
Analogia entis, analogia fidei. Karl Barth dialoga con teólogos católicos

Analogia entis, analogia fidei. Karl Barth Dialogues with Catholic Theologians

RECIBIDO: 22 DE AGOSTO DE 2018 / ACEPTADO: 12 DE NOVIEMBRE DE 2018

Pablo BLANCO

Universidad de Navarra. Facultad de Teología
Pamplona. España
ID ORCID 0000-0001-9497-1649
pblanco@unav.es

Resumen: Al cumplir cien años de la publicación de la primera edición del comentario a la *Epístola a los romanos* (1919), cobra de nuevo actualidad la célebre afirmación barthiana de considerar la *analogia entis* como «la invención del Anticristo» y «la razón por la que no puedo hacerme católico». Tal aserto evoluciona sin embargo con el tiempo. En estas líneas recorreremos las respuestas realizadas por los pensadores católicos Erich Przywara, Gottlieb Söhngen, Henri Bouillard, Hans Urs von Balthasar y otros autores más recientes de las áreas italiana y anglosajona. La oposición entre *analogia entis* y *analogia relationis*, concretada en la *analogia fidei*, ha suscitado numerosas interpretaciones en una y otra dirección. En estas líneas se sugiere la continuidad de estas dimensiones, inseparablemente unidas a la caridad y con una referencia a su origen trinitario.

Palabras clave: Filosofía, Teología natural, Creación, Salvación, Teología de la cruz.

Abstract: A hundred years after the publication of the first edition of the commentary to the *Epistle of the Romans* (1919), the famous Barthian consideration of the *analogia entis* as «an invention of the Antichrist» and «the reason why I cannot become a Catholic» regains its prevalence. Nonetheless, this assertion has evolved as time goes by. In this article, we will study the answers given by Catholic thinkers as Erich Przywara, Gottlieb Söhngen, Jérôme Hamer, Henri Bouillard, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, and some more recent authors of the Italian and Anglo-Saxon areas. The opposition between *analogia entis* and *analogia relationis*, concretized in *analogia fidei*, has developed several interpretations in different directions. This article will suggest the continuity between both dimensions –which are inseparably united to charity– by alluding to their Trinitarian origin.

Keywords: Philosophy, Natural Theology, Creation, Salvation, Theology of the Cross.

En 1932, el editor de una nueva revista teológica sostenía que Barth había permitido «haber hecho posible de nuevo que la controversia católico-protestante tomara forma de discusión teológica»¹. El teólogo de Basilea (1886-1968) se había formado en el protestantismo liberal en las mejores universidades alemanas, siendo alumno en 1906 de –entre otros– Adolf von Harnack. Al ejercer de pastor en Ginebra, Barth lee y predica a Calvino y, tras casarse con Nelly Hoffmann, es nombrado párroco en la pequeña localidad industrial suiza de Safemwil, donde ejerce su ministerio durante la primera guerra mundial. Participó entonces en iniciativas sindicales y clama entonces por la paz, siendo después recordado también por su sencillez, su humanidad y su sentido del humor. La actitud de Harnack y otros teólogos a favor del belicismo de Guillermo II supone un cambio de actitud teológica en Barth: un giro hacia el problema del Dios viviente. El fruto de los sermones de aquellos tiempos fue el comentario a la *Epístola a los romanos* (1919), que se convirtió en todo un clásico de la teología y espiritualidad del momento. Hubo una segunda edición de 1922, y enseguida su autor fue llamado a las cátedras de Gotinga, Múnster y Bonn. Mantuvo una férrea oposición al régimen nacionalsocialista, que cristalizó en la Declaración de Barmen, publicada ya en 1934. Después vino su productivo exilio en Basilea. Ahora que se cumplen cien años de la publicación de este gran libro, y apenas cumplidos cincuenta años del fallecimiento del que es considerado por parte de algunos como el santo Tomás de la teología protestante por la *summa* realizada, tal vez sea una ocasión para hacer un balance y ver cuál es su aportación a la teología católica, sobre todo en la respuesta ofrecida por las figuras de Erich Przywara, Gottlieb Söhngen, Jérôme Hamer, Henri Bouillard, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng y de otros autores más recientes de las áreas italiana y anglosajona. Con esto veremos no solo los ecos obtenidos en la teología católica, sino también la evolución y los relativos matices que fue introduciendo Barth en su dura formulación inicial².

¹ *Catholica* 1 (1932) 96. En estas líneas querría agradecer de un modo especial la ayuda prestada por el profesor Sven Grosse de la *Staatsunabhängige Theologische Hochschule*, y los doctores Peter Zocher del *Karl Barth Archiv* y Claudia Müller del *Hans Urs von Balthasar Stiftung*, así como del eficiente personal de la *Universität Hauptbibliothek*, todos ellos en Basilea, así como a mi colega navarro Juan Ignacio Ruiz Aldaz.

² Cfr. JÜNGEL, E., «Barth, Karl (1886-1968)», en *Theologische Realenzyklopedie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1980, 5, 251-268; ROSTAGNO, S., *Karl Barth*, Brescia: Morcelliana, 2003, 12-20; BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 33-125, 177-189; JENSON, R. W., «Karl Barth», en FORD, D. F. (ed.), *The Modern Theologians* I, Oxford: Blackwell, 1994, 23-47; DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vati-*

1. PRIMEROS ENCUENTROS

Según Rosato, «los teólogos católicos que estudiaron el pensamiento de Barth con detenimiento, lejos de ser irénicos y acrítricos, valoraron su actitud positiva sobre las enseñanzas de la Escritura y del credo, con una apertura al diálogo que les movía a colaborar más con él»³. Barth mantuvo debates y diálogos a lo largo de toda su vida con teólogos de una y otra parte. En primer lugar con el liberalismo teológico, al defender la «teología dialéctica» que había formulado como alternativa; después contra las distintas facciones que se dieron dentro de esta corriente; más adelante entró en polémica con la teología católica a propósito de la *analogia entis* y, a la vez, contra una parte del luteranismo; en fin, queda la crítica obrada por el teólogo suizo contra algunos puntos del calvinismo y del luteranismo. Todo esto sin mencionar los debates que mantuvo por motivos políticos, como puede ser contra el nazismo, la guerra fría o el armamento atómico. Barth forjó su teología en el debate⁴. Sin embargo, como decíamos, nos centraremos ahora en su relación con la vertiente católica en torno a la célebre afirmación de 1932 en el prólogo de su *Dogmática eclesial*: «tengo a la *analogia entis* como la invención del Anticristo, y pienso que es esta la razón por la que no puedo hacerme católico»⁵.

can II, London-New York: Bloomsbury T & T, 2012, 1-24. Puede verse la traducción al castellano de MARTÍNEZ DE LA PERA, A., *Carta a los romanos*, Madrid: BAC, 1998, con la presentación «Karl Barth, profeta del siglo XX» de GESTEIRA GARZA, M., 3-42. Los mencionados debates se contienen en SCHÖNGEN, G., «Analogia fidei», *Catholica* 3 (1934) 113-136; 176-208; HAMER, J., *Karl Barth, l'Ocasionalisme theologique de K. Barth: étude sur sa méthode dogmatique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1949; VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951), Einsiedeln: Johannes, 1976; KÜNG, H., *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln: Johannes, 1951; BOUILLARD, H., *Karl Barth*, 3 vols., Paris: Aubier, 1957; RIVERSO, E., *La Teologia esistenzialista di Karl Barth*, Napoli: Istituto Editoriale del Mezzogiorno, 1955. A esto se podrían añadir otros textos que escapan a nuestro objetivo, como los de ADAM, K., «Theologie der Krisis?», *Hochland* (1926) 271-286; PETERSON, E., *Was ist Theologie?*, 1927; BAUHOFFER, O., «Dialektik oder Theologie?», *Catholica* (1933) 49-60; VOLK, H., *Die Kreaturauffassung bei Karl Barth. Eine philosophische Untersuchung*, Würzburg: Becker, 1938; RIES, J., *Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis*, Bonn: Hanstein, 1939; FEHR, J., *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*, Freiburg: Verlag der Universitätsbuchhandlung, 1939; cfr. DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic renewal and Vatican II*, 41ss.

³ ROSATO, P. J., «The influence of Karl Barth on Catholic Theology», *Gregorianum* 67/4 (1986) 659-678.

⁴ ROSTAGNO, S., *Karl Barth*, 75; cfr. *ibid.*, 82-83. Sobre sus contactos con la teología católica, puede verse: FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», *Scottish Journal of Theology* (1961) 136-155; BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 177-189; DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 41-52.

⁵ *Kirchliche Dogmatik* (= KD), München: Kaiser, 1932-1959, I/1, VIII.3.; DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 61-93.

De esta forma, el teólogo suizo establece un nuevo *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Negaba así el famoso teólogo el acceso a Dios por medio de la razón, así como la existencia de la teología natural, los *preambula fidei* o las pruebas de la existencia de Dios⁶: solo existe una *analogia relationis* entre Dios y el hombre, que conlleva la *analogia fidei* (Rm 12,6). El misterio de Dios solo es accesible por medio de la Revelación, y no tanto por la razón o la teología natural⁷. Es este el *punctum dolens* de todo el debate con la teología católica. Groot señaló ya en 1946 que la dialéctica barthiana se basaba en un «principio actualista» (es decir, el único conocimiento de Dios vendría por la acción de Dios con la revelación en Cristo), opuesto a la analogía fundamentada en una «fuente estática de revelación»⁸. En efecto, los pensadores católicos han reprochado al teólogo de Basilea entender la encarnación tan solo en términos dialécticos, en vez de verla como una realización de la presencia de Dios en la historia. «Todos ellos manifiestan una gran erudición –valoró Barth respecto a sus interlocutores católicos– y, dentro de sus propios presupuestos eclesiales, demuestran también un serio sentido de entendimiento y de auténtica comprensión, aunque a veces discrepen entre sí, no sin incurrir en ciertas contradicciones mutuas»⁹. Sin embargo, no dudó en mantener frecuentes conversaciones y, de hecho, en su último domicilio en Bruderholzallee 26, se conserva toda una estantería llena de obras de autores católicos¹⁰.

