Salmanticensis 48 (2001) 41-79

HANS URS VON BALTHASAR: UNA VOCACIÓN Y EXISTENCIA TEOLÓGICAS

INTRODUCCIÓN

Una de las tareas clásicas de la teología ha sido preguntarse por la cuestión de su *lugar*. Al plantearse esta cuestión era consciente de que lo que estaba en juego era la pregunta por la naturaleza misma de la teología. Sin embargo, a ésta no podemos llegar si no conocemos la vida y las obras de aquéllos que han sido teólogos por *vocación* o, siguiendo la terminología de K. Barth en su *Introducción a la teología evangélica,* han encarnado en ellos la *existencia teológica,* es decir, como la teología se ha hecho carne y sangre en una existencia concreta determinada [1]. Es lo que Balthasar ha llamado *estilos teológicos*, es decir, cómo la gloria de la revelación ha quedado impresa y ha configurado la existencia y la obra de una persona [2]. Un estilo queda configurado «por la impresión de la expresión de la gloria de Dios en la vida de un hombre» [3].

Para este propósito y en este sentido quiero presentar esta aproximación a la vida y a la obra de H. Urs von Balthasar. En primer lugar, nos acercaremos a la vida y biografía de Balthasar, teniendo en cuenta que no podemos separar biografía personal, labor teológica y misión eclesial si queremos realmente comprender su persona y su obra [4]. En segundo lugar intentaré demostrar

1 Cf. K. Barth, *Einführung in die Theologie,* Berlin 1965.

2 Cf. H. Urs von Balthasar, *Gloria* II: *Estilos eclesiásticos,* Madrid 1989; *Gloria* III: *Estilos laicales*, Madrid 1989.

3 A. Schola, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico,* Madrid 1997.

4 Para la parte autobiográfica, cf. la excelente monografía de E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar,* Milano 1990. Otras obras de interés biográfico o de aproximación general a su obra: P. Henrici, «Semblanza de Hans Urs von

Universidad Pontificia de Salamanca

que Balthasar es un teólogo sistemático y que su obra, especialmente la trilogía, puede ser considerada como la *Suma teológica del siglo* XX en la teología católica. Pero esta *Summa* está realizada y elaborada desde un centro integrador: la cristología trinitaria. A ésta dedicaremos la tercera parte. Todo gran teólogo y propuesta integradora tiene sus sombras y limitaciones. Von Balthasar también. En la cuarta parte planteo una serie de preguntas que surgen de la lectura atenta de sus obras. Por último, en la quinta parte, como conclusión, propongo cuatro pistas o dimensiones fundamentales para el desarrollo de la teología, siguiendo las aportaciones e intuiciones fundamentales de la teología de Balthasar.

I. La persona concreta, su obra teológica y su misión eclesial

1. *La primera formación musical, literaria y filosófica*

H. U. von Balthasar nace en 1905, en la ciudad suiza de Lucerna, en el seno de una antigua y noble familia. Su padre, Oscar Ludwig Carl Balthasar, fue un famoso arquitecto, responsable de la construcción de una de las iglesias modernas realizadas en Suiza. Su madre, Gabrielle Pietzcker, cofundadora y primera secretaria de la Liga católica femenina suiza.

Los primeros años de la vida de Balthasar, según su propio testimonio, estuvieron marcados por la música, para la que tenía unas cualidades extraordinarias. Schubert, Tschaikowsky, Mähler, Barth y Mozart serán sus intérpretes favoritos. Especialmente este último. A pesar de que sus estudios se inclinaron, después de algunas dudas, hacia la Germanística, esta pasión por la música nunca desapareció en él. Fue precisamente su pasión por Mozart, compartida por K. Barth, lo que le ayudó a entrar en contacto y a fortalecer su amistad con este gran teólogo calvinista reformado. Y fue un ensayo escrito sobre la *Flauta mágica* de Mozart donde Balthasar nos habla por primera vez de la necesidad de poner en relación la estética y la teología. Más aún, después de leer su obra, uno tiene la sensación de encontrarse con una gran sinfonía en la

Balthasar», en *Communio* IV-V/89, 356-391; Hans Urs von Balthasar, en *Communio* IV/88; W. Kasper - K. Lehmann, *Hans Urs von Balthasar, Figura ed opera*, Casale Monferrato 1990. A. Schola, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*, Madrid 1997.

Universidad Pontificia de Salamanca

que, desde un único centro integrador, confluyen distintas fuerzas, tonos, acordes y melodías. Como él mismo sugiere en uno de sus libros, *La Verdad es sinfónica,* y fiel a esta afirmación, hace de su obra teológica una auténtica sinfonía cristiana. Al ver su gran obra nos podemos asustar de su grandeza, en un sentido extensivo e intensivo, pero a la vez tenemos que tener presente que toda ella depende de una única mirada o un único centro desde el cual se integran el resto de afirmaciones teológicas, *excursus* históricos, diálogos filosóficos o culturales.

De la escuela (Gimnasio) de Engelberg, con los benedictinos, en la que se dedicaba sin cesar a la música y a leer a Dante y a Goethe, pasa a los jesuitas de Feldkirch. Terminado el bachillerato, decide hacer los estudios de Germanística, alternando en las ciudades de Viena, Berlín y Zürich. En Viena tiene el primer contacto con la teología gracias a las lecciones de Hans Eibl sobre Plotino, aunque más tarde polemizará contra él [5]. Gracias a sus estudios de sánscrito y de indogermánico se podrá acercar al pensamiento indio. En Berlín tiene la posibilidad de conocer a R. Guardini dando una lección sobre S. Kierkegaard, que le impresiona profundamente. Pero en estos años el autor más significativo para Balthasar es el psicólogo, discípulo de S. Freud, Rudolf Allers, quien desde el psicoanálisis encuentra el camino hacia la filosofía y la teología medieval. De este autor asumirá la importancia del tú y del amor humano en la configuración de la psicología, en la realización de la personalidad y de la existencia humana. Esta perspectiva va a tener mucha importancia para la comprensión del acceso del hombre al misterio del ser y al misterio de Dios [6], así como para la comprensión del misterio de la autoconciencia de Cristo respecto de su misión.

Defiende su tesis doctoral en 1928, con el título *Historia del problema escatológico en la literatura moderna alemana,* ampliada y publicada más tarde como una trilogía con el título: *Apocalipsis del alma alemana.* En ella pasa revista al idealismo alemán, a la *filo-*

5 Hans Urs von Balthasar, *Il nostro compito. Resoconto e progetto,* Milano 1991, 28. Para su separación respecto de la filosofía de Plotino, especialmente en su visión de la reducción o retorno del hombre y de la historia al Uno, cf. ID., *Teológica.* III. *El Espíritu de la Verdad,* Madrid 1998, 429-435 *(Retorno al Padre).*

6 Id., «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis* II, Madrid [3]1992, 29-54. Junto a este autor habría que poner G. Siewerth, con su metafísica de la infancia, y M. Nedoncelle, con su metafísica de la caridad y la reciprocidad de las conciencias.

Universidad Pontificia de Salamanca

sofía de la vida de la segunda mitad del siglo XIX, culminando con Nietzsche y Dostoiewsky, y, por último, a la naciente filosofía existencialista del siglo XX. Intenta revelar, o hacer confesar, la postura fundamental de la filosofía y del pensamiento de estos autores ante el destino último del hombre. Para ello utiliza un método novedoso inspirado en R. Guardini, al explicar las diferentes obra de arte y literatura desde la filosofía y la teología. El propio autor nos dice cuál era su intención al hacer una obra como esta:

> «El impulso fundamental viene del deseo de desvelar las grandes figuras de la moderna historia del pensamiento alemán en su último, aunque demasiado escondido, sentimiento religioso» [7].

Tenemos que caer en la cuenta de cómo ya en esta tesis doctoral van a aparecer una serie de constantes en su obra posterior: la relación entre teología, filosofía y estética; la importancia de la escatología; el diálogo y la confrontación con el pensamiento moderno y especialmente con el idealismo alemán, e incluso la falta de un método claro y preciso frente a la demostración de un saber y de una erudición asombrosas.

En esta primera etapa de formación tenemos que hacer una mención especial de la obra de Goethe. De tal forma que va a ser el que le ofrezca una de las claves fundamentales de su teología. Precisamente en 1987, con motivo de la recepción del premio Mozart, Balthasar tiene un discurso titulado *Aquello que debo a Goethe*. En él nos dice así:

> «En Viena no estudié música, y cuanto allí aprendí es aquello que más tarde puse en el centro de mi obra teológica: la posibilidad de ver, valorar e interpretar una *figura (Gestalt)*; digamos la mirada sintética (en antítesis a la mirada crítica de Kant o a la mirada analítica de las ciencias naturales). Esta atención a la figura yo se la debo a Goethe» [8].

7 H. Urs von Balthasar, *Il nostro compito*, 29.

8 Id., «*"Quel che devo a Goethe". Discorso per il conferimento del premio Mozart*», en E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Appendici VI, 365-400; 396. «El postulado principal de mi obra *Gloria* era la capacidad de ver una "figura" en su totalidad como unidad conjuntiva. La mirada que reclamaba Goethe para percibir y penetrar en la obra de arte debía aplicarse al fenómeno Jesús y a la convergencia de las teologías del NT. Los Padres de la Iglesia habían poseído esta "mirada" a su manera; mirada que más allá de toda analítica moderna posee su validez». H. U. von Balthasar, *Il nostro compito*, 29.

Universidad Pontificia de Salamanca

Es desde esta perspectiva desde donde podemos entender la diferencia teológica con K. Rahner, la crítica a la exégesis moderna, su rechazo al positivismo bíblico o dogmático y su combate contra el racionalismo teológico. Pero a la vez nos permite comprender y mirar la obra de Balthasar desde un centro integrador, que no es otro que la figura y la persona de Cristo, en torno al cual se construye todo su edificio teológico o su gran sinfonía.

2. Vocación a la vida de san Ignacio

En el verano de 1927 asiste a unos ejercicios espirituales ignacianos, cerca de Basilea, en los que su vida da un cambio radical. Elección, llamada, disponibilidad y obediencia se convierten en palabras fundamentales para la vida de Balthasar. Cuando en una encuesta realizada por J. Sans Vila en 1957 responda a la razón por la que se hizo sacerdote, Balthasar nos revelará que lo decisivo en su vocación no fue ni la teología ni el sacerdocio sino sencillamente esta afirmación:

> «Tú has sido llamado, tu no servirás, hay quien se servirá de ti; tú no debes hacer proyectos, no eres más que una piedra pequeña de un mosaico preparado desde hace tiempo. Yo no debía más que abandonarlo todo y seguirle» [9].

¿Cómo no descubrir aquí nuevamente la importancia de esta experiencia ignaciana en su vida para la comprensión de su cristología, en la que juega un papel fundamental la obediencia y disponibilidad del Hijo respecto del Padre, y para la antropología en su comprensión del hombre desde la relación entre persona y misión?

