

La dialéctica de la justicia en el comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos

Alberto F. Roldán

(Argentina)

Resumen

En el presente artículo se analiza el carácter dialéctico en el enfoque que Karl Barth hace de la justicia en su comentario a la carta a los Romanos. Se muestra de qué modo tal perspectiva pone en evidencia la pertenencia de Barth a la tradición reformada de Lutero y Calvino y la fuerte impronta kierkegaardiana de su pensamiento en el que subraya las paradojas y la forma en que son superadas en Jesucristo. En la parte final del trabajo se cuestiona la falta de reflexión por parte de Barth sobre las implicaciones de la justicia para los ámbitos sociales y políticos que están presentes en otras obras posteriores.

Palabras clave: Dialéctica. Justicia. Barth. Romanos.

Abstract

In this article the author analyzes the dialectical character of the focus on the differences between human and divine justice in Karl Barth's interpretation of the Epistle of Paul to the Romans. Alberto F. Roldán shows how this perspective highlights the place of the Swiss theologian in the Reformed tradition of Luther and Calvin as well as the strong Kierkegaardian influence on his thought in which he emphasizes the contrasts and the paradoxes and the way they are resolved in Jesus Christ. In the final part, Barth's lack of reflection on the implications of justice in the social and political spheres (which are present in his later works) is questioned.

Key words: Barth. Dialectic. Justice. Romans.

¿Quién comprende la dialéctica de los binomios Dios y perdición, perdición y culpa, culpa y expiación, expiación y Dios, dialéctica en la que los hombres están?

Karl Barth

Según Karl Barth, la teología sólo es posible "en forma de diálogo, en un discurso de pregunta y respuesta." [...] La teología es "pensamiento dialéctico".

Jacob Taubes

La Carta a los Romanos de Karl Barth (que apareció en 1918) le parecía a Heidegger uno de los pocos signos de una auténtica vida espiritual [...]

Karl Löwith

Introducción

En el ámbito de los estudios teológicos y aún filosóficos es reconocida la importancia del comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos, obra que fue terminada en 1918 –según consta en el original alemán– considerada como una bomba de tiempo que cayó en el terreno de los teólogos produciendo una especie de giro copernicano en la teología protestante en particular y cristiana en general. En el presente trabajo nos proponemos indagar el contenido de esta obra, centrando nuestra investigación en la dialéctica que Barth establece en torno al tema de la justicia. La primera parte del ensayo la dedicamos a plantear el contexto histórico, teológico y cultural en que surge esta obra y las razones por las cuales la teología de Barth, tal como es expuesta en su comentario, se denomina “dialéctica” para analizar luego en qué aspectos la justicia humana y la justicia divina aparecen contrastadas. Finalmente, mostraremos las lagunas que deja el abordaje de Barth al tema, especialmente en cuanto a su silencio sobre las aplicaciones de la justicia a los ámbitos sociales y políticos.

1. Contexto de la obra de Barth y su carácter dialéctico

El comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos (Römerbrief) no surge en un vacío social y cultural sino en un contexto de crisis y búsquedas que es posible rastrear. Se trata de una crisis que abarca todos los aspectos de la realidad: la filosofía, la teología, la cultura, la existencia humana. En su ensayo “La situación espiritual de la época”, escrito en 1933, Karl Löwith define el tema en los siguientes términos: “El hombre, metido por la fuerza en un aparato para la existencia concreta producido por él mismo, se encuentra hoy en cuanto tal, o sea, en su humanidad, en una crisis.”¹ Apelando a un texto de Jaspers, Löwith destaca que esa crisis abarca al Estado, la cultura y el ser del hombre. “Todo ha llegado a una crisis que no se puede percibir en su totalidad ni comprender en su fundamento y solucionarla, sino que debe ser comprendida como nuestro destino, soportada y superada.”² Fue en el centro mismo de esa crisis, la primera guerra mundial, cuando Karl Barth inicia la redacción de su comentario a Romanos. Barth ya había sido pastor de una comunidad reformada en Ginebra y había realizado estudios teológicos en Alemania donde recibió la influencia de teólogos como Adolf von Harnack, A. Schlatter y W. Herrmann. Pero desde 1911 se hace cargo del pastoreo en Safenwil, pequeña ciudad ubicada al norte de Suiza. Es allí cuando, en pleno desarrollo de la primera guerra mundial, siente que su teología de corte liberal no responde a la realidad. Que el ser humano lejos de ser bueno y marchar hacia la perfección –optimismo que cundió en Europa desde fines del siglo XIX– estaba escindido, dividido, resquebrajado y esa condición era fruto de su alienación de Dios que, según él mismo va a exponer, aparece con claridad en la epístola de Pablo a los Romanos. En palabras de Manuel Gesteira Garza: “De los escombros de la primera guerra mundial surge el clamor de un profeta: Karl Barth, que acusa al siglo XIX de haber forjado una teología del hombre en vez de una teología de Dios.”³ Pero es el propio Barth quien define la situación humana y del mundo como “crisis”. En su exposición de Romanos 2.16 comenta:

¹ Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 30. Cursivas originales.

² Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, p. 162, citado por Löwith, *Ibid.*

³ Manuel Gesteira Garza, Introducción a Karl Barth, *Carta a los Romanos*, (Madrid: BAC, 1998), p. 12. En el presente trabajo las citas de la obra de Barth son tomadas de esta versión española, salvo que se indique lo contrario.