1.1. *Erich Przywara*

Esta relación empezó siendo profesor de teología dogmática y exégesis del nuevo testamento en Múnster. El jesuita de Múnich Erich Przywara (1889-1972) fue invitado a mantener un debate con el teólogo suizo los días 5 y 6 de febrero de 1929 en la capital westfala, precisamente sobre el pensamiento del Aquinate, pues admiraba «el fino rigor de sus trabajos» y le «brindaba la oportunidad de pensar mucho»; según Przywara, «después de siglos, protestantes y católicos se sentaban “en torno a la misma mesa” para [entablar] un “diálogo” dinámico, sustancial». Barth reconoció el dominio de su opo-

⁶ Cfr. FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 139.

⁷ Cfr. KD I/1, 234, 257s.; GESTEIRA GARZA, M., «Karl Barth, profeta del siglo XX», 27-28.

⁸ GROOT, J. C., *Karl Barth en het theologische kernprobleem*, Heiloo: Kinheim, 1946, 329.

⁹ KD IV/3, VIII.

¹⁰ Sobre esta etapa de sus conversaciones y su contenido, puede verse: MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster. Its Significance for His Doctrine of God*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

nente de la Biblia, aunque le parecía excesiva su continua referencia a la Iglesia¹¹. El filósofo jesuita calificó en 1940 la *analogia entis* como el «principio formal del pensamiento católico», enfrentado a una teología dialéctica del *aut-aut* de cuño protestante¹². Przywara quería fundamentar la teología natural en el ligamen originario entre Dios y la criatura, que hace al ser humano *capax cognoscendi Deum*, en virtud del cual la persona humana está abierta epistemológicamente a Dios. Su punto de partida es aristotélico, y corrige un panteísmo que solo afirma el principio inmanentista propio de la teología liberal (*Gott in uns*) o el teopanismo propio de la teología dialéctica tan solo expresan la transcendencia divina (*Gott über uns*). El pensador católico pretendía alcanzar un equilibrio entre la inmanencia y la transcendencia, entre un teocentrismo y un antropocentrismo, no entendidos de un modo radical ni unilateral. Considera que la teología dialéctica no dejaba espacio para un Dios *alleinwirklich und alleinwirksam*. Barth rechazaba esta concepción porque pensaba que Przywara pretendía una continuidad entre la justificación humana y su esfuerzo intelectual, como si la gracia del conocimiento de Dios fuera conquistada de modo intelectual. Esto le parecía un antropocentrismo insostenible.

En invierno de 1932 el diálogo se repitió en Bonn con resultados parecidos a los mencionados anteriormente. «Sus respectivas posturas –resume Nielsen– muestran un inusual empleo de la empatía»¹³.

¹¹ *Briefwechsel Karl Barth-Eduard Thurneysen, 1921-1930*, II, 628, 652s.; PRZYWARA, E. y SAUER, H., *Gespräch zwischen den Kirchen*, Zürich: Christiana, 1956, 7s.; cfr. BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 182-183; FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 136-137. Se conservan en el archivo barthiano veintinueve cartas, desde 1928 hasta 1961, si bien la mayoría datan de los años 1928 y 1929; la más significativa sin embargo sería la del 30-III-1952, en la que el teólogo alemán comenta el prólogo a la *Kirchliche Dogmatik*, donde –bajo el título *anticristus ad christum*– procuró ofrecer una respuesta que desarrollará en su posterior obra *Humanitas* (KBA 9352.181). Sobre el pensamiento de Przywara, puede verse: NIELSEN, N. C., «The Debate Between Karl Barth and Erich Przywara: A New Evaluation of Protestant and Roman Catholic Differences», *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies* 40/1 (1953) 24-46; PALAKEEL, J., *The Use of Analogy in Theological Discourse: An Investigation in Ecumenica. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Roma: P.U.G., 1995, 125-129; SCHENK, R., «Analogy as *discrimen naturae et gratiae*: Thomism and Ecumenical Learning», en WHITE, T. J. (ed.), *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2011, 174-179; VAINIO, O.-P., «The curious case of analogia entis. How metaphysics affects ecumenics?», *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 69/2 (2015) 171-189.

¹² PRZYWARA, E., «Corpus Christi Mysticum – eine Bilanz», en *Katholische Krise*, Düsseldorf: Patmos, 1967, 148.

¹³ NIELSEN, N. C., «The Debate Between Karl Barth and Erich Przywara: A New Evaluation of Protestant and Roman Catholic Differences», 13; cfr. BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 215-216.

El pensamiento de Przywara está centrado en el problema de Dios, al que piensa como misterio y polaridad: Dios está cercano al ser humano, pero al mismo tiempo es un misterio transcendente. Su obra más importante se titulaba lógicamente *Analogia Entis*, y en ella exploraba las relaciones entre el ser de Dios y el de las criaturas. En esta publicación póstuma¹⁴, por medio del método fenomenológico, desarrolló una filosofía de la religión de carácter comprensivo entre lo natural y lo sobrenatural a partir de las afirmaciones tomistas. En el prólogo de 1920 confesaba no pretender «otra cosa que un prolegómeno crítico, condicionado en lo puramente objetivo, por la tradición-originaria de Platón-Aristóteles-Agustín-Tomás»¹⁵. A esto se une su atención a la filosofía de Søren Kierkegaard y su personal amistad con Martin Heidegger, además de una amplia y profunda erudición. En este complejo texto¹⁶ el jesuita polaco-alemán pretendía «reducir los conceptos [teológicos] al juego analógico de las proposiciones inmediatas de la revelación»¹⁷. En el apartado titulado *Analogia entis como principio*, entra en juego la relación entre filosofía y teología, y lo propone como el núcleo en el que se plantea la relación entre esencia y existencia, Dios y criatura. Inmanencia y transcendencia se complementan recíproca y diferencialmente como naturaleza y gracia. Rechaza el fideísmo protestante, pero también la filosofía cerrada a toda transcendencia y a cualquier mensaje revelado. Para él existe un concepto-clave. En efecto, la *analogia entis* no es el origen, sino que todos los elementos están «construidos desde» ella¹⁸; es más, «se manifiesta como principio radical máximo» y «principio en el mínimo». La «*analogia entis* designa la clave –concluye–, en la medida en que el pensamiento en general es su propia clave»¹⁹. Por tanto, como indica Dahlke, nos encontramos ante un principio ontológico, y no solo noético, tal como lo entendía Barth²⁰.

¹⁴ *Analogia entis*, 3 vols., München: Kösel & Pustet, 1932 (traducido por ÁLAMOS LEAL, G.), Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2014.

¹⁵ *Analogia entis* I, 32. Sobre esta etapa de sus conversaciones y su contenido, puede verse: MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster. Its Significance for His Doctrine of God*, cit.

¹⁶ Una síntesis aparece en ÁLAMOS LEAL, G., «Erich Przywara», en *ibid.*, I, 21ss.

¹⁷ PRZYWARA, E., «Zwgespräch an seinen 65 Geburtstag», *Besinnung* (1954/4) 2.

¹⁸ Cfr. PRZYWARA, E., *Analogia entis* I, 280-281.

¹⁹ *Ibid.*, 282-283.

²⁰ Cfr. NIELSEN, N. C., «The Debate Between Karl Barth and Erich Przywara: A New Evaluation of Protestant and Roman Catholic Differences», 27-32; DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 84.

La cuestión diferencial estriba en la distinción entre una esencia (que es poseída en sí misma por cada ente) y una existencia que solo puede ser recibida, excepto en Dios, en quien además ambas se identifican (cfr. STh I, 3, 3-4). En este sentido la distinción esencia-existencia, que conlleva la radical dependencia en el ser, se constituye como «principio creatural», sin necesidad de remitirse de modo inmediato a la encarnación ni al misterio pascual. El filósofo de Múnich desarrolla de esta manera una acendrada metafísica natural, que –con abundantes referencias a textos tomistas– va al encuentro de la fe. Nos movemos pues sobre todo en el ámbito de los *preambula fidei* que tanto repudió Barth, y que Przywara denominaba una «metafísica filosófica-teológica». La *analogia entis* se puede entender como la *potentia oboedientialis* de lo sobrenatural: «Esta creaturalidad tiene su mejor formulación en Tomás de Aquino». Nos hallamos así ante una metafísica de la creación a la que no siempre acceden de modo inmediato los reformadores, así como ante un principio que está más allá del *cogito* cartesiano²¹. «En este sentido hemos encontrado también la *analogia* como principio del *cogito* cartesiano»²². Y a la inversa: «la *analogia entis* permite vislumbrar siempre lo nuevo (*invenitur quaerendum*)». Remitiéndose a su vez al concilio Vaticano I, que «esboza la unidad entre *fides* y *ratio*», señala que la plenitud en Dios está contenida en el principio de no contradicción: *Deus... negare se ipsum non possit nec verum vero unquam contradicere*²³. De este modo, Przywara define la *analogia entis* como «lo dinámico-originario que oscila en lo intracreatural»²⁴.

²¹ *Ibid.*, 283-284.

²² *Ibid.*, 285.

²³ Cfr. *ibid.*, 285-286; la cita es de Denzinger 1797.

²⁴ *Ibid.*, 287. Según Marga, Przywara «señaló que el concepto de transcendencia que manejó Barth en su temprana teología dialéctica eclipsaba en realidad un concepto claro de la expresión de Dios en una presencia neta y objetiva en la revelación» (MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster*, 8). Un primer acercamiento de Barth al pensamiento del Aquinate se debía a las lecciones de Erik Peterson en Gotinga en el curso 1923-1924, pero la *theologia crucis* luterana continuada en la teología dialéctica sigue separando a ambos teólogos (cfr. *ibid.*, 28-33, 42-44). Para Barth, «la encarnación *presupone* la realidad de la creación», si bien la palabra de Dios está en el centro de su pensamiento teológico. La creación es un mero presupuesto de las posteriores reconciliación y redención en Cristo: es la «periferia del centro»; y también para Barth, *gratia non tollit natura sed perficit*: tras la creación y la reconciliación vendrá la elección. Esto le llevará más adelante a tener «una actitud caritativa hacia la tradición de la teología natural», en cierto modo contradiciendo el *Neim!* dirigido a Brunner a principios de los años treinta. Denominó así como *analogia entis* «las analogías que surgen entre Dios y la humanidad» (*ibid.*, 94, cfr. 96-104, 109). En efecto, «la teología puede hablar de *analogia entis* entre Dios y las realidades creadas porque la encarnación presupone su existencia» (*ibid.*, 111). Para Barth, la «relación original» del ser humano puede ser una parábola, una *analogia entis*, un refle-

