

JOSE J. ALEMANY

KARL BARTH, COMENTARISTA DE LA «DEI VERBUM»¹

Quizá no es excesivamente conocido, fuera de los círculos de los especialistas, el hecho de que la Constitución conciliar sobre la divina Revelación tuviera en Karl Barth uno de sus más cuidadosos lectores tempranos, y, desde luego, el más eminente entre quienes se adentraron en sus contenidos desde más allá de los límites de la Iglesia y teología católicas.

El dato merece ser recordado por más de un motivo. Ante todo, se trata de un episodio del diálogo interconfesional, exponente de un ejemplar interés de los *fratres seiuncti* (como gustaba de formular el viejo Barth no sin un deje de pícaro ironía, y como se designó a sí mismo en una dedicatoria autógrafa de obras suyas a Pablo VI)² por avanzar en el conocimiento mutuo: de ahondar en puntos doctrinales, por parte del comentarista, y de exponerse a sus interrogantes y eventuales críticas, facilitando aclaraciones, por parte católica. Por otro lado, la destacada personalidad teológica del profesor suizo confiere a este diálogo un relieve poco común; sus tomas de postura, adoptadas desde una diligente preparación en torno a los temas abordados por la Constitución, merecen ser escuchadas de nuevo cuando los veinticinco años transcurridos desde la promulgación de la *Dei Verbum* permiten leer

¹ El núcleo de este trabajo fue presentado como comunicación en el VI Simposio de Teología Histórica de la Facultad de Teología S. Vicente Ferrer (Valencia, noviembre 1990). Para la presente publicación ha sido considerablemente reelaborado y ampliado.

² Cf. E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1975, 502.

aquel texto tanto a la luz de la riqueza de sus innovaciones como a la de las cuestiones que dejó pendientes, algunas de las cuales continúan todavía demandando respuesta.

En fin, el mismo Barth dio suficiente importancia a los hechos que enmarcaron su intervención como para hacerlos objeto de un jugoso y vívido relato, rico en detalles significativos y rebosante de aquel humor cariñoso y un poco gruñón que durante toda su vida, y especialmente en sus últimos años, como recordaba alguien que los acompañó muy de cerca, fue una de las características de numerosos escritos menores del maestro, y de su forma de relación en general. En este caso, alguien podría sospechar en tal recurso expresivo un intento de revestir pudorosamente sinceros sentimientos de admiración y asombro ante realidades católicas. Sentimientos, por cierto, que Barth no vacilaba en manifestar con franqueza cuando la ocasión le ofrecía oportunidad para ello, y en estas mismas páginas que centran nuestra atención.

Como este último aspecto, las relaciones de Barth con el catolicismo, constituye el marco natural donde poder situar el episodio que ahora comento, bueno será comenzar por una breve referencia a las mismas. A continuación será el momento de efectuar una somera reconstrucción del escenario histórico, para pasar luego a reseñar sintéticamente las tomas de postura adoptadas en él por Barth respecto de la Constitución, valorándolas a la luz del propio proceso conciliar, para el que ahora disponemos de un acceso documental sin duda más completo que a poco de su finalización, y de las perspectivas proporcionadas por el paso del tiempo.

1. KARL BARTH Y EL CATOLICISMO

Es imposible acometer aquí una exposición, ni siquiera esquemática, de los puntos teológicos en que se ha dado discrepancia y aproximación entre el dogmático suizo y el catolicismo a lo largo de su vida, del influjo que aquél ha ejercido con su obra en pensadores católicos, de las lecturas críticas de que ha sido objeto por éstos respecto de determinados puntos de su doctrina. Sobre todo esto se han escrito tesis doctorales y abundantes monografías, ampliamente conocidas entre los especialistas, y a las que desde aquí remito al lector interesado³.

³ Cf., entre otras, B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Roma 1955, esp. el capítulo «Il cattolico di fronte a K. Barth», 149-204, donde, como corresponde a la época de su elaboración, predominan las notas reticentes y críticas; G. FOLEY, *The Catholic critics of Karl Barth in outline and analysis*: ScJTh 14

El primer aspecto no podrá eludir, entre otras, la controversia con E. Przywara acerca del principio de la *analogia entis*, plataforma firmemente poseída desde la que el jesuita denuncia el concepto barthiano del «Dios por encima de nosotros», de su infinito alejamiento del hombre⁴. El influjo, o al menos las concomitancias, se rastrearán en ámbitos tan diversos, en una primera aproximación, como la teología de la liberación y la devoción mariana⁵. La atención de los teólogos católicos a la obra del colega reformado se hará destacadamente patente, junto a tantos otros, en los estudios de su conciudadano H. U. von Balthasar, a quien Barth había de atestiguar un singular acierto en el enjuiciamiento de su obra teológica, lo que no impidió algunos distanciamientos tardíos; de su compatriota H. Küng, cuya juventud y empuje miraba el maduro Barth con benevolente simpatía, y que le descubrió, no sin asombro por su parte, la coincidencia entre su concepto de justificación y la perspectiva católica; de H. Bouillard, a cuya promoción doctoral en París asistió con regocijo, contento de saberse vivo, en contra de lo que se podía pensar de alguien que era objeto de una tesis de 1.200 páginas... o, en horizontes algo más alejados, de J. Hamer y A. Dulles.

