

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Silva, Sergio

La teología fundamental de Balthasar

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 225-241

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691016>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Sergio Silva**

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

## La teología fundamental de Balthasar

La tarea que se me ha encomendado –exponer la teología fundamental de Hans Urs von Balthasar– no es fácil, ya que Balthasar no ha escrito un tratado de teología fundamental (Tampoco escribió ninguno de los otros tratados clásicos de la teología tal como se enseña en facultades y seminarios, quizá porque nunca tuvo una cátedra). Por lo tanto, he debido delimitar *a priori* tanto los textos que tendré en cuenta como la perspectiva en que los leeré.

Los textos son fundamentalmente los de su Trilogía (*Gloria*, *Teodramática* y *Teológica*, publicados entre 1961 y 1987, aunque el primer tomo de la *Teológica* retoma un libro de 1947), incluyendo el *Epílogo* (de 1987). He tenido en cuenta también el libro *Sólo el amor es digno de fe* (de 1963), porque según el propio autor en él expone el sentido de la estética teológica que ha desarrollado en los volúmenes de *Gloria*.

El punto de vista en que he leído estos textos ha sido el de las cinco funciones que, a mi juicio, debe desempeñar la teología fundamental, tal como se le han ido imponiendo a lo largo de su historia.

La función apologética hunde sus raíces en los inicios mismos de la fe cristiana, como se ve por los versículos de la 1ª carta de Pedro, que piden a los creyentes: “estén dispuestos a dar razón de su esperanza a quien se la pida, pero con moderación y respeto” (1Pe 3,15-16). El ser humano necesita comprender lo que vive; con mayor razón, si se trata de su fe religiosa, que es la que le da sentido a su vida; por eso, esta función es inherente a toda religión que no desconozca el valor de la razón humana.

La función gnoseológica o de teoría del conocimiento fue explicitada por Melchor Cano en sus *Lugares teológicos*, con motivo de la negación luterana del valor de la tradición. Esta negación obligó a pensar reflexivamente las condiciones y las fuentes del conocimiento teológico de acuerdo a la tradición teológica católica.

La función sistemática se hizo presente en forma explícita con ocasión del cuestionamiento del deísmo, a partir del siglo XVII, que obligó a los teólogos a reflexionar sobre la necesidad y la posibilidad de una revelación “sobrenatural” y acerca de los criterios para reconocerla en la historia. A esta reflexión sobre la revelación se une necesariamente la reflexión sobre la fe, que es la condición que, en el receptor, hace posible que la revelación de Dios sea acogida por el ser humano.

La función fronteriza y dialogal se hace plenamente consciente en el Concilio Vaticano II, que pone término oficial al largo período de enfrentamiento de la Iglesia

católica con la modernidad y favorece una nueva actitud de diálogo con la cultura moderna y con las ciencias desarrolladas en ella.

Finalmente, la función autocrítica, que surge orgánicamente de la función anterior, en la medida en que un diálogo honesto lleva a ponerse en el lugar del interlocutor y a mirarse con sus ojos, descubriendo lo que él ve en uno, tanto lo bueno como lo malo.

Se puede objetar que este procedimiento violenta los textos de Balthasar, porque introduce en ellos preguntas y perspectivas que les son ajenas. Ya Rino Fisichella se enfrentó a esta objeción al escribir el capítulo sobre teología fundamental en el libro sobre la figura y la obra teológica de Balthasar editado por Karl Lehmann y Walter Kasper a un año de su muerte. Su respuesta es que, al intentar reconstruir lo que el propio Balthasar no hizo, se introduce inevitablemente la idea del que hace la reconstrucción; en el caso de Fisichella, que la teología fundamental tiene como tema de estudio el acontecimiento de la revelación y su credibilidad (1).

A esta respuesta se puede añadir que, en principio, siempre es lícito plantear a los textos preguntas nuevas, que el texto mismo no parece responder directamente. Esto es evidente en el caso de la Escritura, que debe ser interrogada una y otra vez, desde las preguntas que surgen en las distintas culturas de la humanidad a lo largo del tiempo, pues de otro modo no podríamos vivir de ella.

En lo que sigue presento el resultado de una primera aproximación a los textos de Balthasar, que requiere ser profundizada; puede considerarse como una hipótesis de trabajo para una futura investigación más pormenorizada. Los resultados se ciñen a las cinco funciones de la teología fundamental, pero no siguen exactamente el orden en que las he presentado.

## 1. LA FUNCIÓN APOLOGÉTICA

Balthasar rechaza tajantemente la apologética clásica racional, desarrollada en los siglos XVI a XVIII y que dominó en la teología católica hasta bien entrado el siglo XX. Su rechazo se basa en una idea que juega, a mi entender, un papel clave en toda su teología (y que tendremos ocasión de desarrollar algo más a comienzos del próximo apartado, sobre la revelación); se trata de su concepción del cristianismo: éste es, en primer lugar, una acción de Dios en la historia, no una doctrina. En particular, su rechazo se dirige a dos formas que ha tomado esta apologética racional.

En primer lugar, la apologética que él denomina cosmológica, propia de la Antigüedad. El Logos encarnado aparece a la vez como plenitud del sentido fragmentario del mundo –un mundo habitado por la divinidad, que se hace presente en los *logoi spermatikoi*– y como su conversión. Plenitud, porque estos *logoi* parciales encuentran su centro en el Logos y se reúnen en él; conversión, porque se habían absolutizado (2).

---

(1) Rino Fisichella, "Fundamentaltheologisches bei Hans Urs von Balthasar", en Karl Lehmann und Walter Kasper (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk. Köln, Communio, 1989, 298-311; la alusión, 298-299.

(2) Ver Sólo el amor, 13-15 (Nur Liebe, 8-9).

Se pueden espigar en sus escritos tres razones teológicas del rechazo de la apologética cosmológica. Una es que esta apologética trabaja solo con el hecho *a posteriori* de la revelación, entregando su sentido *a priori* a la teología; dicho de otro modo, no sabe leer el sentido (teológico, es decir, de Dios) en la acción misma por la que Dios se revela en la historia. Desconoce, por lo tanto, que los hechos de revelación no sólo proponen una interpretación más del mundo, sino una tal, “que en ella (a pesar de su carácter *a posteriori* e histórico) se pueda leer *a priori* su carácter insuperable (su cada-vez-más)” (3).