En la respuesta al jesuita, Barth entiende la revelación como un acto de reconciliación entre Dios y el hombre (*Offenbarung heißt Versöhnung*), pues Dios siempre encuentra en el hombre un pecador, por lo que aparece aquí una «radicalización del actualismo de Barth»: el ser de Dios es explicado por su acción²⁵. La razón natural no puede entender el modo de hablar de Dios, y la *analogia entis* supone un acercamiento entre el Creador y la criatura en un mundo caído, lo cual lo aproxima casi a un cierto maniqueísmo que solo puede ser evitado por la fe. Barth se da cuenta de que el concepto de analogía es inevitable en teología, pero quiere fundamentarla solo en la palabra de Dios: en ella no puede haber prolegómenos. No hay semejanza entre Dios y el hombre caído, pero sí entre el Creador y el creyente; solo el salto de la fe puede cubrir ese abismo. El énfasis protestante en la transcendencia de Dios destruye la relación entre Dios y el mundo. La *analogia fidei* constituye una alternativa a la *analogia entis*, pues solo en aquella puede darse el conocimiento de Dios: en la fe existe la posibilidad de captar (*ergreifen*) la promesa de Dios, que a su vez le viene al hombre del mismo Dios. La analogía de la fe se resuelve en la *analogia relationis* en Cristo. Por el contrario, para el teólogo católico, la *potentia oboedientialis* de la creación va unida a la capacidad efectiva del hombre de seguirle por medio de la fe. Para Barth la creación permanece como un mero anticipo de la gracia de la reconciliación²⁶. Marga insiste en que parece como si toda la iniciativa en el conocimiento de Dios estuviera solo en el sujeto, quedando en entredicho la libertad de Dios²⁷. Más adelante, en la *Dogmática eclesial* (II, 1), Barth aplicó la *analogia fidei* a la doctrina de la Trinidad, que se encuentra mucho más allá de nuestro conocimiento; buscaba allí –según decía– no una abs-

jo de lo divino. Sin embargo, asoma también aquí la doctrina del *simul iustus et peccator*, cuando afirma que la encarnación presupone la pacífica coexistencia de gracia y pecado, y por eso la reconciliación está ya presente en una «agraciada creación» (cfr. *ibid.*, 116-122). En efecto, para el teólogo suizo la reconciliación es un acto de la creación. Por su parte, para Przywara, la objetividad de Dios (*Gottes Gegenständlichkeit*) se encuentra no solo en la creación sino también en la Iglesia (cosa que lógicamente Barth rechaza). El protestantismo no piensa que Dios esté de modo propio en ella, pues cosifica el nombre de Dios y «domestica» la gracia. Altera la absoluta transcendencia y soberanía de Dios, y sigue así vigente el principio de la *sola fides*. En este sentido, Barth se irá mostrando de modo progresivo más anselmiano que tomista, tal como expresó en su *Fides quaerens intellectum* (1931), e insistirá en que el conocimiento de Dios solo puede venir por la fe. Para Tomás, sin embargo, *fides non destruit sed supponit et perficit rationem*. En definitiva, Barth va a rechazar así toda mediación humana, tanto si es la razón como la Iglesia (cfr. *ibid.*, 124-135).

²⁵ *Ibid.*, 139.

²⁶ Cfr. *ibid.*, 140-152.

²⁷ Cfr. *ibid.*, 159-160.

tracción como los católicos, sino a Dios en su *Gegenständlichkeit*. Esta postura explica una vez más sus duras palabras al inicio de su *Dogmática*²⁸.

1.2. *Gottlieb Söhngen*

El teólogo renano Gottlieb Söhngen (1872-1971), igualmente afinado en Múnich, respondió al teólogo reformado asegurando que su *analogia fidei* contenía de forma germinal la analogía del ser²⁹, si bien esta había de ser entendida de un modo teológico y no simplemente filosófico como en Przywara. Barth descubrió en Söhngen «un nuevo modo de enseñar teología católica»³⁰ y Dahlke afirma que «ningún teólogo católico ha estado más cerca de la teología barthiana»³¹. Al situar la *analogia entis* en subordinación a la fe, la respuesta de Barth en KD II/1 fue más amable que la dirigida a Przywara. Pero mientras el teólogo renano fundamentaba la *analogia entis* en la creación, el suizo establecía la *analogia fidei* en la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Barth atenuó aquí su tono beligerante y pudo así establecerse un diálogo más sosegado y ecuménico en torno al tema. En efecto, en el largo escrito publicado en *Catholica* en 1934, Söhngen situaba la cuestión en torno a la diferente concepción de la *analogia fidei*. «¿Es la *analogia fidei* una parte, si bien la más elevada de la *analogia entis*, aunque en la conciencia general la *analogia entis* es un tipo especial de la *analogia fidei*?»³². Si uno es un concepto filosófico y otro

²⁸ Cfr. *ibid.*, 160-196; KD I/1, 252, 256-257; III/1, 207; NIELSEN, N. C., «The Debate Between Karl Barth and Erich Przywara: A New Evaluation of Protestant and Roman Catholic Differences», 32-42; LADARIA, L., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998, 415-418; PALAKEEL, J., *The Use of Analogy in Theological Discourse: An Investigation in Ecumenica. An Investigation in Ecumenical Perspective*, 129-131.

²⁹ SÖHNGEN, G., «Analogia fidei: Gottähnlichkeit alleis aus Glauben?», *Catholica* 3 (1934) 113-136; puede verse también ID., «Analogia Entis in Analogia Fidei», en *Antwort: Karl Barth zum siebenzigsten Geburtstag*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1956, 268.

³⁰ «Briefe an MB (15/16-VII-1957)»: cfr. FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 137; BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 428. Se conserva tan solo una anterior carta del 9-XI-1934, en la que agradece la confrontación con Emil Brunner (1889-1966), corrige las expresiones latinas de este teólogo reformado, promete ulteriores profundizaciones en la exégesis de Rm 1,20, y se ofrece para un posterior diálogo con ambos teólogos protestantes (cfr. KBA 9334.1071). No hemos encontrado sin embargo ningún eco del posterior libro de BRUNNER, E., *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich: Zwingli, 1941, que sin embargo se encontraba en la biblioteca de Barth. Sobre el desarrollo de Söhngen, puede verse: R. SCHENK, «Analogy as *discrimen naturae et gratiae*: Thomism and Ecumenical Learning», 180-183.

³¹ DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 72; cfr. 83.

³² SÖHNGEN, G., «Analogia fidei: Gottähnlichkeit alleis aus Glauben?», 113.

teológico, podemos establecer genealogías y escalafones distintos atendiendo a su fundamentación. Söhngen los considera sin embargo a ambos como inseparables: «También la *analogia fidei* es un concepto católico», concluía, diferencia la analogía reformada *per solam fidem* de una concepción más amplia en ámbito católico³³.

Barth se oponía por el contrario a la relación entre ambas analogías, pues el *Anknüpfungspunkt* se encuentra tan solo en la fe y nunca en el nivel de la creación (cfr. Rm 12,6)³⁴. Pero Söhngen le recordó que, para los católicos, la palabra de Dios es inseparable de las mismas palabras humanas; además, veía la concepción barthiana de la *analogia entis* marcada por la doctrina reformada de la *sola fides* y del *simul iustus et peccator*³⁵. En cambio, frente a la pretensión del igualmente reformado Emil Brunner (1889-1966) a favor de una teología natural y de una cierta *analogia entis*, Barth respondió con un enérgico *Nein!* en 1934³⁶. Söhngen veía sin embargo esta postura poco coherente: «¿dónde encuentra el vínculo interno entre naturaleza y gracia?»³⁷; y concluía que el sentido del ser entre los protestantes resultaba distinto, a la vez que advertía que el mismo concepto de la *analogia fidei* pasa por el tamiz de la *teologia crucis* luterana (y, como consecuencia, en oposición a la *analogia entis*), no como una armonización de las distintas verdades contenidas en la revelación. «El concepto de *analogia fidei* de Lutero y Barth es una *analogia attributionis mere extrinsecae*»³⁸. Por el contrario, el teólogo católico pretendía unir las categorías del ser con las de salvación, perdón, revelación, fe y esperanza. Además, ponía de relieve que para Lutero, la *analogia fidei* es una participación por la sola fe, mientras el Aquinate mantiene unidos los conceptos de analogía y participación tanto en el ser como en la fe³⁹. Según Söhngen, en Lutero existe un dualismo no solo entre gracia y naturaleza, sino también entre gracia y pecado. El *consortes divinae naturae* (2 P 1,4) es entendido de un modo distinto a la concepción católica habitual, a «la enseñanza de la tradición sobre la sobrenatural comunión con Dios, sobre todo por medio de la “divinización” de la criatura por medio

³³ *Ibid.*, 115.

³⁴ Cfr. KD II/1, 251-253.257-258.

³⁵ Cfr. SÖHNGEN, G., «Analogia fidei: Gottähnlichkeit alleis aus Glauben?», 117.

³⁶ «Nein!», en «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung und Bewährung, 1933-1936*, München: Kaiser, 1966, 208-258; cfr. MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster*, 50-51.

³⁷ SÖHNGEN, G., «Analogia fidei: Gottähnlichkeit alleis aus Glauben?», 119.

³⁸ *Ibid.*, 124.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 125-129.

de la filiación adoptiva, por la que se participa de la espiritualidad, santidad y gloria de la naturaleza divina»⁴⁰.

