropología teológica que hace finalmente ver que todo el propósito de Dios en Su revelación no es Su autoglorificación egoísta revanchista sino la exaltación del nuevo ser creado en Cristo.

Barth postula que en medio desde círculo inmenso que es la de la educación de Dios, hay lugar para la determinación del hombre y para plantear el problema de la autodeterminación del ser humano. Barth dirá Entonces que “... como Él se se hace responsable por el hombre ese Dios hace también responsable al hombre”.³⁶ Aquí se puede encontrar la base para una respuesta a la crítica de que la elección de Dios conduzca a librar al ser humano de toda responsabilidad moral porque lo incapacita.

El obrar del ser humano corresponde a una llamada de Dios para ser su socio en el pacto, y aquí se identifican dos aspectos complementarios. De un lado, se habla de un pacto que acontece entre dos desiguales (Dios y hombre) pero que en Cristo se pueden encontrar para acercar a Dios al ser humano y el ser humano a

34 Ibid. p. 509

35 Ibid. p.509

36 Ibid. p.511

Dios. Pero, de otro lado, no se llama al hombre siervo sino *socio*, como quien está comprometido en el negocio aunque el monto de su inversión pudiera ser diferente al de Dios, ¡pero es socio! Estos aspectos dan lugar a la responsabilidad que el ser humano tiene en esa relación; no es simple objeto pasivo de una elección, sino participe del pacto que Dios ha propuesto libre y graciosamente al ser humano.

El ser humano, entonces, no actúa solo y con una carga moral a cuestas; esa responsabilidad moral emerge de la relación que Dios ha establecido con él. Relación que conducirá a una manera diferente de ver la ética y la responsabilidad moral, porque tanto en su contenido como en su forma está permeada por la presencia de Dios, que ya no es ajeno ni extraño como el totalmente Otro; "... la cuestión ética es respondida aquí, en Jesús Cristo. Lo que ha tomado lugar en esta manera –en antítesis y contraste toda ética humana- es ética divina".³⁷ Hace referencia al esfuerzo humano por pensar cómo ser bueno en sí mismo, por sí mismo y a través de sí mismo; esfuerzo que es interrumpido tanto por el *no* de Dios en forma de juicio como por el *sí* de Dios en forma de gracia.

3.3.2. Ley y evangelio

¿La responsabilidad moral puede ser suplida en el cumplimiento de los preceptos? ¿En qué consiste esa ética a la que Dios ha convocado al ser humano? Aparece entonces el asunto de la Ley y el Evangelio, respecto a lo cual dirá Barth que "la única palabra de Dios es tanto Evangelio como Ley".³⁸ No es Ley sin Evangelio, ni evangelio sin Ley. En su contenido la Palabra es Evangelio y luego es Ley. No establece un orden según el cual primero fue la Ley, y como ésta falló entonces vino la gracia, para eso sirve la afirmación de la elección por gracia, pues indica que Dios siempre, eternamente, ha actuado por gracia y que en la preexistencia de Cristo siempre ha comunicado Evangelio.

37 Ibid. p. 517

38 Ibid. p. 511



Aquí se subraya que el Nuevo Testamento es el punto de partida para la mirada del Antiguo Testamento y que en todo caso lo que hay es una revelación de gracia divina antes que un código moral que luego la imposibilidad de ser cumplido tuvo que dar lugar a la gracia, como algunas tendencias lo han enseñado con insistencias. Además, Barth concuerda aquí con la propuesta que Dios no reveló mandamientos sino a sí mismo, la posibilidad de un nuevo ser antes que la imposibilidad de los preceptos que darían lugar a ese nuevo ser. Esto se explica con el cristocentrismo que acontece en la teología de Barth; en él se revela no lo referente a los nuevos preceptos sino el nuevo ser, que ha de ser entendido como el cumplimiento del eterno propósito de Dios para con el ser humano.