En segundo lugar, la apologética cosmológica pretende demostrar el hecho revelador; para ello recurre sobre todo a dos argumentos: los milagros que hacen los portadores de revelación y el cumplimiento de las profecías. Sin embargo, Balthasar cree que todo lo que puede ser demostrado puede ser también refutado, lo que deja a la apologética racional “empatada” con sus contradictores (4).

Finalmente, le reprocha que pierde el carácter dialogal dramático de la revelación, porque se asemeja a una mera “lección sobre el arte de la esgrima o de la lucha. Las respuestas están ya previamente elaboradas como en conserva, ya no se dejan afectar por la pregunta y mucho menos por el que la hace” (5).

A partir de Blondel se ha desarrollado en la teología otra forma de apologética, que para Balthasar es de talante antropológico. También la rechaza: “De todos modos, nunca se ha colocado –seriamente– el criterio de verdad de revelación en el piadoso sujeto humano, ni se ha medido el abismo de la gracia por el abismo de la necesidad o del pecado, ni se ha juzgado el dogma por la influencia bienhechora que pueda tener en el hombre” (6). Aunque no le parece la apologética adecuada, no la rechaza tan tajantemente como a la anterior; rescata de ella su valor cristiano. En efecto, Dios en su revelación quiere tocar al ser humano no por fuera sino en su interior, para que se la pueda apropiarse y lo transforme: “Dios, que en su revelación se inclina graciosamente hacia su criatura, no quiere aprehenderla y plenificarla externamente, sino en lo más íntimo. La revelación histórica en el Hijo tiende a una apropiación transformadora del sujeto y a la revelación del Espíritu Santo de la libertad y de la filiación en el espíritu humano. Ya los padres de la iglesia acentuaron que la salvación objetiva no aprovecha nada si no se renueva subjetivamente como co-morir y co-resucitar con Cristo en el Espíritu; y la edad media (Bernardo, Eckart, etc.) y el barroco han repetido incansablemente esa verdad” (7). Aun más positiva es la actitud de Balthasar

(3) Teodramática 2, 107; “dass an ihr –trotz ihrer historischen Aposteriorität- ihre Unüberbietbarkeit (ihr Je-mehr) *a priori* ablesbar wird”, Theodramatik 2,1, 103. He corregido la traducción: “leer” en vez de “deducir”.

(4) Se trata de una idea de Georg Simmel que Balthasar acepta: “Leuchtet Jesus ein?”, en Internationale Katholische Zeitschrift Communio 7, 1978, 319-322; la alusión a Simmel en 319.

(5) Teodramática 1, 121. “(...) gleicht eher einem Unterricht in Fecht- oder Ringerkunst. Die Antworten liegen vorweg wie in Konservenform bereit, man lässt sich von der Frage nicht ursprünglich betreffen, noch weniger deshalb vom Fragenden”, Theodramatik 1, 115.

(6) Sólo el amor, 37. “Indes ist doch nie im Ernst das Kriterium der Offenbarungswahrheit in die Mitte des frommen menschlichen Subjekts gelegt, der Abgrund der Gnade am Abgrund der Bedürftigkeit oder der Sünde gemessen, der Inhalt der Dogmen nach ihrer wohlthätigen Wirkung auf den Menschen beurteilt worden”, Nur Liebe, 27.

(7) Sólo el amor, 36-37. “Gott, der in seiner Offenbarung sich gnädig zu seinem Geschöpf neigt, will es nicht äusserlich, sondern im Innersten ergreifen und erfüllen. Geschichtliche Offenbarung im

ante una de las formas de esta apologética antropológica, la que ha sido desarrollada en la estela del pensamiento dialógico: “Mientras que, por cualquier otra vía, al fin de la reducción antropológica se encuentra el hombre, que se comprende a sí mismo, y que en esa comprensión se apodera también del mundo y de Dios (...), en esta vía, en cambio, al final de esa reducción se abre algo así como una pista (8): si Dios, el totalmente-otro, quiere encontrar a cada hombre, el lugar de su manifestación debe ser ese cada hombre-otro, cada ‘prójimo’ que, a la vez, es el que está más lejos de mí, pues yo puedo saber y experimentar mucho ‘de él’, ‘sobre él’ y ‘a través de él’, pero nunca puedo saber ni experimentar nada sobre él en su peculiaridad. Si Dios viniera sólo como ‘espíritu’ íntimo al espíritu del hombre, no se manifestaría en su esencial ser-otro; como ‘espíritu’ sólo puede venir para confirmar, aclarar e intimar su ser-otro, su ‘palabra’ que procede de arriba, de fuera, del otro” (9). A esto se añade que en la relación entre un yo y un tú humanos se hace presente la relación del Yo de Dios con el tú humano. En efecto, al cristiano “[s]u fe le enseña a intuir en la más tenue relación yo-tú la presencia real (el ‘sacramento’) de la eterna relación Yo-Tú que es el fundamento de la creación en la libertad y, además, el fundamento de por qué Dios Padre entregó y sacrificó en la muerte y la tiniebla a su Hijo por la salvación de cualquier otro tú” (10). El Reinado de Dios “se encuentra entre nosotros en el yo-tú de los hombres” (11).

Para Balthasar la credibilidad del cristianismo radica en el amor y sólo en el amor (12). Esto vale tanto para los creyentes como para los no creyentes. Para los creyentes, en la medida en que Dios, que es Amor, se ha manifestado plenamente en su Hijo encarnado. El aporte principal de Jesús no es de carácter ético, aunque lo incluye; es su “dejar acontecer”, su “dejarse expoliar y repartir en la pasión y la

---

Sohn zielt auf verwandelnde Aneignung durch das Subjekt, auf Offenbarung des Heiligen Geistes der Freiheit und Kindschaft im menschlichen Geist. Schon die Väter betonten, dass alle objektive Erlösung nichts nützt, wenn sie sich nicht subjektiv als Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus im Heiligen Geist erneuert; das Mittelalter (Bernhard, Eckhart, usw.), der Barok haben diese Wahrheit unablässig wiederholt”, Nur Liebe, 26. He corregido la traducción, que dice “descendencia” en vez de “filiación”.