Menos fácil es verificar elementos de influencia, o al menos de reconocimiento de valores positivos, en sentido inverso: los que procedentes del catolicismo hayan podido dejar huella efectiva en el pensamiento y la obra de Karl Barth. En un primer momento, parece que cabría esperar una escasa cosecha en esta búsqueda, ateniéndose a la imagen de un Barth fieramente encastillado en la solidez inexpugnable de sus principios dogmáticos reformados, blandiendo su encendido ver-

(1961) 136-155; Id., *Das Verhältnis Karl Barths zum römischen Katholizismus*, en *Parrhesia* (Fest. K. B.), Zürich 1966, 598-616; H. BOUILLARD, *Karl Barth et le catholicisme*: *RevThPh* 20 (1970) 353-367; E. LAMIRANDE, *The impact of Karl Barth on the Catholic Church in the last half century*, en M. RUMSCHEIDT (ed.), *Footnotes to a theology. The Karl Barth Colloquium of 1972*, Waterloo 1974, 112-141; P. CORSET, *Premières rencontres de la théologie catholique avec l'oeuvre de Barth (1922-1932)*, en P. GISEL (ed.), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève 1987, 151-190; y la copiosa bibliografía citada por estos autores en sus notas.

⁴ Cf. especialmente K. HAMMER, *Analogia relationis gegen analogia entis*, en *Parrhesia*, o.c., 288-304; P. CORSET, o.c., 159-170; J. MACKEN, *The Catholic reception of Karl Barth's theology*: *MiltSt* 25 (1990) 95-113.

⁵ Para la primera, ver K. BLASER, *Karl Barth 1886-1986. Combats - Idées - Reprises*, Bern 1987, 215-222, que liquida por desgracia con demasiada rapidez la cuestión de si Barth podría ser precursor de la teología de la liberación. En cuanto a la mariología, G. TAIT, *Karl Barth and the Virgin Mary*: *JEST* 4 (1967) 406-425; A. C. CROCHANE, *The theological basis of liturgical devotion to Mary re-examined*: *MarianSt* 19 (1968) 49-69, que traza un paralelo a este propósito entre nuestro autor y K. Rahner.

bo debelador de cuantos criterios bíblicos, teológicos, eclesiásticos, antropológicos o socio-históricos pudieran introducir fisuras en ellos.

No es propósito de este artículo dilucidar a fondo hasta qué punto esta imagen corresponde a la realidad, lo que exigiría estudios mucho más pormenorizados⁶. Baste señalar su parcial injusticia cuando efectivamente el referido rastreo no resulta del todo infructuoso, como lo han puesto de manifiesto buenos conocedores de la obra barthiana. Para G. Foley, la apertura de Barth al catolicismo comienza ya por el hecho de haber sido desde hace mucho tiempo el primer teólogo protestante que ha tomado completamente en serio a la confesión romana⁷. Otros aspectos subraya este investigador: la impresión que causa al suizo el puesto que ocupan en el catolicismo la autoridad, la centralidad de la figura de Cristo, la seriedad conferida al dogma; incluso que las fronteras entre subjetivismo y objetivismo no coinciden, en contra de la opinión común, con las que separan a protestantismo y catolicismo⁸.

Como es bien sabido, tales y otras valoraciones de lo católico, capaces por otra parte de distinguir entre el estado actual de la doctrina católica y la meta a la que aquél tiende en el futuro, van acompañadas en Barth por insistentes críticas, en las que ahora no es pertinente entrar. Más importante considero llamar la atención sobre algo que en el contexto de este trabajo resulta especialmente significativo. El impacto producido en Barth por la celebración del Concilio, por las reales medidas de reforma en la teología y en la vida eclesial que la Iglesia estaba adoptando en él, suscitan en el profesor ya antes de su clausura la perpleja cuestión de ¿qué puede suceder si se muestra

«que Roma, sin dejar de ser Roma, simplemente nos supera un día y nos relega a la sombra en cuanto concierne a la renovación de la Iglesia por la palabra y el espíritu del evangelio? ¿Si descubrié-

⁶ Entre otros ha llevado a cabo este estudio, con ponderación y el excelente conocimiento de las fuentes que le es propio, H. Bouillard, en su artículo anteriormente citado. Percibe con claridad y documenta la diferencia existente a este respecto entre las posturas tempranas y las tardías del profesor suizo, cambio por otra parte perfectamente conciliable con el mantenimiento sustancial de sus criterios teológicos fundamentales.