Como veíamos, el mismo Barth acogió con interés esta interpretación de la relación entre ambas analogías, hasta el punto de afirmar que «si esta fuera la enseñanza católica sobre la *analogia entis*, entonces tendría que retirar mi anterior afirmación por la que la *analogia entis* era una “invención del Anticristo”»⁴¹. En la continuación de este desarrollo subtítuloado *La unidad de la ciencia de la fe*⁴², Söhngen aboga de nuevo por una compatibilidad entre ambas analogías, proponiendo a su vez una comprensión de la *analogia fidei* como «la unidad en los distintos niveles de la ciencia de la fe» (*Einheit in den Ordnungen des Glaubenswissens*), tal como se ve por ejemplo cuando hablamos de la unidad entre Escritura y predicación o en el *nexus mysteriorum*⁴³. Los protestantes la entienden más bien como una actualización de la fe y de la palabra de Dios en cada creyente (es decir, existe un *background* más comunal en el primer caso, y más individual en el segundo). Söhngen propone en definitiva concordar ambas concepciones: «Precisamente en esta *participatio divinae naturae* nos muestra una *analogia fidei* claramente reconocible, de modo especial en la fe enraizada en la semejanza sobrenatural o en la imagen divina presente en la persona»⁴⁴. ¿No encontramos pues aquí una *analogia entis* que se contiene en la misma *analogia fidei*? ¿No supone también una actualización de la revelación el descubrimiento de la unidad de la fe que custodia la Iglesia? «Como teólogos –concluía Söhngen– podemos entender los misterios en su fundante y sistemática verdad –es decir, en su *ordo idealis et staticus*–, o bien según la historia

⁴⁰ *Ibid.*, 132. A Söhngen le sigue pareciendo la postura luterana una *Glaubensmystik* fundamentada en la doctrina de la *sola fide*. A la vez, propone una relación de esta mística de la fe con el concepto de participación, pues toda verdadera mística es una *participatio fidei* o una *analogia fidei*. «Esto significa también que aquí la *participatio* o *analogia fidei* no debe contraponerse a la *analogia entis*» (*ibid.*, 133). Esta continuidad entre lo natural y lo sobrenatural es una enseñanza netamente bíblica y especialmente neotestamentaria, tal como lo vivieron también los primeros cristianos y los Padres de la Iglesia. E insiste también en la unidad en los misterios de la historia de la salvación: «La *participatio fidei* debe ser entendida junto a la *participatio corporis Christi* o la *participatio Dei in corpore Christi*. Y esta participación de Dios en el cuerpo de Cristo es *participatio entis*, [recibida] libremente *per fidem*, pero *per fidem caritate formatam*, participación por la fe, que en el amor se constituye en un verdadero y poderoso ser en nosotros» (*ibid.*, 134). La *analogia fidei* no solo no se opondría a la *analogia entis*, sino que esta encontraría en ella su plenitud en el amor.

⁴¹ KD II/1 (1940), 90.

⁴² SÖHNGEN, G., «Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft», *Catholica* 4 (1934) 176-208.

⁴³ Cfr. *ibid.*, 176-207.

⁴⁴ *Ibid.*, 190.

de la salvación y el orden de los acontecimientos (*Wirklichkeit*), en su *ordo realis et dinamicus*»⁴⁵.

Asimismo, Söhngen recordó la unidad bíblica entre alma y cuerpo como continuidad entre lo físico y lo espiritual, de manera que en el cristianismo se supera el dualismo platónico. «El límite fundamental con la *analogia et participatio entis* propio de la revelación natural es que no significa en ningún caso la *analogia et participatio divinae naturae*», que solo puede venir en el orden de la gracia⁴⁶. Pero una lectura teológica de la *analogia entis* presenta en el horizonte la participación de la naturaleza divina, que por la fe y la caridad conocen y entran en comunión con la intimidad con Dios. Las analogías presentan su fundamento en la unidad y la diversidad de las tres divinas personas: de una realidad una y trina surgen al mismo tiempo unas verdades distintas íntimamente relacionadas entre sí. Aquí aparece el cuarto y último significado de *analogia fidei* reseñado por Söhngen: «La actualización de la palabra de Dios en la enseñanza viva de la Iglesia hace evidente que la fe y la gracia no se enfrentan a la razón y a la naturaleza, sino que la *analogia fidei* es *sanans et elevans analogiam entis*». A lo que añade a modo de sentencia: *Jesus Christus, Deus et homo, Verbum divinum assumens humanam naturam est nostra analogia fidei assumens analogiam entis*⁴⁷.

2. HANS URS VON BALTHASAR

El juicio general algo distante formulado por Barth respecto a la teología católica contiene sin embargo también otra excepción expresada en 1953 so-

⁴⁵ *Ibid.*, 192. Aquí entrarán también en juego –añade Söhngen– las dimensiones litúrgica y eclesiológica, en un nivel más profundo que el de las meras metáforas, y que tendría que ver más con el lenguaje de la Biblia que con expresiones conceptuales escolásticas. De esta manera, podemos ver una complementariedad entre revelación natural y sobrenatural, así como entre objeto y sujeto de la teología natural. Para Tomás de Aquino la naturaleza y la teología natural no son puras abstracciones: ¿acaso no es el ser también una participación y, por tanto, también una relación? De tal manera que las categorías de *analogia entis* se encuentran relacionadas con la *analogia relationis* y, en otro nivel posterior y superior, con la *analogia fidei* (cfr. *ibid.*, 197-201). «La persona es vista desde el punto metafísico en su humanidad por medio de este ser dado por el Creador; y por eso es toda naturaleza humana y toda naturaleza un *ens participatum* [donado] libremente» (*ibid.*, 201). Pero esto no es todavía ninguna *participatio divinae naturae*, que solo puede venir en el orden de la gracia, con lo que evitamos de esta forma todo posible panteísmo así como una naturalización del orden sobrenatural de la gracia.

⁴⁶ *Ibid.*, 204.

⁴⁷ *Ibid.*, 208.

bre la obra de Hans Urs von Balthasar (1905-1988)⁴⁸, con quien le unía la pasión por la música de Mozart y de quien afirmó: «en él me encuentro mucho mejor comprendido que en la mayor parte de los libros sobre mi persona que van formando ya una pequeña biblioteca. Hans Urs von Balthasar –continúa– tiene a su lado todo un coro de amigos alemanes, pero sobre todo franceses, que de forma definitiva y con distintas coloraciones parecen querer mirar al que es “principio y consumación de nuestra fe” (Hb 12,2), y a partir del cual es posible la teología y todo intento de entendimiento ecuménico»⁴⁹. Baltha-

⁴⁸ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Jacob Hegner, 1951. Sobre la relación intelectual entre ambos teólogos desde el punto de visto histórico, puede verse el minucioso estudio de LOCHBRUNNER, M., *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg: Echter, 2009, 260-448; DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 95-155; MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster*, 112-115. Una valoración reciente sobre este acercamiento desde la perspectiva de la *radical orthodoxy* puede verse en LONG, S. D., *Saving Karl Barth: Hans Urs von Balthasar's Preoccupation*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014. En la primera parte (capítulo primero: 7-35) nos ofrece una reseña biográfica de la relación intelectual entre ambos teólogos; el segundo capítulo (37-87) presenta una descripción de la lectura balthasariana de la obra de Barth; en el tercero (89-127), sale al paso de los críticos, tanto barthianos como tomistas. En la segunda parte del libro, aborda los temas recorridos por Balthasar a la hora de analizar el pensamiento barthiano: el reino de Dios (capítulo cuarto: 129-175), la importancia de la ética (capítulo quinto: 177-137) y la dimensión eclesial (capítulo sexto: 239-281). Existe además abundante bibliografía: WEBSTER, J., «Balthasar and Karl Barth», en OAKES, E. T. y MOSS, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, C.U.P., 2004, 241-255; DREWES, H. A., «Karl Barth und Hans Urs von Balthasar –ein Basler Zwiegespräch», en STRIET, M. y TÜCK, J.-H. (Hrsg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg: Herder, 2005, 367-383; RONDORF, J.-H., «Hans Urs von Balthasar en dialogue avec Karl Barth», en GONNEDAUD, D. y CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ, Ph. (eds.), *Chétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar*, Magny-les-Hameaux: Socéval, 2006, 305-321; las colaboraciones contenidas en MÜLLER, W. W. (Hrsg.), *Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache*, Zürich: Theologische Verlag, 2006, especialmente 11-117; BIELER, M., «Die kleine Drehung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Gespräch», en KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Mainz: Matthias Grünewald, 2006, 318-370; los artículos del número de *Communio* dedicados al tema «Barth – Balthasar. De l'analogie à l'oecumenisme», especialmente 11-88; SCHELHAS, J., *Christozentristische Schriftauslegung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich*, Freiburg: Herder, 2014; GAUTIER, B., *Balthasar en dialogue avec Barth*, Paris: Desclée de Brouwer, 2014; LÖSER, W., *Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg: Echter, 2015, especialmente 119-138.

⁴⁹ KD IV/1,858; cfr. BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 210, 302; sobre el «schwere Geburt des Barth-Buches», puede verse LOCHBRUNNER, M., *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen: sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg: Echter, 2009, 406-448, especialmente «Das “erste” Barth-Buch» y «Das zweite Barth-Buch», en *ibid.*, 410-423 y 426-434. Como ulterior desarrollo, puede verse PÉREZ HARO, E., *El misterio del ser. Una meditación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona: Santandreu, 1994, 433-443. Balthasar es posiblemente el teólogo católico con el que Barth mantuvo más correspon-

sar impartió diez clases en invierno de 1948-1949 sobre la teología barthiana en el Bernoulianum de Basilea, y afirmó allí que la *analogia fidei* presupone la *analogia entis* como la redención presupone la creación⁵⁰. Tanto el concepto de *potencia oboedientialis* como el de *analogia fidei* podrían reconvertirse a la controvertida *analogia entis*. Sin embargo, Balthasar reprochó a su colega el «estrechamiento cristológico» (*christologische Entführung*) por su crítica a intentar explicar la antropología desde la cristología, a lo que el calvinista replicó diciendo que Jesucristo debía ser «el sujeto y el origen de la fe cristiana»⁵¹. Algunos autores han aludido a la excesiva separación en Balthasar entre el orden de la creación y el de la gracia, si bien hace posible la encarnación del Verbo y el establecimiento de la alianza en Jesucristo. El teólogo católico no rechaza los *preambula fidei* tal como hace el famoso teólogo calvinista⁵².

2.1. *Un diálogo consolidado*

En el prólogo a la segunda edición de su trabajo, aparecida en 1961, Balthasar se confirmaba en sus propias tesis: «Mientras tanto Karl Barth ha cambiado muy poco: su obra ha crecido en plenitud y profundidad, pero ha permanecido sorprendentemente fiel a sí misma. El principio del cristocentrismo que, discretamente, domina ya su *Carta a los romanos* y estructura la *Dogmática* definitiva, continúa ejerciendo su informador influjo»⁵³. Allí denunciaba Balthasar también la estrechez de los conceptos debatidos: «también la respuesta de fe, concedida por Dios en la gracia, es “ser”, sin embargo –como afirmaba de un modo drástico la teología católica– un ser “infuso”, un ser que viene de arriba»⁵⁴. Además el teólogo católico proponía una continuidad y complementariedad entre ambas *analogiae*, si bien Dahlke insiste en el carácter anti(neo)escolástico e incluso hegeliano de la teología baltha-

dencia epistolar (un total de 121, entre los años 1940 y 1968). No hemos encontrado, sin embargo, contenidos teológicos significativos de momento.

⁵⁰ Cfr. BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 362.

⁵¹ KD IV, 858s.; cfr. BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 371, 380-381; MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster*, 52; DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 134.