- (8) La traducción dice erradamente: “se llega a una nueva verdad”.
- (9) Sólo el amor, 40. “Während überall sonst am Ende der anthropologischen Reduktion der sich selbst verstehende und im Selbstverständnis auch der Welt und Gottes habhaft gewordene Mensch steht (...), öffnet sich hier so etwas wie ein Hinweis: sollte Gott, der Ganz-Andere, je dem Menschen begegnen wollen, dann müsste der Ort seines Erscheinens der je-andere Mensch sein, jener ‘Nächste’, der immer zugleich auch der Fernste ist, weil ich zwar vieles ‘über ihn’ und auch ‘von ihm’ und ‘durch ihn’ erfahren und wissen kann, ihn selbst aber in seiner Einmaligkeit nie. Käme Gott nur als ‘Geist’, der dem eigenen Geist des Menschen je-innerlicher ist, so wäre er in seinem wesenhaften Anderssein gar nicht erschienen; als ‘Geist’ kann er nur kommen, um dies sein Anderssein, sein ‘Wort’, das von drüben her, von aussen, vom Andern her kommt, zu bestätigen, zu verklären, zu intimieren”, Nur Liebe, 29.
- (10) Gloria 5, 598. “Sein Glaube weist ihn an, im unscheinbarsten Ich-Du die Vergegenwärtigung und das ‘ Sakrament’ des ewigen Ich-Du zu verstehen, das der Grund der freien Schöpfung ist und nochmals der Grund, warum Gott der Vater seinen Sohn für das Heil jedes Du in den Tod der Finsternis dahingibt”, Herrlichkeit III,1,2, 977.
- (11) Teodramática 1, 625. “(...) Reich Gottes, das im Ich-Du der Menschen mitten unter uns ist”, Teodramatik 1, 603.
- (12) Lo afirma el título de su libro de 1963: Sólo el amor es digno de fe.

eucaristía” (13). Con la entrega de Jesús hasta la muerte “comienza y termina el amor divino real e inimaginable, y a la vez es en ese hecho donde ese amor se hace plenamente evidente. En último término, *sólo* se puede creer en absoluto en ese hecho porque, *en caso* de que se haya realizado realmente, es el amor absoluto, es el amor como *lo* absoluto, como concepción inabarcable del Dios totalmente-otro”. (14) A partir de lo evidenciado en Jesús, Balthasar se introduce en el interior de Dios mismo: “todo el ser humano de Jesús se convierte en una autodicción y autodonación de Dios” (15); el vacío del dolor y de la muerte se hacen en Jesús expresión del Amor que es Dios: “Donde sufrimiento y muerte eran con bastante frecuencia aquello de lo que la religión debía librar al hombre o de lo que subsistía un resto, sin desaparecer, y frente a lo que uno se podía inmunizar a lo sumo mediante una indiferencia superior (16), esto se convierte, visto cristianamente, en la suprema demostración de que Dios es amor, porque Cristo en la cruz, al revelar en sí el amor de Dios, toma sobre sí el pecado del mundo y lo sepulta en su muerte” (17). En la generación del Hijo hay “algo así como una ‘muerte’, una primera ‘kénosis’ radical, si se quiere: una super-muerte que, como momento, está en todo amor (...)” (18). Más aun, “el dar-se absoluto está más allá del ‘poder’ y de la ‘impotencia’: en el poder-dejar-ser están imbricadas ambas cosas. La ‘sustancia’ está ahí para la ‘transubstanciación’, para la ‘comunión’. Así son del todo compatibles ‘inmutabilidad de Dios e historia de Dios’” (19). La condición para reconocer este argumento es saber ver, es decir, la fe. Porque Dios se ha revelado no sólo en el ser humano, que es enteramente otro que Él, sino “en aquello del hombre que lo hace aparecer lo más desemejante a Dios (20). Ahora bien, ese signo de contradicción y encubridor (21) lo es sólo para el hombre y en el campo de su razón natural y pecadora, pero no lo es para Dios; y si éste, en su libertad soberana, elige este signo como imagen-expresión suya, resulta ser éste adecuado (y no paradójico), lo cual se observa fácilmente poniéndose el hombre (en la

(13) Theodramática 3, 35. “Geschehen-lassen, Sich-verteilen-und-ausbeuten-lassen in Passion und Eucharistie”, Theodramatik 2,2, 26.

(14) Nur Liebe, 92. “beginnt und endet die wirkliche, uneinholbare, unausdenkbare, aber dabei als Liebe völlig evidente göttliche Liebe. Letztlich kann *nur* an diese Tat absolut geglaubt werden, weil sie allein, *falls* sie getan wird, absolute Liebe ist: Liebe als *das* Absolute, als unfasslicher Inbegriff des ganz-anderen Gottes”, Nur Liebe, 67.

(15) Epílogo, 85. “So wird Jesu ganzes Menschsein zu einer Selbstaussage und Selbsthingabe Gottes” Epílogo, 70.

(16) La traducción dice “reflexiva”.

(17) Epílogo, 37 “Wo Leiden und Tod oft genug das war, woraus Religion den Menschen befreien sollte, oder was ein Rest blieb, der nicht aufging, und dem gegenüber man sich höchstens durch überlegene Indifferenz immunisieren konnte, das wird, christlich gesehen, zum höchsten Beweis dafür, dass Gott Liebe ist, weil Christus am Kreuz, Gottes Liebe in sich offenbarend, die Weltschuld auf sich nimmt und sie in seinen Tod hinein begräbt”, Epílogo, 29.

(18) Theodramática 5, 83. “eine erste radikale ‘Kenose’, wenn man will: einen Über-Tod, der als Moment in jeder Liebe liegt (...)”, Theodramatik 4, 74.

(19) Theodramática 5, 74. “das absolute Sich-Geben steht jenseits von ‘Macht’ und ‘Ohnmacht’: im Sein-lassen-Können liegt beides ineinander. ‘Substanz’ ist da zur ‘Transsubstantiation’, zur ‘Kommunion’. So lassen sich ‘Unveränderlichkeit Gottes und Geschichte Gottes’ durchaus vereinen”, Theodramatik 4, 65; cita de Klaus Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, p. 64.

(20) La traducción dice: “en aquel hombre al que deja aparecer como lo más opuesto a sí”.

(21) La traducción es ambigua: “ese signo encubridor de contradicción”.

fe) en el punto de vista de Dios, pues entonces ve con certeza (*certitudo fidei*) que el amor de Dios –en su incomprendibilidad– ha encontrado la más expresiva de todas las palabras” (22).