⁷ Su ocupación consciente con ella fue, por otra parte, temprana: se dio ya durante su época de profesor en Münster (1925-1930), un medio predominantemente católico, en el que Barth buscó, más allá del conocimiento que le podían proporcionar los colegas de la Facultad católica, contacto y diálogo con un círculo de laicos y clérigos de esta Iglesia, entre ellos el del capellán universitario jesuita P. Böminghaus. Cf. el testimonio de W. Neuser a este propósito, cit. por G. HASENKAMP, *Erinnerungen an Robert Grosche. Wie es zur Gründung der "Catholica" und zu deren Weiterführung nach dem Kriege kam*: *Catholica* 37 (1983) 164.

⁸ Cf. G. FOLEY, o.c., 598-602.

ramos que los últimos son los primeros y los primeros los últimos, que la voz del Buen Pastor encuentra un eco más claro entre ellos que entre nosotros?»

De aquí que Barth vea en el Concilio, como manifestación al mismo tiempo espectacular y profunda de una manera nueva de ser Iglesia, no sólo la inspiración para sentar las únicas bases efectivas en el avance hacia la unidad ecuménica, sino incluso la llamada ejemplar a aquella revisión y reforma que el protestantismo se ha atribuido históricamente en exclusiva frente a una Iglesia católica denunciada en sus desviaciones:

«Una vez más, qué humillaciones podrían sobrevenirnos en tales diálogos [ecuménicos] si se pusiera de manifiesto que los participantes del otro lado están más seriamente comprometidos en este asunto, que el “Veni creator Spiritus” se hace presente en ellos de una manera más concretamente directa y que su oración no se enfoca hacia nuestra propia miseria, sino que centra su mirada en sus *proprios* problemas católicos. (...)»

El problema planteado al Consejo Ecuménico de las Iglesias por el Concilio romano, ¿no es el del arrepentimiento, y con ello el de la renovación de *nuestras* Iglesias, el de todas las Iglesias no-romanas reunidas en el Consejo Ecuménico? (...) Esta cuestión es la que me parece ser la cuestión *ardiente* respecto de la conclusión del Concilio, y de hecho, mucho más allá de ésta»⁹.

Ver en la Iglesia y teología romanas una posibilidad de interpelación a la teología e Iglesias de la Reforma, he aquí una aceptación de la obra del Espíritu en los «otros» que habla mucho en favor del nivel de honestidad y lucidez en la mirada del anciano teólogo. Un tiempo atrás, el ojo del observador topaba en su visión con condicionamientos, parte objetivos, parte aportados por la propia plataforma de observación, que introducían perturbaciones y desenfoces. Al levantar acta de perspectivas más diferenciadas, no se trata, por supuesto, de «romanizar» a Barth atribuyéndole con tendenciosa falta de respeto una afinidad católica que de hecho no poseía: tal intento, además de injusto, desconocería la realidad. Pero igualmente alejado de ella sería ignorar algunos de los datos que pueden tener más relieve a la hora de comprender la

⁹ K. BARTH, *Thoughts on the Second Vatican*: EcR 15 (1963) 357-367; las citas, 364 y 366-367. El artículo fue escrito a petición de W. A. Visser't Hooft, entonces secretario general del WCC, y Barth aporta en él rectificaciones a comentarios que esta institución había hecho al Concilio, «en los que no podría encontrar nada contradictorio, pero con los que no podría estar satisfecho por completo». Cf. *Réflexions sur le deuxième Concile du Vatican*, Genève 1963.

postura con la que Barth se aproxima al comentario de la Constitución conciliar. Es ya el momento de dar un paso más hacia ese tema, objetivo primordial de estas páginas.

