

EL ELEMENTO CARISMÁTICO DE LA IGLESIA EN LA ECLESIOLOGÍA DE KARL BARTH

1. EL ESPÍRITU CREA LA IGLESIA

En el presente apartado analizaré la actividad concreta del Espíritu en la Iglesia, mostrando, que Barth entiende por Iglesia, ante todo, su ser obra del Espíritu Santo; su esencia es un suceso de gracia que no se puede equiparar a ninguna institución humana, es algo de lo que no pueden disponer los hombres.

La reflexión teológica de Barth parte del Nuevo Testamento, que presenta la actividad del Espíritu como de Cristo. Si separásemos a Cristo de la actividad de su Espíritu, acabaríamos considerándolo a la larga como algo inmanente y humano, como un predicado del hombre¹. La misma existencia de la Iglesia hay que verla como un regalo de Cristo a través de su Espíritu creador². Es la potencia del Espíritu Santo, la que produce una identidad entre Cristo y su comunidad, que posibilita el crecimiento cualitativo y cuantitativo de ésta³.

Barth define a la Iglesia como el lugar donde se produce actualmente la venida de Cristo, pero esta venida no hay que considerarla como algo aplazado hasta el final de los tiempos, sino que, para Barth, esta venida sucede actualmente en la donación del Espíritu a la comu-

¹ K.D. I/2, p. 272-73. Todas las notas referidas a la *Kirchliche Dogmatik*. I-IV. Zürich 1932-1959, las indico con las siglas KD acompañadas del volumen y tomo correspondiente.

² K.D. IV/3,2, p. 861.

³ K.D. IV/2, p. 743.

nidad, por la cual se actualiza la presencia de Cristo entre los suyos⁴. La actividad de Cristo y del Espíritu en la comunidad son una misma realidad, por eso la dimensión cristológica-eclesial explica la dimensión pneumatológica-eclesial y viceversa. Ambas dimensiones son necesarias e irreductibles para la Iglesia⁵.

Subraya que hay una conexión entre las afirmaciones «creo en el Espíritu Santo» y «creo en la Iglesia», que enunciamos en el símbolo de la fe. La Iglesia es un acto y un suceso creado por el Espíritu, de ahí que la confesión sobre la Iglesia pertenezca al tercer artículo de la fe⁶. El Nuevo Testamento, según Barth, designa el ser de la Iglesia como el de la comunidad del Espíritu Santo⁷. Por eso la Iglesia es ante todo suceso y no institución⁸. Si escuchamos la revelación y entramos en la Iglesia es por pura donación del Espíritu⁹. La afirmación «creo en el Espíritu Santo» está vacía de contenido si no incluye el «credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam»¹⁰.

En resumen, el punto de partida para su eclesiología es la pneumatología:

«El Espíritu Santo reúne a los pueblos y a los hombres en lo único en lo que últimamente éstos se pueden reunir. El funda la Iglesia como comunidad de la palabra hablada y asimilada, como comunidad de verdad»¹¹.

La Religión cristiana nace como un espacio sacramental creado por el Espíritu Santo¹². En tanto en cuanto actúa el Espíritu se origina la Iglesia real, que se produce al santificarse los hombres por la actividad del Espíritu¹³. La realidad histórica de la comunidad cristiana es obra de la potencia despertadora del Espíritu¹⁴.

Barth rehúye el concretizar en un hecho concreto el origen de la Iglesia, sin embargo, la singularidad de Pentecostés tiene una signifi-

⁴ K.D. IV/3,1, p. 405-406.

⁵ K.D. IV/3,2 p. 868-69.

⁶ K.D. IV/1, p. 719-23.

⁷ *Die lebendige Gemeinde und die freie Gnade* (ThEh Neue Folge 9), München 1947, p. 6.

⁸ *Christus und wir Christen* (ThEh Neue Folge 11), München 1947, p. 12-13.

⁹ K.D. I/2, p. 269-70.

¹⁰ *Die Menschlichkeit Gottes* (ThSt 48), Zürich 1956, p. 26.

¹¹ *Vom Heiligen Geist. Eine Pfingstbetrachtung: Zwischen den Zeiten* 4 (1926) 276.

¹² K.D. I/2, p. 394-95; K.D. II/1, p. 177.

¹³ K.D. IV/2, p. 698-99; K.D. II/1, p. 161-62; 2.º Röm, p. 477.

¹⁴ K.D. IV/1, p. 164; 166-67.

cación decisiva para su eclesiología: la respuesta a la pregunta sobre la Iglesia debe darse señalando el misterio de la fiesta de Pentecostés¹⁵. El hecho de Pentecostés es la consecuencia de la resurrección y supone la inclusión del tiempo de Jesús en nuestro tiempo, así se producen consecuentemente los carismas en la Iglesia¹⁶. El misterio de Pentecostés es una nueva creación divina que se refleja en la comprensión de las diversas lenguas¹⁷. Es el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento, pero ahora todos son carismáticos y elegidos¹⁸.

Ya vemos que para Barth el origen de la Iglesia es esencialmente pneumático, y que en la Iglesia está en primer plano la actividad del Espíritu y su gracia, pasando a un segundo plano la actividad y significación del receptor humano.

Esto se explica también por su escatologización de la Iglesia: la Iglesia vive ya el tiempo final escatológico, la venida de Cristo solamente perfeccionará lo que ya ha sucedido con la donación del Espíritu. Por eso, para Barth, la venida de Cristo sucede ya en el tiempo de la Iglesia. Las diversas epifanías y la parusía final no son más que una misma realidad con diversas expresiones¹⁹. Barth mira a la Iglesia desde la perspectiva final y desde ella considera la historia de la Iglesia como historia salvífica²⁰.

En una palabra, al hablar de la actividad divina del Espíritu se dice lo esencial de la vida de la Iglesia. Ya desde el inicio de la teología dialéctica, en el segundo comentario de la carta a los Romanos, se hablaba de la Iglesia centrándose en el tema de la santificación por el Espíritu, y esto continúa en la Dogmática eclesial poniendo en primer plano la dimensión pneumática. Por eso, Pentecostés es el hecho esencial que da origen a la Iglesia, y que se repite constantemente más allá del hecho histórico.

Este actualismo del Espíritu en la Iglesia tiene que ver con la concepción protestante de la Iglesia, como un suceso escondido e inaccesible a la contemplación fenomenológica, como un evento de gracia siempre repetido y que no se identifica con la realidad sociológica de la Iglesia. La perspectiva barthiana es siempre la de la escatología final, y se margina la realidad histórica de la Iglesia y su carácter de comunidad humana. La dimensión divina eclesial tiende a monopolizar las consideraciones sobre la Iglesia. La consideración de la Iglesia se

¹⁵ K.D. I/2, p. 242.

¹⁶ K.D. III/2, p. 561-62; 564-65.

¹⁷ K.D. III/4, p. 364.

¹⁸ K.D. II/2, p. 377.

¹⁹ K.D. IV/3,1, p. 338-39; 341; 406.

²⁰ K.D. IV/3,1, p. 241; 340.

hace siempre desde la óptica divina, y esto le lleva a postular un Pentecostés siempre permanente y actual, a costa de la dimensión histórica y sociológica de la comunidad cristiana. En una palabra, la Dogmática eclesial sigue reflejando la «teología de la crisis», propia de la época dialéctica de Barth. Por el contrario, la perspectiva encarnacionista y la consideración del hombre y de la Iglesia como «deiparos» y como sujetos con un lugar propio en la historia salvífica pasa a un plano marginal.

Este monopolio pneumatocéntrico es la respuesta barthiana a una eclesiología católica, en la que con demasiada facilidad se marginaba al Espíritu para centrarse en un cristomonismo sin dimensión pneumática. Y es también el mayor contraste con el «sinergismo católico», afirmando la absoluta majestad divina, que eclesiológicamente se expresa en la esencia pneumática de la Iglesia. Cuanto hay de acción salvífica en la Iglesia responde a la acción del Espíritu, el hombre y la comunidad no tienen un papel como agentes en la historia de salvación. No se trata de que niegue expresamente la dimensión sociológica, histórica y empírica de la Iglesia, sino que la margina y la supedita a la dimensión vertical-pneumática, para caer en un actualismo pneumático.

Las notas de la Iglesia

Hemos visto que para Barth el origen de la Iglesia es esencialmente pneumatológico, veamos ahora el ser de la Iglesia que se expresa a través de sus notas y propiedades. Barth desarrolla su teología de las notas de la Iglesia, al tratar de su origen, ya que lógicamente las notas de la Iglesia explican cómo es esa Iglesia que proviene de Pentecostés²¹.

Prescindimos de la problemática epistemológica, histórica y dogmática que Barth aborda al tratar de las notas de la Iglesia, para concentrarnos en el punto de nuestro estudio, la referencia de las diversas notas de la Iglesia al Espíritu Santo. Procuraremos mostrar su dimensión carismática e indicar a través de ellas cómo Barth ve el ser de la Iglesia.

La unidad

La *unidad* de la Iglesia es la primera nota que Barth analiza: la unidad de la Iglesia se funda en la unidad de Cristo y su Espíritu²².

²¹ Está desarrollada sistemáticamente en el tomo IV/1 de la Dogmática, bajo el título: «Der Heilige Geist und die Versammlung der christlichen Gemeinde», p. 746-809.

²² K.D. I/2, p. 788; K.D. II/1, p. 181.

La comunidad de Cristo es sólo una, sólo se puede hablar en plural, comunidades, cuando nos referimos a las diversas Iglesias locales²³. No es posible refugiarse en la supraconfesionalidad para superar el escándalo de la división cristiana, ya que la separación externa alcanza a lo interior e invisible²⁴.

Para superar la división de las Iglesias, Barth acude al Espíritu Santo, como único garante posible de la unidad eclesial y rechaza el que cualquier órgano o institución de la Iglesia pueda asegurar esa unidad²⁵. Ante la diversidad de confesiones, dentro de una misma comunidad, hay que dejar que el Espíritu confirme o rechaze una de esas confesiones, y ninguna institución eclesial puede definir una de ellas como «de fide» prefiriéndola a las otras²⁶. No existe ninguna institución que deba velar por la unidad confesional y si la hubiera ésta no pertenecería a la esencia integral de la Iglesia²⁷. Cristo y su Espíritu tienen la exclusiva como principio unificador²⁸.