Para los no creyentes, se trata del argumento del amor de los cristianos, que culmina en los santos; para Balthasar “el testimonio de vida individual es primeramente, según la voluntad explícita de Cristo, la realización del amor fraterno intraeclesial, mediante el cual la Iglesia como un todo da ante el mundo y para el mundo testimonio de la credibilidad del amor de Dios en Cristo” (23). “En los santos, como hombres que intentan referirlo todo únicamente al amor de Cristo, se encuentra –según el mismo Cristo– la credibilidad de su fundación” (24). De ahí la insistencia en que este amor no debe encerrarse sino que los cristianos tienen que darse al mundo: “Pero la semilla de trigo cristiana sólo tiene fertilidad genuinamente formadora si no se encastilla, cerrándose sobre sí misma hasta llegar a la esterilidad, en una forma peculiar ilusoria (25) al lado de las formas (26) del mundo, sino que, de acuerdo con la proto-imagen del fundador, se entrega y se ofrece a sí misma como forma peculiar, sin angustia ante la angustia del abandonarse y del ser abandonado. Y la razón es que, para el mundo, sólo el amor es creíble” (27).

Balthasar es consciente sin embargo de que este argumento enfrenta serias objeciones, que surgen de la realidad del mal, del sufrimiento, del infierno. Respecto del infierno, rechaza las soluciones que llama “sistemáticas”, que son dos: la cosmológica, que pretende saber que algunos seres humanos se salvan y otros se condenan, y la antropológica, que afirma que el infierno tiene una función sólo pedagógica, pues finalmente todos se salvan. Balthasar propone la esperanza cristiana, que no se sitúa en el nivel del saber sino, precisamente, en el de la esperanza, basada en que Dios quiere que todos los seres humanos se salven (28).

---

(22) Sólo el amor, 79, nota 1. “(...) in demjenigen des Menschen, das ihn Gott am unähnlichsten erscheinen lässt. Aber das verhüllende Widerspruchszeichen ist ein solches eben nur für den Menschen in seiner natürlichen und sündigen Vernunft, nicht für Gott; und wenn Gott in souveräner Freiheit dieses Zeichen zu seinem Bild-Ausdruck wählt, ist dieses von ihm her unüberholbar adäquat (und keineswegs ‘paradox’), was sich sofort erweist, wenn der Mensch (im Glauben) sich auf Gottes Blickpunkt einstellt. Er sieht dann mit Gewissheit (*certitudo fidei*), dass Gottes Liebe –in ihrer Unfasslichkeit– das sprechendste aller Worte gefunden hat”, Nur Liebe, 58, nota 1 que viene de p. 57.

(23) Teológica 3, 405-406. “Deshalb ist das einzelne Lebenszeugnis nach dem ausdrücklichen Willen Christi zunächst die Verwirklichung der innerkirchlichen Bruderliebe, wodurch die Kirche als ganze vor der Welt und für sie das Zeugnis für die Glaubwürdigkeit der Liebe Gottes in Christus ablegt”, Theologik 3, 379.

(24) Sólo el amor, 112. La traducción dice “postura” en lugar de “fundación”. “In den Heiligen als den Menschen, die alles auf die einzige Liebe Christi zu stellen versuchten, liegt die –nach Christus selbst– einzige Glaubhaftigkeit seiner Stiftung”, Nur Liebe, 82.

(25) El traductor se saltó “ilusoria”.

(26) El traductor usó el singular.

(27) Sólo el amor, 127. He corregido la última frase, que tiene una traducción erradísima: “creer sólo es amar”. “Aber genuine formende Fruchtbarkeit hat das christliche Weizenkorn nur, wenn es sich nicht in eine illusorische, zur Sterilität sich verurteilende Sonderform neben den Weltformeln einkapselt, sondern nach dem Urbild des Stifters sich preisgibt und als Sonderform opfert -ohne Angst vor der Angst des Losgelassenseins und selber Loslassens. Denn glaubhaft für die Welt ist nur Liebe”, Nur Liebe, 91.

(28) Ver Sólo el amor, 83-86 (Nur Liebe, 60-63).

Respecto del sufrimiento la respuesta no puede ser otra sino la Cruz de Jesús. Ella expresa la compasión de Dios mismo por los que sufren, la extrema locura de su Amor (29).

En cuanto al mal, que en la perspectiva de un Dios que es Amor es lo incomprensible por antonomasia, la respuesta es que abre a la misericordia, aun más incomprensible, de Dios (30).

## 2. LA FUNCIÓN SISTEMÁTICA

Presento los dos conceptos que se suelen tratar en la teología fundamental como base de todo el edificio teológico sistemático, el de la revelación y su correlato la fe.

### 2.1. *La revelación*

La revelación no es en primer término una doctrina, la mediación de un saber. En la revelación realizada en Jesús “se trata de mucho más que de un problema de lenguaje: lo que Dios realiza en él por el hombre es totalmente distinto de una aseveración verbal de su amor, es una acción omnipotente, de la cual el discurso clarificador es sólo una parte, y ni siquiera la más importante” (31). “(...) el cristianismo, como verdadera religión revelada, no puede considerarse primaria, sino sólo secundariamente, como mediación de un saber, como ‘doctrina’; puesto que primariamente sólo puede considerarse como una acción de Dios, como realización del drama de Dios con la humanidad, comenzado con la antigua alianza” (32). Es verdad que hay en ella palabra; pero es sólo la parte explicativa –que no es la más importante– de la revelación. Es verdad también que Jesús es la “Palabra” de Dios; pero esto hay que entenderlo sobre el horizonte del Antiguo Testamento, en el que “palabra” es mucho más que mero discurso (33). La verdad que es Jesús “no es un principio ni unos hechos, sino revelación del amor absoluto” (34).

La revelación es, ante todo, una acción de Dios; Newman ha subrayado que su centro es Jesucristo y no un conjunto de proposiciones (35). En lo que Dios quiere

---

(29) Ver Teodramática 2, 111 (Theodramatik 2,1, 107-108); Teodramática 4, 178-179 (Theodramatik 3, 180); Teodramática 5, 482 (Theodramatik 4, 456); Epílogo, 37 (Epilog, 29).

(30) Ver Teodramática 5, 486 (Theodramatik 4, 460).

(31) Teológica 2, 265. “(...) um sehr viel mehr geht als um Probleme der Sprache: was Gott in ihm für den Menschen leistet, ist alles andere als eine mündliche Beteuerung seiner Liebe, es ist eine allmächtige Tat, von der die erklärende Rede nur ein Teil, und nicht einmal der wichtigste ist” Theologik 2, 251.

(32) Sólo el amor, 63-64. He puesto “mediación de un saber” donde la traducción dice “posibilidad sapiencial”, y “acción de Dios”, donde dice “conducta de Dios”. “(...) das Christentum, als echte Offenbarungsreligion nicht primär, sondern nur sekundär eine Wissensvermittlung, eine ‘Lehre’ sein kann. Es kann primär nur ein Handeln Gottes sein, die Durchführung des in der alten Bundesstiftung begonnenen Dramas Gottes mit der Menschheit” Nur Liebe, 46.