2. UN TEÓLOGO REFORMADO PEREGRINA A ROMA

En el otoño de 1966, Karl Barth llevó a cabo lo que su biógrafo E. Busch había de designar como «la coronación de sus contactos con el catolicismo postconciliar», y otro observador menos benigno, como «Daniel in the lions' den»¹⁰. Dos años y medio antes, una enfermedad había impedido al anciano profesor, al borde ya de sus ochenta, secundar la invitación del Secretariado para la Unión de los Cristianos para que asistiera como observador a las dos últimas sesiones del Concilio. Concluido éste, y restablecido su estado de salud, o, con sus propias palabras, cuando «el hermano intestino y la hermana vejiga» estaban algo más reconciliados, Barth no quiso perder definitivamente la oportunidad de enterarse sobre el terreno de cómo se habían recibido e interpretado las decisiones del Concilio. Era bien consciente de que en ellas se daba una plasmación oficial de corrientes innovadoras de la teología católica que desde hace algún tiempo, como queda indicado, veía «con verdadero interés» abrirse paso especialmente en el ámbito centro-europeo. Su tanteo sobre la posibilidad de que la invitación se repitiera obtuvo una confirmación no solamente positiva, sino complacida y plena de generosidad, como él mismo había de subrayar.

Barth dedicó, pues, todo el verano a un minucioso estudio de los textos conciliares y, de tal manera preparado, pasó en Roma una semana de intensa actividad. Encuentros y diálogos teológicos con personalidades y representantes de instituciones (solamente el Lateranum, detalle que el peregrino no pudo olvidar, declinó cortésmente la posibili-

¹⁰ E. BUSCH, o.c., 500; J. K. S. REID, *Karl Barth and ecumenical affairs*, en J. THOMPSON (ed.), *Theology beyond Christendom*, Allison Park 1986, 323. El relato de este viaje por el propio Barth se publicó bajo el título *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967; versión francesa, *Entretiens à Rome après le Concile*, Genève 1968; versión castellana, *Ante las puertas de San Pedro*, Madrid 1971. Un curioso lector podría sacar quizá punta teológica a esta variación en los títulos. Utilizo la versión castellana teniendo a la vista la francesa. A ella se refieren los textos citados cuando no se indica otra cosa. Existe por cierto un interesante relato paralelo, rico en detalles no sólo anecdóticos, y en parte correctivo de algunas apreciaciones barthianas, debido al médico de cabecera que le acompañó: A. BRIELLMANN, *Karl Barth als ökumenischer Christ*, en *Das theologische Erbe K. Barths und die Kirche von heute*, Zürich 1979, 17-24.

dad de un contacto) ocuparon la mayor parte de su tiempo. En su apreciación destacaron entre ellos los mantenidos con profesores de la Gregoriana¹¹: el intercambio con un jesuita español (al que no sería arriesgado identificar como el P. J. Alfaro) le resultó particularmente iluminador. Las conversaciones técnicas alternaron con la asistencia a una misa dominical, donde comprobó la realidad de las reformas litúrgicas, y a un Congreso Internacional de Teología, en el que el sorprendido dogmático fue recibido con la interpretación de una coral del cancionero protestante y colocado en un solemne sillón en la fila de los cardenales...

Como una culminación «dramática» de su estancia valoró la visita, prolongada durante una hora, a Pablo VI, respondiendo a una invitación del Papa, que transcurrió en medio de la mayor cordialidad y deferencia. El receloso reformado no pudo sino apreciar, y así lo comentó, que nada, en la conducta ni en las manifestaciones de quien prefería designarse como *servus servorum Dei* reflejaba el título que le corresponde de *Pontifex Maximus*. Por lo demás, la cavilosa característica del Papa Montini no escapó al alerta visitante, quien en su rememoración de estos acontecimientos se permite desearle «algo más de confianza y optimismo ante las tensiones internas» ...

Tal fue el contexto en el que Karl Barth presentó y confrontó los puntos de diálogo que llevaba preparados sobre los documentos conciliares, con la excepción del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, al que con pesar suyo tuvo que renunciar por la escasez de tiempo. Los temas, pocos, estaban agrupados en cada caso en dos secciones: cuestiones para una mejor comprensión del texto y cuestiones críticas sobre el mismo. Por algunas referencias biográficas sabemos que los agudos planteamientos del forastero causaron perplejidad en más de una ocasión, pero el secretismo del Vaticano, que le impuso el compromiso de guardar silencio acerca de las aportaciones católicas, nos impide conocer algo que sin duda, y a pesar de su carácter privado, hubiera sido de considerable interés.

Lo cierto es que las conversaciones se desarrollaron siempre de la forma más fraternal y constructiva, y el mismo Barth no había de ahorrar ponderaciones positivas de aquellos contactos, y expresiones de su satisfacción y reconocimiento por el modo como se habían llevado a cabo y por el enriquecimiento que le habían reportado. En muchos

¹¹ Detalle confirmado en el relato de su médico personal, que en cambio discrepa en su versión de la visita al cardenal Bea, aparentemente bastante menos pacífica y armoniosa de como la presentan los recuerdos del propio Barth. Cf. A. BRIELLMANN, o.c., 20-21.

aspectos le ensancharon su visión de la teología católica, y en todo caso le confirmaron por experiencia directa que un muy importante movimiento de evolución de la misma, no sólo en el terreno doctrinal, sino también en el de las actitudes, estaba en marcha, y merecía ser conocido y apreciado.