Como podemos ver, Barth rechaza toda instancia eclesial que procure la unidad, porque esta es carismática, actual, algo que la Iglesia no puede demostrar con sus palabras y obras, sino que es obra del Espíritu²⁹. Es importante anotar que estas afirmaciones se encuentran tanto en los escritos de los primeros años como en los finales de su Dogmática eclesial.

Consecuentemente, rechaza que las fórmulas confesionales sean un criterio absoluto para los miembros de una Iglesia³⁰. Por eso, Barth relativiza las propias fórmulas confesionales de su Iglesia y se distancia en puntos concretos de los mismos Reformadores. Para él, el punto de partida tiene que ser siempre la palabra divina y no una confesión determinada³¹.

Es claro el contraste con la teología católica, y la importancia que ésta da a los dogmas y a la tradición. La causa de su rechazo de la dirección católica hay que verla en su condena de todo lo que podría

²³ K.D. IV/1, p. 749.

²⁴ K.D. IV/1, p. 757.

²⁵ K.D. IV/1, p. 751-53.

²⁶ *Die Kirche und die politische Frage von heute*, Zürich 1939, p. 52-54.

²⁷ K.D. IV/1, p. 751.

²⁸ K.D. IV/1, p. 740-41; 761; Cf. también: «*Die Kirche und die Kirchen*», en *Theologische Fragen und Antworten*, München 1957, p. 217; 225.

²⁹ *Der Begriff der Kirche: Zwischen den Zeiten* 5 (1927) 376.

³⁰ *Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekenntnis*, en *Theologische Fragen und Antworten*, p. 274.

³¹ K.D. III/4, p. IX.

llevar al hombre a controlar a Dios, su repulsa de un posible control por la Iglesia de la actividad del Espíritu en ella:

«Primeramente se trata de la unidad de la Iglesia. Su Señor la mantiene unida... Ya en las comunidades apostólicas parece haberse mantenido una proporcionalidad paradójica. Cuanto más se siente movida y mantenida una comunidad por el Espíritu del Señor de forma más intensa, potente y rica, tanto más crece en los hombres unidos en la Iglesia el impulso de dispersarse, e incluso de contraponerse los unos a los otros. Justamente el Espíritu Santo, lo verdaderamente divino, no soporta ser poseído y guiado por los hombres»³².

Como vemos, Barth no teme subrayar los contrastes y las oposiciones, con tal de que quede libre de toda sospecha la absoluta libertad y señorío del Espíritu en la Iglesia. El elemento humano y el divino no sólo no coinciden, sino que entran en abierta contradicción en algunos casos.

Al considerar la unidad de la Iglesia, Barth se aparta tanto del supraconfesionalismo, que llevaría a una Iglesia invisible y espiritual, por encima de las divisiones confesionales, como de la consideración de un posible órgano o institución eclesial que tuviera como función procurar o garantizar la unidad de la Iglesia. Hay que dejar al Espíritu que imponga su autoridad en la Iglesia de forma carismática, al margen de toda institución eclesial y de toda confesión que fuera el fruto del esfuerzo de la comunidad³³.

De nuevo lo que prima es la exclusividad del Espíritu: la unidad es un carisma, y no una tarea confiada a la Iglesia. Pasa a un segundo plano, incluso, la idea de que la Iglesia debe testimoniar esa unidad (aunque sea un don del Espíritu) y que sin ese testimonio se pierde la credibilidad del mismo cristianismo. De ahí, su despreocupación y minusvaloración de la estructura institucional. Para él, la Iglesia es esencialmente pasiva y receptiva del Espíritu. La obra humana, el papel de las instituciones eclesiales, se diluye ante el orden de la gracia. Una vez más reaparece la tendencia reduccionista que caracteriza toda la obra de Barth: la inclinación a diluir el orden de la creación en el orden de la gracia. Por eso su consideración de las notas de la Iglesia, concretamente de su unidad, cae en el actualismo pneumático.

³² K.D. III/4, p. 566-67.

³³ K.D. III/4, p. 90-91; 94.

La santidad

Si al analizar la unidad de la Iglesia hemos destacado su carácter netamente carismático en la teología de Karl Barth, esto hay que subrayarlo mucho más al estudiar la *santidad* de la Iglesia.

Es el mismo Jesucristo, el Santo, el que crea a los santos por medio de su Espíritu y de su palabra³⁴. El Nuevo Testamento cuando habla del progreso eclesial se refiere a un acontecimiento espiritual, de santificación³⁵. La santidad de la Iglesia es un don, se trata de una santidad pasiva que la Iglesia no posee, ni puede identificar con sus instituciones³⁶. Es mero reflejo de la de Cristo, su cabeza, y es producida por el Espíritu³⁷. De ahí que esa santidad es indestructible a pesar de las miserias de la Iglesia³⁸. Se puede definir al Espíritu Santo como el «*digitus Dei, per quem sanctificamur*»³⁹.

No solamente la santidad de la Iglesia es un carisma, sino que el hecho mismo de conocer esa santidad presupone ya un carisma del Espíritu:

«En el caso de ser una confesión válida, el *credo sanctam ecclesiam* trata de una revelación y de su conocimiento. Esta confesión hay que describirla, no a partir de un contenido accesible o cualquiera, sino a partir de un descubrimiento, que nadie puede hacer sin el concurso del Espíritu Santo, y en el que nadie puede mantenerse sin la continuidad de su obra reveladora»⁴⁰.

Dado que la Iglesia siempre aparece como pecadora ante los ojos humanos, el conocimiento de su santidad tiene necesariamente que ser algo carismático⁴¹. Barth define a la Iglesia como una «*societas mixta, corpus mixtum*», y no hay criterio humano que pueda discernir a los santos de los no elegidos⁴². Lo decisivo estriba, según él, en la posesión del Espíritu y las normas morales no son nunca un criterio para este discernimiento⁴³. Rechaza la noción calvinista de un círculo

³³ K.D. III/4, p. 90-91; 94.

³⁴ K.D. IV/2, p. 592.

³⁵ K.D. IV/2, p. 736.

³⁶ K.D. IV/1, p. 774-75.

³⁷ K.D. IV/1, p. 767.

³⁸ K.D. IV/1, p. 770.

³⁹ *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930, p. 48.

⁴⁰ K.D. IV/1, p. 766.

⁴¹ *Zur Lehre vom Heiligen Geist.*, p. 87.

⁴² K.D. IV/1, p. 778-81; K.D. II/2, p. 351-52.

⁴³ K.D. IV/1, p. 777.

de elegidos, de una «élite» de los santos dentro de la Iglesia⁴⁴. Toda santidad se da en la Iglesia y no hay un cristianismo privado, por lo cual rechaza el pietismo y el misticismo como caminos individuales de santificación⁴⁵.

Esta concepción de la santidad como un suceso carismático y pasivo tiene resonancias de la teología expuesta en el segundo comentario a Romanos, donde la Iglesia siempre estaba en crisis y dependiente de Dios. Era la comunidad consciente de su posible ser rechazada por Dios y cuya santidad sólo podía ser un don divino⁴⁶.

Barth destaca la santidad como concerniente a la Iglesia que obedece y no a la que manda⁴⁷, y ésta necesita voces proféticas que la critiquen dentro de la solidaridad eclesial⁴⁸. Barth critica de la «Mystici Corporis», que, según él, no presenta la Iglesia visible en cuanto pecadora, sino tan sólo algunos de sus miembros y que identifica la Iglesia, regida por el Espíritu, con la organización jurídica, lo cual sería inadmisibles porque llevaría de nuevo al control del Espíritu⁴⁹.

Podría pensarse que esta concepción carismática y actualista de la santidad de la Iglesia le lleva a Barth a postular una Iglesia invisible y espiritual, contrapuesta a la visible y pecadora. En realidad muchas formulaciones del segundo comentario a Romanos podrían interpretarse en este sentido: La donación divina a los hombres no es nunca asunto de la historia, sino que la religión y la Iglesia tienen siempre un contenido negativo, de mero signo e indicación. La Iglesia no posee nunca una realidad por sí misma, sino que está dirigida hacia la fe del creyente, y ciertamente no basta la pertenencia a la Iglesia para ser hijo de Dios. Incluso se llega a contraponer el Evangelio y la Iglesia⁵⁰.

Pero al alejarse de la teología de Romanos, Barth pasa a afirmar la visibilidad de la Iglesia claramente: la Iglesia real es visible e invisible a su vez, de ahí la imposibilidad de concebir una «civitas platónica» como «coetus electorum» por encima de la Iglesia visible⁵¹. Sólo hay una Iglesia real y visible, aunque sea invisible en cuanto que está regida por el Espíritu⁵². La visibilidad histórica le es esencial porque el Espí-

⁴⁴ K.D. II/2, p. 474; Cf. también II/2, p. 1-101, donde fundamenta teológicamente su distanciamiento del calvinismo.

⁴⁵ K.D. IV/1, p. 768-69.

⁴⁶ 2.º Röm., p. 324-29; 332; 336-38; 345; 351-52; 354-55.

⁴⁷ *Der Begriff der Kirche: Zwischen den Zeiten* 5 (1927) 377.

⁴⁸ K.D. IV/1, p. 772-73; *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, p. 32.

⁴⁹ K.D. IV/1, p. 736.

⁵⁰ 2.º Röm., p. 105-108; 316-17.

⁵¹ *Der Begriff der Kirche: Zwischen den Zeiten* 5 (1927) 369.

⁵² *Die Kirche und die Kirchen*, en *Theologische Fragen und...*, p. 218-19.

ritu produce una figura concreta, terrena e histórica⁵³. Hay que rechazar todo docetismo eclesial, al que llevaría una Iglesia invisible y espiritua- lista⁵⁴.