(33) Ver Teológica 2, 266 (Theologik 2, 251).

(34) Teológica 2, 306. “ist kein Satz und kein Sach-Verhalt, sondern Offenbarung der absoluten Liebe”, Theologik 2, 290.

(35) Ver Teodramática 2, 120 (Theodramatik 2,1, 117-118).



decir a la humanidad en Cristo “se trata de algo teológico, o mejor, teopragmático; se trata de un hecho de Dios que éste mismo muestra ante y para el hombre (y, en consecuencia, también con y en el hombre)” (36). La revelación es, más concretamente, el drama de la relación de Dios con la humanidad. Balthasar insiste en que esta acción reveladora de Dios “sólo aparece adecuadamente ante la vista si es representada como centralmente dramática” (37).

La acción reveladora dramática de Dios se despliega en la historia en dos momentos, caracterizados por la presencia de Jesús y del Espíritu, respectivamente. Jesús es el intérprete del Padre, “el que lo explica” (38); el Espíritu es el intérprete que hace posible para nosotros comprender esa interpretación de Jesús.

Jesús es el Hijo de Dios encarnado. En él se revela el amor absoluto del Padre, que brota de su libertad (39). Se trata, por un lado, de su amor intratrinitario que constituye la vitalidad de la Trinidad, la santidad de Dios; la muerte “económica” del Hijo es la revelación de una kénosis intratrinitaria anterior, de la “abnegación intratrinitaria del amor de Padre e Hijo” (40). Por otro lado, se trata también del amor de Dios al mundo, que lo ha hecho entregarse por entero en el Hijo encarnado, de manera que no se ha reservado nada (41); de aquí Balthasar concluye que no hay, tras la Trinidad o más allá de ella, una sustancia divina inaccesible (42). Así, es el Amor la verdad de la revelación; como ésta es gracia, gracia y verdad son uno-en-dos (43). Hay que advertir sin embargo que esta entrega total de Dios en el Hijo no implica que el Padre se disuelva en Jesús; es claro que, para éste, el Padre es su referente permanente, distinto de él. La conclusión es que Jesús es “símbolo” del Padre (en el sentido griego de las dos partes que calzan exactamente porque provienen de haber sido quebrado un único objeto): calzan exactamente el que se expresa (el Padre) y la expresión (el Hijo encarnado) (44); pero no se puede ir al Padre sino por Jesús, el mismo Padre nos remite a él, de manera que Jesús nunca puede ser dejado de lado (45). Dicho de otra manera, el Reinado de Dios está presente incoactivamente en Jesús, él lo contiene en plenitud.

El Espíritu es el que despliega, en la historia, el Amor de Dios revelado en Jesús. Así, “el contenido en apariencia finito de su expresión (sea cual sea la forma

(36) Sólo el amor, 10. “(...) was Gott in Christo dem Menschen sagen will, (...) ist unbedingt theologisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen und für ihn (und so erst an ihm und in ihm) auslegt”, Nur Liebe, 5.

(37) Teodramática 2, 51. He corregido la traducción, que dice: “sólo puede ser contemplada de modo adecuado si es presentada desde su núcleo en clave dramática”. “(...) nur dann adäquat vors Auge tritt, wenn sie zentral als dramatische dargestellt wird”, Theodramatik 2,1, 46.

(38) Teológica 2, 18. “(...) der (...) ‘Auslegende’”, Theologik 2, 14.

(39) Ver Gloria 7, 97: las diversas teologías del Nuevo Testamento encuentran su unidad “en la mirada común que se dirige hacia lo alto, hacia el único centro personal de toda teología: a Jesús el Cristo de Dios, a la aparición e interpretación del amor del Padre” (im gemeinsamen Emporblick zum einzigen personalen Zentrum aller Theologien: zu Jesus dem Christus Gottes, der Erscheinung und Auslegung der Liebe des Vaters Herrlichkeit III, 2,2, 101).

(40) Teológica 3, 298. “Selbstlosigkeit der Liebe von Vater und Sohn”, Theologik 3, 276.

(41) Ver Teológica 2, 116 (Theologik 2, 108).

(42) Ver Teológica 2, 146 (Theologik 2, 137-138).

(43) Ver Teológica 2, 21 (Theologik 2, 17).

(44) Ver Teológica 2, 261 (Theologik 2, 247).

(45) Ver Epílogo, 92-93 (Epilog, 77).

en que ésta se produzca), y con ello los ámbitos de silencio que permanecen en ella, siguen confiados a una hermenéutica del Espíritu Santo que continúa de forma interminable dentro de la historia de la Iglesia; mediante dicha hermenéutica, lo aparentemente silenciado que se encuentra dentro de lo dicho puede disponerse en palabras siempre nuevas, que lo ahonden y expliquen, sin llegar a un final en tiempo ni eternidad, es decir, sin llegar nunca a una verbalización definitiva de la trasposición totalmente adecuada de Jesús, y con ello a una ‘elaboración’ y desaparición de la ‘*major dissimilitudo*’ de Dios” (46). El Espíritu ya estaba presente en la acción de Jesús, pero no podía derramarse hasta que el destino de Jesús hubiese llegado a su término (47). Entre la acción reveladora del Espíritu y la de Jesús hay una diferencia, pues mientras la de Jesús ya está cerrada, la del Espíritu está siempre abierta, arrojando una nueva luz sobre el Cristo que está haciéndose siempre presente en el tiempo (48).

Balthasar es consciente de que a esta revelación histórica y dramática de Dios se añade su revelación mediante las creaturas del mundo (49). Mi impresión es, sin embargo, que no integra bien estas dos formas de la revelación, que quedan en cierto sentido yuxtapuestas (una dificultad que aparece también y decisivamente en la función gnoseológica, como expondré al final).

Por el hecho de ser creadas, las creaturas son imagen, son símbolo de Dios y de la Trinidad, porque no hay diferencia entre la sustancia divina y las hipóstasis (50). “Por tanto, debe haber en el ámbito del mundo una representabilidad de lo trinitario con la que puede y debe conectarse para su autoexpresión el Logos que se explica” (51). Esto implica que hay en el ser humano –como han mostrado Tomás y Blondel entre otros– un conocimiento implícito de Dios, de manera que Dios es para nosotros una certeza inmediata, una lengua que sabemos sin haberla aprendido. Sin embargo, ningún concepto puede explicitar adecuadamente este conocimiento (52).