Con base en Mateo 5:48 [“Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto” (RV1960)] Barth subraya que el contenido de esa ética no consiste en preceptos sino en una invitación para un nuevo ser. El *deber ser* se encuentra en el “Sed, pues, vosotros”, no en el cumplimiento de normas, y el objetivo es la perfección o santificación como el Padre. En el “cómo” se deja ver con claridad la diferencia entre el ser humano y Dios, el carácter de criatura se evidencia completamente, pero criatura que en el pacto ha llegado a ser socio. Hay una invitación a un deber ontológico que puede ser alcanzado a partir de la responsabilidad humana con el nuevo ser en Cristo.

De nuevo, y partiendo del No de Dios al ser humano, Barth describe en qué consiste entonces ese Evangelio que es Ley y que ha sido revelado por la acción de la gracia divina. ¿Cómo actúa esa gracia?

La gracia de Dios protesta contra toda ética hecha por el hombre. Esta no solamente dice *No* al hombre. También dice *Sí* en activa refutación, conquista y destrucción de todas las respuestas humanas. Hace esto por la revelación en Jesús Cristo de la imagen humana en la cual Adán fue creado para corresponder y no pudo hacerlo cuando él pecó, cuando llegó a ser hombre ético.³⁹

39 Ibid. p.517

El Evangelio es Jesús Cristo. No *trae* respuestas al problema ético del ser humano sino que *es* la respuesta; mas no una respuesta en el sentido de saber qué es bueno y qué es malo, sino en el sentido de que por medio de la obediencia al Padre llega a ser perfecto. No se trata, entonces, de que el hombre pueda escoger entre lo bueno y lo malo y por lo tanto es bueno si escoge lo bueno. Cristo es elegido no para escoger entre lo bueno y lo malo, sino para obedecer la voluntad de Dios. Así es como hace lo bueno: obedeciendo a Dios. De manera idéntica el ser humano, en la imitación y seguimiento de Cristo al obedecer la voluntad de Dios y su mandamiento, hace lo bueno.

La Palabra de Dios es el mandamiento de Dios que ha sido dado al ser humano en el tiempo después de haber sido dado desde la eternidad a Jesús Cristo como el punto de encuentro entre Dios y el hombre. Pero esa Palabra no es identificable con las Escrituras; ella es testimonio de la palabra eterna de Dios, y en ese sentido la Iglesia la escucha y la proclama como Palabra divina. Esa palabra es predicada, que ha sido escrita y que es revelada en la Palabra y por la Palabra adquiere autoridad sobre la Iglesia por sí, porque está unida al nuevo ser que es Cristo, y por lo tanto no está a disposición de alguna autoridad eclesiástica para que la utilice a su amaño.

Por eso en su exposición sobre la Palabra de Dios Barth sigue un orden mediante el cual primero expone como Palabra de Dios la predicada por la Iglesia y luego la escrita, que corresponde al canon que fue definido por la iglesia; así esta se ajusta a la palabra predicada y escrita, porque son testimonios de la revelación de Dios. ¿Qué implicaciones tendría para el obrar moral del cristiano? Que la Escritura es el testimonio de la revelación del mandamiento divino, pero que ese mandamiento divino no es mero texto ni es precepto, sino sentido vivo adquirido por la predicación de la Iglesia, por la escucha de los que han oído y en quienes nace la fe por el oír, porque también el anuncio es el nuevo ser en Cristo.

Se ha hablado de lo que esto implica para el ser humano, pero no es suficiente aún para captar las consecuencias éticas de este



mandamiento para el hombre en su historia concreta. De esto se hablará a continuación.

3.3.3 El mandamiento de Dios Creador

En *Church Dogmatics* Barth retoma el tema del mandamiento de Dios pero desde la perspectiva de la doctrina de la Creación y subraya que la ética se articula con la elección de gracia hecha por Dios. Así como expuso en el volumen sobre la Doctrina de Dios, deja en claro que el contenido ético de la revelación devela del ser mismo de Dios y no de los códigos morales que el ser humano haya adoptado en la historia como su *standard*.