«Por medio de Cristo Jesús» juzga Dios al hombre. Eso significa crisis: negación y afirmación, muerte y vida del hombre. En Cristo se ha hecho presente un final, pero también un principio, un desvanecerse, pero también un renovarse. Y esta crisis afecta siempre a la totalidad del mundo y a todos los hombres.⁴

Decir “crisis” es, para Barth, casi sinónimo de “dialéctico” toda vez que no hay afirmación sin negación ni muerte sin vida, a partir de una realidad que se ha hecho final pero también principio. La dialéctica tiene que ver con el método de Barth para hacer teología. Y ese hecho es tan importante que, en su interpretación filosófica de Barth, Jacob Taubes no duda en afirmar: “El método y el programa de la dialéctica de Barth son quizás el aporte más significativo a la conciencia general de nuestro tiempo; resulta necesario, por lo tanto, analizar su obra desde la filosofía.”⁵ Luego de indicar –en coincidencia con el propio Barth– que la teología es discurso humano en el cual la “palabra de Dios” debe someterse al carácter verbal y a la investigación humana, Taubes analiza con profundidad en qué consiste la dialéctica barthiana. Si bien el término “dialéctica” aparece en distintos momentos de la historia de la filosofía, la teología y la sociología: “Según Karl Barth, la teología sólo es posible «en forma de diálogo, en un discurso de pregunta y respuesta.» Sólo en este encuentro entre pregunta y respuesta se realiza el carácter tético-antitético de la teología. La teología es «pensamiento dialéctico.»⁶ La única teología no dialéctica sería, para Barth, la teología de Dios porque el hombre, como mortal y finito, no puede pronunciar la última palabra. Para Taubes, la dialéctica de Barth es heredera tanto de Hegel como de Kierkegaard. El primero, desarrolla un esquema de tesis antítesis y síntesis a partir de su interpretación del prólogo del evangelio de Juan en el sentido de que en el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios. Pero como se puede observar en el comentario de Barth, quien más lo influyó fue el pensador danés ya que: “El hecho de que Barth destaque tanto el hiato entre Dios y el hombre, la diferencia entre creador y creación, es resultado de la influencia de la «dialéctica negativa» de Kierkegaard.”⁷ Tanto en Hegel como en Kierkegaard hay una presencia de la dialéctica pero, como señala Gesteira Garza, mientras en el primero ella se desarrolla en el plano objetivo e histórico, “para Kierkegaard acaece en el plano personal, existencial (en un hegelianismo «interiorizado»), pues en su existir «el hombre es un ser que hace eclosionar la nada.»⁸ Dado los límites de este trabajo, no nos es posible comprar entre la primera y la segunda edición del comentario de Barth a Romanos, pero existe cierto consenso entre los intérpretes en el sentido de que, mientras en la primera edición hay más influencia hegeliana, en la segunda su propuesta es decididamente kierkegaardiana.⁹ Sin embargo, más allá de esos énfasis, la figura de Kierkegaard aparece una y otra

⁴ *Ibid.*, p. 117. Cursivas originales. Georges Casalis interpreta el sentido de la crisis en la teología de Barth como juicio de Dios. Dice: “el Evangelio no es el coronamiento, sino la condena de los esfuerzos por medio de los cuales el hombre intenta elevarse hasta Dios o simplemente por encima de sí mismo.” *Retrato de Karl Barth*, (Buenos Aires: Methopress), 1966, p. 75.

⁵ Jacob Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, (Buenos Aires: Katz editores, 2007), p. 223.

⁶ *Ibid.*, p. 225

⁷ *Ibid.*, p. 226

⁸ *Op. Cit.*, p. 9

⁹ Dice Taubes: “Si la dialéctica de la primera edición de *Carta a los romanos* todavía puede interpretarse a partir de un hegelianismo religioso, en la segunda edición, en cambio, la influencia de la dialéctica negativa de Kierkegaard se advierte en cada página.” *Op. Cit.*, p. 231.

vez tanto en citas de Barth como en conceptos herederos de su pensamiento. Citemos algunos ejemplos: “Entonces ella es, de nuevo, la soberbia, la arrogancia que desconoce la distancia existente entre Dios y hombre, y que entronizará infaliblemente al no dios.”¹⁰ Luego, una cita de Kierkegaard: “Quita la posibilidad del escándalo –eventualidad llevada a cabo en la cristiandad–, y entonces todo el cristianismo es comunicación directa, y todo el cristianismo queda eliminado.”¹¹ Finalmente, el tema de la fe como paradoja: “Creer significa para todos la misma zozobra y la misma promesa. Creer es para todos el mismo salto al vacío. Creer es posible para todos porque es igual de imposible para todos.”¹²

La exposición que Barth hace de la carta a los Romanos implica un método que podemos denominar dialéctico-crítico-paradójico. Barth no pretende hacer el comentario definitivo a la obra porque, como bien señala en el prólogo a la primera edición: “mi aportación no quiere ser más que un trabajo preliminar que pide a gritos la colaboración de otros.”¹³ Y, a pesar de que su texto no fuera concebido como un tratado de hermenéutica, de hecho se ha constituido en ello, una referencia insoslayable para saber cómo hay que hacer relecturas de la Biblia, en este caso, de un Pablo que, como lo define Barth, “habla como profeta y apóstol a todos los hombres de todos los tiempos.”¹⁴ Luego de esta breve introducción al método de la teología de Barth puesto de manifiesto en su comentario a Romanos, nos abocaremos al análisis de cómo aplica la dialéctica al tema de la justicia humana y la justicia divina, temas centrales en la epístola paulina.