Vale la pena añadir cinco rasgos que Balthasar descubre en la revelación de Dios en la historia. De partida, no existe si no es acogida, mediante la fe, por el ser humano y, más a fondo, si no es comprendida como expresión del amor unilateral de Dios (53). De aquí la permanente referencia a la relación de la madre con su hijo; el

(46) Teológica 2, 269. “(...) wobei der endlich scheinende Gehalt seiner Aussage (in welcher Form auch immer diese geschehen mag) und damit die in ihr verbleibenden Räume des Schweigens einer unabgeschlossen weitergehenden Hermeneutik des Heiligen Geistes innerhalb der Kirchengeschichte anheimgestellt bleiben, der das innerhalb des Gesagten liegende scheinbar Verschwiegene in je neue, vertiefende und erläuternde Worte zu fügen vermag, ohne in Zeit oder Ewigkeit je an ein Ende, das heisst zu einer abschliessenden Auswertung der ganzen adäquaten Transposition Jesu und damit zu einem ‘Aufarbeiten’ und Verschwinden der ‘major dissimilitudo’ Gottes zu gelangen”, Theologik 2, 254.

(47) Ver Teológica 3, 20 (Theologik 3, 13).

(48) Ver Teológica 3, 200 (Theologik 3, 182).

(49) Ver en Teológica 1 el párrafo titulado “Participación y revelación”, sobre todo las páginas 227-229 (Theologik 1, “Teilnahme und Offenbarung”, 263-266).

(50) Ver Teológica 2, 39 y 176 (Theologik 2, 33 y 166).

(51) Teológica 2, 39. La traducción dice “en su autoexpresión”. “Es muss deshalb im weltlichen Bereich eine Abbildlichkeit des Trinitarischen geben, an die der sich auslegende Logos zu seinem Selbstausdruck wird anknüpfen können und müssen”, Theologik 2, 33.

(52) Ver Teológica 2, 99-102 (Theologik 2, 91-94).

(53) Ver Sólo el amor, 69 (Nur Liebe, 50).

amor unilateral de la madre se dirige al hijo antes que éste pueda responderle, y es este amor el que le regala el mundo al hijo (54).

En segundo lugar, se trata de una revelación indirecta. No sólo porque Dios se revela encarnado en un ser humano, sino porque lo hace en lo más desemejante, es decir, en la cruz. Esto es así, porque Dios quiere dejar el espacio de libertad al amado, sin el cual su respuesta no es de amor (55).

En tercer lugar, el final del drama de la revelación está asegurado, Jesús ha resucitado y los creyentes tienen la esperanza de que resucitarán con él. Pero esto no le quita lo dramático, pues la esperanza cristiana no es un saber anticipado de tipo gnóstico respecto del fin (56).

En cuarto lugar, la revelación sigue teniendo lugar en el tiempo histórico, después de Cristo. Balthasar cita a Adrienne von Speyr: “Nada, pues, está concluido, todo está en devenir y en crecimiento y, por consiguiente, es revelación cristiana” (57).

Finalmente, en la revelación el Misterio que es Dios se revela como tal, el misterio no desaparece; por el contrario, al crecer la comprensión que podemos tener de la revelación, crece al mismo tiempo la comprensión de su carácter inagotable, “[p]ues en ella queda abierto el cada-vez-más de Dios” (58). Esto es así porque Dios se hace inmanente al mundo sin perder su trascendencia (59).

## 2.2. La fe

La fe es la respuesta del ser humano al amor de Dios manifestado en Cristo (60). Es la “respuesta humana total a la llamada total del ‘*factum*’ Jesucristo” (61). Es una respuesta libre, por lo que no caben demostraciones concluyentes, que esquivarían la fe de manera racionalista (62). Es, además, una respuesta que llega siempre atrasada, porque el amor de Dios es siempre anterior y unilateral (63).

La fe es hecha posible gracias al Espíritu, que da al creyente ojos para ver al Padre en la “explicación” que es Jesús; le permite “percibir la revelación de Dios como una figura unitaria, orgánicamente diferenciada”, y no desde la distancia de un observador frío sino “mediante la inclusión en la figura misma, cuya exactitud sólo

---

(54) Por ejemplo, Sólo el amor, 68: “En la vida humana, después de que la madre ha sonreído al hijo a lo largo de días y semanas, hay un momento en que recibe como respuesta la sonrisa del hijo” (“Wenn die Mutter viele Tage und Wochen das Kind angelächelt hat, erhält sie einmal das Lächeln des Kindes zur Antwort”, Nur Liebe, 49).

(55) Ver Sólo el amor, 79, nota 1, y 135 (Nur Liebe, 57-58, nota 1, y 96).

(56) Ver Teodramática 2, 72-73 (Theodramatik 2,1, 68).

(57) Teodramática 5, 125. “Nichts also ist abgeschlossen, alles ist werdende und wachsende und darum christliche Offenbarung”, Theodramatik 4, 113 (la cita es de Johannes, Bd. 3, 505. Einsiedeln, Johannes Verlag).

(58) Teodramática 2, 71-72. “Denn Gottes Je-Mehr ist in ihr aufgetan”, Theodramatik 2,1, 66.

(59) Ver Teodramática 3, 465 (Theodramatik 2,2, 464-465); Teológica 1, 224-226 (Theologik 1, 259-262).

(60) Ver Sólo el amor, 93 (Nur Liebe, 67).

(61) Teológica 2, 253. “(...) menschliche totale Antwort auf den totalen Anruf des ‘Faktums’ Jesus Christus”, Theologik 2, 239.

(62) Ver Teodramática 2, 119 (Theodramatik 2,1, 116).

(63) Ver Nur Liebe, 93 (Nur Liebe, 67).

se puede experimentar y estimar desde dentro” (64). Así, la fe es, a la vez, don del Espíritu y decisión personal del creyente (65).

La fe consiste en dejar ser, para mí y en mí, la Verdad-Amor de Dios, lo que no instituye una dependencia, pues establece al creyente en la libertad de Dios (66).

Más concretamente, como esta Verdad-Amor se ha revelado en Jesús, la fe consiste en tres pasos o momentos: se empieza por conocer la praxis de Jesús, lo que constituye un momento primero de teoría; luego viene el seguimiento de Jesús, que es el momento de praxis del creyente, y este seguimiento lleva a una verdadera visión de Jesús, con lo que la fe culmina nuevamente en teoría (67).

Desde otra perspectiva, la fe consiste en dar a Dios un sí de antemano, contra toda posible pedantería de la propia razón (68).