El propósito del mandamiento de Dios para el ser humano es desde el principio su libertad, no su esclavitud; su realización y no su destrucción. Por eso afirma Barth, con la dialéctica que lo caracterizó, que “esta libertad del hombre para la vida eterna por la juzgante gracia de Dios es la meta final, la verdadera obra y por lo tanto el propósito original del mandamiento de Dios. Esta es la santificación del hombre”.⁴⁰

Como contraparte de la mirada de la ética desde el punto de vista de Dios, Barth propone como camino necesario para completar el cuadro hablar de una ética especial. Si se habló objetivamente del mandamiento de Dios (desde Dios) ahora se debe hablar subjetivamente (desde el hombre) para identificar lo que esto implica en la vida del ser humano. “El mandamiento de Dios no pende ineffectivamente en el aire por encima del hombre. Su reclamo y preocupación están con él y con su actividad real. En la santificación su divina majestad, verdad y poder son revelados”.⁴¹ Notable cambio en relación con la propuesta de un pasado tangencial de la transcendencia divina respecto a la historia humana; aquí se opta por la asimilación total de esa revelación en la historia humana.

Al considerar el lado subjetivo del mandamiento divino, Barth reconoce que el ser humano es concreto, su actividad goza de

40 Karl Barth. *Church Dogmatics volume III*, 4. Edinburgh: T & T Clark, 1961, p. 5

41 *Ibíd.* p.5

particularidad y que no se puede comparar a unos otros ignorando su tiempo, espacio, naturaleza e historia. Esto significa que la ética llega a ser concreta, particular o especial. Algunas veces esta ética ha sido llamada para entender que hay un texto escrito que tiene validez universal pero que puede ser modificado según las circunstancias o quién esté transmitiendo esa enseñanza. Barth reconoce que esa es una solución al problema de la ética especial que puede terminar en la casuística, que a través de la historia de la Iglesia fue ensayada en no pocas ocasiones y que en el campo luterano terminó en el pietismo y racionalismo del siglo XVIII.

Aunque Barth rechaza el camino de la casuística, reconoce que en la práctica el ser humano se enfrenta a la toma de decisiones cada día y que la intención interna no está separada del acto externo sino que conforman un todo en sí, y que ese todo es confrontado cada vez con el mandamiento de Dios, el cual es concreto y específico. Hay la necesidad, entonces, de apelar al ser del cristiano como camino de superación de la casuística y ese ser deviene del seguimiento del ser en Cristo.

La casuística representa varios riesgos, según Barth,⁴² aquí los presentamos en resumen:

- Si la ética especial llega a ser casuística, esto significa que el moralista desea sentarse en el trono de Dios para distinguir entre lo bueno y lo malo. Se hace a él mismo señor, rey y juez en el lugar donde solamente debe estar Dios. Reclamará que, en suma, las afirmaciones éticas han sido compiladas por él en la Biblia, la ley natural y la tradición para ser aplicadas aquí y ahora con un instrumento que él puede utilizar: la Ley.
- Al encontrar su orientación en la tradición o en una concepción de la ley natural o en la Biblia la ética casuística presume que el mandamiento de Dios es una regla universal y una forma vacía que en el caso de la ley humana debe ser llenada para una aplicación concreta y toma así la fuerza de un mandamiento.

42 Ibid. pp.10,11,13



- La ética casuística incluye una invasión en relación con la acción del hombre bajo el mandamiento de Dios y una destrucción de la libertad cristiana. Libertad que es apelada por Dios en Su revelación. Aclara que no es la libertad del hombre para seleccionar lo que más le gusta o prefiere, sino la libertad para obedecer a Dios.