Barth encuentra el fundamento de la visibilidad de la Iglesia en el Nuevo Testamento: Aparece ya en el Evangelio con el llamamiento de los doce apóstoles⁵⁵. Las denominaciones neotestamentarias, cuerpo de Cristo y comunidad de los santos, exigen esta visibilidad⁵⁶. Primero existe la Iglesia, que es visible e invisible al mismo tiempo, y luego a través de ella y por ella existen los creyentes⁵⁷. Lo único que se prohíbe a la Iglesia es que se afirme en sus instituciones y funciones como un factor histórico y olvide que su visibilidad es tan sólo testimonio de su ser invisible⁵⁸. Pero si se exceptúa este peligro hay que rechazar tanto el docetismo eclesial como el cristológico⁵⁹. La realidad humana de la Iglesia nunca es destruida por el Espíritu, sino que éste la penetra⁶⁰.

Conectada con esta problemática de la visibilidad de la Iglesia hay que indicar su necesidad salvífica. En la etapa inicial de Karl Barth su tendencia era más bien restrictiva: la Iglesia no necesita disolver el secreto de la predestinación imponiendo un camino de salvación. Se es solidario con la Iglesia tan sólo porque la ausencia de la gloria de Dios crea la solidaridad humana⁶¹.

La revalorización posterior de la Iglesia se expresa también en este punto:

«A pesar de todas las reservas respecto a la comprensión cató- lico-romana de la afirmación de una necesidad salvífica de la Igle- sia, ciertamente no se haría bien en pasar de largo ante ella o en negarla»⁶².

⁵³ K.D. IV/1, p. 728-29; «*Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*, en *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, p. 185.

⁵⁴ *Die Menschlichkeit Gottes*, p. 24.

⁵⁵ K.D. IV/1, p. 729.

⁵⁶ K.D. IV/1, p. 749-50; K.D. I/2, p. 240.

⁵⁷ K.D. /2, p. 230-31; K.D. II/2, p. 472-73; 476; *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1935, p. 7; *Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekenntnis*, en *Theologische Fragen und...*, p. 258.

⁵⁸ K.D. IV/1, p. 734.

⁵⁹ K.D. IV/1, p. 165-66; 730; K.D. II/2, p. 216; 340-41; 373; 454; K.D. III/4, p. 561-65.

⁶⁰ K.D. I/2, p. 838.

⁶¹ 2.º Röm., p. 369; 386; Cf. también p. 318-19; 323.

⁶² K.D. I/2, p. 232-33.

Para Barth la vocación del cristiano lleva siempre a la Iglesia y no hay vocación y unión con Cristo que no lleve directamente a la «communio sanctorum»⁶³. La revelación privada no basta para llegar a la fe, si no es a través del servicio directo de la comunidad⁶⁴. La pertenencia a la Iglesia es necesaria a pesar de la provisionalidad de la Iglesia⁶⁵. Para Barth, en suma, es inconcebible un cristianismo individualista, pues la acción de Dios se dirige siempre a la comunidad y a través de ella hacia el individuo⁶⁶.

Estas afirmaciones de Barth sobre la necesidad de la Iglesia tienen una sola limitación: la eclesiología tiene su fundamento y su limitación en la cristología⁶⁷. De ahí su propuesta de sustituir el «extra ecclesiam nulla salus» por la fórmula «extra Christum nulla salus», y esto sería la expresión de que Dios tiene sus propios caminos y puede salvar fuera de la Iglesia. Por el contrario sí se puede afirmar que «extra ecclesiam nulla revelatio, nulla fides, nulla cognitio salutis, nulla santitas»⁶⁸.

Barth sigue admitiendo la fórmula clásica cuando se entiende en el sentido del servicio. Fuera del servicio al mundo que presta la Iglesia no hay posible salvación. ¡El que no quiere servir no ha comprendido lo que es ser cristiano!⁶⁹. La Iglesia conserva una significación de esperanza para los creyentes por la presencia de Cristo en ella⁷⁰.

Barth conserva un difícil equilibrio: la Iglesia es visible y hay que pertenecer a ella, pero al mismo tiempo nosotros no creemos en la Iglesia, sino en Cristo y su Espíritu⁷¹. Dios puede salvar fuera de la Iglesia, porque ésta no puede controlar la libertad de Dios. De ahí que Barth intenta aceptar el aspecto humano, histórico de la Iglesia, rehuyendo al mismo tiempo de darle a la Iglesia algún poder que pueda ocultar la infinita distancia que separa al hombre de Dios. Esta doble preocupación estructura su pneumatología y su eclesiología.

Una vez más, la santidad es un don que no puede comprobarse ni discernirse eclesialmente. La Iglesia es siempre «corpus mixtum», «ecclesia semper reformanda», y para evitar todo triunfalismo eclesial propone incluso sustituir la fórmula tradicional «extra ecclesiam nulla

⁶³ K.D. IV/3,2, p. 780-81; K.D. II/2, p. 343; K.D. IV/1, p. 169.

⁶⁴ K.D. IVIV/1, p. 845; 870; 787.

⁶⁵ K.D. IV/2, p. 702-704.

⁶⁶ *Die Menschlichkeit Gottes*, p. 25.

⁶⁷ K.D. IV/3,2, p. 868-69; 899.

⁶⁸ K.D. IV/1, p. 769.

⁶⁹ *Christus und wir Christen* (ThEh Neue Folge 11), München 1947, p. 14.

⁷⁰ K.D. IV/3,1, p. 409-11.

⁷¹ K.D. III/2, p. 712.

salus», por la de «extra Christum nulla salus». Esta interpretación es correcta, en cuanto que da el sentido que tiene la fórmula en la comprensión católica actual, y en las valoraciones del Concilio Vaticano II sobre las posibilidades de salvación fuera de las demarcaciones visibles de la Iglesia.

Hay que reconocer que Barth tiene razón en gran parte de sus ataques a la eclesiología católica, a la que tacha de triunfalista, y de acen-tuar la autonomía de la comunidad cristiana respecto a la misma acción de Dios. Está también justificada su impugnación de una concepción, demasiado frecuente en los teólogos católicos, de una Iglesia visible e institucional, a costa de la dimensión carismática y del misterio de la Iglesia. La eclesiología católica postridentina ha caído en la unilateralidad y en el triunfalismo, y esto justifica la protesta protestante y, en este caso, barthiana.

Pero a su vez Barth olvida que el don de la santidad es también un imperativo para la Iglesia. Porque la Iglesia es «ónticamente» santa por acción de Dios, debe serlo también de forma ética y activa. El don es también tarea. La Iglesia santificada por el Espíritu, es la misma que se santifica con la fe y los sacramentos, es la «communio sanctorum» en la que el hombre se beneficia de la acción comunitaria de la Iglesia. Esto es lo que Barth silencia, cuando no lo rechaza explícitamente, del mismo modo que rechaza la afirmación de un sacramento de la penitencia, que es el remedio a esa Iglesia pecadora que él defiende.

En cualquier caso la concepción barthiana de la Iglesia, y su difícil síntesis entre la visibilidad y la invisibilidad, intenta superar la unilateralidad tradicional protestante, que concibe a la Iglesia con las categorías de invisibilidad, de relación y de suceso, a costa de las categorías opuestas, ónticas y objetivas, propias de la tradición católica.

La catolicidad

La catolicidad es también un don del que la Iglesia no puede adueñarse, y que no puede demostrarse ni con la extensión geográfica, ni con la continuidad histórica, sino que sólo es perceptible a la fe⁷². Es decir, Barth no rechaza las implicaciones geográficas de la catolicidad, pero subraya que esto no expresa lo característico de ella, que es algo solamente perceptible espiritualmente. De ahí que la dimensión geográfica de la Iglesia, así como su dimensión temporal pasen a un segundo plano, y esto tiene un cierto tono polémico contra las represen-

⁷² *Der Begriff der Kirche: Zwischen den Zeiten* 5 (1927) 377; K.D. IV/1, p. 785-87; 791.

taciones de la catolicidad en las eclesiologías de los teólogos católicos-romanos.

Considera la catolicidad de la Iglesia como algo tan inherente a la esencia de la Iglesia, que rechaza todo intento de usar esta nota como el distintivo designativo de una Iglesia concreta, la Iglesia católico-romana. Es un atributo que compete tanto a la Iglesia anglicana, como a la ortodoxa y a la evangélica, pues de no ser así estas Iglesias no serían tales Iglesias. En realidad es una nota que corresponde al concepto de verdadera Iglesia, donde hay Iglesia allí está siempre la Iglesia católica⁷³.

La catolicidad de la Iglesia es tan sólo la expresión de la universalidad de Cristo. Ya he indicado que la cristología por medio de la pneumatología es lo que determina a la Iglesia en la teología de K. Barth. De ahí se sigue que la catolicidad de la Iglesia es un reflejo de la luz que la Iglesia recibe de Cristo, y que la Iglesia recibe esa luz por medio del Espíritu Santo. La catolicidad de la Iglesia es una consecuencia del ser de la Iglesia en cuanto pleroma o cuerpo de Cristo, siendo el Espíritu Santo el que produce esa plenitud católica en la Iglesia⁷⁴.

Lo que mejor define la catolicidad de la Iglesia es su mismidad: su ser siempre una y la misma en todas las partes y tiempos. Dado que esto lo recibe la Iglesia de la luz de Cristo, transmitida por el Espíritu Santo, es algo que la Iglesia no puede poseer nunca y mucho menos señalarlo triunfalmente⁷⁵.

Una vez más Barth subraya que las riquezas de la Iglesia son puro don del Espíritu, estando en primer plano la dependencia de la Iglesia y no el hecho de que la Iglesia es el sujeto que «posee» esas riquezas.

La apostolicidad

Por último analizaré la *apostolicidad* de la Iglesia, nota con la que Barth acaba su descripción del ser de la Iglesia en la cuarta parte de la Dogmática eclesial.

Barth analiza la apostolicidad partiendo del Nuevo Testamento: la Iglesia existe en el círculo de los apóstoles y sigue existiendo en su obra. Pero la existencia de los apóstoles no puede jugar un papel autónomo en la comunidad, ni puede convertirse en un señorío sobre ella. Es el Espíritu Santo el único que les legitima y autoriza⁷⁶. Los apóstoles no poseían el Espíritu en plenitud, como lo poseía Cristo, de ahí

⁷³ K.D. IV/1, p. 784; 790-792.