3. LA CONSTITUCIÓN «DEI VERBUM»: ELOGIOS, CRÍTICAS E INTERROGANTES

Por lo que respecta a la Constitución *Dei Verbum*, tenemos la suerte, no compartida por ningún otro documento, de que sobre ella no solamente quedara una expresión esquemática de los puntos que preocupaban al dogmático suizo, sino también un desarrollo algo más extenso y pormenorizado de los mismos, en el que se insertan igualmente significativos elementos de valoración. La composición de este comentario se debe a la iniciativa del P. Congar, participante en las conversaciones romanas, y deseoso seguramente de que los interrogantes y apreciaciones de Barth pudieran constituir un factor de iluminación y reflexión del que se beneficiaran otros muchos en círculos más amplios en el tiempo y en el espacio¹². Vamos, pues, a centrarnos en este escrito para verificar la visión que Karl Barth obtuvo del importante texto conciliar.

Desea el teólogo reformado que se entienda su comentario como una pormenorización demostrativa de lo que constituye su convicción inicial: que la *Dei Verbum*, como se afirma en su *prooemium*, no se limita a repetir lo ya establecido por concilios anteriores, cosa que le restaría todo interés, sino que, partiendo de ellos, da un paso adelante. La comprobación —en parte polémica frente a otros *fratres seiuncti* encastillados en una imagen fixista de la Iglesia— de hasta qué punto se da un progreso es lo que conduce a Barth a resumir su balance «irénicamente crítico» en un *placet iuxta modum*, calificación que por mi parte, teniendo en cuenta de quién procede y en qué contexto está emitida, no dudo en considerar como alta.

Valora ante todo el teólogo como positivo que se haya superado el antiguo planteamiento, reiterado en documentos anteriores del magisterio, pero más aún en los manuales teológicos al uso en el siglo XIX,

¹² *Suivant la trace des conciles de Trente et de Vatican I?*, en *Entretiens...*, o.c., 45-59; *Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis?*, en *Ante las puertas...*, o.c., 63-80. Publicado también en B.-D. DUPUY e Y. CONGAR (ed.), *La Révélation divine. Constitution dogmatique "Dei Verbum"*, París 1968, II; *La revelación divina (Comentarios a la "Dei Verbum")*, Madrid 1969, II, 229-241.

y peligrosamente presente en el primer esquema propuesto al Concilio, de las dos fuentes de la revelación. Como es bien sabido, los Padres del Vaticano II se pronunciaron tras largos debates (sin duda los que les llevaron más tiempo en el prolongado proceso de elaboración de la Constitución) en favor del subrayado de una única fuente. Barth, que por cierto se precipita en atribuir a Trento (D 783) el plural *fontes*, siendo así que tal palabra no es usada por aquel Concilio, comprende esta unicidad como referida a la Escritura, de lo cual se felicita; pero en honor a la verdad hay que señalar que su lectura podría adolecer de un reduccionismo, compartido, por otra parte, por no pocos comentaristas católicos.

En efecto, si bien no escapa a su fina observación que sólo de la Escritura se afirma ser *locutio Dei* (mientras que «Sacra... Traditio verbum Dei... transmittit», DV 9), parece no haber reparado en que ese «unum verbi Dei sacrum depositum» está constituido por la «Sacra Traditio et Sacra Scriptura», y no solamente por ésta (DV 10). Como, por lo demás, lo tiene en cuenta cuando se esfuerza por recordar a sus hermanos de confesión que

«tampoco vivimos nosotros, ni pensamos, ni enseñamos basados en una Escritura flotante en la soledad de las alturas, entendiendo *sola* como *solitaria*..., sino *in comunione sanctorum filiale reverentia et fraterna caritate vocem pastorum doctorumque populi Dei ... audientes*».

Es esta visión, más conforme con la realidad teológica, que matiza saludablemente el concepto de «*sola Scriptura*» situando la lectura del texto bíblico en la comunión de la Iglesia y en la audición, testimonial e interpretativa, de quienes en ésta ostentan autoridad doctrinal o de gobierno, la que libera al dogmático de Basilea de incurrir en el severo juicio que el P. de Lubac emite en su comentario al texto conciliar respecto de quienes se alegran demasiado superficialmente de la presunta recuperación conciliar de la Escritura como única fuente de la revelación:

«Quienes, sin aportar el menor matiz a sus palabras, han pretendido que la Constitución *Dei Verbum* había afirmado “una sola fuente, la Escritura”, no solamente han hecho proclamar al Concilio un error ultraprotestante, sino que han recaído en el inconveniente mayor de cierta teología de la que el Concilio nos ha liberado: la que procede de una definición abstracta de la revelación, en la que el nombre de Jesucristo ni siquiera es pronunciado. El cristianismo se convierte entonces en una “religión del Libro”, y se organiza

como cuerpo doctrinal; este defecto inicial corrompe todo el desarrollo»¹³.