⁵² Cfr. FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 149-150.

⁵³ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 4ª ed., Einsiedeln: Johannes, 1976, I.

⁵⁴ *Ibid.*, IV.

⁵⁵ Cfr. DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, passim.

sariana⁵⁵. Más adelante, en el tercer capítulo de la segunda parte, contra Schleiermacher y la teología liberal del siglo XIX, Balthasar fundamentaba en la cristología calcedoniana la referencia originaria y la relación entre Dios y la criatura humana: «La relación Yo-Tú es en el hombre lo que (según la terminología posterior) indica una analogía entre Dios y el hombre y, por tanto, la posibilidad de una revelación»⁵⁶. Barth reiteraba por su parte la suprema soberanía de Dios y rechazaba por tanto una humanización de la instancia divina, al proponer «una religión que lleva a la redención dentro de la fe», superando en parte una visión negativa de la religión contrapuesta a la revelación cristiana⁵⁷.

El teólogo reformado desarrollaba más adelante –siempre según la interpretación balthasariana– la «forma plena de la analogía», en la que se da una fundación cristológica: de la palabra de Dios se pasa a Jesucristo, Dios y hombre. Barth presupondría la existencia de un hombre libre, de un legítimo interlocutor de Dios; y la creación sería un presupuesto para el establecimiento de la alianza. La gracia de Dios es eficaz en la libertad de las criaturas: el responder viene tras un previo recibir: «Esto se llama analogía teológica». La analogía del ser tiene sentido a la luz de la analogía de la fe, sigue sosteniendo Balthasar. La reconciliación entre Dios y la criatura encuentra su fundamentación sobre todo en la encarnación, a la vez que la encarnación presu-

⁵⁶ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 96-97.

⁵⁷ *Ibid.*, 98. Balthasar habla aquí incluso de un *Umbruch*, de un cambio, de una «conversión a la analogía», situada en torno a las indagaciones barthianas sobre el *Prologion* de san Anselmo y a partir de la evolución de sus ideas sobre la filosofía, la ética y la Iglesia (cfr. *ibid.*, 101-116; DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 53-60). De esta forma el principio de la dialéctica será sustituido por el de la analogía: «la analogía fidei implica, en primer lugar, a diferencia de la analogía entis, que no puede ser una analogía “fácilmente visible y dominable”», no está fundamentada en el ser sino en el obrar (VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 117; la cita es de KD I, 252); es decir, no se basa en una categoría universal sino en una particular y concreta; la sitúa además en una indeterminación cognoscitiva: «la analogía es una relación última, que no puede ser explicada a partir de ninguna semejanza o desemejanza que se encuentre como fundamento» (VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 118). La distancia entre el finito y el Infinito sigue siendo imponderable, pues el fundamento es total y radicalmente sobrenatural: «Su verdad no es la nuestra. Pero la nuestra es la suya. Es esta la unidad de la verdad en Él en cuanto Verdad» (KD III, 258). Este discurso fue calificado por Balthasar como «extremadamente platónico», pero en el teólogo reformado es un «discurso teológico», pues «viene de lo alto, en el acto de posesión de la revelación», y «puede remitir a la relación creatural para demostrar la legitimidad de su pretensión» (cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth, ibid.*, 119). Efectivamente Barth valora la doctrina de la creación, y establece la «analogía teológica» de la fe como un «recibir la misma posibilidad de responder, y de un responder de tal manera que esta respuesta permanezca “autónoma” como un recibir supremo» (cfr. *ibid.*, 123).

pone el orden de la creación: «Es la eterna prioridad de Jesucristo antes y en toda fundamentación del mundo bueno la única garantía de un mundo bueno, indestructible en su naturaleza»⁵⁸. Como recuerda el prólogo del evangelio de san Juan, «todas las cosas fueron hechas conforme a Él» (1, 3), y el Logos es el fundamento de toda bondad creatural: la creación será así el fundamento externo de la alianza, mientras esta es el fundamento interior de aquella⁵⁹.

Entre naturaleza y gracia existe una analogía que no es mera continuidad: «Ya este mundo como creado es el reino del Logos, pero que este se haga carne “va mucho más allá”»⁶⁰. La creación alcanza todo su potencial cuando conoce su entraña trinitaria. A pesar del pecado, la creación no está del todo corrompida, no ha perdido toda su capacidad de hablar de Dios. Sin embargo, el Logos encarnado es el principio de toda analogía (cfr. Jn 1,1.3.14). «La analogía –escribe Ladaria– es distinción entre Creador y criatura, en la relación profunda de alianza definitiva en la sangre de Jesús». A partir de los estudios sobre san Anselmo, el teólogo calvinista seguía viendo a Dios y el hombre como realidades totalmente contrapuestas, pero unidas en Cristo (Dahlke recuerda a su vez que el principio cristológico barthiano es ampliado a su vez con la dimensión pneumatológica por Balthasar)⁶¹. Como vemos Barth se acerca de un modo inaudito al mundo de lo creado y lo relaciona íntimamente con el orden de la salvación, si bien el «*gratia [praesupponit] naturam, et ut perfectio perfectibile*» (cfr. *S. Th.* I, 2, 2, ad 1) queda todavía un poco lejos. «La creación será en sí misma –afirma Barth– un singular signo de la alianza, un verdadero sacramento»⁶². La naturaleza supone por tanto la preparación del orden de la gracia: su incoación, su promesa, su esbozo⁶³. Según Marga, «en muchos aspectos, las observaciones de Balthasar de que la concepción madura de la *analogia fidei* puede compatibilizarse con la *analogia entis* deben encontrar su verdadera ubicación en las conferencias dogmáticas de Múnster» pronunciadas por Przywara⁶⁴.

⁵⁸ *Ibid.*, 123, 128; cfr. *ibid.*, 177-179.

⁵⁹ Cfr. KD V, 103-255.258-377; LADARIA, L., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, 418-419.

⁶⁰ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 133; la cita es de KD V, 357.

⁶¹ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 151-152; cfr. DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 150; LADARIA, L., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, 419-421; aquí 421.

⁶² KD V, 262-263.

⁶³ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 135-136.

⁶⁴ MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster*, 115.

2.2. Una lectura crítica y ecuménica

En la línea de lo anterior, Balthasar desarrolló más adelante una antropología sobrenatural en clave cristológica: «en la obra de la creación, el hombre es preparado por la gracia, se ha dispuesto a ser “partner de Dios”, si –aunque suene fuerte la expresión– es “capaz de la alianza”»⁶⁵. En Barth esta analogía sigue teniendo sobre todo un fundamento sobrenatural, que consiste especialmente en la relación Yo-Tú, en el «estar frente» al otro. Sin embargo, la dinámica entre creación y reconciliación es aún relevante: la primera como fundamento externo, la segunda como interno. «Fundamental y ontológicamente el hombre es quien, junto al Hijo de Dios, es objeto de una personal elección de Dios y, todavía en unión al Hijo de Dios, vive de la escucha de la palabra de Dios»⁶⁶. Esta concepción tiene a su vez un fundamento filosófico: el concepto agustiniano de libertad, que es también considerada en su dimensión trascendental y sobrenatural como «participación en la libertad intradivina»⁶⁷. Pero el teólogo reformado se siente en la obligación de evitar las incursiones de la filosofía en la teología, y sigue en pie la objeción central: «la creación no es una parte constitutiva interna, sino el “fundamento externo” del orden de la encarnación»⁶⁸. Además, el orden de la salvación pertenece de modo exclusivo a la acción de Dios, por lo que le está vedado a la criatura. De esta forma, el ser humano se convierte en una mera prolongación de la acción divina: «Él actúa cuando dirige a cada criatura la palabra que contiene la fuerza, la sabiduría, la bondad del Espíritu santo»⁶⁹.

⁶⁵ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 137; la cita es de KD 5, 206s.; 331; 6, 267.

⁶⁶ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 138; cfr. KD VI, 170.

⁶⁷ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 140.

⁶⁸ *Ibid.*, 143.

⁶⁹ KD VII, 161. Como segunda consecuencia de esta relación entre creación y reconciliación (o naturaleza y gracia), aparecerá la relación entre creer y conocer de un modo fluidamente discontinuo. Según el análisis balthasariano de la teología de Barth, «el órgano de la verdad no es otro que la fe», pues la divinidad solo puede ser conocida por medio de la «autorrevelación de Dios, que tiene su cumbre y fundamento en Jesucristo» (VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 149). No existe por tanto ninguna revelación natural, si bien Dios podría revelarse a través de la naturaleza y «las cosas creadas» (Rm 1, 20). Esto no supone sin embargo una confesión de irracionalismo o de fideísmo, pues toda lógica procede en definitiva del Logos: «la fe es sobrenatural y positiva, pero no por eso adecuada a la naturaleza, en cuanto que recurre a sus facultades, a la inteligencia y a la voluntad»; esto es, «no es una decisión ciega, irracional» (*ibid.*, 152-153). Tras un pormenorizado análisis de las noéticas anselmiana y cartesiana, Barth insiste en la distancia entre filosofía y teología: el conocimiento de Dios solo puede darse dentro de una situación real de encuentro con la palabra de Dios; solo durante el acto de la revelación sobrenatural le es reconocida al hombre la capacidad natural de conocer a Dios, y de ahí la posterior acusación de actualismo. «Llegamos así a la constatación –concluye Balthasar– de que en el fondo toda naturaleza se basa en el evento de la revelación», pues «la fe coincide con la percepción auténtica, es decir, con el acto originario de la razón» (*ibid.*, 168).