⁷⁴ K.D. IV/1, p. 784; 793.

⁷⁵ K.D. IV/1, p. 793-95.

⁷⁶ K.D. II/2, p. 477-79; 483; 492; K.D. IV/1, p. 802-803.

que su significación eclesial nunca puede sustituir la actividad del Espíritu Santo. No son ellos los que nos llevan a la fe, sino el Espíritu que ellos nos transmiten⁷⁷.

Barth establece una fuerte conexión entre la apostolicidad y la escritura:

«Lo que hemos aprendido a conocer como apostolicidad, y como señal de la verdadera Iglesia, es naturalmente idéntico en su contenido, con lo que nombramos en otros contextos de la dogmática, como autoridad de la biblia, fuente y norma de la existencia eclesial, de la enseñanza y del orden. Es el principio de la escritura»⁷⁸.

Por eso Barth establece un paralelo entre el servicio de los apóstoles, sin pretensión de dominio, y el servicio que la escritura tiene que prestar en la Iglesia⁷⁹. La Iglesia apostólica verdadera se concentra tanto en la escritura que no admite otro principio dirigente en la Iglesia fuera de Cristo⁸⁰.

Destaca también el carácter pneumático de este predicado: la apostolicidad es el predicado más amplio y decisivo de la Iglesia, que incluye a los tres otros predicados⁸¹. Es una nota que describe el ser de la Iglesia como un suceso dentro del movimiento que arranca de los apóstoles y este suceso es obra del Espíritu, sólo reconocible por la fe⁸². Por ser la apostolicidad un suceso espiritual no puede identificarse con la lista sucesoria de obispos, ya que esta lista tiene un valor arqueológico-crítico y no necesita en sí la asistencia del Espíritu Santo⁸³.

En esta distinción entre sucesión apostólica como suceso espiritual y suceso jurídico está la clave del rechazo barthiano de la pretensión católica de apostolicidad: el predicado apostólico tiene en la eclesiología católico-romana la connotación «romana» aplicándose un criterio sociológico-jurídico de apostolicidad que no tiene relación con un criterio espiritual⁸⁴. La dificultad para Barth no está tanto en el pensamiento sucesorio o de vicario, sino en el cómo de la sucesión apostólica: ¿Qué tiene que ver con una sucesión real pneumática el hecho de la existencia de una lista profana, histórica y jurídica?⁸⁵

⁷⁷ K.D. IV/2, p. 362; K.D. I/2, p. 113; K.D. II/1, p. 25.

⁷⁸ K.D. IV/1, p. 805; 806-807.

⁷⁹ K.D. IV/1, p. 807.

⁸⁰ K.D. IV/1, p. 808.

⁸¹ K.D. II/2, p. 477-92.

⁸² K.D. IV/1, p. 798.

⁸³ K.D. IV/1, p. 787; 799.

⁸⁴ K.D. IV/1, p. 785-96.

⁸⁵ K.D. I/1, p. 99; 106.

Para Barth las listas sucesorias de la Iglesia católica son la mejor expresión de su falsa comprensión del Nuevo Testamento:

«La protesta del protestantismo en lo referente a la sucesión se refiere única y exclusivamente contra la pretensión de que el tu es petrus... se refiera, de forma mecánica, desde la cabeza del primer Pedro a cada Obispo romano siguiente, como segundo, tercero o centésimo Pedro; como si la sucesión y tradición de Mt 16 (...) fuera otra cosa que una realidad pneumática, o como si en cuanto evento pneumático estuviera atado al hecho profano de una lista episcopal»⁸⁶.

La existencia de un «catolicismo inicial» en el Nuevo Testamento, según Barth, no implica que se postule una transmisión institucional y ritual de la sucesión apostólica, porque ésta es siempre puro don del Espíritu⁸⁷. La tradición apostólica tiene que ser algo vivo cuya autoridad se imponga en la Iglesia y vivifique la sucesión⁸⁸. Pero la libre actividad del Espíritu no se puede sustituir por la garantía de la sucesión apostólica, pues en el Nuevo Testamento Cristo da su Espíritu al que él quiere⁸⁹.

Ya vemos hasta qué punto realza Barth la carismaticidad de la sucesión apostólica y su rechazo de la concepción católica, como una sucesión mecánica. Según él la tradición católica empezó en el siglo II, cuando la autoridad de los que conocieron a los apóstoles empezó a sustituir y a desplazar a la autoridad de la escritura, lo cual llevó a la distinción católica entre «la palabra muerta de la escritura» y «la vitalidad de la tradición»⁹⁰.

Como consecuencia del carácter carismático y actual que tiene la sucesión apostólica en la teología barthiana, ésta nunca puede constituir un fin en sí misma porque llevaría a la autocontemplación de la Iglesia⁹¹. Para Barth la sucesión implica siempre el servicio y no el dominio institucional, es siempre un «ministerio eclesiástico» y nunca una «potestas eclesiastica»⁹². La comunidad eclesial que escucha al apóstol tiene su tipo modélico en la actitud de la mujer respecto al varón⁹³.

⁸⁶ K.D. I/1, p. 106.

⁸⁷ K.D. IV/1, p. 802.

⁸⁸ K.D. I/1, p. 107.

⁸⁹ K.D. I/2, p. 113.

⁹⁰ K.D. I/1, p. 107.

⁹¹ K.D. IV/1, p. 809.

⁹² K.D. IV/1, p. 803-805.

⁹³ K.D. III/2, p. 333; 377; 379.

Lo esencial de la apostolicidad es la tradición de la pura doctrina evangélica. La historia de la Iglesia es la historia de su fidelidad o infidelidad a esa tradición evangélica inicial, que es la voz de los apóstoles y por eso es apostólica. De ahí que la sucesión apostólica tenga que estar al servicio de esa tradición y no puede ser nunca un fin en sí. Esa fidelidad a la tradición evangélica es algo carismático, por eso Barth rechaza que haya un garante humano que asegure la conservación de esa doctrina evangélica⁹⁴.

Una vez más se concentra Barth en lo esencial: la apostolicidad como un don de Dios, y la esencia de la apostolicidad está en la coherencia y concordancia con los apóstoles. Lo básico es la tradición y doctrina apostólica.

Al mismo tiempo vuelve a recaer en la crítica al «sinergismo católico»: don y tarea. Las listas sucesorias no son ciertamente la esencia de la sucesión apostólica, pero sí un índice de ellas. Indican la preocupación eclesial por conservar ese don del Espíritu, sin que eso implique que el Espíritu esté más allá de todo el esfuerzo humano y eclesial. Hoy, incluso, en la teología católica, se acepta por parte de algunos teólogos la posibilidad de un reconocimiento de la apostolicidad de algunas Iglesias en las que faltó la sucesión episcopal apostólica, defendida por la Iglesia católica. Y si algunos teólogos propugnan este posible reconocimiento, es precisamente porque se ve la apostolicidad como algo que está más allá de los instrumentos eclesiales, a través de los que la Iglesia busca garantizar ese don recibido del Espíritu. Pero el instrumento de la sucesión sigue siendo signo y marca de la perseverancia en la sucesión apostólica, aunque extraordinariamente la Iglesia pudiera incluso «saltárselo» aplicando una «economía» o una «sanatio in radice», para reconocer la apostolicidad de otras confesiones cristianas.

Barth tiene razón en afirmar que no basta la mera sucesión material, y que hace falta una coincidencia doctrinal con los apóstoles, pero se cierra el camino a la comprensión católica, que ve en la estructura ministerial fruto de la sucesión apostólica un elemento convergente y necesario con lo doctrinal, ya que la apostolicidad tiene también consecuencias para lo ministerial-institucional. Puede haber vías extraordinarias, porque el Espíritu es libre incluso en la Iglesia, pero no una minusvaloración de los signos a través de los que tomamos conciencia de la continuidad apostólica.

Resumiendo: Podemos ver cómo la dimensión carismática es la que va moldeando el ser de la Iglesia, expresado y concretizado en sus

⁹⁴ K.D. IV/1, p. 802-803.

notas, como consecuencia de su origen pneumático. Lo importante es captar esta dirección del pensamiento barthiano, mucho más que el discutir con él cada una de las problemáticas concretas de las notas de la Iglesia, que contienen aspectos dogmáticos, históricos y de teología fundamental que se salen de la perspectiva de nuestro estudio.

Para acabar este apartado, dejemos que sea Barth mismo el que nos sintetize cómo él entiende el origen y ser de la Iglesia. El párrafo que indicamos es el que preside su estudio sobre el Espíritu Santo y la formación de la comunidad cristiana, en su Dogmática eclesial:

«El Espíritu Santo es la fuerza renovadora, en la que Cristo se crea y renueva su cuerpo; es decir, su propia forma de existencia histórica y terrena, la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Ella es la cristiandad; es decir (...), Ella es la representación provisional de toda la humanidad justificada en él»⁹⁵.

2. EL ESPÍRITU EDIFICA LA IGLESIA

Hemos analizado en el apartado anterior la esencia y origen de la Iglesia, que es una obra del Espíritu Santo y depende siempre de su acción divina. Esta actividad del Espíritu en la Iglesia corresponde a la «kenosis» del Verbo y es una expresión de la función sacerdotal de Cristo⁹⁶.

A continuación vamos a analizar la vida de la Iglesia, cómo la Iglesia crece y se renueva en la historia; es lo que Barth designa como actividad constructora del Espíritu, la edificación («Erbauung») de la comunidad.

Esta función de gobierno y dirección del Espíritu actualiza en la Iglesia la función real de Cristo. En este contexto Barth desarrolla su teología de los carismas, de la indefectibilidad de la Iglesia, y de la oración como característica eclesial⁹⁷.

Al tratar de la construcción de la comunidad se mantiene la unión de la cristología y de la pneumatología: el verdadero formador de la comunidad es Cristo, que en Mt 16,18 se llama a sí mismo «constructor de la comunidad»⁹⁸.

⁹⁵ K.D. IV/1, p. 718; Cf. también: *Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth*, München 1968, p. 311-12. Al final de su vida Barth se alegra de la derivación pneumatológica que ha dado a su eclesiología y se pregunta si no hubiera debido hacer lo mismo con los otros tratados teológicos.