2. La justicia humana: un intento fallido

La exposición que Barth hace del tema de la justicia humana está en el capítulo 2 que desarrolla bajo dos acápites: el juez y el juicio. Al comienzo, se plantea si acaso habrá, en la noche de la ira de Dios, también una justicia del hombre. Comentando 2.1-2 y, particularmente, la expresión de Pablo “no tienen excusa”, dice: “No existe justicia humana que pueda arrancar de la ira de Dios al hombre. No existe magnitud humana ni altura local que justifique al hombre ante Dios.”¹⁵ Luego, con referencia a la pregunta de Pablo: “¿Piensas entonces que vas a escapar del juicio de Dios?” (2.3 NVI), comenta que ese sería un cálculo equivocado de una justicia

¹⁰ *Carta a los Romanos*, p. 105

¹¹ Citado en *Ibíd.*, p. 147. La cita es de *Ejercitación del cristianismo*, (Madrid: Guadarrama, 1961), pp. 202-203 (del pseudónimo de Kierkegaard: Anticlimacus). Pero la traducción en esta editorial, que es de Demetrio Gutiérrez Rivero, dice así: “Mas si quitas la posibilidad del escándalo, como se ha hecho en la cristiandad, entonces todo el cristianismo es comunicación directa, con lo cual queda eliminado el cristianismo...” La cita de Barth se corta antes de terminar el párrafo. (Información proporcionada por gentileza de Andrés Albertsen).

¹² *Ibíd.*, p. 148. Los ecos de la reflexión de Kierkegaard sobre la fe son nítidos: “la dialéctica de la fe es la más sutil y singular de todas y posee una elevación de la que yo llego ciertamente a hacerme una idea, pero sin poder pasar de ahí. Puedo dar el gran salto de trampolín que me lanza a lo infinito [...]” *Temor y temblor*, (Barcelona: Altaza), 1994, p. 28.

¹³ *Op. Cit.*, p. 46

¹⁴ *Ibíd.*, p. 45. Ahí mismo Barth compara el método histórico-crítico con la antigua doctrina de la inspiración y, decididamente, aunque admite la importancia del primero, opta por el segundo por considerarlo más profundo e importante. Aunque el comentario de Barth no fuera concebido como una obra de hermenéutica, de hecho, constituye un hito en este campo. Dice Claude Geffré: “A partir de Karl Barth, la teología es una hermenéutica que se esfuerza por hacer que la palabra de Dios hable a nuestro tiempo.” *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, (Madrid: Cristiandad), 1984, p. 29.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 104

humana pero lo que sucede es que: “Cuando la justicia humana se ufana de la fe como si ésta fuera obra del hombre, la obra de Dios en la fe se paraliza, también la fe pasa a estar bajo la ley de la indignidad y corrupción de todo lo terrenal.”¹⁶

En algunos tramos de su exposición, Barth anticipa algo de la justicia que pueda hacer el creyente. Para éste último, la buena obra no es una posesión propia o algo que atribuye a su propia capacidad. “Jamás dirá: ¡yo hago! Su afirmación constante será: ¡Dios hace!”¹⁷ Por otra parte, la justicia que el ser humano pueda lograr nunca es segura ante los ojos de Dios que es el juez de todos y no hace acepción de personas. A la sentencia paulina: “Porque no se considera justos a los que oyen la ley sino a los que la cumplen” (2.13 NVI), Barth formula una pregunta: “¿Cómo se produce la justicia del hombre?” Y responde que es mediante la revelación divina, la apertura y la comunicación de la ley de Dios. “Pero lo que el Señor obra es un portento ante nuestros ojos; eso no da al hombre derecho de preferencia ni a seguridad alguna. El pecador sigue siendo pecador.”¹⁸ En esto último, se puede percibir la influencia de la expresión de Lutero: *simil iustus et peccator*, es decir, el cristiano sigue siendo, simultáneamente, justo y pecador. Como dice Gesteira Garza: “Late en Barth –radicalizada– la dialéctica del «Deus absconditus-Deus revelatus» (Lutero). Y su reflejo en el «simil justus et peccator».”¹⁹ Por lo tanto, la expresión de Pablo “no son justos ante Dios los que oyen la ley” significa, para Barth, que el ser humano no puede salvarse a sí mismo mediante su propia justicia. Barth enfatiza que la justicia de los justos no es propia ya que no lo son por sí mismos, sino que son declarados justos por Dios.

Ellos tienen en la injusticia de este mundo la expectativa de la justicia del mundo venidero; han recibido en el tiempo el empujón para un movimiento eterno. Su justicia consiste en que entregan de continuo toda su justicia humana a Dios, al que ella pertenece. Consiste en su renuncia radical a una justicia propia.²⁰

Luego, Barth expone la sección 2.14-29 que titula “el juicio”. La ley, de que habla Pablo, “es la escoria sagrada del portento acaecido, el cráter extinto del discurso divino [...] es el canal seco por el que en otro tiempo, bajo otras circunstancias, fluyó para otras personas el agua viva de la fe [...]”²¹ Las metáforas – “escoria”, “cráter” y “canal” – implican el reconocimiento de lo que la teología conoce como “revelación general” a la cual Barth no daba la importancia que le otorgaban otros teólogos como Emil Brunner que “va a admitir en todo ser humano – por ser imagen de Dios desde la creación– una capacidad previa para acoger la palabra de Dios.”²² Pero se trata de la impresión que la revelación de Dios ha dejado

¹⁶ *Ibid.*, p. 107

¹⁷ *Ibid.*, pp. 110-111. Cursivas originales.