Siguiendo la lectura balthasariana, para Barth la realidad del pecado –íntimamente unido a la naturaleza, al menos en la situación concreta– influirá en este estado de cosas: «el pecador no puede conocer a Dios»⁷⁰. La capacidad de matiz de Balthasar aparece igualmente aquí: «podría ser que la *ratio* óptica de las cosas (a las cuales “les es conferida la verdad”) no haya sido tocada por el pecado mientras tiene lugar el descubrimiento de la verdad, pero que en el campo noético “ocurre (solo) de vez en cuando”»⁷¹. Ante lo cual el teólogo católico sentencia que según Barth «Dios es conocido por Dios, y solo por Dios»⁷², lo cual puede ser entendido de un modo absoluto o relativo. Así, ensaya Balthasar una interpretación de la crítica a la *analogia entis*: el ser es para Barth «un concepto», «finito y relativo», que «no expresa lo que es decisivo en la relación entre Dios y la criatura»; es más, supone una «autodivinización de la criatura». Continúa pues con una visión negativa y un tanto antropocéntrica y negativa: «El concepto de ser, en mano del pecador, se convierte en un instrumento peligrosísimo para la desobediencia»⁷³. Como sabemos, la *analogia fidei* barthiana depende totalmente de la revelación «a partir de Jesucristo», por quien el creyente conoce la creación y la historia. «Barth no tiene dificultad en aceptar una tal –de hecho– inevitable *analogia entis* que surge dentro de una más amplia *analogia fidei*», como había sugerido Söhngen⁷⁴. Sin embargo, el ser vendría a ser originado en la revelación y en el orden de la gracia: la creación seguiría siendo el fundamento externo de la alianza, y «la alianza es el fundamento y el fin de la creación»⁷⁵. El teólogo reformado lo fundamentaba en una *potentia oboedientialis*, entendida como *potentia naturalis passiva*, que aseguraba el concepto de la *analogia entis* en función de la *analogia fidei*. La prioridad seguía estando pues en la fe, la gracia y la palabra de Dios, que resumen toda la creaturalidad. «En esto se ha de dar la razón –concluye Barth, tras delimitar férreamente el concepto– a la sentencia de Tomás de Aquino, con tanta frecuencia usada de modo peligroso: *gratia non tollit (non destruit) sed (praesupponit et) perficit naturam*»⁷⁶. Hay por tanto una matización y un cierta evolución en su propia concepción, podríamos concluir.

⁷⁰ *Ibid.*, 171.

⁷¹ *Ibid.*, 172.

⁷² KD III, 47.

⁷³ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 175-176.

⁷⁴ *Ibid.*, 177-178; se remite a KD III, 89-90.

⁷⁵ VON BALTHASAR, H. U., *Karl Barth*, 179.

⁷⁶ KD III, 463.

3. OTRAS INTERPRETACIONES

En ámbito italiano contamos igualmente con los estudios pioneros del filósofo piomontés Luigi Pareyson (1914-1991) ya en los tempranos años cuarenta⁷⁷, quien vincula a Barth con la *Kierkegaard Renaissance* propia del existencialismo alemán. Su teología dialéctica o «de la crisis» encuentra fundamentación en la «infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre», entre finito e Infinito, criatura y Creador⁷⁸. Tal será la razón del rechazo de la *analogia entis*, la radical separación entre filosofía y religión⁷⁹: «Barth desconfió de la razón como una posibilidad puramente humana, y el hombre supone una radical negatividad»⁸⁰. Por su parte, el napolitano Emanuele Rivero (1928-2007) proponía de nuevo en 1955⁸¹ la interpretación pre-balthasariana: «la *analogia fidei* es tan solo una ilusión que esconde polaridad», oposición dialéctica⁸². Consiste en el hecho contradictorio de que «Dios se revela a sí mismo velándose»⁸³; es así contraria a la defensa de la autonomía de la razón humana: «una fe que no tiene otra relación con la razón que la exclusión manifiesta una carencia en la relación con la parte más alta de la persona»⁸⁴. Hasta el punto de considerar la gracia según la concepción barthiana es «una entidad inexistente de hecho en la persona y una mentira en Dios»⁸⁵. En contra de Balthasar, Rivero entiende que «no existe evolución en sentido estricto en el pensamiento de Barth» en lo que se refiere a la *analogia entis*, si bien mantiene una cierta presencia en la *analogia relationis*⁸⁶. De hecho, para este filósofo italiano, el «parentesco ontológico entre Dios y el hombre» supone «la más pura ortodoxia católica»⁸⁷. Así, al rechazar Barth el *fides quaerens intellectum*, acaba negando también el fundamento cristológico de la antropología⁸⁸. En

⁷⁷ PAREYSON, L., «L'esistenzialismo di Karl Barth» (1939) y «La dialettica della crisi in Karl Barth» (1942), en ID., *Studi sull'esistenzialismo*, Opere complete 2, Milano: Mursia, 2001, 81-125, 127-173.

⁷⁸ *Ibid.*, 89.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 92-95.

⁸⁰ *Ibid.*, 127.

⁸¹ RIVERSO, E., *La Teologia esistenzialistica di Karl Barth*, Napoli: Istituto Editoriale del Mezzogiorno, 1955; cfr. FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 139-141. Con este filósofo italiano Barth mantiene una correspondencia poco significativa de tres cartas, entre los años 1950 y 1960.

⁸² RIVERSO, E., *La Teologia esistenzialistica di Karl Barth*, 36.

⁸³ *Ibid.*, 99.

⁸⁴ *Ibid.*, 146s.

⁸⁵ *Ibid.*, 149.

⁸⁶ *Ibid.*, 236, 220.

⁸⁷ *Ibid.*, 397.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, 387.

fin, «la religión ha sido siempre algo positivo, y solo en la religión positiva tiene una efectiva continuidad histórica y un válido efecto en la humanidad»⁸⁹.

De modo semejante, Hans Küng (n. 1928) publicó en 1957 su tesis doctoral⁹⁰, en la que mantenía que «no se trata de estar “a favor” o “contra” Barth, sino de la indivisible verdad de Cristo»; no quiso centrarse así en el tema de la *analogia entis* sino ir a los fundamentos del planteamiento de Barth en la doctrina de la justificación⁹¹.

Bastante antes, ya en 1949 el dominico belga Jérôme Hamer (1916-1996), de quien el teólogo suizo esperaba en un principio que fuera un «nuevo Aliocha»⁹² Karamazov, hablaba también del «ocasionalismo» en el pensamiento barthiano, paradójicamente «fundamentado en un agnosticismo» propio de la tradición kantiana, que Barth «intenta eludir en vano por medio de un fideísmo»⁹³. Como consecuencia, Hamer le pareció a Barth «demasiado tomista y ortodoxo»⁹⁴.

Por otra parte, también la tesis de 1.220 páginas escritas por Henri Bouillard (1908-1981) y publicada en 1957 en tres volúmenes supuso un retorno al controvertido núcleo diferencial. El teólogo calvinista quien fue a París junto con von Balthasar y Adrienne von Speyr asistió a las cinco horas de defensa de la tesis doctoral (aunque no pudo decir una sola palabra), y después «fueron a comer a un restaurante chino»⁹⁵. Bouillard quería introducir a Barth en la teo-

⁸⁹ *Ibid.*, 397.

⁹⁰ KÜNG, H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957; tr. it.: *La giustificazione*, Brescia: Queriniana, 1969.

⁹¹ *Ibid.*, 15; cfr. MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster*, 55. Sobre este tema puede verse FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 141-145; RUSSO, A., «La giustificazione (dell'uomo). Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth», *Dada. Rivista di antropologia post-globale* 2 (2015) 199-226; BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 421-422, 482; DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 146-148. Con Hans Küng mantiene una frecuente correspondencia (21 cartas, entre 1957 y 1968), entre las que destaca la que el autor presentará después como pórtico de entrada a la publicación de su trabajo (KBA 9257.26).

⁹² «Briefe an seine Sohne» (14-IX-1956): cfr. BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 370. Efectivamente con Hamer existe un abundante intercambio epistolar entre los años 1946 y 1967. En una carta del 24-II-1951, por ejemplo, le informa sobre la recensión del pastor Leuba sobre su estudio acerca de Karl Barth, a la vez que le pone al día sobre otras cuestiones y le pregunta si ha leído el libro *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, de CONGAR, Y.-M. (cfr. KBA 95031.131).

⁹³ HAMER, J., *Karl Barth*, 171; cfr. FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 137.

⁹⁴ Cfr. BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 370.

⁹⁵ BOUILLARD, H., *Karl Barth I: Genèse et évolution de la théologie dialectique; II y III: Parole de Dieu et existence humaine*, Paris: Aubier, 1957. Sobre los recuerdos barthianos, puede verse «Brief an

logía católica «como un caballo de Troya, si bien contiene una coda crítica», al mostrar la coincidencia con «la transcendental *ontologie de la foi*, que presenta sus afinidades con el forma de pensar kantiana». Con esto Barth confiaba en convertirse en «una especie de padre de la Iglesia católica *in partibus infidelium*»⁹⁶, añadía con su habitual ironía. Bouillard veía en Kierkegaard y Dostoievski las principales influencias de Barth, tal como él mismo admitió, a la vez que lo reconocía como el principal oponente de Bultmann⁹⁷. Establece como filosofía inspiradora de la teología barthiana no la habitual atribución a Kant sino a Hegel, a pesar del también evidente *background* existencialista⁹⁸. Foley vincula a Bouillard entre los principales seguidores del Schleiermacher, lo cual explicaría su crítica a Barth⁹⁹. Sin embargo, el jesuita francés defendía el uso de la filosofía que realizó la fe cristiana en sus orígenes, si bien con algunas diferencias respecto a las nociones de conciencia autónoma o la inmortalidad del alma¹⁰⁰.

H. Vogel (5-IX-1956)» y «Briefe an seine Sohne (5-VII-1956)», citado en BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 421. Puede verse también FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 145-147. En el *Barth Archiv* hemos encontrado ocho cartas de Bouillard a Barth, de los años 1950 a 1966, que no nos han parecido con un contenido excesivamente teológico.

⁹⁶ «Briefe an seine Sohne (14-IX-1956)»: cfr. BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, 421. En efecto, afirma allí que al igual que los trabajos de Balthasar, Bouillard «möchte mich als eine Art trojanisches Pferd in die römische Theologie einführen».

⁹⁷ Cfr. BOUILLARD, H., *Karl Barth* I, 76, 107, 110, 201, 247ss.

⁹⁸ *Ibid.*, 299.

⁹⁹ Cfr. FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», 147.