⁹⁶ Está desarrollado sistemáticamente en la K.D. IV/1, especialmente en las p. 718-826.

⁹⁷ Está desarrollado sistemáticamente en la K.D. IV/2, especialmente en las p. 695-825.

⁹⁸ K.D. IV/2, p. 716; *Einheit und Erneuerung der Kirche* (con H. U. von Bal-

Cristo edifica a la Iglesia por medio de la actividad del Espíritu. El Nuevo Testamento habla de esa actividad como de algo natural y constante en la vida de la Iglesia, y no como si fuese algo extraordinario o problemático⁹⁹.

El misterio de Pentecostés marca el comienzo del gobierno del Espíritu en la Iglesia, ya desde el inicio de ésta¹⁰⁰. Incluso se podría hablar de una constante refundación de la Iglesia por el Espíritu, de su permanente renovación interna¹⁰¹. El Espíritu hace crecer a la Iglesia cualitativa y cuantitativamente en un proceso ininterrumpido que no destruye la fundación anterior¹⁰².

La actitud eclesial corresponde a esta actividad del Espíritu: dado que es el Espíritu el que construye internamente a la comunidad y no la virtud o capacidad de sus miembros, la Iglesia tiene que vivir siempre pendiente de las indicaciones del Espíritu¹⁰³. Por eso, Barth, rechaza el que se presente a la Iglesia como un camino de salvación o como una organización salvífica autónoma¹⁰⁴. Sólo el Espíritu vivifica a la Iglesia y le abre un futuro y sólo a él tiene que someterse la comunidad¹⁰⁵.

Al acentuar el actualismo carismático de la Iglesia, a veces, se expresa con afirmaciones que peligrosamente tienden a negar la continuidad y horizontalidad de la Iglesia:

«Así pues, la Iglesia no es tampoco constante, ni es continuamente la Iglesia de Jesucristo, sino que es cada vez suceso, en el que se dirige a ella la palabra de Dios y ésta es creída por ella. Si pudiéramos hablar de una consumación (Erfüllung) ya dada y en cuanto tal iluminadora, en lugar de una promesa divina y de un mandamiento referido a ese evento, podríamos hablar y argumentar como y desde la fe, como con un argumento ya existente y disponible. Entonces el signo dejaría de ser tal signo»¹⁰⁶.

thasar), Friburgo 1968, p. 11; *Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von K. Barth* (Edit. Heinz Bolli), München 1968, p. 311.

⁹⁹ K.D. IV/2, p. 360.

¹⁰⁰ *Credo. Die Hauptprobleme der...*, p. 122.

¹⁰¹ K.D. IV/1, p. 722-23.

¹⁰² K.D. IV/2, p. 714; 733-34; 737.

¹⁰³ K.D. IV/1, p. 167-68.

¹⁰⁴ K.D. II/1, p. 179-80.

¹⁰⁵ K.D. IV/1, p. 170-175.

¹⁰⁶ K.D. I/1, p. 275-76.

Hay que indicar, sin embargo, que estas expresiones no pueden considerarse aisladamente dentro de su teología y que además van progresivamente desapareciendo a lo largo de su Dogmática a medida que aumenta su visión positiva de la Iglesia. Son, sin embargo, un índice claro de la tendencia de su teología, que lleva a veces a afirmaciones extremas.

La actividad del Espíritu se explicita en los diversos carismas de la Iglesia: la Iglesia verdadera no teme al Espíritu, ni sus dones, porque estos la rigen y ordenan. De ahí el que haya que preguntarse si la pobreza actual de carismas no es un índice de que estamos edificando a la Iglesia según nuestra sabiduría y apagando al Espíritu¹⁰⁷. Para Barth, todo cristiano es pneumático, y consecuentemente lo es también la comunidad eclesial. En la Iglesia nunca hay demasiados pneumáticos, sino demasiado pocos, y la carencia de éstos es la causa de las faltas y pecados eclesiales¹⁰⁸. Precisamente, la diferencia entre el nuevo y el viejo Israel está en el hecho de que antes sólo unos pocos eran carismáticos, mientras ahora lo son todos¹⁰⁹.

Define al Espíritu como «principio y primicia de los carismas», el Espíritu es idéntico con el crisma que unge al cristiano¹¹⁰. Estos dones son escatológicos y la comunidad bajo la fuerza del Espíritu es un momento del único acto salvífico de Dios¹¹¹. Ya indicaba que Barth mira a la Iglesia desde una perspectiva escatológica, en la que ella aparece integrada en el hecho salvífico producido por Dios. El Espíritu Santo por medio de sus carismas es el que garantiza esa unidad y la libertad de la Iglesia¹¹².

Barth relaciona los diversos carismas existentes en la comunidad con el testimonio de ésta ante el mundo, siendo la diversidad carismática la que fundamenta el puesto y función de cada cristiano en la Iglesia¹¹³. Desde ahí fundamentan los diversos ministerios e instituciones en la posesión del carisma.

La concepción barthiana del carisma es amplia: incluye tanto el celibato como al estado de casado¹¹⁴. Llega a afirmar que las instituciones cristianas hay que considerarlas como un don del Espíritu¹¹⁵. Hay

¹⁰⁷ *Die wirkliche Kirche*: EvTh 8 (1948/49) 140.

¹⁰⁸ K.D. IV/2, p. 359.

¹⁰⁹ K.D. III/2, p. 429-30.

¹¹⁰ K.D. III/2, p. 593-94; K.D. I/1, p. 476.

¹¹¹ K.D. I/1, p. 486-87; K.D. III/2, p. 598.

¹¹² K.D. IV/3,2, p. 985.

¹¹³ K.D. I/1, p. 477-78; K.D. I/2, p. 789.

¹¹⁴ K.D. III/4, p. 164.

¹¹⁵ K.D. IV/2, p. 359.

que estar abierto a los dones y ser escépticos respecto a cuanto proviene de nosotros, ya que nuestra única seguridad debe provenir del Espíritu¹¹⁶.

Como podemos ver Barth afirma decididamente la constitución pneumática de la Iglesia y el papel de los carismas, que son esenciales a la vida de la Iglesia y a su constitución. La única limitación que Barth establece es que no intentemos afirmar nuestra posesión del Espíritu, ni lo identifiquemos con nuestra esencia humana¹¹⁷. Barth sigue expresando sus reservas por cuanto pueda suponer un menoscabo a la libertad divina.

El discernimiento de Espíritus en la Iglesia es también para Barth un carisma¹¹⁸, pero el criterio fundamental tiene que ser siempre el de servicio a la comunidad, que se opone al propio disfrute¹¹⁹. De ahí la imposibilidad de formar sectas en la Iglesia según los diversos carismas, pues éstos no son nunca un fin en sí¹²⁰.

Pone en primer plano la recepción de los carismas y la docilidad de la Iglesia, y pasa a un segundo plano la autonomía responsable con que la Iglesia tiene que utilizar esos carismas. Lo decisivo es la acción del Espíritu, no la actividad de la Iglesia.

Barth subraya tanto la importancia de los carismas en la Iglesia, que, según él, incluso se podría afirmar que la segunda parusía de Cristo se ha retrasado para dejar tiempo a la obra del Espíritu en la comunidad¹²¹.

En su teología hay un marcado paralelismo entre la actividad del Espíritu en la Iglesia y en la revelación divina: el crecimiento de la palabra de Dios no depende de la capacidad humana, sino que es el Espíritu el que nos capacita para oír y escuchar, lo que por nosotros mismos no podríamos percibir. Por eso, Barth excluye que el hombre pueda cooperar con Dios para tener experiencia de la palabra divina¹²². Para él toda la participación del hombre en la revelación, incluida su obediencia humana, hay que verla como originada por el Espíritu¹²³. El papel del hombre en la revelación es marcadamente pasivo: «El pneu-

¹¹⁶ *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, p. 79.

¹¹⁷ K.D. IV/1, p. 722; K.D. I/1, p. 476; 512-13; *La confession de foi de l'Eglise*, Neuchâtel 1943, p. 73; *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, p. 79; 2.º Röm., p. 299.

¹¹⁸ *La confession de foi...*, p. 72.

¹¹⁹ K.D. IV/2, p. 718.

¹²⁰ K.D. IV/3,2, p. 984.

¹²¹ K.D. IV/1, p. 722.

¹²² K.D. I/2, p. 259-64.

¹²³ K.D. I/1, p. 475; 490-91; K.D. I/2, p. 217.

ma es el milagro de la presencia (Dabeisein) del hombre real en la revelación»¹²⁴.

Del mismo modo que se acentúa la pasividad humana en el hecho de la revelación, así se subraya la pasividad y docilidad de la Iglesia receptora de los carismas. El aceptar y comprender la revelación es ya una capacitación carismática por parte del Espíritu¹²⁵.

En este contexto de la carismaticidad de la Iglesia, podemos señalar brevemente el concepto de *indefectibilidad*: el hecho de la mera continuidad de la Iglesia hasta ahora no es, para Barth, la prueba de la veracidad de su indefectibilidad, sino que podría ser incluso un signo de obstinación¹²⁶. La referencia a la escritura o a cualquier otra instancia intra-eclesial tampoco garantizan la indefectibilidad de la Iglesia. Sólo Cristo y su Espíritu son garantes de ella¹²⁷.

No postula una pasividad absoluta del hombre y de la Iglesia, aunque ponga en primer plano la actividad del Espíritu y su receptibilidad, sino que también afirma que la comunidad se autoconstruye y que esa obra tendrá que someterse al juicio divino y ser corregida por Dios¹²⁸. En esa edificación participan todos y no unos pocos delegados jerárquicos¹²⁹. La libertad cristiana estriba precisamente en capacitar para contribuir a la construcción de la comunidad¹³⁰.

La misma ética es primeramente eclesial y sólo posteriormente privada: la ética del Nuevo Testamento habla siempre de la edificación de la comunidad en primer lugar, y no de una moral privada¹³¹. El amor al prójimo es el que lleva a la construcción de la comunidad¹³². La donación del Espíritu a la comunidad es lo que debe obligarnos a que consideremos la dogmática también desde el punto de vista ético¹³³.