¹⁸ *Ibid.*, p. 112

¹⁹ *Ibid.*, p. 12. Para un análisis de la expresión de Lutero véase mi artículo: “O carácter libertario, bíblico e existencial da teologia de Lutero”, *Práxis evangélica*, Nro. 1, (Londrina: Faculdade Teológica Sul Americana, 2002), pp. 37-55.

²⁰ *Ibid.*, pp. 112-113. Cursivas originales.

²¹ *Ibid.*, p. 113

²² Gesteira Garza, *Ibid.*, p. 24. Del tema de la revelación general se deriva la teología natural, a la cual Barth se opondrá en forma enérgica. Al analizar el asunto, luego de indicar que para Barth la teología natural no es otra cosa que una teología antropológica, dice David L. Mueller: “En su exposición de Romanos, en la lucha de la Iglesia germana, en su acalorado debate con Emil Brunner en 1934, y en distintos puntos de la *Church Dogmatics*. Barth desarrolla un ataque a la teología natural que no tiene paralelo en la teología moderna.” *Makers of the Moderns Theological Mind: Karl Barth*,

en la historia humana y que se la puede ver como escoria, cráter y canal a través del cual fluía el agua de vida. Ampliando la metáfora del canal, Barth establece un contraste entre los que tienen la ley (los judíos) y quienes no la tienen (los gentiles). Los primeros son moradores de ese canal. Los segundos, que carecen de la referencia objetiva de la ley de Dios: “En modo alguno se les puede tener por moradores del seco canal de la revelación.”²³ Sin embargo, puede darse el caso de que estos que no tienen ley hagan lo que exige la ley. Si ello acontece es porque se ha dado la revelación de Dios en la persona que está delante de Él. “Pero la revelación es de Dios. Ella no se deja forzar a seguir el canal vacío. Ella puede seguirlo, pero también tiene la posibilidad de excavar un nuevo lecho fluvial.”²⁴ Aunque Barth no use la palabra, evidentemente hay aquí una alusión indirecta a la soberanía de Dios en el sentido de que Él tiene toda la libertad de excavar un nuevo lecho fluvial desconocido por los seres humanos. Cuando los gentiles hacen lo que está establecido por la ley de Dios, aunque no la conozcan en teoría, en todo caso mostrarán no su propia obra sino la de Dios ya que los seres humanos no tienen la última palabra.

No la última, suprema y más delicada acción de la justicia humana para Dios, sino la acción primera, fundamental de la justicia de Dios para el hombre: la «obra» que Dios «ha inscrito en sus corazones» y que, por ser de Dios y no del hombre, causa alegría en el cielo, busca a Dios con la mirada, sólo a Dios.²⁵

La reflexión de Barth en su exposición de Romanos 2 deriva de este modo en el tema de la dialéctica y la crisis. La dialéctica, que establece a partir de los binomios que expone a modo de pregunta: “¿Quién comprende la dialéctica de los binomios Dios y perdición, perdición y culpa, culpa y expiación, expiación y Dios, dialéctica en la que los hombres están?”²⁶ La segunda, en términos de que “esta crisis afecta también a la totalidad del mundo y a todos los hombres.”²⁷ Finalmente, la crítica que Pablo hacía al judío que es transgresor de la ley (2.25) y para quien la circuncisión se convierte en incircuncisión, conduce a Barth a decir que la justicia humana “se tambalea radicalmente en el juicio de Dios. No existe derecho alguno en virtud del cual algo humano en este mundo no sea también de este mundo.”²⁸ En síntesis: la justicia humana no puede quedar en pie ante el tribunal de Dios. Sigue siendo, pese a todos sus esfuerzos, una justicia realizada en este mundo y propia de

(Massachusetts, Peabody, 1972), p. 87. La fuerte crítica de Barth a Brunner en esta cuestión está registrada en su famoso *No (Nein)* donde dice: “debemos aprender otra vez a entender la revelación como *gracia*, y la gracia como *revelación*, y por lo tanto alejarnos de toda «verdadera» o «falsa» *theologia naturalis*.” *Cit. en Ibid.*, p. 88. Cursivas originales. Para un análisis pormenorizado de las diferencias teológicas entre Barth y Brunner véase Henri Bouillard, *Karl Barth*, vol. 1, *Genèse et evolution de la théologie dialectique*, (Aubier: Éditions Montaigne, 1957), pp. 211-220.

²³ *Carta a los Romanos.*, p. 114

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 116-117. Cursivas originales.

²⁶ *Ibid.*, p. 117. Wilhelm Pauck define el método teológico de Barth en estos términos: “El método dialéctico es un método descriptivo. Describe *al hombre en su relación con Dios*. Se ocupa de la vida humana *tal como es influida por la crisis* provocada por la comprensión de la muerte, por la crisis que se hace aparente ante la cuestión del significado de la vida.” *Karl Barth*, (Nueva Cork: Harper, 1931), pp. 89-90. Cursivas originales. *Cit.* Por Ralph G. Wilburn, “La teología de Karl Barth”, *Cuadernos teológicos*, tomo IX, Nro. 3, (Buenos Aires: Facultad de Teología, 1960), p. 227. Cursivas originales.

²⁷ *Ibid.* Cursivas originales.

²⁸ *Ibid.*, 122. Cursivas originales.

este mundo. Por lo tanto, no es de Dios y, por eso, no es viable. Esto dará lugar a la siguiente reflexión sobre la justicia de Dios.