Pero si la casuística es inaceptable, entonces ¿cuál es el camino para que el mandamiento de Dios se concrete en la esfera de la voluntad humana, decisión, acción o inacción? Barth dice que “...la ética especial no puede proceder por fuera del marco de referencia al evento del mandamiento concreto de Dios y de la obediencia y desobediencia concreta del hombre”.⁴³ Esta afirmación lo lleva a proponer una figura que le permita explicar la interrelación que surge en ese marco.

3.3.4. La historización del mandamiento divino

La revelación de Dios y del mandamiento divino irrumpe en la historia del ser humano como una línea vertical en la que se conecta el mandamiento divino con la acción humana. “Solamente cuando la vertical intercepta una horizontal puede ser llamada vertical. Debemos considerar de este modo la horizontal como buena, y por tanto la constancia y continuidad tanto del mandamiento divino como de la acción humana”.⁴⁴ Pero, ¿cómo podemos identificar ese encuentro de manera ética? ¿Qué implicaciones tiene para nosotros ese cruce de lo vertical y lo horizontal? ¿En qué consiste esa horizontal?

Barth discute varias respuestas dadas a este problema. Por relacionarse con nuestro interés mencionamos solamente las que ofrece a Brunner y a Bonhoeffer.⁴⁵

De Brunner cita su libro *The Divine Imperative* (1937), en el que propone el concepto de órdenes de la Creación como sinónimos de órdenes de la sociedad, en los cuales se da el encuentro entre

43 Ibid. p.16

44 Ibid. p. 16

45 Ibid. pp.19-21

el mandamiento divino y la acción humana. Barth no queda satisfecho por la falta de claridad de Brunner para identificar cómo podemos conocer que esos órdenes son los que Dios ha establecido, ya que Brunner da por sentado que son creación de Dios como lo somos nosotros. Para Barth aquí se está dando lugar a que una *ley natural* sea la fuente de esos órdenes, y él rechaza esa posibilidad. Al parecer lo que Brunner quiere dar a entender es "...la doctrina de una justicia humana y terrenal en familia, industria y estado como fundamento casi exclusivo de una ley natural".⁴⁶

De Bonhoeffer valora que brinde una mejor ayuda al ser original; y relacionado con la tradición teológica, Bonhoeffer prefiere el término "mandatos" al de "órdenes" y los define como "...trabajo, matrimonio (la familia), las autoridades y la Iglesia".⁴⁷ Son estas las formas constantes y aplicables en concreto del mandamiento divino. Estos mandatos no son productos de la historia sino introducidos como instituciones de la realidad de Cristo. Bonhoeffer "...enfatisa que es con la Sagrada Escritura como aprendemos de la existencia de estos mandatos, los cuales dan forma concreta al mandamiento, y en ellos de la constancia de la pregunta y la respuesta ética".⁴⁸

Aquí Barth nos deja sin una respuesta a las preguntas que surgen de inmediato: ¿Cómo identifican esa horizontalidad quienes no acceden a la Escritura? ¿Quedarían por fuera de la posibilidad del cumplimiento de ese mandamiento? Aunque Barth posteriormente habló de la posibilidad de "otras luces" para reconocer ese mandamiento divino distintas de la Escritura, deja planteado un problema sin resolver.

De la misma manera, Barth deja sin aclarar en este punto cómo se desarrolla esa horizontalidad en el ser humano o en el ser cristiano. Quizá el hablar del proceso pueda ser una respuesta que dé mayores posibilidades de articulación con las realidades his-

46 Ibid. p. 20

47 Ibid. p. 20

48 Ibid. p. 21



tóricas que hemos descubierto en nuestro tiempo. Si entendemos la gracia que opera la salvación en nosotros como algo procesual podemos comprender mejor entonces por qué el cumplimiento de ese mandamiento divino no ocurre de manera inmediata en la vida del nuevo ser sino que sucede de manera teológica. Esto sería aplicable a cristianos y no cristianos, aunque no es un problema que Barth haya atendido en el tiempo en que escribió su *Dogmatics*.