Esta participación humana, sin embargo, encuentra su barrera en la infinita distancia que hay entre Dios y el hombre: Barth rechaza enérgicamente la doctrina católica de una «potentia obedientialis» y el

¹²⁴ K.D. I/1, p. 350-51. Barth da una gran importancia al hecho de la Revelación y le dedica una gran extensión en la primera parte de su Dogmática. Es muy interesante constatar que al analizar el fenómeno de la Revelación el análisis se centra de nuevo en la actividad divina, pasando a un segundo plano la dimensión activa del hombre.

¹²⁵ K.D. I/2, p. 779.

¹²⁶ K.D. IV/2, p. 762.

¹²⁷ K.D. IV/2, p. 763-74.

¹²⁸ K.D. IV/2, p. 717.

¹²⁹ K.D. IV/2, p. 718.

¹³⁰ K.D. III/2, p. 369.

¹³¹ K.D. IV/2, p. 720; 2.º Röm., p. 434-38.

¹³² K.D. IV/2, p. 719.

¹³³ K.D. I/2, p. 880.

hombre nunca tiene una imagen divina, sino que es el Espíritu el que crea una nueva relación en el hombre¹³⁴. Hay que rechazar todo concepto de una cooperación entre Dios y el hombre¹³⁵.

La actividad de la Iglesia se expresa ante todo por la oración eclesial:

«En este sentido, la oración es justamente la forma original de todos los actos de libertad humanos en la Iglesia, la forma original que se debe repetir como tal en todos los otros actos de libertad...»¹³⁶.

Cristo ora por su comunidad y ésta ora con él y en su nombre, siendo siempre esta oración producto de la actividad del Espíritu¹³⁷. La oración comunitaria representa a todo el cosmos y cuanto hay de gracia en el mundo es la respuesta divina a esa petición comunitaria de la Iglesia¹³⁸. No se puede entender la significación del libro de los Hechos de los Apóstoles si no se atiende al c. I donde se habla de la Iglesia perseverando en la oración, esta es la clave de interpretación para comprender el misterio de Pentecostés¹³⁹.

Barth destaca la relación existente entre la escritura y la oración como actividad de la Iglesia: la Iglesia pide recibir lo que la escritura promete¹⁴⁰. Para Barth se da un círculo vicioso: solamente comprendemos la revelación si oramos, ya que la revelación es un don del Espíritu, pero el mismo hecho de orar es ya un don del Espíritu, que nos lleva a la oración¹⁴¹.

Del mismo modo que Barth comprendía la existencia del cristiano a partir de la comunidad, así también su oración tiene que partir de la comunitaria y orientarse hacia ella. La oración del individuo cristiano forma parte de la oración plural de la Iglesia, por ser éste un miembro del cuerpo de Cristo.

Antes de acabar este apartado, y del mismo modo que concluimos el anterior, dejemos que Barth mismo nos resuma su concepción de la edificación de la Iglesia. El párrafo que presentamos preside su es-

¹³⁴ *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, p. 44-46; K.D. II/1, p. 755; K.D. II/2, p. 874.

¹³⁵ *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, p. 92; K.D. IV/1, p. 92; K.D. I/1, p. 201; 208; 237; 249.

¹³⁶ K.D. I/2, p. 782; III/3, p. 317-20; III/4, p. 113; 118-22.

¹³⁷ K.D. III/3, p. 314-15.

¹³⁸ K.D. III/3, p. 316-17.

¹³⁹ K.D. I/2, p. 242; *Einheit und Erneuerung der Kirche*, p. 18.

¹⁴⁰ *La confession de foi...*, p. 39.

¹⁴¹ *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, p. 55.

tudio sobre el Espíritu Santo y la edificación de la comunidad cristiana, en su Dogmática eclesial:

«El Espíritu Santo es la fuerza vivificante en la que Jesús, el Señor, edifica la cristiandad como su cuerpo en el mundo; es decir, como su propia forma de existencia histórico-terrena. La deja crecer, la mantiene y la ordena como la comunidad de sus santos y la hace tangencialmente representación provisional de la santificación de toda la humanidad, acaecida en él»¹⁴².

Se ha afirmado en la teología protestante que la teología de los carismas en la Iglesia no es más que el resultado eclesiológico de la doctrina de la justificación. Pues bien, se puede considerar la teología barthiana de los carismas como la concreción y proyección eclesiológica de su doctrina de la justificación¹⁴³. Barth mantiene siempre el principio cristológico-pneumatológico como el eje estructurante tanto del origen como de la vida de la Iglesia.

Y aquí se revela también la «debilidad» de su concepción: el hombre permanece en una actitud receptiva y pasiva ante Dios, y la acción del Espíritu nunca lleva a santificar al hombre de forma que éste sea protagonista en la historia de su salvación. La Iglesia es esencialmente pneumática, pero esto no se traduce en las instituciones, sacramentos y actividad eclesiales. Por eso, para Barth, la comunidad eclesial nunca juega un papel mediador entre el hombre y Dios, y la gracia siempre permanece como algo extrínseco a la esencia de la Iglesia.

La eclesiología barthiana adolece de una carencia «encarnacionista», y el Espíritu no santifica de tal modo que la comunidad pueda convertirse en instrumento salvífico incorporando la acción humana e integrándola en la acción divina. Gracia y naturaleza tienden en último extremo a disasociarse, y no a que la gracia penetre y transforme la naturaleza. La suya es una teología de la respuesta del hombre en la fe a la acción divina, nunca una teología de la participación.

Por eso es la Iglesia como comunidad orante la que mejor expresa la acción humana ante la carismaticidad, fruto del Espíritu. En el

¹⁴² K.D. IV/2, p. 695; cf. también, *Einheit und Erneuerung der Kirche*, p. 12: «Wozu aber erneuert Gott, der Vater, der Sohn der Hl. Geist sein Volk, die Kirche? Man muss wohl sagen: Dazu, dass sie identisch mit sich selbst, aber zu anderer Zeit anders als zuvor wieder Ereignis und Geschichte werde.»

¹⁴³ Véase E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 119; su aplicación y desarrollo en la eclesiología barthiana ha sido estudiada por C. BÄUMLER, *Die Lehre von der Kirche in der Theologie K. Barths*, München 1964, 60.

fondo siempre queda la sospecha de que se mantiene la «crisis» postulada por Barth en la teología dialéctica del comentario a la carta a los romanos: la gracia toca al hombre, incide en su vida, sin que la justificación lleve realmente a la santificación del hombre.

3. EL ESPÍRITU ENVÍA A LA IGLESIA

Tras haber analizado en los apartados anteriores el origen y la vida de la Iglesia, su función y su conservación por el Espíritu, estudio en el presente apartado la misión profética de la Iglesia, a partir de su dimensión carismática.

La misión profética de la Iglesia corresponde a la función mediadora de Jesucristo y consiste en su envío al mundo para que predique y dé testimonio de Cristo. Barth determina, en este contexto, las relaciones de la Iglesia con el ámbito de lo profano y con las diversas instituciones de la cultura y de la política, que están incluidas dentro de esa misión profética.

La obra del Espíritu Santo es única, y la división que Barth establece entre la fundación, conservación y envío de la Iglesia es meramente pedagógica, queriendo expresar con ello los diversos aspectos de una misma realidad, la actividad del Espíritu y su obra, que es la Iglesia¹⁴⁵. La actividad del Espíritu Santo en el mundo tiene un fin doble: crear la comunidad cristiana y proclamar la reconciliación entre Dios y el hombre. Ambas finalidades son aspectos de la única esencia de la Iglesia.

La vocación individual del cristiano hay que entenderla partiendo de su vocación eclesial, consiste en ser llamado a santificarse viviendo en el mundo y en contacto con las instituciones mundanas. Por ello, todo cristiano es un enviado por Dios como apóstol con una finalidad de servicio y de misión¹⁴⁷. y este envío del cristiano se justifica teológicamente por la consagración de Cristo¹⁴⁸.

Une estrechamente la vocación del cristiano con la Resurrección de Cristo. La resurrección supone el envío de la Iglesia al mundo¹⁴⁹. En el misterio de Pascuas se expresa el universalismo salvífico de

¹⁴⁴ K.D. IV/3,1, especialmente p. 317-425; K.D. IV/3,2, especialmente p. 780-1035.

¹⁴⁵ K.D. IV/3,1, p. 9; K.D. IV/1, p. 83; 587-88.

¹⁴⁶ K.D. IV/2, p. 372-73.

¹⁴⁷ K.D. II/2, p. 458-; 463-64; 492; K.D. III/3, p. 292; K.D. IV/3,2, p. 742; *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, p. 84; 2.º Röm., p. 9-10.

¹⁴⁸ K.D. II/2, p. 478.

¹⁴⁹ K.D. IV/3,1, p. 327-30.

Cristo y el envío de la comunidad es la comunicación al mundo de lo que ha sucedido en Pascua. De ahí que la Iglesia nunca reconcilie al mundo con Dios, porque eso supondría multiplicar y repetir la revelación única que se produjo en la resurrección¹⁵⁰. De aquí saca Barth la no causalidad salvífica de la Iglesia.

Según Barth, esta misión es lo que el Nuevo Testamento llama «la función profética de la Iglesia» y ésta es la que más se acentúa al hablar el Nuevo Testamento de los servicios que tiene que prestar la comunidad¹⁵¹. La actividad profética consiste en el testimonio ante el mundo¹⁵².

Este testimonio profético de la Iglesia es una consecuencia de la promesa del Espíritu Santo, y es el mismo Espíritu, el que hace que los hombres participen de la palabra profética de Cristo¹⁵³.

También en la misión de la comunidad destaca Barth el aspecto escatológico: El cristiano permanece en el mundo con una tensión escatológica y la comunidad hay que verla como el pueblo de Dios peregrinante¹⁵⁴. Ya en el segundo comentario a Romanos se presentaba a la Iglesia como representante de la nueva humanidad¹⁵⁵.