Esta influencia de san Ignacio será decisiva tanto en su vida espiritual, que en un determinado momento le lleva a dejar la Compañía de Jesús, como en su labor teológica, en su intento de «hacer de la actitud especial del libro de los *Ejercicios* el principio estructural de una dogmática» [10]. Tampoco podemos olvidar que Balthasar tiene un comentario y actualización personal de los *Ejercicios* en su libro aparecido en 1977: *Los estados de vida del cristiano* [11]. Está centrado especialmente en la primera medita-

9 Id., *¿Por qué me hice sacerdote?*, Salamanca 1980.
10 Id., «Teología y santidad», en *Ensayos Teológicos* Madrid 1964, 245.
11 Id., Madrid 1994.

Universidad Pontificia de Salamanca

ción de la segunda semana: «El llamamiento del Rey temporal», en las que llamada, estado y elección son las categorías teológicas fundamentales.

3. Formación filosófica (E. Przywara) y teológica (H. de Lubac)

Una vez que decide entrar en la Compañía de Jesús pasa dos años de noviciado y otros dos de estudios de Filosofía en Pullach, cerca de Munich. Él mismo va a llamar a estos años como «el paso o la agonía por el desierto de la escolástica». En este desierto encuentra una luz que nuevamente será de gran importancia y fecundidad para su posterior trabajo teológico. En Munich enseñaba filosofía E. Przywara, un guía inolvidable, que Balthasar admira por su capacidad de combinar la riqueza y amplitud de conocimientos con la profundidad de pensamiento y claridad organizadora.

Según Balthasar, la relación de Przywara con su vida no es la de un maestro que configura la obra de su discípulo, sino la de alguien que le acompaña desde lejos. Sin embargo, la obra de este filósofo va a ser fundamental para Balthasar en la comprensión de la analogía del ser. Una influencia que, junto con la obra de De Lubac, va a ser clave para entrar en un diálogo fecundo con la posición extrema de K. Barth. Esta concepción de la analogía, desde la definición implícita que hace de ella el Concilio Lateranense IV, será una de las claves de interpretación de la teología de Balthasar —como veremos más adelante—, especialmente en la *Teodramática*.

> «El influjo de Przywara sobre mis primeros escritos filosóficos es evidente; sin embargo, más tarde me separé de su inclinación hacia una teología negativa extrema e intenté interpretarlo según mi punto de vista» [12].

Esta afirmación sobre la influencia de Przywara en la obra de Balthasar, hecha por el mismo autor, nos indica de qué modo utiliza las ideas o conceptos que se va encontrando por el camino. Asume la idea fundamental de un autor, pero inmediatamente la trasciende y la completa desde su propia perspectiva personal. Una influencia, por tanto, que es difícil de determinar y delimitar

12 Id., *Il nostro compito*, 29.

Universidad Pontificia de Salamanca

con claridad, pues no sabemos hasta dónde llega la influencia real en la estructura de su pensamiento o se trata, sin embargo, de una utilización de conceptos, palabras e intuiciones que luego él les imprime su propio carácter.

Si Przywara es el filósofo que le acompaña de lejos en su época de estudiante de filosofía, será H. de Lubac el *inspirador* en sus cuatro años de estudio de Teología en Lyon. De él va a recibir la comprensión unitaria de la historia de la salvación, la relación dialéctica entre naturaleza y gracia, evitando el extrinsecismo de la época, la esencial estructura paradójica del cristianismo como clave para la interpretación de las diferentes relaciones: naturaleza-gracia; individuo-persona; natural-sobrenatural; y, sobre todo, su inclinación por el estudio de los Padres de la Iglesia, especialmente Ireneo, Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor. Una inclinación al estudio de la patrística cuyo interés fundamental no está en la repetición sin más de su doctrina, o en la contraposición de un positivismo neo-patrístico frente a un positivismo neo-escolástico, sino en recoger su intuición fundamental y su inspiración creadora:

> «El sentido de la venida de Jesucristo es redimir al mundo y abrirle como totalidad el camino al Padre. La Iglesia es sólo el medio, un destello que desde el Dios-hombre penetra en todos los ámbitos por medio de la predicación, el ejemplo y el seguimiento... (En este sentido) patrística significaba para nosotros cristianismo, que todavía quiere penetrar hasta el último rincón de los pueblos y que mantiene la esperanza de la redención del mundo» [13].

Con Ireneo abre la serie de los estilos teológicos en el volumen segundo de *Gloria*. De este padre de la Iglesia asiática tomará su pasión por la carne y la corporalidad, evitando todo tipo de gnosticismo o neoplatonismo en la teología y espiritualidad cristianas. La gloria y la belleza de Dios se ha revelado en la carne del Hijo. A Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor les ha dedicado una monografía a cada uno. De Orígenes tomará su pasión por la escatología y su tendencia a la redención universal (apocatástasis) en oposición a la tendencia agustiniana que hablará de un infierno poblado de una *masa dannata*. Por otro lado, asumirá de este gran autor su comprensión de la Iglesia como esposa de Cristo, que, caída del cielo, encuentra prostituida y por

13 Id., *Zu seinem Werk*, Einsiedeln ²2000, 42.

Universidad Pontificia de Salamanca

la obra de la redención la ha transformado en una virgen *(Casta Meretrix)*. De Gregorio de Nisa asume dos ideas fundamentales: el carácter secundario de la generación sexual del hombre y la simultaneidad en Dios y en la vida eterna, participada por los santos, de movimiento y quietud. Por último, Máximo el Confesor, del cual asume su capacidad de síntesis, a la vez que de acoger las ideas de otros elevándolas a la genialidad desde su punto de vista personal. Pero, más aun, es impresionado por su vida de santidad y martirio en defensa de la ortodoxia católica [14].

4. Estancia en Basilea: K. Barth y Adrienne von Speyr

Balthasar es ordenado sacerdote el 26 de julio de 1936. Mientras, está traduciendo el comentario a los salmos de san Agustín y, un poco más tarde, publicará en una prestigiosa revista francesa *El Misterio según Orígenes*. En 1937 regresa a Lyon para terminar sus estudios de teología y los trabajos pendientes. Entre otros tiene la tarea de publicar el primer volumen del *Apocalipsis del alma alemana*. Terminados sus estudios es enviado a Munich a la redacción de la revista *Stimmen der Zeit*. Es aquí donde elabora el proyecto de una Dogmática con K. Rahner. Por la situación penosa y peligrosa en la Alemania de preguerra se le hacen dos ofertas: ser profesor en la Universidad Gregoriana de Roma o ser capellán de estudiantes católicos en la universidad de Basilea. Por deseo de trabajar directamente en el apostolado y en la misión, escoge la segunda opción. Pero a la vez hay que tener en cuenta que ser capellán de estudiantes en esos tiempos no era sólo una empresa pastoral centrada fundamentalmente en los ejercicios ignacianos, sino todo un desafío y trabajo cultural: editorial, conferencias, encuentros con intelectuales, asociaciones culturales, etc.

En la facultad de Teología protestante de Basilea se encontraba K. Barth. Gracias a su hermano Heinrich, profesor y amigo de A. von Speyr, Karl entra en contacto con Balthasar. El interés de Barth por la conversión de Adrienne y la pasión común por Mozart fue consolidando la amistad y cercanía de estos dos grandes teólogos. Esta amistad y colaboración llegó a su punto más alto cuando K. Barth invitó a Balthasar, en 1949-50, a su seminario, y,

14 Id., *Il nostro compito*, 31-32.

Universidad Pontificia de Salamanca

por otro lado, cuando von Balthasar, en la academia fundada junto con Robert Rast, da una serie de conferencias sobre K. Barth en las que éste estaba sentado en la primera fila para escucharle. Fruto de estas conferencias, Balthasar realiza una monografía sobre el teólogo calvinista. En ella intenta acoger el cristocentrismo y la doctrina de la elección de K. Barth, demostrando que esta concepción de la historia de la salvación está en el corazón mismo de la teología católica. A la vez intenta prolongar el diálogo fallido entre Barth y Przywara en torno a la *analogia entis*. La propuesta de una *analogia entis* concreta o cristológica, junto con la comprensión del concepto de naturaleza desde un punto de vista dialéctico, es un intento de acercamiento de las dos posturas. La *analogia entis* tiene que ser entendida en el marco global de la *analogia fidei*. Un marco omnicomprensivo en el cual se abre un espacio para que se articule orgánicamente el orden de la creación y de la encarnación [15]. Sin embargo, Balthasar no asume acríticamente las tesis de Barth. Una cosa es el cristocentrismo católico que fundamenta la consistencia de la creación y de la naturaleza humana y otra cosa es el cristocentrismo radical o, en palabras mismas de Balthasar, el angostamiento cristológico, que Barth defiende, dejando sin inteligibilidad real o consistencia propia el misterio del hombre y de la creación. Mientras Balthasar propone un cristocentrismo metodológico para recuperar la unidad de toda la teología y su único punto de partida posible, la revelación, Barth propone un cristocentrismo metodológico y de contenido, del cual deduce en su totalidad el contenido concreto de la creación y de la naturaleza humana.

En relación con K. Barth, prolongando el diálogo con él, bien de forma directa o indirecta, y haciendo su propia aportación, tendríamos que colocar las siguientes obras: *Teología de la historia; El todo en el fragmento. Aspectos de una teología de la historia; y* el primer tomo de los ensayos teológicos: *Verbum Caro*.

La otra amistad significativa en estos años es con la mística Adrienne von Spyer. El encuentro con esta mujer va a ser tan importante para la vida de Balthasar que la obra teológica de éste y su futura misión eclesial no se pueden entender sin la presencia de ella. En un libro escrito en 1984, que lleva por título *Nuestra misión*, y que reviste la forma de un testamento, nos dice el mismo Balthasar:

15 Cf. id., *La Teologia di K. Barth*, Milano 1985, 184.

Universidad Pontificia de Salamanca

> «Este libro, sobre todo, tiene un fin: impedir que después de mi muerte se haga un intento de separar mi obra de la de Adrianne von Speyr. El libro demuestra que esto no es posible bajo ningún aspecto, ni por lo que se refiere a la teología ni respecto a la fundación del Instituto» [16].

Balthasar divide su obra en dos épocas bien diferenciadas: la primera hasta 1940 y la segunda de 1940 en adelante. Es evidente que en este año se produce el encuentro entre los dos. Un encuentro que traerá grandes consecuencias para cada uno.

Dentro de la perspectiva teológica podríamos señalar las tres influencias más significativas que la doctora en medicina y la mística cristiana realiza en la obra de von Balthasar:

1. Situar en el centro de su teología la teología de san Juan como lugar en el que se cumple y lleva a plenitud la teología inspirada en san Ignacio. De hecho es en este espacio entre san Ignacio y san Juan en el que Balthasar desarrolla toda su teología: la inseparabilidad de la gloria y de la cruz, el realismo de la encarnación, la perspectiva teológica del acceso a la persona de Cristo, la misión como clave de interpretación de la cristología y la antropología, la obediencia del Hijo y su absoluta disponibilidad al Padre.

2. En segundo lugar, y en relación con el anterior, la centralidad del misterio pascual, especialmente *el misterio del sábado santo* o el *Descensus ad inferos* [17]. De esta manera enlaza con la perspectiva de K. Barth que, según Balthasar, en su doctrina de la elección supera admirablemente la postura de Calvino.