3. La justicia de Dios: “¡a pesar de todo!”

El tema de la justicia divina corresponde a la exposición que Barth hace de Romanos 3. Barth divide el capítulo en dos secciones: la ley (3.1-20) y Jesús (3.21-26). Comienza afirmando: “La historia es el juego de supuestas excelencias del espíritu y de la fuerza de unos hombres frente a otros, la lucha por la existencia enmascarada de forma hipócrita mediante la ideología del derecho y de la libertad [...]”²⁹ El fin de la historia, para Barth, es el juicio de Dios. Con ese juicio no hay más historia porque ella queda liquidada y lo que hay más allá del juicio es de una índole o naturaleza completamente diferente al más acá. Interpretando la expresión: “para que seas reconocido justo en tus palabras y triunfos cuando fueres juzgado”, Barth menciona el salmo 51, que es la cita indirecta que hace Pablo en 3.4, para decir que cuando a la luz de Dios el ser humano reconoce su impureza y su pecado con un corazón angustiado y quebrantado, “entonces reconoce a Dios como vencedor que triunfa. Por consiguiente, por encima de los altibajos de las olas de la historia, a pesar de la infidelidad humana, triunfa la fidelidad de Dios precisamente en la infidelidad del hombre.”³⁰

Barth comenta la objeción que presenta Pablo en 3.5: “Pero si nuestra justicia pone de relieve la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿Que Dios es injusto al descargar sobre nosotros su ira? (Hablo en términos humanos).” La injusticia humana hace resaltar la justicia divina, lo cual pareciera hacer de Dios un ser injusto y arbitrario. Este razonamiento, como el propio Pablo aclara, es humano, “muy acrítico, demasiado lineal”³¹ porque Dios no es un objeto más entre otros objetos. Barth amplía:

Si Dios, en el sentido de la objeción de 3,5, fuera un objeto entre objetos, si estuviera sometido a esa crisis, entonces, obviamente, él no sería Dios, sino que habría que buscar al verdadero Dios en el origen de esa crisis. [...] Pero el Dios verdadero es el origen –desprovisto de todo lo que tiene condición de objeto– de la crisis de todo lo que tiene condición de objeto, el Juez, el no-ser del mundo [...]³²

Esta manera de distinguir a Dios de los entes del mundo coincide con lo que expresaba Paul Tillich cuando cuestionaba el uso de la expresión “existencia de Dios”, explicando: “Se defina como se defina, la «existencia de Dios» contradice la idea de un fondo creador de esencia y existencia. El fondo del ser no puede formar parte de la totalidad de los seres [...]”³³ Por eso, para Tillich, Dios es más bien “el fundamento del ser”. Con fuertes reminiscencias a Calvino, Barth dice luego: “Si cierto es que Dios no es mundo, tan cierto es que el hombre no puede añadir ni quitar nada con su obediencia ni con su mentira a la verdad y gloria de Dios.”³⁴

Donde Barth mejor define el concepto de “justicia de Dios” es en la sección que titula: “Jesús (3,21.26). Hace énfasis en la expresión con que comienza el texto

²⁹ *Ibid.*, p. 125

³⁰ *Ibid.*, p. 129. *Cursivas originales.*

³¹ *Ibid.*, p. 130

³² *Ibid.*, pp. 130-131. *Cursivas originales.*

³³ Paul Tillich, *Teología sistemática*, vol. I, (Barcelona: Ariel, 1972), p. 265.

³⁴ *Op. Cit.*, p. 131.

paulino: “Pero ahora”. Esta referencia es, para Barth, una vez más un enfoque dialéctico:

El tiempo atemporal, el lugar no espacial, la posibilidad imposible, la luz de la luz increada caracterizan pues, al «pero ahora» con el que se fundamenta a sí mismo el mensaje del cambio, del cercano reino de Dios, del sí en el no, de la salvación en el mundo, de la absolución en la condena, de la eternidad en el tiempo, de la vida en la muerte. «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido.» Habla Dios.³⁵

Y se llega a la expresión “se ha manifestado la justicia de Dios” (3.21), central en el desarrollo de la carta, en el comentario de Barth y en nuestro análisis. Al respecto, Barth considera que la justicia de Dios dice que él es el que es. “Es justicia de Dios en el ropaje con que ella se presenta al no creyente que debe oír el No divino como No.”³⁶ Este No divino se corresponde con la ira de Dios, ya expuesta en 1.18, y surge como tal a partir de la falta de fe de los seres humanos. Pero no es la intención de Dios pronunciar un No a ellos, porque: “Dios es el que es, el Creador del mundo, el Señor de todas las cosas; es Sí, no es No. Dios pronuncia ese Sí. Hace valer su derecho, el derecho permanente, definitivo, último y decisivo al mundo.”³⁷

En esta sección, Barth muestra la influencia de Lutero en su comentario. Hay varios aspectos que definen esta justicia de Dios. Ella es: a pesar de todo, perdón, cambio radical, justitia forensis, justitia aliena, autoliberación de la verdad, estar en el aire, relación positiva. Dice: “La justicia de Dios es el ¡A pesar de todo! Con el que Dios se declara nuestro Dios y nos considera suyos.”³⁸ “La justicia de Dios es perdón, cambio radical de la relación entre Dios y el hombre [...]”³⁹ “La justicia de Dios es justitia forense, justitia aliena: habla el Juez que está vinculado única y exclusivamente a su propio derecho.”⁴⁰ El sentido en el que la justicia de Dios es autoliberación de la verdad, lo conecta Barth con la expresión de 1.18, es decir, la verdad de Dios había sido encadenada por la injusticia humana. En cuanto a “estar en el aire”, se trata de una metáfora que significa que esa justicia está fuera de todas nuestras posibilidades. Finalmente, la relación positiva significa: “Eso es justicia de Dios, relación positiva de Dios y de los hombres. Y «de este artículo no es posible moverse ni dimitir aunque caigan cielo y tierra» (Lutero).”⁴¹ Muy cercano a estas definiciones de la justicia de Dios, Barth se refiere luego a la manifestación de esa justicia que tiene su centro en la fidelidad de Dios expresada en Jesucristo.