Movido por su favorable impresión, el profesor cosecha con visible entusiasmo en el articulado de la *Dei Verbum* y especialmente en sus últimos capítulos todas las afirmaciones positivas y constructivas que ponderan la importancia de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia. «Grandísima estima» que supone sin duda, hay que reconocerlo, un contraste con la práctica clásica de un catolicismo que alejaba a sus fieles de la alimentación directa en el texto sagrado, y que Barth ve puesta de manifiesto incluso en el privilegiado espacio que la Constitución concede a su tratamiento, en comparación con el que reciben la Tradición o el Magisterio.

Pero precisamente aquí conecta Barth su crítica, o quizá habría que decir mejor, puesto que conscientemente se expresa bajo la forma de interrogantes, su perplejidad respecto de algún planteamiento de la *Dei Verbum* que juzga poco acorde con la tónica predominante y con las afirmaciones explícitas glosadas más arriba.

Lo que le molesta no es el valor que todavía se concede a la Tradición y al Magisterio; a los protestantes que pudieran sentirse incómodos les pone ante los ojos que ambos conceptos están vigentes en sus Iglesias y que siguen pidiendo una reflexión para afrontar los problemas que suscitan. Le provoca, sí, reparos algo tan minucioso como es el que en tres párrafos «el binomio Escritura-Tradición aparezca en un orden invertido», con lo cual, a su juicio, y un poco por la puerta trasera, parece que se sigue atribuyendo a la Tradición no escrita la importancia mayor. Pero también aquí se le podría replicar con el P. de Lubac que «la cosa es normal, puesto que Cristo ha revelado por su palabra y por su vida, no por medio de escritos; puesto que no ordenó a sus apóstoles escribir, sino que les envió... a predicar el evangelio y distribuir los “dones divinos”»¹⁴.

Lo que es más curioso, tampoco le perturba la frase que a primera vista parece desmentir toda la doctrina expuesta hasta el momento sobre la única *fons revelationis*: «Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam... non per solam Sacram Scripturan hauriat» (DV 9). Un inciso, como es sabido, no contemplado en la tercera redacción de la Constitución, y objeto de las más vivas discusiones y reformulaciones desde que el pensamiento fuera presentado por 111 Padres conciliares¹⁵. Ante la dificul-

¹³ H. DE LUBAC, *La révélation divine*, París 31983, 179.

¹⁴ H. DE LUBAC, o.c., 177.

¹⁵ No reitero aquí los avatares de este debate, que fueron ya prolijamente expuestos

tad en llegar a un acuerdo se hizo precisa una intervención de Pablo VI para que los miembros de la Comisión se decidieran al fin por una de las siete propuestas que en último término se les ofrecían como expresión de la idea sugerida.

Es muy posible que Barth, aunque en este momento no aluda explícitamente a este autor, se diera por satisfecho leyendo el pormenor de aquel proceso en el bien informado comentario de E. Stakemeier¹⁶, que había estudiado cuidadosamente durante su preparación del viaje romano; y quizá sobre todo con las explicaciones acerca del alcance del texto aportadas por Mons. H. Florit en la *relatio* pronunciada en el aula conciliar y contenidas en aquel mismo libro¹⁷.

Más importancia que a los puntos anteriores confiere Barth al hecho de que el Vaticano II, recogiendo textualmente una formulación ya muy discutida en Trento, demande de los fieles que acojan y veneren «pari pietatis affectu ac reverentia» tanto la Escritura como la Tradición. Si para un estudioso del Concilio contrarreformista tal igualdad puede encontrar explicación en la intencionalidad doctrinal específica de aquella asamblea dentro de las controversias de la época y de las luces doctrinales y crítico-textuales de que se disponía, ahora, a juicio del comentarista, constituye una incoherencia con la orientación que por lo demás refleja la Constitución respecto de una clara prioridad de la Sagrada Escritura.