Es la tercera vía entre la doctrina rigorista de san Agustín y la peligrosa doctrina de Orígenes, que raya en la apocatástasis.

3. En tercer lugar, tendríamos que señalar la experiencia práctica de la unidad entre *teología* y *santidad*. Si la perspectiva general de este famoso artículo depende del estudio de los Padres, la relación con Adrienne le va a permitir experimentarlo en su vida de forma muy concreta. Aquí habría que situar la importancia que tiene para Balthasar la mística objetiva y, dentro de esta, la misión teológica, frente al privilegio que en otras experiencias

16 Id., *Il nostro compito*, 13.

17 Aparte del tratamiento del tema en *Mysterium Paschale*, *Teodramática* V y *Teológica* II, se puede consultar como compendio y resumen la conferencia pronunciada por Balthasar en el Coloquio celebrado en Roma sobre Adrienne von Spyer y su misión teológica: «Teología del descenso a los infiernos», en *Proyecto* 30 (1998) 77-85.

Universidad Pontificia de Salamanca

místicas se da de la descripción de los estados de conciencia y experiencia subjetiva [18].

5. La comunidad de san Juan

El trabajo común y la influencia mutua no se redujo a la obra teológica sino que tuvo su repercusión más importante en la vida concreta de cada uno. Fruto de este trabajo y misión común está la fundación del Instituto secular «Comunidad de San Juan» (8-diciembre-1944), con sus tres ramas fundamentales: seglar, en su rama femenina y masculina, y sacerdotal.

San Juan es el discípulo amado por el Señor, que en la tradición cristiana posterior ha sido llamado *el teólogo*. Para Balthasar este discípulo es el «símbolo real» de aquel que sabe guardar en la unidad de una figura las articulaciones fundamentales de la fe trinitario-cristológica-soteriológica, así como los dos polos fundamentales de la Iglesia: María y Pedro [19]. Ésta es la razón por lo que la Comunidad se ha unido al discípulo que Jesús tanto quería.

Junto a la «Comunidad de San Juan» tenemos que mencionar la editorial creada por él, con el mismo nombre que ésta. Es la prolongación en el ámbito teológico y cultural de lo que la Comunidad quiere ser en el ámbito eclesial. Fundada para poder transmitir las obras de Adrienne, se ha convertido en el instrumento fundamental para la transmisión de las obras de Balthasar. Las diferentes colecciones dentro de la editorial nos indican cuáles son los intereses del fundador, así como la voluntad de aportar una verdadera catolicidad a la teología: La mirada a la tradición espiritual de la Iglesia: *Los maestros cristianos*, *Sigillum*. La iluminación de la situación histórica contemporánea: *Criterios*, *Cristianos hoy*. La luz que nos abre a los nuevos horizontes en el futuro: *Horizontes*. La sabiduría que nace de la contemplación y de la teología espiritual, tanto del pasado y como del presente: *Adoratio*, *Orar hoy*, *Lectio spiritualis*, *La nueva vía*, *Theologia romanica*.

18 Aquí hay que situar su obra clásica sobre santa Teresa de Lisieux y sor Isabel de la Trinidad *Hermanas en el Espíritu*. Es muy significativo el cambio que Balthasar realiza sobre la obra de Teresa: de *Historia de un alma* a *Historia de una misión*. Cf. Teresa de Lisieux, *Historia de una misión*, Barcelona 1989.

19 Id., *Il nostro compito*, Milano 1979.

Universidad Pontificia de Salamanca

Sin olvidar el trabajo de traducción (H. de Lubac, Bernanos, Claudel, Calderón, san Juan de la Cruz, san Ignacio...):

> «He intentado concretar lo más posible el sentido de la catolicidad traduciendo textos de la gran tradición teológica que debían ser conocidos y asimilados por los cristianos de hoy. Comencé por los Padres Apostólicos, Ireneo, Orígenes, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor, Agustín, para, atravesando la Edad Media con Anselmo, Buenaventura, santo Tomás y los grandes místicos ingleses y flamencos, llegar, a través de Dante, Catalina de Siena, Juan de la Cruz, Bérulle, Pascal, a nuestros días: a Teresa de Lisieux, Magdalena Delbrel, Claudel, Péguy, Bernanos, el cardenal De Lubac (10 vols.), Adrienne von Speyr (60 vols.). Dar a conocer a los más grandes y más espirituales de nuestros hermanos y hermanas en la fe. Esto me parecía estar en el espíritu de Aquel que se designa como "el teólogo" a secas» [20].

II. Una propuesta sistemática nueva

1. *La Trilogía: la «Summa Theologica del siglo xx»*

Cada vez más la teología de von Balthasar está siendo considerada desde una perspectiva sistemática [21]. Una de las anteriores críticas y de los tópicos más comunes es que con Balthasar nos encontramos con un autor que tiene una vasta formación humanística y teológica pero que carece de un sistema coherente y compacto. Sin embargo, cada vez son más los autores que consideran su obra como una de las nuevas *Summa Theologica* del siglo xx, en clara analogía a lo que ha sido la *Dogmática* de Barth para la teología protestante.

Creo que esta visión es la más correcta por los argumentos que voy a desarrollar a continuación. Sin embargo, a pesar de todo, esa aparente asistematicidad de la obra balthasariana tiene también su razón de ser, querida por el mismo autor.

20 Id., «Discurso con motivo de la recepción del premio Pablo VI», en *Communio* 4 (1988) 290.

21 Cf. P. Henrici, «Semblanza de Hans Urs von Balthasar», en *Communio* 11 (1989) 356-391; R. Fisichella, «Rileggendo Hans Urs von Balthasar», en *Gregorianum* 71 (1990) 511-546; A. Meis, «Hans Urs von Balthasar. Un teólogo sistemático», en AA.VV., *Grandes teólogos del siglo xx*, Santiago de Chile 1996, 39-74; R. Gibellini, *La Teología del siglo xx*, Santander 1998, 254-230.

Universidad Pontificia de Salamanca

2. *Una nueva metafísica: el Ser como Amor*

Si santo Tomás, al elaborar su *Suma de Teología* utiliza un esquema, en el fondo histórico salvífico *(exitus-reditus)*, en el que va integrando lo nuevo y lo viejo, Balthasar parte de una perspectiva más filosófica y antropológica de lo que en principio nos puede parecer. El punto de partida de su nueva propuesta *sistemática* es la estructura del ser, del ser entero, del ser que se nos manifiesta en concreto en el hombre y en acto. *El ser es coextensivo con el amor* [22]. Aunque no pueden llegar a identificarse, como una serie de pensadores posteriores a él quieren sostener (J. L. Marion) [23]. Desde esta interpretación Balthasar nos propone una metafísica renovada que intenta pasar de una metafísica abstracta a una metafísica concreta o una meta-antropología en la que los trascendentales del ser son interpretados en acto y de forma concreta. Es en el encuentro interpersonal en el que se nos manifiesta y se nos revela el ser, a la vez que permanece siempre en su carácter de misterio. Se trataría de una combinación entre la fenomenología y el existencialismo-personalismo:

> «Nuestra filosofía será pues una meta-antropología, al suponer no sólo las ciencias cosmológicas sino también las antropológicas, superándolas hacia la cuestión del ser y de la esencia del hombre. El hombre no existe más que en el diálogo con el prójimo. El niño es evocado a la conciencia de sí mismo por el amor, por la sonrisa de la madre. El horizonte del Ser infinito se abre para él en el encuentro revelándole cuatro cosas: 1) que él es *uno* en el amor con su madre al tiempo que no es su madre; 2) que este amor es *bueno*, y, por tanto, todo el Ser es bueno; 3) que este amor es *verdadero* y, por consiguiente, el Ser es verdadero; 4) que este amor provoca alegría y gozo, y, por tanto, todo el Ser es *bello*» [24].

Así el amor, que es el fundamento del ser, *se muestra* y tenemos la primera parte de la Trilogía: la *Teoestética*, en la que Gloria, Figura *(Gestalt)* y Belleza son las categorías fundamentales.

22 Cf. H. Urs von Balthasar, «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis* II, Madrid ^{3}1992, 30.

23 Que el amor sea el trascendental por antonomasia «no puede inducir a un alejamiento de Dios respecto del ser» (J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982). «El amor gratuito no es previo al ser, sino su acto supremo, en el que naufraga su incomprensibilidad», Hans Urs von Balthasar, *Teológica* II. *Verdad de Dios*, Madrid 1997, 173, n. 9.

24 Id., *Intento de resumir mi pensamiento*, en *Conmmuio* 4 (1988) 286.

Universidad Pontificia de Salamanca

Pero el amor, en la medida en que se muestra, *se da*, y tenemos la *Teodramática*, con sus categorías fundamentales: Bondad, Libertad, Drama. Y, por último, el amor mostrándose y dándose *se dice* y tenemos la tercera parte de la trilogía, la *Teológica*, en la que son claves las categorías de Verdad, Lógica y Palabra. Tenemos que notar que el *se* y el *Teo* delante de la acción verbal y de cada una de las partes de la trilogía no es casual sino parte fundamental en el planteamiento de Balthasar. Aunque su punto de partida es filosófico-antropológico, su horizonte siempre es el teológico. Esto aparece claramente en su obra *Gloria*, en la que expresamente nos dice que no propone una teología estética sino una estética teológica [25]. El acento es diverso ya que de esta manera, aun utilizando el material o categorías estéticas, dramáticas y lógicas siempre son trascendidas y reinterpretadas desde el Misterio inagotable de Dios. El *se* nos indica la prioridad y precedencia de la revelación, acción y palabra de Dios respecto de nuestra percepción, respuesta y palabra humana. Que no pueden ser vistas en contradicción y ni siquiera en prioridad cronológica pero sí en primacía ontológica. El elemento objetivo y subjetivo van de la mano y están en relación ya que a una acción de mostrarse corresponde el acto de percibir esa figura que se muestra; a una Libertad infinita que se dona corresponde una respuesta de la libertad finita que la recibe; y a una palabra que se dice en una Lógica divina (trinitaria) corresponde una palabra del hombre que acoge y responde a esta Verdad de Dios, desde su idioma, su lenguaje y su lógica propias.

3. *Integración entre filosofía y teología*

Si toda la Trilogía está estructurada y articulada según las determinaciones trascendentales del ser, es bastante claro que debe darse una integración entre filosofía y teología:

> «Los conocimientos teológicos sobre la gloria, la bondad y la verdad de Dios presuponen naturalmente una estructura del ser mundano, no sólo formalística o gnoseológica, sino ontológica: *sin filosofía no hay teología*... Sólo puede ser teólogo seriamente quien también y previamente es filósofo,

25 «Estética teológica decimos, justamente porque Dios, *por sí mismo* y con anterioridad a la constitución antropológica del hombre, toma forma y se deja ver, oír y tocar». Id., *Gloria* I. *Una estética teológica*, Madrid 1986, 277.

Universidad Pontificia de Salamanca

quien se ha sumergido —precisamente a la luz de la revelación— en las misteriosas estructuras del ser creado» [26].