Pero esto era una nota puramente negativa, dado que la dialéctica oponía la Iglesia al mundo, sin que existiese una valoración positiva y un contenido real para la representación por la Iglesia del mundo¹⁵⁶.

En la Dogmática eclesial Barth ve también a la Iglesia como representante del mundo, como nueva humanidad, pero esta vez con un contenido real y positivo¹⁵⁷. Precisamente este universalismo inherente a la Iglesia es el que lleva a Barth a rechazar la identificación de la Iglesia con el Occidente, viendo en esto una traición al Espíritu Santo: La identificación de la Iglesia con la comunidad occidental es un atentado al universalismo salvífico¹⁵⁸.

No solamente la vocación cristiana es un suceso espiritual y una realidad pneumática, sino que el mismo hecho de reconocerla es un carisma, ya que la vocación cristiana es solamente perceptible al hombre pneumático y no al hombre físico¹⁵⁹.

¹⁵⁰ K.D. IV/3,1, p. 350.

¹⁵¹ K.D. IV/3,2, p. 1030.

¹⁵² K.D. IV/3,2, p. 1026.

¹⁵³ K.D. IV/3,1, p. 405; K.D. IV/3,2, p. 780.

¹⁵⁴ K.D. IV/3,1, p. 397-98.

¹⁵⁵ 2.º Röm., p. 390; 411.

¹⁵⁶ 2.º Röm., p. 385-87; 451.

¹⁵⁷ K.D. IV/2, p. 701; 742.

¹⁵⁸ K.D. III/2, p. 712.

¹⁵⁹ K.D. IV/3,2, p. 577.

Barth pone en primer plano la referencia mundana de la Iglesia: La misión profética de la Iglesia consiste en que ésta muestre al mundo la perversión de la historia humana y la providencia de Dios respecto al mundo¹⁶⁰. La Iglesia es mediadora entre Dios y los hombres, en cuanto que refleja la existencia del único mediador Cristo; pero esto nunca puede llevar a la idea de sustituir a Cristo, siendo la Iglesia la que medie entre Dios y los hombres. Es inconcebible que la Iglesia viviera en un tiempo «remoto Christo», en el que éste no estuviera actualizado constantemente. Esta tendencia peligrosa a la autosuficiencia eclesial es la que Barth encuentra representada en la eclesiología católica¹⁶¹.

El «opus proprium» eclesial es el anuncio del Evangelio al mundo. Esto presupone que la Iglesia no es un fin en sí, ni algo estático o neutro respecto al mundo, sino que su existencia está dirigida hacia la actividad testimonial en el mundo¹⁶².

El sentido de misión es algo que caracteriza a la eclesiología de Barth a través de toda su evolución:

«No se puede separar el servicio de Dios y del hombre, sino que una constituye necesariamente el sentido y la fuerza del otro... La Iglesia existe para Dios y justamente así es Iglesia para el mundo, y en cuanto Iglesia para el mundo es la Iglesia para Dios. Lo único que no existe es «una Iglesia para sí misma». La Iglesia no puede ser nunca una finalidad en sí misma, según su esencia está al servicio de Dios y de los hombres»¹⁶³.

Este motivo de la Iglesia que nunca puede contemplarse a sí misma, es algo que estaba ya presente en el inicio de la teología dialéctica, cuando Barth hablaba de la Iglesia como en estado de crisis¹⁶⁴.

El motivo persiste en la Dogmática eclesial tomando nuevas concreciones y aplicaciones: la Iglesia nunca puede ser un «Ghetto» en el mundo, ni encerrarse en su propia problemática interna¹⁶⁵. El Espíritu Santo obliga a la Iglesia a trascenderse a ella misma, responsabilizán-

¹⁶⁰ K.D. IV/3,2, p. 794-95.

¹⁶¹ K.D. II/2, p. 216-17; K.D. IV/3,1, p. 401-402.

¹⁶² K.D. I/2, p. 503; K.D. II/2, p. 216-17; 227; K.D. III/4, p. 577-83; K.D. IV/2, p. 364.

¹⁶³ *Christus und wir Christen* (ThEh Neue Folge 11), München 1947, p. 12-13. Cf. también: K.D. III/2, p. 363; K.D. IV/2, p. 718; K.D. IV/3,2, p. 916; *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, p. 31.

¹⁶⁴ 2.º Röm., p. 371-73.

¹⁶⁵ K.D. IV/1, p. 743.

dose del desarrollo de la sociedad y del estado, siendo así una voz profética para el mundo ¹⁶⁶.

Barth rechaza que se contemple a la Iglesia como una «civitas Dei», contrapuesta a un mundo sin Dios. Esto no es posible por la solidaridad de la Iglesia con el mundo ¹⁶⁷. La Iglesia tampoco puede esperar convertir al mundo por sí misma, por su propia claridad y potencia como si fuera un vicario de Cristo, pues esto llevaría de facto a una disolución de Cristo en el kerygma eclesial; la Iglesia no puede apoyarse en ninguna obra humana, sino tan sólo esperar de la gracia divina ¹⁶⁸, permanece siempre en actitud de oración y espera en el mundo ¹⁶⁹.

Es clara la referencia a la Iglesia católica, y la crítica que hace de la concepción católica. Podemos definir la Iglesia, según su teología como el resto elegido por Dios para representar y actualizar la salvación universal querida por Dios. Esta representación sería lo que constituye el testimonio profético de la Iglesia; es un regalo del Espíritu y no algo que le pertenezca o de lo que ella pueda disponer. De ahí nace la misión como la necesidad de proclamar al mundo el milagro que el Espíritu realiza en ella misma y que el Espíritu constantemente actualiza en la vida de la Iglesia.

Mantiene coherentemente sus postulados teológicos: la Iglesia no es un fin en sí, es una realidad provisional llamada a desaparecer al consumarse el Reinado de Dios, es una representación provisional de la humanidad salvada en Cristo. Por eso, rechaza todo triunfalismo eclesial, y toda comprensión de la Iglesia como un «ghetto» o una «civitas Dei» aislada y despreocupada del mundo.

La comunidad, sin embargo, se distingue del mundo al que está dirigida. Pero esta distinción es obra del Espíritu, y estriba en su esencia carismática. En ningún lado se nos dice que implique y cambie sustancialmente a la misma comunidad afectando a su papel inmanente en la historia. Es más una distinción epistemológica (la comunidad reconoce la acción del Espíritu, que la distingue del mundo) que ontológica.

Dentro de la mejor tradición protestante concentra la idea de la misión profética de la Iglesia en la necesidad de la predicación al mundo ¹⁷⁰. La predicación, núcleo de la misión, es un suceso posibilitado

¹⁶⁶ K.D. IV/1, p. 168.

¹⁶⁷ *Offenbarung, Kirche, Theologie*, en *Theologische Fragen und Antworten*, p. 173.

¹⁶⁸ K.D. IV/3,1, p. 404; K.D. IV/1, p. 848-49; K.D. III/3, p. 315-16; *And limina Apostolorum*, p. 37; *Die Botschaft von der freien Gnade* (ThSt 23), Zürich 1947, p. 5.

¹⁶⁹ K.D. III/3, p. 316-17.

¹⁷⁰ K.D. I/1, p. 47-89; K.D. I/2, p. 831-90.

por el Espíritu: Cristo quiere ser predicado por su comunidad y ésta vive en el mundo conociéndolo y confesándolo¹⁷¹. San Pablo concedía importancia primordial al carisma de la predicación inspirada y profética, y es la misma Iglesia la que se origina a partir de la actividad del Espíritu y del suceso de la predicación¹⁷². Para Barth, el mismo crecimiento numérico de la Iglesia, que describe el libro de los Hechos de los Apóstoles, es un crecimiento que está en función de la predicación del Evangelio, no es nunca un fin en sí mismo¹⁷³.

Esta predicación se hace un suceso verdadero cuando la palabra de Dios se hace presente en ella. El Espíritu Santo posibilita a los hombres que hablen de Cristo, y al mismo tiempo hace que se actualice la revelación en la palabra predicada¹⁷⁴. Para Barth el hecho de la predicación es por su esencia un hecho carismático: es el Espíritu el que nos enseña lo que debemos predicar y el que hace de nuestras palabras su propia obra. Esta potencia del Espíritu es el compendio de todo lo que podemos entender por predicación¹⁷⁵.

Barth une tanto la actividad del Espíritu a la predicación de la Iglesia, que llega a afirmar que el sentido de la actividad del Espíritu en la Iglesia está precisamente en capacitar a la Iglesia para la predicación¹⁷⁶. La predicación queda caracterizada como suceso carismático, de ahí que para Barth, la Iglesia por sí misma no puede tener una verdadera predicación, ya que esto es un don del Espíritu.

Se pone la teología al servicio de la predicación y de la misión profética de la Iglesia. La teología se distingue de la misión misma por ser una reflexión sobre la actividad misionera. Su finalidad es servir de correctivo y crítica a la misión profética de la Iglesia¹⁷⁷. Pero esto no debe hacer creer que es la teología la que da eficacia a la predicación, ya que esta eficacia depende de que el Espíritu se derrame sobre el oyente y ponga la palabra en sus oídos¹⁷⁸. Sólo así se convierte la palabra de predicación eclesiástica en predicación evangélica¹⁷⁹.

¹⁷¹ K.D. I/2, p. 329-30; K.D. IV/3,1, p. 128; 384; 452.

¹⁷² K.D. IV/3,2, p. 990; K.D. III/2, p. 711.

¹⁷³ K.D. IV/2, p. 730-31.

¹⁷⁴ K.D. I/1, p. 95; 477.

¹⁷⁵ K.D. I/1, p. 61; 481; K.D. I/2, p. 845.

¹⁷⁶ K.D. I/1, p. 478.

¹⁷⁷ *Die Theologie und Mission in der Gegenwart*, en *Theologische Fragen und Antworten*, p. 102-103; 109; *Ein Briefwechsel mit A. von Harnack*, en *Ib.*, p. 10-21; p. 113; K.D. II/2, p. 853.

K.D. III/4, p. 569-75; K.D. IV/3,2, p. 918-19.

¹⁷⁸ K.D. I/2, p. 852; K.D. I/1, p. 61.