¹⁰⁰ Cfr. BOUILLARD, H., *Karl Barth* II.2, 240, 247, 265. En un apartado titulado de modo significativo como *Fides quaerens intellectum* (*Karl Barth* I, 134-151), Bouillard recuerda la dimensión eclesial y existencial de la fe según los ulteriores descubrimientos barthianos. Sin embargo, la segunda dimensión prevalece sobre la primera: «para un análisis filosófico al discernir la palabra de Dios, es necesario encontrar una respuesta adecuada a la cuestión de la existencia. La teología se fundaría así en la antropología» (*ibid.*, 135). Pero al mismo tiempo Barth repara en la limitación del pensamiento existencial en la teología. En una línea kierkegaardiana, el teólogo suizo piensa que no puede entender la Palabra divina, dada la distancia entre Dios y el hombre. El pensamiento existencial y fenomenológico presenta así sus limitaciones (cfr. KD I, 128-129). La fundamentación se encuentra en la dialéctica de la exclusión propia del pensamiento reformado, en la oposición entre la *theologia gloriae* y la *theologia crucis*, es decir, en la lógica del *aut-aut* dicho con resonancias kierkegaardianas. Sin embargo, esta dialéctica desaparece en el segundo tomo de la *Dogmática eclesial* de 1938, nos recuerda Bouillard, donde la palabra «paradoja» va siendo sustituida por «misterio»; es el paso de la «teología dialéctica» a la «dogmática eclesial» (cfr. *ibid.*, 138-139). De hecho, desde 1929 Barth no polemizará contra la teología natural: «La afirmación del Totalmente Otro excluye la continuidad entre Dios y el hombre, totalmente inmanentista pero no analógica» (*ibid.*, 129). La oposición radical entre revelación natural y revelación sobrenatural parece mantenerse todavía en pie. Su rechazo absoluto a la *analogia entis* –considerada por Barth como propiamente católica– no llega sin embargo hasta la *analogia fidei* (Rm 12,6). Aquí encontramos –nos recuerda Bouillard– la evolución desde la *Carta a los romanos* a la *Dogmática eclesial* (cfr. *ibid.*, 141-142).

Barth reprochaba a la *analogia entis* el antropomorfizar la imagen de Dios, el reducirlo a una mera filosofía; pero Bouillard respondía diciendo que también él partía de una determinada concepción filosófica: «la filosofía se convierte en un *ersatz* de la teología, una teosofía»¹⁰¹. Sin embargo, entre el Infinito y el finito siempre media la Palabra dirigida al ser humano. Lejos de una *speculatio majestatis*, de una *theologia gloriae*, Barth proponía una «teología de la Palabra», de la elección, de la fe, que fuera del todo cristológica; el orden creado resultaba así de nuevo demasiado separado del orden de la redención. Es lo que Barth llamaba «concentración cristológica», si bien no le interesaba tanto que la Palabra se haya encarnado sino su «soberana libertad». «La palabra actualismo caracteriza del mejor modo posible el pensamiento barthiano de esta época»¹⁰², sostenía Bouillard. A partir del comentario de Barth a los capítulos II a IV del *Proslogion* de san Anselmo¹⁰³, el jesuita francés considera que «en el *credo ut intelligam*, Barth se acerca de modo notable a la concepción católica. Acepta expresamente la definición del concilio Vaticano I»¹⁰⁴. Abandonaría así los «conceptos kantianos y platónicos» para acercarse más al pensamiento de Pablo. En efecto, desde 1925 el teólogo reformado había estado confrontando su propio pensamiento con la teología católica, lo cual le llevó a evolucionar en sus propios planteamientos. Según el análisis del estudioso francés, las diferencias estriban en el concepto de Iglesia, que para Barth será sobre todo *sponsa Verbi*: esta eclesiología logocéntrica –no, por tanto, sacramental– «opone la Iglesia al reino de Dios. [...] El reino de Dios significa para él crisis, la supresión dialéctica de la Iglesia»¹⁰⁵. Como resulta fácil de suponer, esta eclesiología es consecuencia de la doctrina de la justificación, desarrollada en ámbito calvinista como predestinación.

Barth ha despertado de igual manera gran interés en el ámbito anglosajón en época reciente. El trabajo de Keith L. Johnson publicado en 2010 y formulado desde una perspectiva reformada¹⁰⁶ afirmaba que Barth entendía en un

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, 142-143.

¹⁰² *Ibid.*, 144.

¹⁰³ BARTH, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes, im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München: Kaiser, 1931.

¹⁰⁴ BOUILLARD, H., *Karl Barth I*, 147.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 150.

¹⁰⁶ JOHNSON, K. L., *Karl Barth and the Analogia Entis*, London: T&T Clark, 2010; puede verse también de este mismo autor: «Reconsidering Barth's rejection of Przywara's *Analogia entis*», *Modern Theology* 26 (2010/4) 632-650, donde ofrece una pormenorizada descripción del diálogo entre ambos pensadores. Allí concluye por ejemplo: «Barth rechaza la *analogia entis* de Przywara por-

sentido distinto la famosa expresión de Tomás de Aquino, quien lógicamente valoraba la teología natural. La fundamentación de este rechazo se encuentra en la doctrina luterana de la *sola gratia*. Con motivo de un simposio sobre el tema que tuvo lugar en Washington que retomaba a su vez el debate entre Barth y Przywara entre 1929 y 1932¹⁰⁷, aparecen una serie de revisiones de la cuestión que suponen verdaderas actualizaciones. El editor de las actas de este simposio, T. J. White, recuerda las raíces ilustradas de la gnoseología del siglo XIX, las cuales entran de lleno en el debate que nos ocupa¹⁰⁸. «Como consecuencia, la católica *analogia entis* es vista como un intento de domesticar la transcendencia de Dios y de distorsionar la revelación»¹⁰⁹. Además, White recuerda que en Barth la fundamentación de la antropología se encuentra en la cristología, mientras que en Przywara se sitúa en la ontología y en el orden natural. En continuidad con el intimismo agustiniano, señala este dominico estadounidense que «Dios es inmanente al quebrantado y salvaje espíritu humano por el misterio de la creación, y la radical transcendencia de Dios está necesariamente acompañada por su omnipresencia e inmanencia»¹¹⁰. En fin, White recuerda los matices existentes en las relaciones entre fe y razón: mientras Przywara continúa en la línea de la constitución *Dei Filius* del Vaticano I y las enseñanzas del concilio lateranense IV (si bien con un toque agustiniano), Barth procuraba reeditar la crítica luterana dirigida a la *theologia gloriae*. Teólogos protestantes posteriores se han mostrado sin embargo abiertos a las condiciones de posibilidad de la teología natural, al mismo tiempo que el magisterio reciente de la Iglesia católica ha recordado el papel de las luces naturales en el conocimiento de Dios¹¹¹.

que no desea aceptar la idea de que podemos conocer a Dios a partir del acto creador de Dios, sino que solo podemos conocer a Dios a través de la justificación de Dios en Jesucristo» (642).

¹⁰⁷ WHITE, T. J. (ed.), *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, cit.

¹⁰⁸ ID., «The *Analogia Entis* Controversy and Its Contemporary Significance», en: *ibid.*, 2-3. En efecto, White establece tres *quaestiones disputatae* en torno a nuestro tema: a) la relación entre el cristianismo y la metafísica del ser; b) la relación entre gracia y naturaleza y c) el vínculo entre fe y razón moderna (cfr. *ibid.*, 4ss.). En el primer ámbito se encuentra la doctrina de la participación del ser, que une y respeta tanto la transcendencia de Dios como su inmanencia en las criaturas, rehuyendo así tanto el panteísmo como el «teopanism». El nudo argumentativo se encuentra por tanto de nuevo en el ámbito de la doctrina sobre la creación, que ha de presentarse –como su primera etapa que es– íntimamente unida a la historia de la salvación (cfr. *ibid.*, 6-7).

¹⁰⁹ *Ibid.*, 10.

¹¹⁰ *Ibid.*, 12.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, 22-26. En las siguientes páginas, John R. Betz destaca las raíces agustinianas y tomistas de la doctrina de la *analogia entis* en Przywara, subrayando a su vez la originalidad de su propia perspectiva. Muestra cómo este debate ha ofrecido sus frutos a lo largo de los años poste-

White¹¹² retoma de nuevo la relación entre ambas analogías, intentando mediar entre ellas. La pregunta formulada sería: ¿en qué sentido la *analogia fidei*, el conocimiento analógico de Cristo como la palabra de Dios obtenida por la fe, es implícitamente dependiente de la *analogia entis*? ¿Necesita la cristología la teología natural? He aquí la cuestión. En este sentido insiste en la utilidad de la teología natural para la teología, con lo que el debate sigue vivo en nuestros días, como *punctum dolens* del diálogo teológico entre católicos y reformados¹¹³. Así, en 2013, comparaba al Aquinate y Barth con Dante y Shakespeare respectivamente, como «los más grandes exponentes de la teología cristiana entendida de un determinado modo»¹¹⁴. Ambos autores desarrollaron una teología a partir del comentario de la Escritura, si bien leída junto a un amplio espectro de autores que casi podríamos llamar tradición, y desde presupuestos confesionales evidentemente distintos. White rechaza de este modo un ecumenismo fundamentado en un falso irenismo, y más bien sugie-

riores, lo cual indica el acertado diagnóstico realizado por ambos teólogos (BETZ, J. R., «After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's *Analogia Entis*», en *ibid.*, 35-87). Bruce McCormack presenta un estudio sobre el contexto del rechazo barthiano del concepto de analogía, a la vez que muestra que este influyó en sus propios conceptos sobre la elección, la cristología y la identidad trinitaria de Dios. Por lo que constituye una cuestión a la vez medular y hermenéutica (McCORMACK, B., «Karl Barth's Version of an "Analogy of Being": A Dialectical No and Yes to Roman Catholicism», en *ibid.*, 88-144; cfr. DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 135-142). En un segundo grupo de artículos se destacan los frutos ecuménicos de estos contactos entre teólogos. Kenneth Oakes ofrece una reinterpretación de la obra de Przywara *sub forma crucis*, para evitar el término marcadamente luterano de *theologia crucis* (OAKES, K., «The Cross and the *Analogia Entis* in Erich Przywara», en *ibid.*, 147-171). Richard Schenk lee a Barth a la luz de Söhngen y Balthasar (lo cual ofrece al mismo tiempo una reinterpretación del tomismo en tiempos más recientes: SCHENK, R., «Analogy as *discrimen naturae et gratiae*: Thomism and Ecumenical Learning», en *ibid.*, 172-191). Peter Casarella muestra cómo Balthasar formula una nueva *Denkform*, gracias a este diálogo. Más allá del debate analizado, la reconsideración de la *analogia entis* a la luz de la cristología podría ofrecernos nuevas luces y horizontes (CASARELLA, P., «Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara's *Analogia Entis* and the Problem of Catholic *Denkform*», en *ibid.*, 192-206).

¹¹² «"Through him all things were made" (John 1:3): The Analogy of the Word Incarnate according to St. Thomas Aquinas and Its Ontological Presuppositions», en *ibid.*, 246-279.