La justicia de Dios se manifiesta «mediante su fidelidad en Jesucristo». Fidelidad de Dios es aquel persistir divino en virtud del cual existen en muchos puntos dispersos de la historia posibilidades, oportunidades, testimonios para el conocimiento de su justicia. [...]

³⁵ *Ibid.*, p. 140. Cursivas originales.

³⁶ *Ibid.*, p. 141

³⁷ *Ibid.*. Cursivas originales.

³⁸ *Ibid.*, p. 142. Cursivas originales.

³⁹ *Ibid.*. Cursivas originales.

⁴⁰ *Ibid.*.

⁴¹ *Ibid.*.

Cristo es el contenido de ese conocimiento: la justicia de Dios mismo.⁴²

Insistiendo en su enfoque dialéctico, Barth dice que la revelación de Dios, que es Jesucristo, es el mayor encubrimiento y disfraz imaginable de Dios. Y ello porque: “Revelado en Jesús, Dios se convierte en escándalo para los judíos y en locura para los creyentes.”⁴³ Y es allí donde cita la frase de Kierkegaard en la cual el pensador danés dice que si quitamos la posibilidad de escándalo, eliminamos el cristianismo. La fe en Jesús es totalmente radical, al punto de ser un “a pesar de”. Más adelante Barth citará el famoso axioma atribuido a Tertuliano: *credo quia absurdum*.⁴⁴ Barth adhiere sin reservas al postulado de la Reforma: “«Sola fide», sólo mediante la fe está el hombre ante Dios, es movido por él.”⁴⁵ También pone énfasis en el enfoque forense de la justificación por la fe. Dice: “Esta declaración es forense, es un veredicto sin causa ni condiciones, basado en Dios mismo; es *creatio ex nihilo*, un crear de la nada.”⁴⁶ A modo de conclusión de su comentario a Romanos 3, Barth muestra cómo los opuestos pueden ser reconciliados en Jesucristo:

Al separarse nítidamente en Jesús tiempo y eternidad, justicia humana y justicia divina, el más acá y el más allá, están unidas también en Dios, unidas con nitidez. [...] todo ser-ahí y ser-así del mundo, y, en cuanto tal, es también carencia, insuficiencia, cavidad y nostalgia. Pero, al reconocer esto como tal, resplandece sobre ello la fidelidad de Dios que absuelve condenando, da vida matando y dice Sí donde tan sólo es audible su No. En Jesús se conoce a Dios como Dios desconocido.⁴⁷

4. Observaciones críticas

El carácter dialéctico de la justicia es expuesto claramente por Barth a través de un método dialéctico, entendido como la oposición entre justicia humana y justicia divina que, a manera de tesis y antítesis, es expuesta en los binomios: crisis humana vs. justicia de Dios, encubrimiento de Dios vs. revelación de Dios, fracaso humano vs. victoria de Dios, No divino vs. Sí divino, injusticia en el tiempo humano vs. justicia en el tiempo “atemporal” de Dios, condena del mundo vs. salvación del mundo. La justicia humana y la justicia de Dios aparecen contrapuestas de un modo rotundo, toda vez que la primera sólo puede terminar en fracaso ya que toda justicia humana tambalea ante la justicia de Dios y se muestra en crisis. Dios, para Barth, no puede ser ubicado dentro de los entes de este mundo. Él es el totalmente otro que trasciende toda realidad del mundo.

Barth se mueve dentro de una clara tradición reformada, que está representada por Calvino pero, sobre todo, por Lutero.⁴⁸ Concibe la justicia de Dios como justicia forense, como el “a pesar de”, como lo impensable, como lo milagroso. Se hace eco

⁴² *Ibid.*, p. 144. Cursivas originales.

⁴³ *Ibid.*, p. 147

⁴⁴ *Ibid.*, p. 161

⁴⁵ *Ibid.* Cursivas originales

⁴⁶ *Ibid.*, p. 150

⁴⁷ *Ibid.*, p. 163. Cursivas originales.

⁴⁸ En su comentario a Romanos dice Lutero: “la «justicia» de Dios debe entenderse no aquella por virtud de la cual él es justo en sí mismo, sino la justicia por la cual nosotros somos hechos justos por Dios.” *Obras de Martín Lutero, Comentario de la carta a los Romanos*, vol. 10, (Buenos Aires: La Aurora, 1985), p. 43.

de expresiones muy propias de Lutero como cuando habla de la justicia de Dios como una justicia aliena, ajena a nuestra propia realidad finita de criaturas, como la nueva creación de la nada, como la imputación de la justicia de Dios al que cree. El énfasis de Barth en la fe no puede ser más rotundo ya que cita una y otra vez la expresión de la Reforma: *sola fide*.

Aunque Barth reconoce ciertos destellos de la revelación de Dios que ha dejado un cráter o un canal a modo de huellas de lo divino, ese canal a través del cual en otro tiempo fluyó el agua viva de la fe, ahora está seco y sólo es una referencia a Dios en la crisis del ser humano y del mundo.