De algún consuelo pudo haber servido quizá al escandalizado teólogo el conocer, de nuevo gracias a Stakemeier (que con notable presteza, dada su fecha de edición, incluye estos textos en apéndice), que su postura coincidía con la que había expresado en el aula conciliar el cardenal Döpfner, hablando en nombre de 78 Padres de lenguas alemana y escandinavas¹⁸. Deseaba el arzobispo de Munich cambiar «pari pietatis affectu ac reverentia» por «uno pietatis affectu ac una reverentia». A su parecer, esta enmienda ponía mejor de manifiesto lo que realmente se quería destacar: la unión y estrecha relación entre Escritura y Tradición. Sin denegar la afirmación de Trento, juzgaba que se la complementaba satisfactoriamente, salvando a aquel Concilio de las dificultades

por G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione*: La Civiltà Cattolica 117 (1966/I) 216-223.

¹⁶ E. STAKEMEIER, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn 1967, 209-214.

¹⁷ Véase el tenor oficial de la *relatio* en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis 1978, IV, V, 740-741.

¹⁸ E. STAKEMEIER, o.c., 303.

des con que su interpretación pudiera tropezar desde una mentalidad moderna¹⁹.

La propuesta no fue acogida por la Comisión competente, sin que en las *relationes* posteriores se justifique este proceder. Algunos estudiosos han podido ver en tal inmovilismo un banderín de enganche que posibilitaba a la minoría manifestar su fidelidad a Trento y a la totalidad de la doctrina tradicional transmitida. Con todo, y aun concediendo, como lo hace J. Ratzinger, la gran dificultad ecuménica que implica la frase, es obvio que hay que leerla y entenderla a la luz de todo lo establecido a este propósito en el conjunto de la Constitución, y sobre todo de su capítulo II. Haciéndolo así se podrá aceptar que ella

«no presenta una descripción completa de la relación entre Escritura y Tradición, sino que es sencillamente una confesión de fidelidad respecto de la inalterabilidad del dogma, de la forma eclesial de la fe»²⁰.

Una última observación aduce Barth para ponderar la distancia entre ambos Concilios vaticanos a propósito de todo este complejo de temas. Si la asamblea de 1870 guarda silencio acerca del origen, objeto y contenido de la fe, el Vaticano II, renunciando a toda confrontación de opiniones sobre la fe, se presenta ya desde el *prooemium* de la *Dei Verbum* como proclamándola; si la *Dei Filius* se extendía sobre las relaciones entre razón y fe, natural y sobrenatural, ahora parece que esas preocupaciones han dejado de existir; el estatismo y la tendencia apolo-gética y condenatoria de entonces han cedido ante una dinámica procedente de y determinada por la Sagrada Escritura.

Más llamativo es que el otrora ardiente propugnador de una «teología de la palabra» y de la «revelación vertical desde lo alto» frente a cualquier pretensión de la teología natural acepte con tanta normalidad que el Vaticano II siga insistiendo con el I en la posibilidad de un conocimiento de Dios a través de la creación (DV 6).

No se podrá entender su condescendencia sin recordar que hay una distancia, laboriosamente recorrida, entre las grandes etapas del desarrollo barthiano, cuyo símbolo podría verse en el contraste entre el vigoroso *Nein!* con que se enfrentó a E. Brunner a propósito de este tema en 1934 y el afectuoso recado que le hizo llegar treinta años más tarde a su lecho de agonizante: «Que el tiempo en que pensé que tenía que decirle “¡no!” ha pasado ya hace mucho, y que todos nosotros vivimos sólo por

¹⁹ Véase su intervención en *Acta Synodalia...* III, III, 1974, p. 147.

²⁰ Cf. J. RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, en LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, Freiburg 1967, 526.

el hecho de que un Dios grande y misericordioso pronuncia su “¡sí!” de gracia sobre nosotros.» Se ha producido una integración de nuevos aspectos, merced a la cual las antiguas perspectivas adquieren otra dimensión²¹. Con todo, y sin negar matizaciones que sustituyen y enriquecen a los tajantes puntos de vista del primer Barth, los cambios no son quizá tan sustanciales como se ha creído advertir²². De aquí que se obtenga la impresión de que la benevolencia irenista predomina en su mirada sobre el rigor crítico cuando aprecia como positivo que la «amplísima extensión» con que el Vaticano I se refería al tema ha quedado reducida en el II al mínimo de dos citas.

Y sobre todo es una comprobación tanto de la perspicacia de su lectura como de su lucidez de teólogo el haber caído en la cuenta de que esta reiteración del principio básico del Vaticano I, aparentemente contradictoria con los criterios del II, hay que entenderla a la luz de los números 2-5 de la *Dei Verbum*, donde «se describe con claridad» el auténtico e innovador pensamiento del Concilio sobre la revelación²³. El que otros señalados comentaristas católicos coincidan con Barth en

²¹ Ver a este propósito R. S. ANDERSON, *Barth and a new direction for natural Theology*, en J. THOMPSON (ed.), *Theology beyond Christendom*, Allison Park 1986, 241-266; quien a su vez se apoya ampliamente en el sólido estudio de T. F. TORRANCE, *Natural Theology in the thought of Karl Barth*, en *Transformation and convergence in the frame of knowledge*, Grand Rapids 1984.