De esta manera se sitúa más allá de un positivismo bíblico que hace de la teología una simple enumeración más o menos coherente de textos bíblicos y del racionalismo filosófico, que intenta integrar absolutamente el misterio de Dios en un sistema filosófico acabando de esta forma con él. Pero a la vez se sitúa más allá de la hermenéutica, que siendo una corriente filosófica necesaria e importante para la filosofía y la teología tiene la tentación de convertirse en la única filosofía y la verdadera teología, quedando en un segundo plano la cuestión de la Verdad y del Ser [27].

4. *Pretensión de totalidad y sistema*

Si el punto de partida es la estructura del ser entero tenemos que decir que Balthasar, al realizar la Trilogía en su propuesta teológica, tiene una pretensión de totalidad sobre el misterio de Dios. Pero a la vez nos está diciendo que esta sistematización nueva no es un sistema que intenta agotar y encerrar en categorías el misterio de Dios, el misterio del hombre y el carácter misterioso del ser.

Uno de los principales autores con los que Balthasar dialoga permanentemente es Hegel. De él saca ideas geniales y fecundas, especialmente para la teología trinitaria, pero de él rechaza enérgicamente la pretensión de absolutez de su sistema. El todo no se encuentra en una especie de síntesis hegeliana a la que se llega por la dialéctica entre tesis y antítesis. El todo está en el fragmento. Ésa es la verdadera dialéctica de la historia y la clave para nuestro acceso a la realidad, a la verdad y al ser [28]:

26 Id., *Teológica* I. *Verdad del mundo,* Madrid 1997, 12.

27 Aquí habría que situar una de las aportaciones que hace Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio.*

28 Id., *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia,* Milano 1990, XXIII: «En realidad, para los filósofos y para los teólogos la historia es dada solamente como fragmento. Ahora bien, cuando no se conoce si un fragmento de una pieza sinfónica es un quinto o una veinteava parte del todo, es imposible reconstruir el todo. Ni siquiera Hegel, que sabe todo, ha reconstruido el futuro; nosotros, que sabemos menos que él, debemos renunciar a la pretensión de alcanzar, a través de los fragmentos de la historia mundana, la totalidad del Espíritu absoluto, sobrenatural».

Universidad Pontificia de Salamanca

> «El todo de la realidad sólo existe en el fragmento de un ente finito, pero el fragmento no existe más que por el todo del ser real» [29].

Así como la clave para nuestro acceso al misterio de Dios

> «Todo lo que Dios tiene que decir al mundo, ha sido dicho en *un* hombre y en *una* Iglesia. Pero de tal manera que el fragmento es católico, es decir, general y abarcador y que se expande por medio del Espíritu Santo hasta la plenitud, hasta que Dios sea todo en todos» [30].

5. *Un método circular*

Todo proyecto y sistema de pensamiento que toma un nuevo punto de partida busca un método que se adecue lo mejor posible a su nueva *forma mentis*. Para von Balthasar este no puede ser más que un método circular en el que se vayan tratando los mismos problemas o la misma realidad desde puntos de vista diferentes y desde una profundidad diversa. Este método circular le viene impuesto por la *circuminsessio* (interpenetración) de los trascendentales, ya que «*verum, bonum et pulchrum convertuntur*». Pero es que nuestro autor está radicalmente convencido de la necesidad de una vuelta a la integración más armónica de los diferentes tratados teológicos, ya que «no cabe dedicarse a la teología de otro modo que en repeticiones circulares de la totalidad perenne» [31].

Balthasar se ha mostrado siempre muy crítico contra una excesiva parcialización y fragmentación de la teología. Su célebre estudio titulado *Teología y Santidad*, en el que aboga por la inseparabilidad entre Teología y Espiritualidad —con su famosa expresión «teología arrodillada» frente a una «teología de pupitre»—, no tiene la intención de sustituir el rigor científico por el sentimiento y el fervor piadoso sino la apuesta por una teología que, recuperando su único punto de partida, y desde éste su unidad perdida, vive *entre* la adoración de la gloria de Dios y la obediencia, como la han vivido los grandes teólogos y santos de la Iglesia hasta el siglo XIII con santo Tomás. Ésta hasta entonces era vivida como un

29 H. U. von Balthasar, *Epílogo*, Madrid 1998, 47.

30 H. U. von Balthasar, *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, von M. Albus (1976) in: *Zu seinem Werk*, 131.

31 H. U. von Balthasar, *Teológica* I, 12.

Universidad Pontificia de Salamanca

todo y así era tratada. Sin negar que la especialización ha traído una enorme riqueza al saber teológico, hay que reconocer que la fragmentación es hoy excesiva y perjudicial para el único objeto que la teología tiene que acoger y pensar.

6. *La estructura polar de la realidad*

Si el método es circular, el hilo rojo que atraviesa su teología es la estructura polar de la realidad [32] —diferencia ontológica o distinción real— interpretada desde la *analogia entis* tal como aparece definida en el Concilio Lateranense IV y comprendida desde el primer Pzywara [33]. Desde aquí se iluminan recíprocamente las aparentes paradojas a las que se ven enfrentadas la Filosofía y la Teología como Singular-Universal; Figura-Luz; Obediencia-Libertad; Creador-criatura; Fe-Razón; Naturaleza-Gracia. Podemos decir que nos encontramos ante una *analogía kenótica* que atraviesa todo el pensamiento balthasariano y que en realidad es aplicada, de forma diferenciada, a los diferentes ámbitos de la realidad: al *misterio trinitario,* en el marco de las relaciones de las personas; al *misterio del ser,* al descubrir en su estructura misma la diferencia ontológica que siempre tenemos que mantener y custodiar; en el *hombre,* al ser contemplado como un ser en una tensión y oscilación constitutivas; en la *creación,* al ser considerada como un momento de revelación en el ocultamiento de la gloria de Dios; y, por fin, en la persona de Cristo, cuya analogía atraviesa de arriba abajo, su ser, su misión y su conciencia, a la vez que Él es quien en último término la plenifica y la define (analogía cristológica).

Esta manera de comprender la analogía camina entre una teología que resuelve la relación entre Dios y la criatura mediante la afirmación de una absoluta paradoja de la revelación de Dios (Kierkegaard y Barth) y la teología que lo resuelve con la total identidad de la revelación de Dios con la realidad a través de la cual se revela o ante el sujeto que se manifiesta. Entre la identidad y la alternativa Balthasar opta por el camino de la analogía

32 Cf. H. U. von Balthasar, *Epílogo,* 46-55. La influencia de E. Przywara y R. Guardini es evidente. Cf. R. Guardini, *La oposición polar. Ensayo para una filosofía concreta.*

33 «Porque entre el Creador y la criatura, por cuanto sea grande la semejanza mayor es la desemejanza» (DS 802). Ya hemos visto, en un testimonio del propio Balthasar, cómo se separa del excesivo apofatismo de último Przywara.

Universidad Pontificia de Salamanca

que pone de relieve, en medio de toda paradoja, y por encima de ella, la revelación de Dios y la consistencia de la criatura. Una revelación que se da en la paradoja y en el ocultamiento pero que, precisamente por esta razón, es una revelación más profunda, una revelación positiva y suprema, ya que es en el fondo una autoexpresión de la vida eterna de Dios [34].

7. *Dios y el hombre*

Ésta es la única cuestión de la Teología, así de simple y así de problemático. Cómo pueden ser y existir ambas realidades sin menosprecio de ninguna de las dos. Cómo afirmar la gloria de Dios a la vez que dar consistencia y majestad a la gloria del hombre. Cómo afirmar la libertad del hombre sin menoscabo de la libertad de Dios. Y todo esto sin una tercera realidad, ajena a ambas y superior a ellas que las una, análogamente a como la unidad de las tres personas divinas no se realiza con una cuarta.

Pero si Dios y el hombre son la única cuestión de la teología, el centro de ésta lo constituye Aquel que es simultáneamente Dios y hombre, realidad única e insuperable más grande que todo aquello que nosotros podemos pensar.

8. *Novedad en el punto de partida (Teoestética)*

Tenemos que tener en cuenta la novedad de su punto de partida, al poner en primer lugar de los trascendentales el *Pulchrum* o el trascendental de la Belleza. Para Balthasar es el gran olvidado de la filosofía y la teología. A pesar de ser intercambiables no es accidental que Balthasar inicie su edificio teológico desde éste. Además es significativo que en su mente antes estuvo concebida la *Teológica* (hay que recordar que el primer volumen, en su primera parte, está publicado en el año 1947 y la *Teodramática* —concebida desde su encuentro con A. von Seyr en 1940—) que la *Estética*.

La primacía de la belleza en el punto de partida es una novedad para la teología y la filosofía. De esta manera quiere poner de relieve la revelación de Dios en toda su soberanía y gratuidad. Pero no lo hace de forma provisional o meramente testimonial sino

34 H. U. von Balthasar, *Gloria* I, 392.

Universidad Pontificia de Salamanca

con la pretensión de que se «coloque lo verdaderamente definitivo como centro de la teología» [35].

9. *Profundidad en el desarrollo de la Teodramática*

Unida a la Estética está la *Teodramática*. Si *Gloria* pone de relieve la novedad en el punto de partida, la *Teodramática*, centro de su trilogía, subraya la profundidad y hondura de su pensamiento. Ésta pone de relieve la primacía de la acción de Dios, provocando a este mundo a confrontarse con aquel que es la Luz que le ilumina, descubriéndole su situación de tinieblas y emplazándole a una respuesta en libertad ante el Señor que es el Creador, Redentor y Juez de toda la historia. Es el drama de dos libertades que se encuentran y en la medida que más se revela y se da el amor más oposición encuentra en el mundo. El ritmo de la historia es un ritmo dramático creciente. En este drama tiene un papel fundamental la persona de Cristo. En Él todos los hombres se deben de confrontar como su norma interna y forma constitutiva. La historia de la salvación es comprendida desde un punto de vista dramático en el que se pone de relieve la distancia y desemejanza entre Dios y la criatura, agudizando los contrastes entre la libertad finita e infinita. Esta historia dramática de salvación está centrada el acontecimiento de la encarnación y de la cruz, porque es el lugar donde se manifiesta la mayor densidad del drama de la historia de la relación entre Dios y el hombre. Pero a la vez es el lugar, en el cuerpo de Jesús, donde se muestra la medida que mide toda posible separación y cercanía entre ambos. Toda esta historia se despliega y se realiza desde un fundamento trinitario porque la cruz manifiesta y revela de forma más profunda el drama intradivino como distancia infinita entre el Padre y el Hijo en la unidad inseparable e irrompible del don del amor de ambos, el Espíritu. Este drama intradivino es el fundamento último de la creación y de la encarnación y la última condición de posibilidad de todo drama *representado* en la historia de los hombres.

La doctrina de la Trinidad-Cristología-Soteriología adquieren aquí una profundidad y densidad admirables.