Nos parece interesante que al hablar de esa concreción del mandamiento divino Barth haya tomado en cuenta no simplemente normas “cristianas” o para cristianos, sino que derive de la Escritura valores que pueden ser aplicables y contextualizados en diferentes situaciones de tiempo y espacio para el ser humano: la libertad es común denominador frente a Dios, hacia el prójimo, por la vida y en la vocación. Este elemento ofrece bases para afrontar el hecho de que cada ser humano, teniendo un mismo referente, en determinado contexto tendría la capacidad de aplicar en su situación valores como los mencionados anteriormente por Barth.

3.3.5. El eje trinitario de la ética

Dios es uno y el mandamiento que proviene de Dios el Creador, el Reconciliador y el Redentor es el mismo. Esta afirmación de la unidad de Dios sirve para superar la tricotomía en la trinidad y da lugar a una perspectiva económica de esa revelación. Especialmente supera la separación bastante común entre creación y redención, que ha dado lugar al hablar de dos pactos, dos revelaciones o dispensaciones diferentes. Barth encuentra que: “...el único Dios que manda es quien es gracioso al hombre en Jesús Cristo. Él también reúne al hombre en su mandamiento como Creador, y por tanto su mandamiento inquieta al hombre en su ser como criatura”.⁴⁹

Barth subraya la forma económica para hablar de la trinidad, porque Dios se revela tal como el ser humano necesita que se re-

49 Ibid. p. 38



vele y puede recibir esa revelación. No revela su esencia sino Su modo de ser, Su acción y Su voluntad. Dios en su manifestación trinitaria expresa su "...ser, lenguaje y acción, y por lo tanto la autorrevelación de Dios es descrita a través de momentos de su autovelación o su autodevelación o su autoimpatición al hombre, que sus atributos característicos son santidad, misericordia y amor".⁵⁰

Esta forma de definir la trinidad nos abre camino para ver las implicaciones de esta doctrina en la ética que plantea Barth. Esos tres modos de existencia, como él los llama –como Padre, Hijo y Espíritu Santo-, van ligados a la obra que Dios en Su plenitud ha realizado en relación con el ser humano: creación, reconciliación y redención, de lo cual se desprende la manifestación del mandamiento divino que tiene implicaciones éticas para el ser humano, la ética especial, como él ha llamado.

Toda comunión que el ser humano tiene con Dios, consigo mismo y con su prójimo es una respuesta a esa autovelación, autodevelación y autoimpatición que Dios hace libremente por la gracia hacia el ser humano con que lo llama a ejercer en libertad y responsabilidad su ética, que deviene de la revelación de Dios.

Ese mandamiento, que es historizado en la revelación divina como Creador, Reconciliador y Redentor, se puede sintetizar en cuatro puntos que ha de observar el hombre en libertad de acción o de abstención: libertad delante de Dios, que habla de la relación entre el hombre y Dios por medio de día de reposo, la confesión y la oración; libertad para el compañerismo en las relaciones hombre-mujer, padres-hijos y vecinos cercanos-distantes; libertad para la realización de su vida de acuerdo con el propósito del mandamiento divino en alma y cuerpo, en el respeto por la vida, la protección de la vida y la vida activa; finalmente, libertad en la limitación. El ser finito debe animar al hombre a valorar la única oportunidad, la vocación y el honrar a Dios.

50 Barth, *Church Dogmatics*, volumen I part 1 p. 437



3.3.6. El nuevo ser.

Barth comienza a hablar sobre el nuevo ser en una conferencia dictada en el otoño de 1948 en París diciendo:

Es la bondad *primitiva y natural* del hombre y del cosmos, que Dios mismo pone de manifiesto cuando forma al hombre y llenado el mundo de tinieblas, no ha eliminado, sin embargo, la creación de Dios ni la ha suplantado por otra. No ha aniquilado la naturaleza buena con la que Dios creó al hombre. El pecado sólo la ha hecho inaccesible, inoperante y –como Dios mismo- extraña al hombre.⁵¹

¿Un nuevo Barth? Quizá como él mismo lo señala en el principio de esas conferencias, hablando libremente puede explicarse mejor que cuando escribe pues al redactar lo hace de forma más rígida. Sí nos encontramos con un notable cambio en relación con el teólogo de los años veinte. Ahora deja abierta la posibilidad para una consideración menos calvinista del estado del ser humano; pero, claro que debemos recordar que está hablando de la posibilidad del nuevo ser.