²² R. S. Anderson rastrea tímidamente algunos de los rasgos donde cabría percibir una modificación del pensamiento barthiano, por ejemplo, el pasaje de la *Kirchliche Dogmatik* IV/3,1, p. 157-158: «De lo que se trata sencillamente es que también el mundo creado, el cosmos, la naturaleza entregada al hombre en su ámbito y la naturaleza de ese mismo ámbito poseen en cuanto tales sus propias luces y verdades, y en consecuencia su lenguaje, sus palabras (...). Así como la obra divina de la reconciliación ni aniquila ni priva de su sentido a la obra divina de la creación, así aquella tampoco destruye la relación originaria entre el *esse* creatural y el *nosse* creatural». La intención que se quiere atribuir a este texto como reivindicación del valor y sentido cuasi autónomo de lo natural queda desmentida en el mismo párrafo. Porque si bien es cierto que aquellas luces «iluminan al hombre, él las contempla y las comprende», pero de hecho es «gracias al resplandor de la única luz verdadera de la vida, la autorrevelación de Dios en Jesucristo, como son descubiertas y caracterizadas como luces, palabras y verdades del cosmos creado.» Y habría que considerar también aquel texto tardío, digno en su arrebató de los ardores del Barth de la *Römerbrief*, en que eleva al «Dios sobre Dios», el «completamente distinto» y «completamente transformador» por encima de todas las posibilidades de captarlo a través de «los diversos misterios del macro y microcosmos natural e histórico, en los que el hombre casual y buenamente piensa poder reconocer y venerar ahora esta, luego aquella otra última realidad». Cf. *Kirchliche Dogmatik*, IV/4, 160-161.

²³ He estudiado más detalladamente este punto en mi trabajo *El Vaticano I, citado en «Dei Verbum»*, 6: Miscelánea Comillas 44 (1986) 29-44.

esta apreciación constituye una confirmación suplementaria de lo pertinente de su enfoque²⁴.

4. CONCLUSIÓN

Es tiempo ya de concluir esta breve consideración de la aproximación barthiana a un documento central del catolicismo contemporáneo. «¡No os preocupéis, no me voy a hacer católico!», se vio el anciano profesor en la necesidad de escribir pocos meses antes de su muerte en 1968. Parece, pues, que alguien se sentía efectivamente preocupado por tal posibilidad, y de hecho habían circulado por aquella época rumores en Basilea en tal sentido²⁵. Quienes los hubieran alentado demostraban con ello no conocer muy a fondo la profundidad y consistencia de la radicación de Barth en su propia y querida tradición confesional, así como su convicción de que «peccatur intra muros et extra». Todo lo más dentro de su característico sentido del humor podía sentirse incitado por el atractivo de ser no sólo católico, sino incluso Papa durante una semana... ¡con el fin de poder emitir, aunque sólo fuera una vez, una opinión infalible!²⁶.

Quizá valoraciones predominantemente positivas como la que acabamos de reseñar, de acontecimientos teológicos y eclesiales como el Concilio Vaticano II y su Constitución sobre la divina Revelación, que favorecen las mejores «esperanzas para mirar hacia un futuro mejor», pudieron alimentar la aludida sospecha. Seguramente no fueron las experiencias romanas la única causa de que en Barth se diera una ampliación de perspectivas; ésta no hubiera tenido lugar sino sobre la base de su constatado interés anterior por la teología católica. Pero no deja de ser significativo que el viajero cierre su relato prefiriendo designarse como «evangélico-católico». Y otro efecto tuvo aquella enriquecedora visita «ad limina Apostolorum»: después de tres años de interrupción en sus actividades docentes, el profesor se sintió incitado a ofrecer un seminario en su Facultad de Basilea durante el primer semestre del curso 1966-67. Tema: la Constitución *Dei Verbum*.

²⁴ «El Vaticano II... despliega la revelación a partir de su centro cristológico para, en un segundo momento, destacar, como una dimensión de la totalidad, la irrenunciable responsabilidad de la razón humana.» J. RATZINGER, o.c., 515.

²⁵ Cit. por E. BUSH, o.c., 498. Barth lo había conjeturado ya apenas regresado de aquellos acontecimientos: «Es posible que a algunos les cueste creer que continúo —después de mi visita a Roma— tan tercamente evangélico como antes.»

²⁶ Cf. A. BRIELMANN, o.c., 23.