En algunas secciones pareciera que Barth mezcla los contextos de la justicia humana y la justicia divina porque el tenor general del capítulo 2 de Romanos no habla tanto de la justicia de Dios sino del intento del judío por autojustificarse, fuera de la referencia a la fe en Jesucristo. Barth, no obstante, aplica algunos de esos textos a la justicia que viene de Dios. Su exposición del capítulo 3 es más coherente con el contexto. Allí es donde define a la justicia de Dios como justicia “¡A pesar de todo!”, justicia forense, autoliberación de la verdad, un “estar en el aire”, una relación positiva de Dios y los seres humanos, la manifestación de Dios, la consumación de toda la promesa y la actuación de la fidelidad de Dios. Sobre todas las cosas, Jesucristo es quien supera la antítesis entre tiempo y eternidad, justicia humana y justicia divina, el más acá y el más allá, el ser-ahí y el ser-así del mundo. Él es el Sí de Dios donde tan sólo es audible su No.

En toda la exposición de Barth en esta primera edición de su comentario, está presente casi en cada página la figura de Sören Kierkegaard. Es el primer autor que cita en el comienzo de su comentario: “La vocación al apostolado es un hecho paradójico que en el primer instante de su vida y en el último cae fuera de su identidad personal consigo mismo” (Kierkegaard).⁴⁹ Barth recuerda al lector que, como decía el pensador danés, Dios está en el cielo y nosotros en la tierra y que, por lo tanto, hay una diferencia ontológica y cualitativa entre Dios creador y nosotros criaturas. Una y otra vez cita la expresión de Kierkegaard aunque no mencione su autor. Por caso: “Entonces ella es, de nuevo, la soberbia, la arrogancia que desconoce la distancia existente entre Dios y el hombre, que entronizará infaliblemente al no dios.”⁵⁰ Y, más allá de otro recurso tan kierkegaardiano como “la paradoja”, lo que interesa a Barth es lo particular antes que lo universal. Hablar no tanto de la humanidad y de la divinidad, sino de “éste hombre” y “éste Dios”.⁵¹ El Dios que nos ha salido al encuentro con su revelación y su redención que, en Romanos, se expresa a través de la justificación por la fe.

Finalmente, hay dos aspectos negativos en la exposición de Barth sobre el tema del juicio y la justicia de Dios. En cuanto a lo primero, si bien dice que el juicio de Dios se refiere a la totalidad del mundo, no explica en qué sentido lo es, transitando

⁴⁹ *Op. Cit.*, p. 75. Para un análisis de la influencia de Kierkegaard en Barth véase Henri Bouillard, *Op. Cit.*, pp. 107-113. La fuerte influencia de Kierkegaard en este “primer Barth” se vería disminuida más adelante según las siguientes fuentes del propio Barth, “A Thank You and a Bow: Kierkegaard’s Reveille”, en *Canadian Journal of Theology* XI, (1965), pp. 4ss.; y Karl Barth, “Kierkegaard and the Theologians”, *Canadian Journal of Theology*, XIII, 1967, pp. 64-65. Datos consignados por Ricardo Quadros Gouvea, “Prefacio: Karl Barth e sua «carta»”, Karl Barth, *Carta aos Romanos*, (San Pablo: Novo Século), 1999, p. 6, nota 6.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 105

⁵¹ Esto aparece con bastante claridad en expresiones como la siguiente: “Pregonamos el derecho del individuo, el valor infinito del individuo (¡Kierkegaard!) al dar a conocer que su alma está perdida ante Dios y en Dios, que está consignada y salvada en él.” *Ibid.*, p. 166

un camino muy parecido al liberalismo al cual Barth intenta rechazar. Para ser más claros: todavía permanece en el lenguaje de Barth cierta tendencia intimista, de la relación Dios-individuo. Si bien el mundo también entra en consideración, Barth no alcanza a reflexionar sobre la dimensión que ese mensaje tiene, efectivamente, para el mundo.

En cuanto a la justicia de Dios y, en estrecha vinculación con lo anterior, llama la atención que no exponga en forma clara y, aunque más no sea concisa, los alcances sociales y políticos de esa justicia. En las páginas analizadas, toda vez que aparece la expresión “justicia de Dios” siempre es conectada con la salvación del ser humano pero en vano buscaremos una referencia a las dimensiones sociales y políticas de esa justicia. Ni siquiera cuando Pablo “define” al Reino de Dios como “justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo” (14.17), Barth no comenta nada más allá que esto: “¿Nos guía el afán de obrar «*justicia, paz y alegría*» cuando demostramos nuestra fortaleza, o se reduce todo a comer y beber?”⁵²

Tal vez él mismo ha sido influido tanto por la genial metáfora geométrica de la tangente y el mundo. Dice Barth que la resurrección de los muertos es la revelación de Dios, el descubrimiento de Jesús como el Cristo. Y entonces agrega: “En la resurrección, el nuevo mundo del Espíritu Santo toca al viejo mundo de la carne. Pero lo toca como la tangente a un círculo, sin tocarlo; y al *no* tocarlo lo toca como su delimitación, como *nuevo* mundo.”⁵³ En este planteo, comenta Gesteira Garza, “Dios queda, pues, prácticamente fuera del espacio y el tiempo, como un mero punto tangencial en la historia; no como una secante que incide en el círculo de la historia cortándola en dos puntos, el de entrada (encarnación) y el de salida (resurrección).”⁵⁴ Esta ausencia en el comentario temprano de Barth a Romanos debe ser matizado con el hecho de que hay muchos otros textos⁵⁵ que producirá el teólogo reformado suizo en los que abordará en forma directa, sostenida y valiente, las dimensiones sociales y políticas de esa justicia de Dios corporizada en Jesucristo.