Los dogmas que la Iglesia propone para ser creídos se justifican por la insuperable diferencia que hay entre nosotros y el amor de Dios que se nos regala: los dogmas son la condición que hace posible que nosotros percibamos el amor de Dios revelado en Cristo; un percibir que, de acuerdo a la etimología del alemán –que Balthasar subraya separando mediante un guión las dos raíces que componen la palabra: “wahr-nehmen”–, es tomar como verdadero ese amor (69). La fe es relación a la totalidad de la revelación en Cristo, una totalidad que, en la historia, se va desplegando en dogmas particulares; pero el creyente es capaz de “alcanzar de una sola mirada la visión del misterio de modo que consig[ue] interpretar los dogmas particulares como partes integrantes de una totalidad” (70).

### 3. LA FUNCIÓN DIALOGAL DE FRONTERA

Es muy notorio en Balthasar su permanente diálogo con la filosofía y con la literatura, sobre todo con el teatro. Sin embargo, a veces da la impresión de que se trata de un diálogo meramente instrumental, en el sentido que busca en los filósofos y en los dramaturgos las categorías que le permitan expresar su pensamiento, hecho al margen de una relación dialogal con ellos.

Más a fondo, se encuentra en sus escritos la conciencia de la necesidad de una inculturación de la fe. Es parte de la tarea de la Iglesia de “salir de sí hacia los pueblos y enseñarles la verdad cristiana de manera que la puedan entender y aceptar (la cuestión de la ‘inculturación’)” (71).

(64) Teológica 3, 204. “Gottesoffenbarung als eine einheitliche, organisch differenzierte Gestalt wahrzunehmen (...) durch das Einbezogenwerden in die Gestalt selbst, deren Stimmigkeit nur von innen erfahren und ermesen werden kann”, Theologik 3, 186.

(65) Ver Teológica 3, 193 (Theologik 3, 175).

(66) Ver Teológica 3, 269 (Theologik 3, 249).

(67) Ver Teológica 3, 193-194 (Theologik 3, 175-176).

(68) Ver Sólo el amor, 118 (Nur Liebe, 84). Lo que he traducido como “pedantería” es en el original “Besserwissen”, que en la traducción es “especulación”.

(69) Ver Sólo el amor, 97 (Nur Liebe, 70).

(70) Teodramática 2, 121. “(...) das Geheimnis in einer einfachen Sicht in den Blick zu bekommen, so dass er die einzelnen Dogmen als integrierende Teile einer Totalität zu deuten vermag”, Theodramatik 2,1, 118.

(71) Teológica 3, 257 (“von sich weg zu den Völkern zu gehen und sie die christliche Wahrheit so zu lehren, dass sie sie verstehen und annehmen können (die Frage der ‘Inkulturation’)”, Theologik 3, 238).

Balthasar se pregunta si el Espíritu actúa también fuera de la Iglesia como exégeta de la verdad trinitaria (72). Esta pregunta está motivada por su afirmación de que la acción de Cristo no se encierra en los solos límites de la Iglesia. Su respuesta es un rotundo sí. Podemos recoger tres argumentos que sostienen este sí.

En primer lugar, el plan de Dios tal como aparece en la Escritura no consiste en salvar a la Iglesia sino a la humanidad. La obra del Hijo encarnado es universal y a ella corresponde la del Espíritu, que es también, por lo tanto, universal (73). Una manifestación de esta universalidad es, para Balthasar, el hecho de que el Espíritu fermenta anónimamente todas las culturas, y esta fermentación no es el efecto de una misión cristiana explícita (74).

Una segunda razón es que la Iglesia debe llevar el Evangelio a todos los pueblos de tal manera que cada uno de ellos comprenda la verdad cristiana en su propio horizonte cultural; de paso, esto hará posible que la Iglesia recoja las “semillas del Espíritu” que hay diseminadas en el pensamiento de los pueblos que aún no han sido evangelizados; una expresión que Balthasar pone en griego (πνεύματα σπερματικά) y que modela como una variación de la expresión patrística consagrada (λόγοι σπερματικοί) (75).

En tercer lugar, Balthasar recurre a la visión evolutiva del mundo que se ha ido imponiendo en la ciencia y en la cultura actual. Esta visión permite que se vea al Espíritu como el que impulsa la evolución del mundo hacia su plenitud en Dios, aunque sin que se lo considere necesariamente como “alma del mundo” (76).

Todo esto le permite concluir lapidariamente: “Ningún teólogo defenderá hoy ya la tesis patrística de que fuera de la Iglesia no hay salvación” (77).

Se puede recoger, finalmente, una hermosa afirmación acerca del respeto al otro. “Quien quiera servir verdaderamente a la verdad se esforzará más por prestar ayuda al otro en el hallazgo de su verdad personal que en imponerle, como si fuera la única que hace feliz[,] la propia, aun cuando ésta haya sido conquistada con gran esfuerzo personal. Él se cuidará de querer hacer del tú una especie de filial y depósito de la propia verdad; tenderá, por el contrario, con todo esmero, a que el tú encuentre la libertad de alcanzar la verdad que se adecua a él mismo y a su situación” (78).

(72) Ver Teológica 3, 22 (Theologik 3, 16).

(73) Ver Teológica 3, 411 (Theologik 3, 383).

(74) Ver Teológica 3, 257 (Theologik 3, 237-238).

(75) Ver Teológica 3, 258 (Theologik 3, 239).

(76) Ver Teológica 3, 412-415 y 417-420 (Theologik 3, 384-386 y 387-390).

(77) Teológica 3, 412. “Kein Theologe wird heute die patristische These mehr vertreten, ausserhalb der Kirche sei kein Heil”, Theologik 3, 383.

(78) Teológica 1, 198. “Wer der Wahrheit in Wahrheit dienen will, wird sich mehr bemühen, dem Anderen in der Auffindung von dessen persönlicher Wahrheit behilflich zu sein, als ihm die eigene Wahrheit, und mag sie noch so hart und persönlich erkämpft worden sein, als die alleinseligmachende aufzudrängen. Er wird es vermeiden, das Du zu einer Art Filiale und Ablage der eigenen Wahrheit ausbauen zu wollen, sondern mit aller Sorgfalt darauf achten, dass er die Freiheit finde, zu der ihm selbst und seiner Situation gemässen Wahrheit zu gelangen”, Theologik 1, 229.