En esta parte de su conferencia se dedica a describir cómo ese nuevo ser es posible debido a que Dios mismo, desde su creación, ya lo ha concebido; por ello es un propósito eterno. El hombre está perturbado, notablemente afectado por el pecado, pero no en un estado de depravación tal que haya perdido la posibilidad de ser un *hombre nuevo*; esa bondad primitiva y natural es punto de partida (!), algo que no siempre se valoró por la teología protestante y que le endilgó a Barth el rótulo de neo-ortodoxo.

Ese nuevo ser, ese nuevo hombre, llega a ser realidad por la revelación divina de gracia en Cristo desde la eternidad, pero nunca pasará tangencialmente por la naturaleza humana, como en principio lo expresó el mismo Barth. Es una naturaleza buena, potencial y punto de partida en la que Dios pone de manifiesto al

51 Karl Bath, *Ensayos Teológicos*. Barcelona: Herder, 1978 p,71



nuevo hombre. Este es un proceso creativo y recreativo de Dios junto al ser humano con quien en Cristo se realiza el nuevo ser, como esperanza y teleología pero también como realidad inmediata; por eso es posible hablar de una transformación ontológica y no meramente de una transformación de estilos de vida con base en una normatividad revelada por el mismo Dios.

4. Valoración final

La ética de Barth es parte intrínseca de su dogmática. No es posible separarlas porque el Dios que se revela es el mismo que manda, es el mismo que se da en Jesús Cristo y que en él crea, reconcilia y redime al ser humano. Teniendo en cuenta esa premisa que atraviesa la exposición de Barth sobre la ética podemos señalar valoraciones sobre tres aspectos comentados en este trabajo:

La ética teonómica

Barth ha optado por la presentación dialéctica de su ética teológica no sólo en la afirmación constante del *No* de Dios al hombre con un *Sí* reconciliador y redentor, sino principalmente con la afirmación reiterada de la centralidad de Dios en el quehacer de la ética que destruye toda ética humana. Su énfasis no consiste en equiparar fuerzas que no pueden ser equiparables sino en subrayar los extremos en que se encuentran Dios y el hombre.

De aquí puede concluirse que el pensamiento de Barth se acerca más a una ética teónoma que a una autónoma o heterónoma, entendida aquella como la obediencia a una autoridad externa y ajena a cualquier relación con el ser humano, pues lo que él subraya no es simplemente la recepción de un mandamiento externo y ajeno al ser humano mismo, ya que como hemos visto éste ha sido dado al ser humano en el momento mismo de la Creación y vuelto a dar en el momento de la reconciliación en Cristo para el nuevo ser que surge de ahí. Es claro el rechazo hacia alguna moral de autónoma por la sospecha siempre presente de alguna teología natural; sin embargo, no deja de hablar de la responsabilidad del ser humano y de la libertad que tiene aun en medio de la esfera de la elección



de gracia que Dios hizo para revelarse al hombre. Desde luego, no hay que forzar en el teólogo lo que por principio ha negado, aunque después haya matizado algunas de sus afirmaciones.

Dios es la norma que se da al ser humano en la revelación de Su ser, Su lenguaje y Su acción; por esa misma razón Su eterno propósito es la creación del hombre nuevo, creado en Cristo, lo que constituye la realidad más notable del Evangelio, pues “Dios no sólo redime a la criatura, sino que con su redención la glorifica. Es el segundo *sí* de Dios a su criatura que, por cuanto presupone el primero afianzándolo y reafirmando tercamente, es mayor que aquel”.⁵² Un Dios que se la juega toda por el ser humano no puede dejar de estar presente en su quehacer ético; como quien da un orden a su pequeño hijo y espera sentado en el sofá que la cumpla. ¿Cómo? ¿Cuándo? No se sabe; pero ese padre no es el reflejo del Dios que ha dado el mandamiento al ser humano.