¹¹³ Aparecen igualmente ulteriores desarrollos en MCCORMACK, B. L. y WHITE, T. J. (eds.), *Thomas Aquinas and Karl Barth. An Unofficial Catholic-Protestant Dialogue*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013, especialmente las colaboraciones de WHITE, T. J., «Thomas Aquinas and Karl Barth – An Unofficial Catholic-Protestant Dialogue», en *ibid.*, 1-39; y WRRAWRYKOW, J. P., «Barth and Aquinas on Grace», en *ibid.*, 193-211; solo reseñamos los autores católicos sobre nuestro tema. En cualquier caso evidencia el interés que sigue teniendo el debate católico-protestante en los Estados Unidos también en la actualidad.

¹¹⁴ WHITE, T. J., «Thomas Aquinas and Karl Barth – An Unofficial Catholic-Protestant Dialogue», 2.

re profundizar en la propia teología a la luz de la otra, de la teología de la revelación, de la cristología y la doctrina trinitaria¹¹⁵. Tras un largo recorrido en esta dirección y con este presupuesto metodológico, propone este debate como una «recuperación de la metafísica» en la teología de la modernidad postkantiana. Lejos de estar en la era postmetafísica de la postverdad, nos encontramos en un momento intensamente ontológico; según White, también «Barth estaba profundamente interesado en las estructuras ontológicas de la realidad, leídas de un modo teológico»¹¹⁶. Barth matizó y evolucionó en su crítica a la *analogia entis*, mientras los teólogos católicos pudieron formular de mejor modo este aspecto central del pensamiento plenamente cristiano. No obstante, al final de su detenido estudio, Dahlke concluye: «A pesar de que Barth estaba involucrado en continuos contactos académicos y personales con teólogos católicos, nunca acertó su distancia con el catolicismo»¹¹⁷.

Por tanto, podríamos concluir que deben verse unidos ser, creación, revelación, fe y encarnación continuada en el misterio pascual. Es aquí donde *analogia entis*, *analogia fidei* y *analogia amoris* pueden apreciarse en la continui-

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, 6.

¹¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹¹⁷ DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 157. Quizá en fin la propuesta de Wedler sobre el pensamiento balthasariano acerca de la *analogia caritatis* pueda completar el panorama que había ya apuntado Söhngen, si bien esta se encuentra en otro nivel (WEDLER, E. M., *Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie in der Moderne*, Würzburg: Echter [Erfurter Theologische Studien 94], 2009, especialmente el capítulo titulado «Analogia Caritatis – Analogie als Form und Strukturmoment inkarnatorischer Theologie», en 48-64). De la *analogia entis* propia de la teología de la creación deberíamos llegar a una *analogia caritatis*, derivada de la teología de la encarnación (de la *theologia gloriae*, a decir de Lutero), yendo más allá de la *analogia fidei*, surgida de la revelación sobrenatural (cfr. *ibid.*, 54-55). Para Barth, la analogía solo podía proceder de la teología de la revelación, de la teología de la gracia y de la cristología (cfr. KDII.1, 658). Encontraríamos así una *analogia relationis* que completa la anterior *analogia entis*, en la línea propuesta por Balthasar (*Karl Barth*, 390): la *theologia gloriae* es complementada con las *theologiae revelationis crucisque*. Eberhard Jüngel (n. 1934) proponía a su vez esta *analogia relationis* que se realiza en Jesucristo como el «sí» de Dios al mundo», y también Wolfhart Pannenberg (1928-2014) recordó el carácter ontológico de toda analogía (JÜNGEL, E., «Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie: eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths», *Evangelische Theologie* 22 [1962] 537-559; PANNENBERG, W., «Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar», *Theologische Literaturzeitung* 78 [1953] 17-24), por lo que –sin disolverse ni confundirse ambos ámbitos ha de verse una continuidad y una íntima relación entre lo natural y lo sobrenatural, entre el orden de lo creado y el de la gracia, entre filosofía y teología en definitiva. La naturaleza es la no-gracia pero puede ser su presupuesto, su fundamento ontológico, si bien la relación entre naturaleza y gracia se da solo en Cristo y en su doble naturaleza, como resulta del todo evidente (cfr. WEDLER, E. M., *Splendor caritatis*, 60-63).

dad que sugiere Pablo (cfr. Rm 1,12; Gál 5,6), que encuentra su analogado principal en la *analogia Trinitatis*, siguiendo en este caso la sugerencia de Söhnngen. Es esta una pista en la que convendría profundizar: además de un ser primordial y fundante y de una fe por la que nos viene la salvación, también la caridad es una realidad analógica y participada, si bien de otro modo (cfr. 1 Co 13, 13)¹¹⁸. La relación inicial de amor que supone el acto creador es continuada en Cristo por medio de su encarnación, de su muerte en la cruz y del acontecimiento de la resurrección, que constituirían actos supremos de este amor. En este sentido, vemos también aquí una analogía en el amor, tal como describía Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est*¹¹⁹: «En la historia de amor que nos narra la Biblia, Él sale a nuestro encuentro, trata de atraernos, llegando hasta la última cena, hasta el Corazón traspasado en la cruz, hasta las apariciones del Resucitado y las grandes obras mediante las que Él, por la acción de los apóstoles, ha guiado el caminar de la Iglesia naciente» (n. 17). Y refiriéndose a la preeminencia y precedencia del amor, el Papa alemán había escrito al principio de esta encíclica programática de su pontificado: «Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cfr. 1 Jn 4, 10), ahora el amor ya no es solo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro» (n. 1).

¹¹⁸ Cfr. DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, 92.

¹¹⁹ *Carta encíclica Deus caritas est* (25-XII-2005): AAS 98 (3-III-2006) 3, 217-252.

Bibliografía

- BALTHASAR, H. U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951), 2ª ed., Einsiedeln: Johannes, 1976.
- BIELER, M., «Die kleine Drehung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Gespräch», en KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Mainz: Matthias Grünewald, 2006, 318-370.
- BOUILLARD, H., *Karl Barth. I: Genèse et évolution de la théologie dialectique; II y III: Parole de Dieu et existence humaine*, Paris: Aubier, 1957.
- BUSCH, E., *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, London-New York: Bloomsbury T & T, 2012.
- DREWES, H. A., «Karl Barth und Hans Urs von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch», en STRIET, M. y TÜCK, J.-H. (Hrsg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg: Herder, 2005, 367-383.
- FOLEY, G., «The catholic critics of Karl Barth», *Scottish Journal of Theology* (1961) 136-155.
- GAUTIER, B., *Balthasar en Dialogue avec Barth*, Paris: Desclée de Brouwer, 2014.
- GESTEIRA GARZA, M., en BARTH, K., *Carta a los romanos*, Madrid: BAC, 1998, 3-42.
- HAMER, J., *Karl Barth, l'Ocasionalisme théologique de K. Barth: étude sur sa méthode dogmatique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1949.
- JENSON, R. W., «Karl Barth», en FORD, D. F. (ed.), *The Modern Theologians I*, Oxford: Blackwell, 1994.
- JOHNSON, K. L., *Karl Barth and the Analogia Entis*. London: T&T Clark, 2010.
- JOHNSON, K. L., «Reconsidering Barth's rejection of Przywara's *Analogia entis*», *Modern Theology* 26 (2010/4) 632-650.
- JÜNGEL, E., «Barth, Karl (1886-1968)», en *Theologische Realenzyklopedie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1980, 5, 251-268
- JÜNGEL, E., «Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie: eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths», *Evangelische Theologie* 22 (1962) 537-559.
- KÜNG, H., *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln: Johannes, 1951.

- LADARIA, L., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998, 415-418.
- LOCHBRUNNER, M., *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg: Echter, 2009.
- LONG, S. D., *Saving Karl Barth: Hans Urs von Balthasar's Preoccupation*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014.
- LÖSER, W., *Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg: Echter, 2015.
- MARGA, A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster. Its Significance for His Doctrine of God*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- MCCORMACK, B. L. y WHITE, T. J. (eds.), *Thomas Aquinas and Karl Barth. An Unofficial Catholic-Protestant Dialogue*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- MÜLLER, W. W. (Hrsg.), *Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache*, Zürich: Theologische Verlag, 2006.
- NIELSEN, N. C., «The Debate Between Karl Barth and Erich Przywara: A New Evaluation of Protestant and Roman Catholic Differences», *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies* 40/1 (1953) 24-46.
- PALAKEEL, J., *The Use of Analogy in Theological Discourse: An Investigation in Ecumenica. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Roma: P.U.G., 1995.
- PANNENBERG, W., «Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar», *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953) 17-24.
- PAREYSON, L., «L'esistenzialismo di Karl Barth» (1939) y «La dialettica della crisi in Karl Barth» (1942), en ID., *Studi sull'esistenzialismo*, Opere complete 2, Milano: Mursia, 2001, 81-125, 127-173.
- PÉREZ HARO, E., *El misterio del ser. Una meditación entre filosofía en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona: Santandreu, 1994.
- PRZYWARA, E., «Corpus Christi Mysticum – eine Bilanz», en *Katholische Krise*, Düsseldorf: Patmos, 1967.
- RIVERSO, E., *La Teologia esistenzialista di Karl Barth*, Napoli: Istituto Editoriale del Mezzogiorno, 1955.
- RONDORF, J.-H., «Hans Urs von Balthasar en dialogue avec Karl Barth», en GONNEDAUD, D. y CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ, Ph. (eds.), *Chétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar*, Magny-les-Hameaux: Socéval, 2006, 305-321.
- ROSATO, P. J., «The influence of Karl Barth on Catholic Theology», *Gregorianum* 67/4 (1986) 659-678.

- ROSTAGNO, S., *Karl Barth*, Brescia: Morcelliana, 2003, 12-20
- RUSSO, A., «La giustificazione (dell'uomo). Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth», *Dada. Rivista di antropologia post-globale* 2 (2015) 199-226.
- SCHELHAS, J., *Christozentristische Schriftauslegung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich*, Freiburg: Herder, 2014.
- SCHENK, R., «Analogy as *discrimen naturae et gratiae*: Thomism and Ecumenical Learning», en WHITE, T. J. (ed.), *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2011, 174-179.
- SCHÖNGEN, G., «Analógia fidei», *Catholica* 3 (1934) 113-136; 176-208.
- SCHÖNGEN, G., «Analógia fidei: Gottähnlichkeit alleis aus Glauben?», *Catholica* 3 (1934) 113-136.
- VAINIO, O.-P., «The curious case of analogia entis. How metaphysics affects ecumenics?», *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 69/2 (2015) 171-189.
- WEBSTER, J., «Balthasar and Karl Barth», en OAKES, E. T. y MOSS, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, C.U.P., 2004, 241-255.