35 Id., *Sólo el amor es digno de fe*, 11.

Universidad Pontificia de Salamanca

10. *Equilibrio entre filosofía-teología en la «Teológica»*

Por último, quiero subrayar el equilibrio logrado en *la Teológica*, en concreto en el primer volumen, *Verdad del mundo*, al establecer la relación entre filosofía y teología. En realidad esta obra es el fundamento filosófico-teórico de la trilogía de Balthasar. Este ensayo sobre la Verdad, en el que analiza las estructuras de la verdad intramundana, está escrito por primera vez en 1947. Ahora, al integrarlo en la Trilogía, es completado desde la perspectiva teológica por otros dos volúmenes, en los que, desde la clave de la teología joánica, realiza una cristología y pneumatología. La pregunta fundamental es cómo es posible que se exprese la Verdad eterna de Dios en la fragilidad de nuestra carne humana sin que sea destruida y, a la vez, pueda ser cauce adecuado para la expresión de esta Verdad a lo largo de la historia, como un eco sin fin a través del espacio y el tiempo que el Espíritu Santo despliega a partir del acontecimiento único de la encarnación del Verbo de Dios [36].

III. Elaborada desde un centro integrador: la cristología trinitaria

1. *Cristo el centro de la revelación, del drama y de la lógica divina*

La figura de Cristo es un centro inaprehensible que provoca un doble movimiento: uno de concentración *(Ein-faltung)* o de retorno al centro (sístole o replegamiento) y otro de desplegamiento o de diástole *(Ent-faltung)*, la expresión sensible que este centro provoca en otras realidades, como el hombre, la Iglesia y el mundo. Este centro es como el corazón de su teología. Es como el tema que sostiene una sinfonía en la que el motivo principal vuelve una y otra vez. Su teología ha sido definida como la de alguien que «está yendo y volviendo al corazón del misterio» [37]. Pero si Cristo es el centro de la manifestación de la gloria de Dios, de la realización del drama divino y humano y de la revelación de la Verdad de Dios,

36 Cf. Id., *Teológica* II, 15-16.

37 O. González de Cardedal, «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar», en *Communio* 4 (1988) 374.

Universidad Pontificia de Salamanca

¿cómo podemos y debemos nosotros acceder e este centro inaprehensible o realidad viva que nos fascina y nos arrebata? [38]

> «Lo esencial —para acercarnos a la persona de Cristo— me parece que es la facultad de ver su forma indivisible (empleo forma o figura para traducir *Gestalt*, que designa una unidad orgánica, en los que los órganos diferentes son definidos, dirigidos por la animación de un principio dominador único). Nos haría falta una ciencia llamada «figuralismo», bien diferente de esa que hoy corrientemente se llama estructuralismo. Ésta supone una composición horizontal de los elementos, como en un cristal, mientras que *Gestalt* supone un principio vertical, que de lo alto organiza una pluralidad material o espiritual, a fin de expresar una idea única. ¿Cómo ver la unicidad de Cristo?... No se puede acercar a la persona de Jesús sino con la condición de verlo imbricado en otros dos misterios: el misterio trinitario y el de la Iglesia» [39].

Pero aunque decimos una figura indivisible, si queremos comprender la cristología balthasariana tenemos que hablar a la vez de una *triple cristología* siguiendo las indicaciones que el propio Balthasar hacía en el prólogo de una obra de G. Marchesi dedicada al estudio de su cristología estética [40]. Para Balthasar una cristología sistemática es imposible porque lleva en su propia entraña y en la dinámica de su desarrollo la pretensión de agotar el misterio de Cristo y, en este sentido, acabar con él. Frente a este tipo de cristología él aboga por tres acercamientos diferentes y complementarios a la única persona de Cristo. Cada uno de éstos se funda en uno de los tres trascendentales. Este método está en radical conexión con la estructura del ser y del conocimiento ya que ésta es la forma en que el hombre tiene de conocer y acceder, de forma concreta, a la realidad [41]. De esta manera, desde el trascendental de la belleza o del *Pulchrum*, nos propone una *cristología estética* que pone de relieve la figura de Cristo como el

38 H. U. von Balthasar, *Ensayos Teológicos* I. *Verbum Caro*, Madrid 1964, 15 (Advertencia preeliminar).

39 H. U. von Balthasar, «Approches Christologiques», en *Didaskalia* 12 (1982) 3-12.

40 G. Marchesi, *La cristología di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* (Analecta Gregoriana, 207), Roma 1977. El prefacio ha sido reproducido en la obra del mismo autor, *La cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar*, Brescia 1997, 620-625.

41 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en *Mysterium Salutis* II, 29-54; ID., *Intento de resumir mi pensamiento*, en *Communio* 4 (1988) 286.

Universidad Pontificia de Salamanca

lugar único donde se revela en toda su plenitud la belleza de su gloria. Al *Bonum* le corresponde una *cristología dramática*, que tiene como tarea presentar la misión y la persona de Cristo como aquella que ha venido a representar en el gran teatro del mundo la bondad del amor del Padre y a asumir el destino del hombre (sustitución-solidaridad-representación-inclusión), cargando sobre sus espaldas el pecado del mundo. Por último, el *Verum*, al que le corresponde una *cristología teológica*, que tiene como cometido poner de relieve la verdad de su palabra y de su revelación expresada dentro de las categorías y estructuras lógicas de la realidad creatural, haciéndola de esta manera plenamente accesibles para el ser humano. Esta cristología se pregunta: ¿cómo se puede expresar el Logos eterno de Dios en la finitud de la criatura [42] y qué significa esta forma de revelación tanto para el ser de Dios como para el hombre?

2. *Clave de bóveda donde se integran el resto de los tratados teológicos*

Uno de los mayores problemas que Balthasar descubre en la teología contemporánea es la fragmentariedad de sus disciplinas y especialmente la separación entre teología y espiritualidad. Por esta razón, para evitar esta fragmentación y división, establece la cristología trinitaria como clave de bóveda y centro de conexión entre los diferentes tratados teológicos:

— *La Antropología y la Teología de la creación*

En la que se pregunta cómo debe ser Dios en su mismo ser y misterio para que pueda crear un mundo consistente que sirva a la vez de marco y escenario para que pueda darse un drama auténtico entre un ser humano, capaz de libertad y de decir no a su Creador, y un Dios libre que, implicándose en el drama, nos muestra hasta dónde llega su amor por su criatura.

Dios es libertad infinita y absoluta, que por pura gracia crea al hombre como libertad finita y religada. A la luz del misterio de Dios trinitario y de la cristología podríamos resumir la concepción del misterio del hombre en tres notas constitutivas:

42 Id., *Teológica* II, 16.

Universidad Pontificia de Salamanca

1) *El hombre es «gracia»* en cuanto es un ser creado que viene a la existencia no por sí mismo sino como fruto de un don gratuito. Es una existencia en recepción permanente, una autonomía regalada. La libertad finita que es el hombre está constituida por dos pilares fundamentales que no pueden ser anulados el uno en el otro, sino que están mutuamente referidos: 1) *Autexousion* o ser-se; y 2) El dar-se [43].

El disponer de sí de la libertad finita encierra, en un primer momento, el carácter absoluto de una infinita finitud que se realiza en el filo de la navaja, pues puede llegar a ser convertida o en el infierno absoluto o en la máxima posibilidad para el hombre. Pero este primer momento ha de ser realizado simultáneamente en la donación, pues es la única forma de llegar a ser realmente dueños de nosotros mismos. Por eso el *autexousion* no tiene que implicar necesariamente la autosuficiencia egoísta que nos deja en la más terrible soledad sino en un llegar a reconocerse como don y gracia que somos, ya que la persona se siente deudora en el acto mismo en que toma conciencia de sí mismo [44].

2) *El hombre es misión.* De sujeto espiritual llega a ser persona a través de la misión [45]. Persona es aquella que realiza un drama en el teatro de la historia: «ser persona, es siempre, según el antiguo sentido original pero interiorizado, tener asignado un papel, es esencialmente entrar en relación con otros para concurrir a un Todo. El llamamiento a la vida personal es una vocación, es decir, un llamamiento a representar un papel eterno» [46].

3) *El hombre es reciprocidad.* El despertarse a la conciencia de sí mismo no es el fruto del ejercicio aislado y autónomo que el hombre hace cabe-sí por sí mismo, sino que es absolutamente necesario el tú que desde el amor nos invoca y nos llama:

> «todo comienza con la interpelación del niño por un tú, interpelación que se produce esencialmente en el amor y es percibida como tal, y que hace despertar al sujeto adormilado a la conciencia de sí mismo y del mundo al mismo tiempo» [47].

43 Id., *Teodramática* II, *Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992, 198.

44 Id., *Teodramática* III, *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1994, 418-419.

45 Cf. id., *Teodramática* III, 190-195.

46 H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988, 233.

47 H. U. von Balthasar, Teodramática III, 418.

Universidad Pontificia de Salamanca

La conciencia humana está constituida entre el tú como referencialidad ontológica y la misión o destino que debemos realizar para llegar a ser definitivamente aquello que paradójicamente ya somos, personas:

> «la conciencia de que en la libre interpelación amorosa por medio de un tú se me da y se me exige a la vez una respuesta, la conciencia de que en el don *(Gabe)* se encuentra al mismo tiempo el regalo de una tarea *(Auf-Gabe)*, de que mi despertar a un sujeto libre me inviste al propio tiempo con una "misión", la de devolver trasformado por la propia libertad lo que se ha recibido» [48].

— *La Teología de la gracia*

En la que reinterpreta la famosa distinción patrística de imagen y semejanza (Ireneo, Tertuliano, Hilario...) desde la dialéctica sujeto espiritual-persona. Se desmarca así de la clásica y agotada cuestión de la relación entre naturaleza y gracia, aunque haya dedicado una serie de estudios relativos a esta cuestión tan importante en torno a los años cincuenta. Persona, en sentido estricto, es aquel que tiene asignada una misión y la desarrolla dentro de la única misión de Cristo. Cristo es el Hijo de Dios que carga con el pecado y el drama del mundo, en sustitución-representación de la libertad del hombre, para sanarla desde dentro y llevarla a la plenitud de la vida divina.

— *La Eclesiología*

La Iglesia es entendida como plenitud de Jesucristo, cuya forma y figura está en relación directa con la forma y figura central de la revelación. La revelación y la mediación de Cristo no es excluyente sino que es inclusiva, de ahí que en el corazón mismo de la *Estética* y de la *Teodramática* sea introducido el misterio de la Iglesia. Desde el punto de vista objetivo, se verá a la Iglesia como Cuerpo de Cristo, partícipe de la mediación de Cristo y colaboradora en su obra de salvación, y desde el punto de vista subjetivo, es la Esposa de Cristo, que se manifiesta como el ejemplo de la respuesta que el hombre ha de dar a la revelación del amor de Dios, que se muestra en toda su belleza, se da en plena libertad y se dice de forma exhaustiva en su Palabra hecha carne (Jn 1, 14).

48 Id., Teodramática III, 419.

Universidad Pontificia de Salamanca

— *La Mariología*

María es el ejemplo supremo de la receptividad (pasiva) y de la disponibilidad (activa) de la criatura a la revelación de Dios. En este sentido, la Mariología está en el ámbito de la Eclesiología, aunque en una relación estrecha con la Cristología.