La concentración cristológica de su teología

La concentración cristológica de la teología de Barth representa un aporte muy importante en la manera como entiende la elección y logra una integración entre Creación y Redención. Cristo es entendido plenamente como el ser que reúne a Dios con el hombre, como verdadero Dios y verdadero hombre sin pecado, que en la Creación, en la reconciliación y la redención, permite que el hombre encuentre su nuevo ser y que a partir de allí pueda vivir plenamente el mandamiento divino.

Esta concentración permite aterrizar la ética en la vida concreta del ser humano. La propuesta no es una ética individualista que cada cual debe asimilar en cuanto pueda; no se trata del cumplimiento y la obediencia hacia una normatividad así sea religiosa, sino de vivir plenamente como ser humano ahí y para otros en Cristo.

Pero esta concentración cristológica no aclara cómo pueden aquellos que no ha oído de Cristo tener ese encuentro con Dios, que se revela en Él y únicamente en Él. Por lo visto, no hay respuesta

52 Ibid. p. 73



distinta que la de conocerlo en el cristianismo, sin embargo, para Barth esta concentración no es idéntica a la iglesia sin que puede trascender para hacer universal la salvación. Hans Küng dice que al final de sus días y en su última obra completa, que publicó como parte de la *Dogmática*, Barth "...admite... que, al fin y a la postre, junto a esa luz de Jesucristo también hay otras luces, y junto a esa palabra también hay otras palabras verdaderas".⁵³

De hecho, esa ética interpela no sólo al cristianismo y a la Iglesia, que es su comunidad; también lo hace con la comunidad en general. "Cualesquiera sean las circunstancias, la ética cristiana invita al hombre, tanto cristiano, como ciudadano a entrar en la empresa común, en la que no puede haber ningún enemigo, sino sólo distintos y legítimos colaboradores".⁵⁴

La concreción del mandamiento divino

Después de una extensa exposición sobre la centralidad de Dios y la trascendencia de su mandato para el ser humano, Barth aterriza ese mandamiento hecho por el Dios Creador en exigencias que de manera transversal cruzan la horizontalidad desde donde se experimenta esa revelación. La relación Dios-hombre es casi redundar; sin embargo, lo que se destaca es el lugar donde el ser humano honra y adora al Dios Creador.

Las relaciones hombre-mujer, padres-hijo y prójimo cercano-lejano marcan una pauta relevante para la ética en el mundo actual ya que hay una veta importante para indagar en el Dios Creador la propuesta de una ética con implicaciones universales, con principios que interpelen por el bien común y general de la humanidad como ser creado.

La finalidad de estas relaciones es honrar a Dios; pero ese honrar no es una simple transmundanización del ser humano sino, por el

53 Hans Küng, *Op. Cit.* p. 201. Citando *Dogmatics Church volumen IV*, 3 en el capítulo sobre "La luz de la vida". Juan Stam comenta que no es fácil encontrar afinidad entre Küng y Barth en este sentido, pues su punto de vista fue más tangencial.

54 Karl Barth, *Ensayos Teológicos* p. 169



contrario, una aplicación del ser criatura en la tierra, en la sociedad y en relación no sólo con el Otro sino también con los otros.

Hay una dificultad con la postura de Barth en cuanto a su doctrina de la elección unidad a la Creación, porque al insistir que todo se ha hecho y realizado en Cristo en la eternidad y luego en el tiempo la historia humana sería una réplica de una historia primordial en Cristo, en la que todo estaría determinado y previsto hasta el final de manera mecánica. Barth mismo sospechó de esta interpretación y quizá por eso también postergó su escatología en *Church Dogmatics*, hasta el punto de nunca elaborarla.