⁵² *Ibid.*, p. 593. Cursivas originales. También en los primeros tramos del comentario al capítulo 1, Barth traslada la reflexión de la justicia al mundo venidero: “«esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva en los cuales habita la justicia». Conocemos la fidelidad de Dios en que hemos sido trasladados a esa esfera.

⁵³ *Ibid.*, p. 78. Cursivas originales.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁵ El propio Gesteira Garza reconoce que ya en el *Esbozo de Dogmática* de 1927 (se publicó en castellano por primera vez en Buenos Aires en 1954, a través de La Aurora bajo el título *Bosquejo de Dogmática*) punto de partida para la posterior *Kirchliche Dogmatik*, “la encarnación y la revelación de Dios en Cristo, ya no quedan tangentes a la historia sino que entran en ella, aunque esto sólo acaezca en la *historia primordial* de Cristo, donde la revelación *deviene* acontecimiento histórico.” *Ibid.*, p. 20. Cursivas originales. La sección de de la *Kirchliche Dogmatik* donde Barth desarrolla sistemáticamente el tema de la justificación por la fe es el vol. IV, tomo 1, § 61. Para un análisis de las dimensiones sociales y políticas de la teología de Barth véanse: del propio Barth, *Comunidad cristiana y comunidad civil*, (Barcelona: Morava-Fontanella, 1976) que, en muchos sentidos, es una ampliación de las famosas “tesis de Barmen” en las cuales la Iglesia confesante fijó su posición crítica al nazismo; la introducción a la versión en inglés de esa obra escrita por Hill Herberg, “The Social Philosophy of Karl Barth”, *Community, State, and Church*, (Garden City, Anchor Books, 1960), pp. 11-67 donde el autor, si bien reconoce el aporte de Barth a la política, encuentra que la teología de Reinhold Niebuhr al tomar en serio la tensión entre el amor y la ley, produce un realismo político mucho más coherente que el de Barth; y, finalmente, Daniel Cornu, *Karl Barth, Teólogo da Liberdade*, (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971) (original francés: *Karl Barth et la politique*, 1968) que ofrece un recorrido histórico del pensamiento y la praxis de Barth en el terreno político desde 1933 en adelante.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTICLIMACUS (S. Kierkegaard). *Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961
- BARTH, Karl. *Comunidad cristiana y comunidad civil*, Barcelona: Morava-Fontanella, 1976
- BARTH, Karl. *Bosquejo de Dogmática*, Buenos Aires: La Aurora, 1954
- BARTH, Karl. *Carta a los Romanos*, Madrid: BAC, 1998
- BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*, San Pablo: Novo Século, 1999
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*, Vol. IV.1, Edinburgh: T. & T. Clark, 1956
- BARTH, Karl. “A Thank You and a Bow: Kierkegaard’s Reveille”, *Canadian Journal of Theology* XI, (1965), pp. 4ss.
- BARTH, Karl. “Kierkegaard and the Theologians”, *Canadian Journal of Theology*, XIII, 1967, pp. 64-65
- BOUILLARD, Henri. *Karl Barth*, vol. 1, *Genèse et evolution de la thèologie dialectique*, Aubier: Éditions Montaigne, 1957
- CASALIS, Georges. *Retrato de Karl Barth*, Buenos Aires: Methopress, 1966
- CORNU, Daniel. *Karl Barth, Teólogo da Liberdade*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971
- GEFFRÈ, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid: Cristiandad, 1984
- GESTEIRA GARZA, Manuel. “Karl Barth: Un profeta del siglo XX”, Introducción a Karl Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid: BAC, 1998
- HERBERG, Hill. “The Social Philosophy of Karl Barth”, *Community, State, and Church*, Garden City, Anchor Bookds, 1960
- KIERKEGAARD, Sören. *Temor y temblor*, Barcelona: Altaya, 1994
- LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006
- LUTERO, Martín. *Obras de Martín Lutero*, vol. 10, *Comentario de la carta a los Romanos*, Buenos Aires: La Aurora, 1985
- MUELLER, David L. *Makers of the Moderns Theological Mind: Karl Barth*, Massachusetts, Peabody, 1972
- PAUCK, Wilhelm. *Karl Barth*, Nueva York: Harper, 1931
- ROLDÁN, Alberto F. “O caráter libertario, bíblico e existencial da teologia de Lutero”, *Práxis evangélica*, Nro. 1, Londrina: Faculdade Teológica Sul Americana, 2002, pp. 37-55.
- TAUBES, Jacob. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires: Katz editores, 2007
- TILLICH, Paul. *Teología sistemática*, vol. I, Barcelona: Ariel, 1972

WILBURN, Ralph G. “La teología de Karl Barth”, *Cuadernos teológicos*, Tomo IX, Nro. 3, Buenos Aires: Facultad de Teología, 1960.

© 2012 Alberto F. Roldán

El autor es doctor en teología por el Instituto Universitario Isedet y master en ciencias sociales y humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes. Cursó la maestría en educación en la Universidad del Salvador. Es autor de unos veinte libros, con traducciones al portugués, inglés y alemán. Sus últimos libros se titulan: *Reino, política y misión*, Lima: Ediciones Puma, 2011 y *Te busca y te nombra. Dios en la narrativa argentina*, Mar del Plata: Pronombre, 2011. . Es director de la revista *Teología y cultura*, director de posgrado de FIET, profesor de Prodola y profesor adjunto de la UAP. El presente artículo fue publicado inicialmente en la revista *Enfoques*, Año XXI, Nros. 1-2, Libertador San Martín: UAP, 2009, pp. 21-35.

E-mail: alberto@teologos.com.ar

Fecha de recepción: 13 de junio de 2012

Fecha de aceptación: 18 de agosto 2012