— *La Escatología*

Ésta es planteada no desde una perspectiva antropológica (Rahner) sino desde un punto de vista cristológico-trinitario, de tal forma que no se pregunta qué puede perder el hombre si pierde definitivamente a Dios, sino qué pierde Dios si se pierde definitivamente su criatura. Por esta razón comprender su polémico libro *Esperar para todos* desde un punto de vista antropológico, pensando que queda anulada la posibilidad de la existencia del infierno —la libertad sagrada para el hombre—, es hacer una injusticia con el propósito del autor. Balthasar quiere caminar entre los dos lados del sendero abierto por Orígenes y Agustín, en relación con la doctrina de la elección de K. Barth y la experiencia mística del misterio del Sábado santo de A. von Speyr.

3. *Singularidad de Cristo: identidad entre persona y misión*

Una de las aportaciones fundamentales que realiza Balthasar a la cristología es colocar en el centro de la reflexión la categoría de misión. De esta manera se sale de la dialéctica de la relación entre naturaleza y persona (Calcedonia). Para Él la relación se sitúa entre la persona y la misión. Este concepto y esta relación se convierten en el hilo conductor y el principio hermenéutico de su cristología. Tanto en lo que se refiere al *ser* de Cristo [49] como en lo que

49 Balthasar interpreta Calcedonia desde el Lateranense IV, por lo que comprende la unión hipostática en un sentido dinámico como relación entre Dios y la criatura. Pero a diferencia de Rahner, en vez de comprender esta relación en un sentido dinámico-trascendental, lo entiende un sentido dinámico-dramático: semejanza en la mayor desemejanza. El marco de compresión no será la relación Creador-criatura, sino que la cercanía y distancia posible entre los dos queda integrada en la relación Padre e Hijo en la cruz y ésta, a su vez, posibilitada por la relación mutua en el seno trinitario.

La *analogia entis*, o mejor la analogía kenótica, atraviesa de arriba abajo la constitución personal de Cristo, su conciencia y su misión. De tal forma que podemos decir que la constitución dramática de Cristo no le adviene por lo que sucede fuera de él sino por su propia constitución interna.

Universidad Pontificia de Salamanca

se refiere a su *conciencia* [50]. Esta clave le permite desarrollar más claramente una cristología soteriológica así como ponerla en relación directa con el misterio trinitario. Trinidad-Cristología-Soteriología forman un unidad inseparable.

En Cristo persona y misión se identifican. Eso es lo que hace de Él una persona cualitativamente distinta de nosotros, subrayando de esta forma la singularidad de la persona y de la misión de Cristo.

La misión es el factor *personalizador* por antonomasia, de tal manera que hasta que un sujeto espiritual (qué) no descubre su misión dentro de la única misión de Cristo no se le puede considerar plenamente como persona en sentido teológico (quién):

> «Allí donde Dios dice a un sujeto espiritual quién es este para Él, el Dios fiel y veraz, y donde en el mismo movimiento le dice para qué existe (pues le adjudica una misión acreditada por Dios), allí se puede decir de un sujeto espiritual que es persona» [51].

En Cristo ha sucedido esto de forma arquetípica y única porque en él persona y misión se identifican ya que la *missio* histórico-salvífica es la forma económica de la *processio* trinitaria-inmanente [52].

50 Si en Cristo la conciencia de sí mismo y el conocimiento de Dios coinciden (Rahner), ambas están condicionadas y limitadas por la misión (Riedlinger) pero siendo ésta la forma económica de la *processio* trinitaria (TD III, 147, 188, 212, 305, 471; TD IV, 305. La CTI se hace eco de esta afirmación, BAC 587, p. 385). De esta manera puede ser comprendido como Cristo, siendo el Hijo de condición divina, pueda vivir de verdad la ignorancia, la fe, la esperanza, el sufrimiento, la tentación y el abandono real en la cruz. Además al interpretar Calcedonia desde Lateranense IV, considerando la *analogia entis* como la forma de la conciencia de Cristo, le permite subrayar al máximo, sin separación, la perspectiva histórica de la conciencia de Jesús: la misión hasta el abandono en la cruz, así como el momento divino, sin confusión, de esta conciencia *(imprepensable)* ya que la *processio* es el fundamento último de la misión, que a su vez coincide con su persona.

51 H. URS von Balthasar, *Teodramática* III, 193-194.

52 Esta relación entre la misión económica y la procesión trinitaria es un pensamiento que atraviesa toda la cristología de von Balthasar. Desde este axioma tomado de santo Tomás *(S. Th.* I 43, 1) Balthasar ilumina el problema de la conciencia que Cristo tenía de sí mismo y de su misión. La conciencia humana de Jesús es la forma económica en la que el Hijo vive de forma humana la relación filial con el Padre en el seno trinitario. De esta manera asegura el crecimiento real de su psicología humana, la posibilidad de la ignorancia, etc., con la firme persuasión de que tenía conocimiento, de forma

Universidad Pontificia de Salamanca

A Cristo se le «adjudicó su "definición" eterna ("tú eres mi Hijo amado") en cuanto que a Él le fue regalada de modo *im-pre-pensable* su misión especialísima y universal y con ello un conocimiento totalmente preciso de quién es Él no sólo para Dios sino también, desde el principio, junto a Dios (Jn 1, 1)» [53]. La misión es el factor personalizante, pero una misión que es participación en la única misión del Hijo. Desde este punto de vista introduce Balthasar el fuerte carácter cristológico del concepto de persona. De tal manera es así que la clásica división que los padres hacían, especialmente desde san Ireneo, entre la creación del hombre en el origen a imagen de Dios y la llamada a la semejanza a través de la participación y comunión con la verdadera imagen de Dios que es Cristo, Balthasar la reinterpreta desde la dinámica en el que el hombre constituido ya como sujeto espiritual (imagen) debe llegar a ser persona cabal (semejanza) a través de su participación y su inclusión en la misión y en la persona del Hijo. De aquí se deduce que el factor personalizador por antonomasia es la participación en la misión del Hijo, que implica una mayor medida de determinación personal y un mayor grado de participación en la universalidad de la misión:

> «En el plan de Dios los sujetos espirituales han sido creados en función de su misión personalizadora. La posibilidad fundada en Cristo, de que un sujeto espiritual pueda ser elevado por encima de su ámbito natural al (sobre-natural) de persona, presupone, desde el punto de vista positivo, "la condición de imagen" *(imago)* del espíritu creado en relación a Dios y, desde el punto de vista negativo, su deficiencia y su capacidad de ser consumada en la semejanza *(simillitudo)* con Dios, que solo puede ser otorgada por Dios *(in Christo)*» [54].

Ahora la cuestión es la manera en que todos los hombres quedan afectados por esta llamada a participar en la misión del Hijo y,

humana, de ser el Hijo de Dios y de su misión «redentora» para toda la humanidad. Cf. *Teodramática* III, 189, 212, 472; *Teodramática* IV. *La acción*, Madrid 1995, 305; *Teodramática* V. *El último acto*, Madrid 1996, 53ss. Para ver cómo su planteamiento ha influido en la teología contemporánea, cf. CTI, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», en *Gregorianum* 67, 3 (1986) 413-428. Comparar especialmente los nn. 2.3 y 2.4 (p. 421) con *Teodramática* III, 147.

53 Id., 194. Para el concepto «imprepensable» *(Unvordenklichkeit)* referido a la conciencia de Cristo, cf. *Teodramática* III, 159-164. También G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar*, 397; P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. von Balthasar*, 165.

54 Balthasar, *Teodramática* III, 194.

Universidad Pontificia de Salamanca

por lo tanto, a llegar a ser personas cabalmente (en sentido teológico-cristológico). En otras palabras, cómo fundamentar coherentemente la universalidad de la misión de esta persona única e irrepetible sin destruir ninguno de los elementos que entran en juego: la unicidad de la persona y la universalidad de la misión. Y aquí es donde Balthasar tiene que plantear el misterio de la inclusión de todos los hombres en Cristo, entre los que destaca el problema de la función mediadora de Cristo en la creación.

4. *Fundamento trinitario: kénosis intradivina*

Pero la cristología y soteriología de Balthasar tienen su fundamento en la teología trinitaria. Sólo si Jesucristo es el Hijo de Dios y la Palabra eterna del Padre podemos llamarlo realmente el Cordero de Dios que carga y quita el pecado del mundo. Por esta razón el fundamento último de la singularidad de la persona y misión de Cristo está en la vida intradivina.

En este contexto tenemos que situar su famosa y polémica tesis de la *kénosis intradivina* como forma de entender las mismas relaciones intratrinitarias y de poner en relación la trinidad económica y la trinidad inmanente.

Balthasar quiere salir al paso de las dificultades que plantea el famoso axioma fundamental de Rahner sobre la unidad de la trinidad económica y la inmanente [55]. Así como de las dificultades que plantea la posición de Moltmann y especialmente la de Hegel. Para Balthasar, a pesar de las grandes diferencias que existen entre las diferentes teorías, todas estas posturas tienen el mismo problema, que consiste en que dan a la trinidad económica casi todo el peso e importancia en detrimento de la trinidad inmanente «desde el momento en que colocan bajo el mismo denominador el "proceso" interno a la vida trinitaria y el proceso de la historia de la salvación» [56]. Parece que la trinidad inmanente llega a su plenitud en la trinidad económica: Hegel, introduciendo el proceso

55 K. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *Mysterium Salutis* II, Madrid ^{3}1992, 269-338. En este artículo, que introduce a la vida y obra de von Balthasar, no puedo entrar en la cuestión si éste ha entendido correctamente o no el axioma rahneriano. Sobre la relación teológica entre ambos, cf. V. Holzer, *Le Dieu dans l'histoire*, Paris 1997. Sobre la kénosis intradivina, cf. L. Ladaria, «Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente», en *Estudios Trinitarios* 34, 291-295.

56 Id., 299.

Universidad Pontificia de Salamanca

del mundo en la historia de Dios; Moltmann, haciendo de la cruz no sólo el lugar de revelación del misterio trinitario sino el de su verdadero cumplimiento; y, por último, Rahner, poniendo claramente el acento en la trinidad que se revela, aunque para salir de esta *aporía* subraya el carácter de la incomprensibilidad del misterio de Dios. Balthasar reconoce que, para Rahner, el fundamento que posibilita la libre autocomunicación de Dios en la creación y de manera suprema en la encarnación es la trinidad inmanente; pero, a la vez, piensa que «el concepto de "autocomunicación" no puede conseguir la verdadera consistencia más que en el marco de la economía» [57].

Ante estas posiciones, Balthasar propone su solución en los siguientes términos:

> «Urge encontrar un camino que haga posible una interpretación de la Trinidad inmanente como fundamento del proceso del mundo (que hasta llegue a incluir la crucifixión), de manera que la misma no aparezca ni como un simple proceso formal de automediación divina (caso de Rahner), ni como su implicación material en el proceso del mundo (caso de Moltmann). Al contrario, la Trinidad debe ser entendida como aquella autodonación eterna y absoluta que hace aparecer a Dios, ya en sí, como el amor absoluto; y es precisamente desde aquí desde donde llega a comprenderse la libre autodonación al mundo como amor, sin que Dios tenga la menor necesidad, para su propio devenir (para su «automediación»), de implicarse en el proceso del mundo y de la cruz» [58].