¹⁷⁹ K.D. IV/3,1, p. 370; K.D. IV/3,2, p. 918.

La misma función de la teología es carismática, depende de la actividad del Espíritu: tiene que ser una teología que ora para que suceda la obra del Espíritu, ya que el Espíritu es el verdadero correctivo y crítico de la Iglesia y la teología sólo intenta ponerse al servicio de esa actividad correctora del Espíritu¹⁸⁰. Por eso si la teología no está penetrada por el Espíritu se convierte en mera manipulación conceptual o en mero programa apologético, dejando de ser un suceso y un don del Espíritu¹⁸¹.

Esta concepción carismática de la teología ha sido muy criticada por Harnack y llevó a una fuerte discusión entre Barth y él¹⁸².

Por último, indico cómo desarrolla Karl Barth la responsabilidad de la Iglesia en el ámbito profano: el Espíritu Santo es el protagonista esencial de la historia de la Iglesia, y ésta es a su vez la historia esencial de la humanidad. Es la narración de una resistencia permanente y continua de la comunidad cristiana frente al mundo¹⁸³. La condición indispensable para este servicio de la Iglesia frente al mundo es el amor¹⁸⁴.

La oposición entre la Iglesia y el mundo se expresa en la postura crítica de la Iglesia en lo que respecta a las actividades profanas: por un lado la Iglesia no puede desinteresarse de las actividades humanas y del ámbito de la cultura, pero por otro lado tampoco puede identificarse o diluirse en el campo profano. La postura crítica eclesial se basa en su reserva escatológica, que prohíbe toda afirmación incondicional de una autoridad, ideología o filosofía mundana¹⁸⁵.

Barth es muy recalcitrante respecto al Vaticano II que propone el diálogo con el mundo: lo que está en primer plano es la predicación al mundo y no el diálogo con él¹⁸⁶. El mundo se encuentra siempre en un estado de confusión por el mal y la injusticia de los hombres, por eso tiene la Iglesia una reserva crítica respecto a todo lo mundano¹⁸⁷.

La reserva profética de la Iglesia incluye el campo de la política, ya que no hay campos neutros en los que no se sienta enviada. Hay que hacer presente la predicación de Cristo en todas las esferas de la

¹⁸⁰ *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, en *Theologische Fragen...*, p. 113; K.D. II/2, p. 853.

¹⁸¹ K.D. I/2, p. 868; 960; 989; K.D. I/1, p. 29-30.

¹⁸² K.D. I/1, p. 22; Cf. también su controversia de 1923 con Harnack, en: *Ein Briefwechsel mit A. von Harnack*, en *Theologische Fragen...*, p. 7-32.

¹⁸³ K.D. III/3, p. 235-36; K.D. IV/2, p. 373.

¹⁸⁴ K.D. III/4, p. 571-74.

¹⁸⁵ *Die Kirche und die Kultur: Zwischen den Zeiten* 4 (1926) 373; 376-79; *Offenbarung, Kirche, Theologie*, en *Theologische Fragen...*, p. 172.

¹⁸⁶ K.D. IV/1, p. 853; *Ad limina Apostolorum*, p. 31; K.D. IV/3,2, p. 916-17; 959.

¹⁸⁷ K.D. IV/3,2, p. 795.

actividad humana porque el Señor de la comunidad lo es también del mundo¹⁸⁸. El testimonio eclesial no consiste en respaldar una política determinada, sino en pedir a todos que escuchen la palabra de Dios y en proclamar críticamente la palabra divina en los asuntos importantes¹⁸⁹.

Karl Barth reconoce al Estado como el máximo exponente del señorío de Cristo sobre el mundo, pero no permite ninguna teologización de él. La Iglesia sólo puede esperar del Estado que éste la asigne un puesto en el orden temporal que la permita desarrollar libremente su misión profética¹⁹⁰. Pero El estado no tiene en ningún caso un «ius circa sacra». Por eso Barth rechaza los concordatos de la Iglesia católica, y también que se reconozca una Iglesia como la estatal u oficial de un país¹⁹¹.

Acentúa la dimensión escatológica de la Iglesia y su profetismo crítico. Para él, es incomprensible una visión horizontal de la Iglesia, que la permita verse como un estado o una sociedad dentro del estado civil, mucho menos sobrepuesta al estado civil como ha ocurrido en diversas épocas de la historia¹⁹².

El pluralismo carismático de la Iglesia es para Barth el mejor soporte teológico para que la Iglesia se oponga a la divinización de una ideología oficial o de un pueblo determinado, e incluso al culto a la personalidad respecto a un individuo determinado¹⁹³.

La misión de la Iglesia es profética y carismática como consecuencia de su origen y esencia pneumatológica y consecuentemente lleva a la Iglesia a una actitud de servicio respecto al mundo, que la impide identificarse con una institución humana o cerrarse en sí misma en una contemplación de los diversos carismas que ha recibido del Espíritu. Karl Barth tiene una visión funcional de la Iglesia y rechaza cuanto pueda llevarla a verse autónomamente.

Ya sabemos que Barth fue en su vida consecuente con los postulados teológicos que había desarrollado. Esa fidelidad, respecto a la misión de la Iglesia en los asuntos temporales, le llevó a perder su cátedra y a refugiarse en Suiza, ante su negativa a prestar juramento de fidelidad al Führer en la época nazi. Su resistencia política, y su denuncia

¹⁸⁸ *Die Kirche und die politische Frage von heute*, Zürich 1939, p. 48; K.D. III/3, p. 290-91.

¹⁸⁹ K.D. III/4, p. 587-88; *Christengemeinde un Bürgergemeinde* (ThSt 20), Zürich 1946, p. 40.

¹⁹⁰ K.D. IV/2, p. 778.

¹⁹¹ K.D. IV/2, p. 779.

¹⁹² *Rechtfertigung und Recht* (ThSt 1), Zürich 1938, p. 26.

¹⁹³ *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, p. 29-30.

de los «cristianos alemanes», que propugnaban la síntesis entre el nacionalismo, la aceptación de la dictadura de Hitler, y las creencias cristianas, son el mejor testimonio de una teología que no se quedó sólo en teoría, sino que impregnó sus condiciones de vida.

Acabo este apartado, como los anteriores, dejando a Barth que resuma él mismo su teología de la misión de la Iglesia. El párrafo que transcribo es el que preside en su Dogmática eclesial el estudio sobre el Espíritu Santo y el envío de la comunidad eclesial:

«El Espíritu Santo es la fuerza iluminadora del Señor viviente Jesucristo. En él se confía y da a conocer Cristo su propio cuerpo, como su propia forma de existencia histórico-terrena, como el que la toma en el servicio de su palabra profética y como representación provisional de la llamada, que se ha dado en él, a toda la humanidad y a toda criatura. Y esto lo hace enviándola, como su pueblo, entre los pueblos. Está instituida para darlo a conocer a todos los hombres, para convocarlos a todos, y hacer conocer a todo el mundo, que la alianza, consumada en él entre Dios y el hombre, es el sentido primero y último de la historia y que la revelación futura de esa alianza es ya ahora y aquí una esperanza viva y eficaz»¹⁹⁴.

4. CONCLUSIÓN: PREGUNTAS FINALES

Hagamos una síntesis final antes de concluir el presente estudio sobre el elemento carismático de la Iglesia: hemos visto que la actividad del Espíritu origina, mantiene y envía misionalmente a la Iglesia. El resultado ha sido una eclesiología en la que está en primer plano lo vertical, lo dinámico, lo carismático y el evento.

Dios es Dios y el hombre es terreno, éste era un motivo constante de la teología dialéctica y caracterizaba el pensamiento barthiano en el segundo comentario a la carta a los Romanos. Este motivo estructura también la eclesiología posterior de Karl Barth y se expresa como el dominio absoluto de la gracia en el ámbito de la Iglesia.

El Espíritu y su actividad es lo primario al hablar de la Iglesia, de ahí que la Iglesia sea para Barth ante todo un evento de gracia, un suceso carismático muy alejado de las eclesiologías que acentúan lo horizontal, lo sociológico y humano de la Iglesia. Su eclesiología está estructurada fundamentalmente sobre los ejes del primado divino y del actualismo de la actividad del Espíritu que está siempre sucediendo en la Iglesia. Hemos intentado desarrollar su eclesiología mostrando

¹⁹⁴ K.D. IV/3,2, p. 780.

la permanencia constante de esta estructura a través de todos los problemas concretos e indicando cómo se organizan en torno a ella las diversas perspectivas y funciones de la eclesiología.

Por otro lado hemos podido observar que esta estructuración no es propia exclusivamente de su eclesiología madura expuesta en la cuarta parte de su Dogmática eclesial. Las citas de los escritos de las más diversas épocas han mostrado cómo este pensamiento constituye una constante en la evolución barthiana. Pensamos que Barth mantiene una homogeneidad y continuidad esencial en lo referente a su visión de la Iglesia, tras haber abandonado las posturas demasiado negativas del segundo comentario a la carta a los Romanos. Esta continuidad se mantiene por encima de las modificaciones y correcciones de puntos concretos de la eclesiología porque constituye el auténtico eje de su visión de la Iglesia.

La eclesiología de Barth es claramente carismática, pneumática, e incluso se puede afirmar que esencialmente funcional y utilitarista. La Iglesia no interesa por ella misma, sino que aparece totalmente subordinada y al servicio de la cristología y de la pneumatología por un lado y por otro lado al servicio de su finalidad misionera. La Iglesia es un suceso salvífico que representa a la humanidad salvada por Cristo, formando parte así del plan salvífico de Dios, pero no merece una atención por ella misma.

Es aquí donde se pueden plantear algunos interrogantes a la eclesiología pneumatológica de Karl Barth: ¿En qué queda la libertad y capacidad humana de respuesta a Dios? ¿Qué valor tiene para la Iglesia la inmanencia de la gracia en una eclesiología que tanto acentúa la trascendencia? ¿Qué consecuencias eclesiológicas se desprenden de la encarnación del Verbo? Estas y otras preguntas parecidas son las que surgen al reflexionar sobre la visión de la Iglesia que desarrolla Karl Barth.

JUAN A. ESTRADA