La exégesis de Barth

Barth consideró que el trabajo exegético tiene un lugar muy importante en el quehacer teológico, pues la investigación sobre la Biblia es la base de nuestro lenguaje acerca de Dios. Pero esa tarea no debe hacerse de manera aislada de la dogmática, como un cabo suelto que pudiera por sí solo dar cuenta del testimonio de la revelación. En esa línea se apartó de la interpretación liberal del texto bíblico que lo redujo a texto histórico y lo sumó como un conjunto testimonial de textos sobre la revelación divina. Ya se dijo que Barth no identificó la Escritura con la Palabra de Dios, sino que aquélla testifica de la Palabra y a su vez ésta le da contenido a la Escritura.

Esta mirada de conjunto que Barth hace del testimonio bíblico lo lleva a tener una mirada integral sobre los dos testamentos, unidos como hemos visto por el actuar gracioso de Dios, que reúne en ese actuar Ley y Evangelio; esta perspectiva nos parece de suma pertinencia para la superación de la mirada dualista de la Escritura que ve en el Antiguo Testamento la enseñanza de la Ley estricta y en el Nuevo Testamento el despliegue del Evangelio misericordioso y perdonador. Para llegar a esta mirada de conjunto en la que, como dice Barth, el Evangelio es tanto Ley como gracia, se debe tener una mirada del texto que va más allá de la aprehensión literalista y avanza hacia la búsqueda del sentido figurado y desde allí se posibilita explorar la aplicación moral.



No obstante, Barth no deja al libre arbitrio, ni de alguna autoridad de la Iglesia ni de la exégesis de la ciencia crítica e histórica de la Escritura, la oportunidad de decir la última palabra sobre ella pues según él, “el texto canónico como un texto ya posee el carácter de un poder libre, y la Iglesia no necesita nada más, excepto después de cada exégesis promulgada por ella, si fue la mejor, hacer claro para ella misma de nuevo la diferencia entre texto y comentario”.⁵⁵ Así podrá tomar la viviente *successio apostolorum* seriamente; porque deberá permitir que el texto siga hablando libremente y dejarse interpelar por él a favor o en contra, si fuera el caso. Este reconocimiento que hace Barth del texto bíblico lo separó significativamente del valor y el veredicto que había ofrecido la ciencia de la crítica histórica en la que él fue formado.

Bibliografía

- Barth, Karl. *Church Dogmatics. The doctrine of the Word of God*. Volume I, 1. Edinburgh: T & T Clark, 1949.
- *Church Dogmatics. The doctrine of the Creation*. Volume II, 2. Edinburgh: T & T Clark, 1957.
- *Church Dogmatics. The doctrine of the Redemption*. Volume III, 4. Edinburgh: T & T Clark, 1961.
- *Ensayos Teológicos*. Barcelona: Herder, 1978.
- *Ethics*. Edinburgh: T & T Clark, 1981.
- *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 1998.
- Center for Barth Studies <http://library.ptsem.edu/collections/barth/>
- Bosc, Jean y otros. *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.

55 Barth, Karl. *Church Dogmatics. The doctrine of the Word of God*. Volume part 1. p. 120



Küng, Hans. *Grandes pensadores cristianos, una pequeña introducción a la teología*. Madrid: Trotta, 1995.

Mackintoshm Hugh R. *Corrientes teológicas contemporáneas*. Buenos Aires: Methopress, 1964.

Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2003.

Vidal, Marciano. *Nueva moral fundamental, el hogar teológico de la ética*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2000 p. 443.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana III*. Barcelona: Herder, 1992.

Comentario

- Se entiende la heteronomía como una norma que viene externa al sujeto. ¡Cómo decir que la ética de Barth no es heterónoma!, como dijo Stam.
- Utilizar el término autonomía no como independencencia sino como madurez del hombre para darse su propia ley.