Es aquí donde alcanza el punto máximo de expresión y articulación sistemática lo que anteriormente había dicho Balthasar en su *Teología de los tres días* [59] y en el volumen VII de *Gloria*. Por primera vez, aunque ya antes lo había hecho de forma implícita, aparece designado el acontecimiento de la generación del Hijo por parte del Padre como primera kénosis. Una kénosis intradivina que todo lo abarca. La generación del Hijo es vista como el acto de renuncia por parte del Padre a ser Dios para sí solo. Es aquí donde habla del «ateísmo» del amor *(Gottlosigkeit)*, que no puede ser confundido con el del mundo pero que, a la vez, lo fundamenta como su posibilidad y lo supera. El Hijo responde con su eterna

57 BALTHASAR, *Teodramática* IV, 297.
58 Id., 299-300.
59 Id., *Teología de los tres días. El misterio pascual*, Madrid 2000.

Universidad Pontificia de Salamanca

acción de gracias totalmente gratuita y desinteresada *(eucharistia)*, acogiendo la primera donación del Padre y poseyéndola consustancialmente. El Espíritu es el «*nosotros*» subsistente, que sella la infinita diferencia y que, al ser procedente de ambos, hace de permanente lazo de unidad.

Balthasar fundamenta la entera historia de la salvación en su libertad, autonomía y dramaticidad en la vida trinitaria tal como ha sido descrita más arriba pero sin que sobrepase el drama eterno y original que le sirve de fundamento de posibilidad. Tanto la creación como la alianza pueden ser consideradas como nuevas kénosis porque Dios, a semejanza de la kénosis trinitaria, coloca ante sí con autonomía y libertad propia a las criaturas en la obra de la creación y a toda la humanidad (representada en un pueblo) en la alianza. Una libertad y autonomía que son, a su vez, una participación en la vida divina, porque éstas sólo son posibles como participación en la persona del Hijo, en quien la libertad y la autonomía son verdaderas, reales y subsistentes pero también relativas. Por eso incluso el «no» de la criatura, que se traduce en la búsqueda de autonomía sin dependencia, tiene su fundamento de posibilidad y su superación en el «sí» englobante del Hijo al Padre en el Espíritu. Por eso, una creación verdaderamente libre, hasta para volverse contra su Señor y su Creador, sólo es posible en un Dios trinitario. La creación y la alianza, con su autonomía y libertad y con el riesgo del pecado, solamente son posibles por y en la respuesta eucarística del Hijo al Padre. Solamente mirando al Hijo pudo el Padre arriesgar una creación y una historia de los hombres con verdadera libertad y autonomía que, por otro lado, no ponga en peligro la omnipotencia y la libertad de su amor. ¿Pero cómo puede ser posible compaginar la libertad y consistencia de la creación, respetando incluso hasta su «no» a Dios y a su proyecto divino con el amor absoluto y todopoderoso que ha predestinado antes de la fundación del mundo llevar a buen término la obra iniciada por Él?

> «La razón está en que, como ya hemos indicado, el amor omnipotente de Dios es ya, en el seno mismo de la Trinidad, al mismo tiempo impotencia, que puede no sólo adjudicar al Hijo una libertad divina igual al Padre, sino también otorgar a la criatura, hecha a imagen de Dios, un auténtico poder de libertad, y tomar a éste en serio hasta sus últimas consecuencias. Por el contrario, esto quiere decir que el hecho de asumirla totalmente en serio, gracias al gesto eucarístico del Hijo que todo lo engloba, no puede llegar a inmiscuir a Dios en un

Universidad Pontificia de Salamanca

proceso tragicista, en un desgarrón de sí mismo (que le obligaría a llevar en sí un infierno inapelable)» [60].

Por tanto: Hay una primera kénosis originaria que consiste en la desapropiación del Padre en la *generación* del Hijo, una kénosis que, aunque le corresponde al Padre, es en un sentido de toda la trinidad. Gracias a esta kénosis han sido posibles las otras: la *creación,* en la que Dios otorga plena libertad a las criaturas, y la *alianza,* que es más profunda porque Dios se compromete con el pueblo sea cual sea su respuesta a este pacto. Por último, la tercera kénosis, que consiste en la *encarnación* del Hijo y en la actitud y acción eucarística del *pro nobis* a favor del mundo en el altar de la cruz. Una kénosis que como la primera, aunque pertenece propiamente a una persona —en este caso al Hijo—, es, en realidad, de toda la trinidad. Creación, alianza, eucaristía-cruz es el desarrollo cronológico del drama de la salvación pero que, teniendo en cuenta su fundamento de posibilidad, incluido el pecado, hay que partir de la Eucaristía del Hijo en la Trinidad hasta la cruz-eucaristía en la historia. Desde esta última se ilumina plenamente la Alianza y desde la Alianza nos remontamos a la creación.

Balthasar, al hablar de esta kénosis intradivina, tiene la intención de:

a) Salvar el *viceversa* del gran axioma de Karl Rahner sobre la identidad entre la trinidad económica y la inmanente.

b) Eludir una teología de la procesualidad de corte hegeliano.

c) Dar unidad a toda la historia de la salvación y garantizar el fundamento último de su cristocentrismo.

d) Establecer la primacía de la acción de Dios y de su amor en el drama de la salvación.

e) Crear a la vez el espacio necesario para la libertad y acción responsable del hombre, incluida la posibilidad del pecado.

f) Fundamentar la posibilidad de que el hombre pueda esperar para todos, ya que Cristo en su sí y obediencia absoluta al Padre, que le lleva al abandono, como respuesta a su amor ha habitado la última soledad y ha padecido por nosotros los tormentos del infierno.

60 Id., *Teodramática* IV, 307.

Universidad Pontificia de Salamanca

IV. Tres preguntas a su Teología

1. *Interpretación histórica, bíblica y patrística*

La primera de ellas se refiere a la utilización que Balthasar realiza de la Sagrada Escritura y de la tradición. Si bien tiene como positivo que va más allá del positivismo historicista en la interpretación de los textos bíblicos, patrísticos y de la historia de la teología, dándoles en determinadas ocasiones su verdadero sentido y abriendo una perspectiva nueva a los exégetas, patrólogos e historiadores, hay que tener en cuenta que al ampliar la significación puede dar lugar a malas interpretaciones. Esto es lo que ocurre, por poner sólo un ejemplo, con el texto de Ap 13, 8, en el que realiza una lectura errónea del versículo en cuestión [61]. Sin un fundamento real no se pueden hacer interpretaciones particulares. Esto es puro gnosticismo.

2. *La relación entre A. von Speyr y H. U. von Balthasar*

Está fuera de dudas que la relación estrecha con Adrienne ha dado a su teología una fuerza admirable, entrando a temas que eran pasados por alto, o tratados de una forma superficial. Balthasar los ha asumido en su teología dándoles una profundidad admirable. A la vez ha hecho posible el diálogo interconfesional entre católicos y luteranos, calvinistas, y ha permitido que ciertos temas no se quedaran en el patrimonio de la teología protestante: kénosis de Dios, descenso a los infiernos, etc.

Sin embargo, algunas formulaciones no parecen que sean de recibo en el lenguaje teológico. Son posibles en la experiencia místi-

61 «Y la adorarán todos los habitantes de la tierra cuyo nombre no está inscrito, desde la creación del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado» (Biblia de Jerusalén). «Y todos los habitantes de la tierra, a excepción de aquellos desde la creación del mundo están inscritos en el libro de la vida del Cordero degollado le rendían pleitesía» (Casa de la Biblia). «Y la adorarán todos los habitantes de la tierra cuyo nombre no está escrito, desde la creación del mundo, en el libro de la vida <en poder> del Cordero inmolado» (Cantera–Iglesias). El versículo tiene dos posibilidades de lectura según se refiera la expresión «desde antes de la fundación del mundo» al «Cordero degollado» o al «Libro escrito». La lectura preferida por los exégetas es unirlo al «Libro escrito», como sugiere el paralelo de Ap 17, 8. Cf. E. Allo, *Apocalypse de S. Jean*, Paris 1933, 209; A. Contreras Molina, *El Señor de la vida*, Salamanca 1993, 271.

Universidad Pontificia de Salamanca

ca pero difíciles de pasar directamente a lenguaje teológico. De la misma manera que entre realidad y teología se da una mediación hermenéutica, ya sea teológica o filosófica, así tiene que realizarse respecto de la experiencia mística si quiere ser llevada a un dato de la reflexión teológica. El volumen segundo de la *Teológica* y el quinto de la *Teodramática* son el mejor reflejo de lo que quiero decir [62].

3. *La historia concreta de los hombres o el drama intradivino*

La concepción dramática de la historia de la salvación, cuyo centro es la persona de Cristo y fundamento el misterio trinitario, tiene la ventaja de poner de relieve la primacía y la centralidad de la acción de Dios en la historia de los hombres. Desde la creación hasta la consumación.

Sin embargo, de esta manera, si se subraya en exceso esta perspectiva, pone en peligro la historia concreta de los hombres, dando la impresión que todo está previsto de antemano en el drama de Dios intradivino.

V. Conclusión: cuatro dimensiones fundamentales para la teología del mañana

1. *La altura de la teología: «Sólo el amor es digno de fe»*

La teología tiene que mirar, en primer lugar, hacia la altura. Hacia la altura del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús y derramado a nosotros por medio del don de su Espíritu. Porque sólo este Amor es digno de ser acogido y correspondido con todo

62 Esta reserva es compartida por teólogos como W. Kasper y O. González de Cardedal y L. Ladaria. «El diálogo con Lutero, Hegel y Barth a propósito de cómo la muerte, el pecado, el dolor y la contradicción afectan a Dios, vulnerándolo sin destruirlo es valioso. Algo distinto diríamos de las páginas finales donde, hablando del problema «Trinidad e infierno», que, apelando a las intuiciones de Adrienne von Speyr, nos parecen pasar la raya de lo permitido en el lenguaje teológico... Esta reticencia de principio es compartida por W. Kasper en su obra *Teología e Iglesia. Para una nueva fundamentación de una cristología espiritual en perspectiva teológico-trinitaria*, Barcelona 1989, 304, nota 18; O. González de Cardedal, «Boletín de Cristología» (2), *Salmanticensis* (1991) 352. Cf. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998.

Universidad Pontificia de Salamanca

nuestro ser. En una palabra: *Sólo el amor es digno de fe*. La encíclica *Fides et Ratio* subraya esta misma perspectiva al indicar, en su n. 93, como objetivo fundamental de la teología, «presentar la inteligencia de la revelación y el contenido de la fe», situando como centro de su reflexión el misterio trinitario y el misterio de la encarnación. «En este horizonte —añade la encíclica— un objetivo primario es la comprensión de la *kénosis* de Dios, verdadero gran misterio de la mente humana».

¿Qué es lo que quiero decir con esta expresión sacada de uno de los libros enseña y programáticos de Hans Urs von Balthasar? Desde este título e intuición fundamental que aparecen en este libro quiero poner de relieve dos características fundamentales para la teología: *a)* la inseparabilidad de la teología fundamental y la dogmática; *b)* la centralidad y la prioridad de la autorrevelación objetiva de la gloria de Dios.

a) *La inseparabilidad de la teología fundamental y de la dogmática*. Existe una circularidad entre la inteligencia que busca la fe y la fe que busca la inteligencia. Hemos conocido amando y siendo amados. Hemos crecido en el amor y en la fe desde el conocimiento. Si la teología fundamental se centra en los signos externos que orientan la mirada hacia la armonía interna de la figura de la revelación, haciendo posible y razonable la fe (doctrina de la percepción), la teología dogmática mira a esa figura desde sí misma, desde su propia luz y autoevidencia, accesible solamente por la fe iluminada por el propio resplandor que nace de la figura central de la revelación (Cristo). No es posible percibir la Figura sin ser arrebatados y fascinados por el resplandor de su verdad (belleza).

> «*Herrlichkeit* trata de ser una *estética teológica* en el doble sentido de una doctrina de la percepción subjetiva y de una doctrina de auto-manifestación objetiva de la gloria divina. Por medio de ella intento poner de relieve cómo este método teológico, lejos de ser un producto secundario, insignificante y superfluo del pensamiento teológico, debe reivindicar que se coloque lo verdaderamente definitivo como centro de la teología, y debe mostrar, a la vez, cómo la verificación histórico-cosmológica, histórico-mundial o antropológica no pasa de ser, a lo sumo, un punto de unión histórico y meramente secundario» [63].

63 H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 11. Sobre la inseparabilidad entre teología fundamental y dogmática, cf. id., *Gloria* VII. *El nuevo Testamento*, Madrid 1989, 27, y *Gloria* I, 117-194; 415-416.

Universidad Pontificia de Salamanca

b) Pero junto a esta unidad entre fundamental y dogmática quiero subrayar *la primacía de la revelación y de la gloria de Dios,* la gratuidad del Amor de Dios y de su Misterio, por lo que ni a través de la vía cosmológica —antigüedad—, ni a través de la vía antropológica —modernidad— podrá el cristianismo buscar su credibilidad en el mundo y su pretensión de verdad y universalidad en el contexto pluralista contemporáneo. Ni por parte del desarrollo de la conciencia, de la libertad y de la autonomía humana; ni por parte de la dramaticidad de nuestra historia es posible la fe por alguna de las otras dos vías. Tampoco son caminos satisfactorios para el acceso del hombre a la realidad de Dios, ya que ambas vías suponen una reducción en la mirada y una pretensión de primacía del hombre sobre la gloria de Dios. Hoy más que nunca, en el contexto de un ateísmo a-problemático e indiferente, tenemos la necesidad de elaborar una teología teológica (W. Kasper) que nos muestre como lo más importante para la vida del hombre es que Dios sea realmente Dios. Nunca como hoy se vio tan clara la necesidad de una fe gratuita, de balde, en la que se deje que Dios sea realmente Dios. El hombre ha de abrirse a un Dios gratuito, siempre mayor y más desbordante de lo que puede pedir o pensar *(Deus semper maior)* [64]. Precisamente la aportación más importante de la mística española (Teresa, Juan de la Cruz e Ignacio) es esta primacía y gratuidad de Dios frente a una funcionalización de Dios como garante de mi salvación personal, de mi pensamiento o de mi obrar moral. Pero Dios no es tampoco enemigo de la libertad o emancipación del hombre, de su deseo de felicidad o de amor o de su voluntad de vivir [65].

> «Solo la teología bella, o sea, una teología que alcanzada por la *gloria Dei,* logra a su vez hacerla resplandecer, tiene la posibilidad de incidir en la historia de los hombres, impresionándola y transformándola» [66].

64 Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1994, 357. Ésta es la perspectiva e intuición fundamental que he querido poner de relieve en el libro *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo,* Salamanca 1997.

65 O. González de Cardedal, *La Teología española ante la nueva Europa,* Salamanca 1994, 44-45.

66 H. U. von balthasar, *Gloria* II/1, 15.

Universidad Pontificia de Salamanca

2. *La hondura de la teología: «El corazón del mundo»*

Pero esta gloria de Dios, por gratuita y majestuosa que sea, no se ha quedado en la altura inaccesible. Ella ha descendido y se ha manifestado a través del límite de la realidad creada (encarnación). Dios no se queda en su gloria sino que se adentra hasta las entrañas mismas de la tierra (kénosis). Nos revela así su amor confiriendo consistencia a la libertad del hombre y dignidad a su misión. Él se convierte así en el corazón del mundo, irradiándose a través de su Iglesia. Por eso, si para la teología es necesario mirar hacia la altura del amor y de la gloria de Dios, no le es menos necesario adentrarse en la hondura y espesura de la historia y del mundo. Si la gloria de Dios se manifiesta en todo su peso en la cruz, la teología ha de estar atenta a los lugares donde esta cruz se manifiesta y sigue presente en nuestra historia. En este sentido, siempre será legítima y necesaria una teología de la liberación o una teología política, en cuanto introduce en su metodología la historia real y concreta de los hombres, como ya hiciera la *Gaudium et Spes* en el Concilio Vaticano II. Otra cuestión es en qué sentido y en qué lugar tiene que ser situada este momento y a la luz de qué y sobre todo de quién ha de ser realizada.

La teología no puede vivir ajena a la realidad y a la vida elaborando un discurso perfecto en su forma pero que en el fondo está vacío. Sin embargo, esto no significa que tenga que vivir obsesionada por los acontecimientos históricos y menos aún que tenga que ser «aceptada» y aplaudida desde los poderes públicos.

Al nombrar esta relación de la teología con la realidad y la historia como «hondura» quiero subrayar que no toda teología por moderna, actual o posmoderna significa que esté realmente dentro de la historia y de la realidad. Ésta tiene muchas capas y más que en la superficialidad de las modas tenemos el deber de entrar en la profundidad de la realidad y de la vida.

3. *La anchura de la teología: «La Verdad es sinfónica»*

De la altura y la hondura, pasamos a la anchura de nuestra mirada porque este corazón, que revela la altura del Amor encarnado en el centro de la historia, tiene un ritmo y movimiento doble: de sístole y diástole. De concentración en la unidad y de fuente de pluralidad. Pero ambos ritmos tienen que ser escuchados y tenidos en cuenta. Frente a un pluralismo radical que se olvi-

Universidad Pontificia de Salamanca

da del retorno al centro o a la unidad (progresismo) y frente a un uniformismo exclusivista (fundamentalismo), tenemos que ser capaces de escuchar la sinfonía de la Verdad, descubriendo de esta manera la raíz, la forma y la legitimidad del verdadero pluralismo cristiano:

a) La pluralidad tiene como presupuesto necesario la unidad. Ésta no se pierde en la diversidad sino que se impone y se manifiesta a través de ella.

b) El modo de unión es la integración desde un centro: Dios libremente ama y se da al mundo. Dios en sí (Padre); Dios para nosotros (Hijo); Dios en nosotros (Espíritu). No se trata de un sincretismo o de un eclecticismo sino de una sinfonía en la que la armonía y el contraste (dramático) se dan a la vez integrados en un todo. Tenemos que integrar la catolicidad en nuestro pensamiento, no desde la neutralidad que lima los contrastes, sino desde la pasión teológica que vive entre la adoración de la gloria de Dios y la obediencia de la fe: con ardor, con novedad, con profundidad y con equilibrio.

c) En realidad este modo tiene su fundamento en que la verdad eterna es sinfónica. Ella es ejemplo y fundamento.

d) La tentación permanente de la filosofía y de la teología es preferir el unísono a la sinfonía por no soportar la tensión entre armonía y contraste, unidad y pluralidad.

e) Esta anchura y pluralidad tiene que ser vivida en todos los círculos: dentro de la teología católica, de la teología ecuménica y de la teología de las religiones.

4. *La longitud de la teología: «Teología y Santidad»*

Pero la teología no puede caminar sola si quiere llegar lejos. K. Rahner ya nos avisó que si el cristianismo del futuro quiere perdurar tendrá que vivir desde la experiencia y el encuentro personal con el Dios vivo y verdadero (místico) [67]. La teología, por

67 «Solamente para aclarar el sentido de lo que se va diciendo, y aun a conciencia del descrédito de la palabra "mística" —que bien entendida no implica contraposición alguna con la fe en el Espíritu Santo, sino que se identifica con ella—, cabría decir que el cristiano del futuro o será un "místico" es decir, una persona que ha "experimentado" algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoya ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y

Universidad Pontificia de Salamanca

tanto, tendrá que recuperar la unidad perdida entre Teología y Santidad [68], que, según Balthasar, ha sido uno de los acontecimientos más dramáticos para la historia de la Iglesia. Pero esta unidad significa poner en el centro y en el punto de partida de la teología la revelación de Dios. Desde aquí comprender en unidad armónica los diferentes tratados de teología para terminar acogiendo como crecimiento real de la Tradición [69] las aportaciones que han realizado los santos y místicos a lo largo de la historia, pasada-presente-futura, con la ayuda y el aliento del Espíritu. Es este Espíritu el que nos va guiando en la actualización e interpretación de la Revelación hasta que lleguemos a la Verdad completa.

Balthasar ha definido su obra como una botella arrojada al mar, esperando que con el paso del tiempo pueda ser recogida. Esta aproximación sobre su persona, su obra y su misión no quiere ser más que una invitación a que tengamos el coraje de recogerla y la abramos. Estoy seguro que no nos defraudará.

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ
Roma

a la decisión personales. La educación religiosa usual hasta ahora podría ser solamente en adelante un adiestramiento muy secundario para la vida religiosa. La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera "idea de Dios" partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del hombre a Dios, la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente el incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir aumenta en la medida que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo; de que no podemos concebirlo como una dato determinado en el cálculo de nuestra vida, sin que automáticamente fallen nuestras cuentas». K. Rahner, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología* VII (1966) 25-26. Cf., para una correcta interpretación de esta famosa expresión de Rahner. B. J. Hilberath, *K. Rahner. Gottgeheimnis Mensh*, Mainz 1995, 216-218.

68 H. URS von Balthasar, «Teología y santidad», en *Verbum Caro*, 235-268. Escrito por primera vez en 1948.

69 Cf. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 8.

Universidad Pontificia de Salamanca

SUMMARY [70]

We approach the biography of von Balthasar, basing ourselves on five of the most significants moments of his life, while always bearing in mind that, if we really want to understand both the man and his work, we cannnot separate his personal biography from his theological work and ecclesiastical mission. Balthasar is a systematic theologian and his work can be considered as the *Summa Theologica* of the 20th century of catholic theology. This *Summa* is elaborated from a centre which holds everything else together: trinitarian christology. This inaprehensible centre of the figure of Christ, whose uniqueness of person and universality of mission is founded on the mystery of the Trinity, is the key-stone of the arch on which our author integrates the rest of the dogmatic treatises. Every great theologian however has his shadow side and his limitations. Because of this, it is legitimate to wonder out loud about some of the critical aspects of his theology. All of this sheds light on his theological work from four perspectives: the height, the depth, the breadth and the length of Teology.

70 La dirección de *Salmanticensis* agradece al Real Colegio de Escoceses de Salamanca la traducción o revisión del inglés de los sumarios publicados.

Universidad Pontificia de Salamanca