#### 4. LA FUNCIÓN AUTOCRÍTICA

Balthasar no se hace mucho problema para criticar lo que no le parece bien en la Iglesia. No sólo critica ciertas corrientes teológicas, como es normal en un teólogo —es particularmente duro con la teología trascendental, es decir, con Rahner (79), y con la teología de la liberación (80), aunque también les reconoce aportes positivos (81)—, sino también algunos aspectos del Concilio Vaticano II como, por ejemplo, al hecho de que *Gaudium et Spes* sólo hable positivamente del mundo, ocultando una dimensión que le parece esencial: la ley “de la escalada del ‘no’ contra la del sí” que describe el Apocalipsis (82), y desconociendo el carácter demoníaco de la tecnificación total de la naturaleza (83).

Más interesante, me parece, es recoger las razones teológicas en las que se basa esta actitud autocrítica. La fundamental es la diferencia que hay entre la Iglesia y Jesús. Es verdad que la tarea de la Iglesia es ser, con Cristo, luz del mundo, pero ella no es idéntica con esta luz (84). La Iglesia no es la Esposa sin mancha ni arruga, salvo en sus mejores miembros, los santos; su pureza es siempre relativa (85). “(...) la Iglesia es sacramento original, recibe infaliblemente su propio ser del ser de Cristo (*“ex opere operato”*), pero de tal manera que ratifica esta recepción como sujeto (*“ex opere operantis”*) y se realiza de esta forma a sí misma”, y en esta realización puede haber falla (86).

- 
- (79) Ver, por ejemplo: “la alternativa suscitada por la palabra y la acción de Jesús es tan decisiva que, como acontecimiento histórico, divide la historia en dos vertientes y con ello hace imposible toda relativización teológico-trascendental del hecho (K. Rahner)”, *Theodramática* 4, 399-400. (“die durch Wort und Tat Jesu hervorgerufene Alternative ist derart endgültig, dass sie als historisches Ereignis die Weltgeschichte entzweischneidet und damit auch jede transzendentaltheologische Relativierung des Ereignisses (K. Rahner) verunmöglicht”, *Theodramatik* 3, 399).
- (80) Ver, por ejemplo: “Su mayor riesgo radica en querer encerrar en un sistema controlable la relación entre los dos Adanes y entre la acción terrestre y la del Reino de Dios, y así corre el peligro de caer en una nueva especie de racionalismo teológico”, *Theodramática* 4, 453 (“das Verhältnis des ersten und zweiten Adam, des irdischen Handelns und des von Gott her kommenden Reiches in ein überblickbares System verspannen zu wollen und so auf eine neue Art dem theologischen Rationalismus zu verfallen”, *Theodramatik* 3, 449).
- (81) Para el caso de Rahner, por ejemplo: “Si el Logos se hace hombre”, dice Karl Rahner con mucho acierto, “entonces esta humanidad suya no es algo dado de antemano, sino algo que se hace y surge en la esencia y la existencia cuando el Logos se desposee y en la medida en que se desposee”, *Teológica* 2, 273 (“Wenn der Logos Mensch wird”, sagt Karl Rahner sehr richtig, “dann ist diese seine Menschheit nicht das Vorgegebene, sondern das, was wird und im Wesen und Dasein entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäussert”, *Theologik* 2, 258). Para la teología de la liberación, por ejemplo: “La lucha por esta última [la justicia social en el mundo] (tal como la reclama la ‘teología de la liberación’) forma parte esencial de las tareas de la Iglesia en el mundo, tareas que, junto con otras, hacen de ella el *Sacramentum mundi*”, *Theodramática* 3, 396-397 (“Der Kampf für die letztere [die soziale Gerechtigkeit in der Welt] (wie sie die ‘Theologie der Befreiung’ fordert) gehört durchaus mit zu den Aufgaben der Kirche in der Welt, Aufgaben, die, neben andern, sie zum *sacramentum mundi* machen”, *Theodramatik* 2,2, 399).
- (82) *Theodramática* 4, 450. “(...) des gesteigerten Nein gegen das sich steigende Ja”, *Theodramatik* 3, 446.
- (83) “die Dämonie der Durchtechnisierung von Natur”, *ib.*, 447.
- (84) Ver *Theodramática* 3, 261 (*Theodramatik* 2,2, 259).
- (85) Ver *Theodramática* 3, 285 (*Theodramatik* 2,2, 283).
- (86) *Theodramática* 3, 392. (“In dieser Verfasstheit ist die Kirche (Ur-)Sakrament; sie empfängt ihr eigenes Wesen vom Wesen Christi her unfehlbar (*‘ex opere operato’*), aber so, dass sie diesen Empfang als Subjekt (*‘ex opere operantis’*) ratifiziert und damit sich selber vollzieht”, *Theodramatik* 2,2, 395).

Otra razón que se encuentra en los escritos de Balthasar es que el Espíritu suscita en la Iglesia dos tipos de carismas, los jerárquicos, destinados al gobierno de la Iglesia, y los que entrega libremente a las personas en la comunidad; y el orden que reina entre ambos no lo podemos penetrar enteramente, nos supera (87). Así, un carismático puede criticar, por moción del Espíritu, determinadas situaciones que se dan en la Iglesia, o puede recibir el encargo de introducir algo nuevo en ella; Balthasar advierte: “La jerarquía, a la que incumbe de manera especial el discernimiento de espíritus, debe ser consciente en todo momento de que las nuevas iniciativas queridas y guiadas por el Espíritu dentro de la Iglesia en raras ocasiones parten de ella: más bien florecen entre las filas de los creyentes no ministeriales (...) o son suscitadas por sacerdotes inflamados de Espíritu” (88). Puede suceder también que un místico hable en una lengua que la Iglesia no comprende y que no quiere –o no puede– acoger (89).

Finalmente, Balthasar también se refiere al hecho de que hay en las iglesias separadas mucha savia evangélica auténtica que no se encuentra en la iglesia católica; así puede darse la situación paradójica “de que a la *Catholica*, y para su vergüenza, otras comunidades puedan presentarle cosas que le pertenecen plenamente según su origen, pero que ha olvidado de alguna manera o que simplemente no las ha realizado suficientemente” (90).

## 5. LA FUNCIÓN GNOSEOLÓGICA

He dejado para el final la función gnoseológica, pues es en ella donde me parece que se presenta lo más discutible de la teología fundamental de Balthasar. Pero, por lo mismo que en este trabajo no hago más que esbozar una hipótesis que habría que comprobar con detalle en sus escritos, no podré extenderme en este aspecto.

Creo percibir en Balthasar una permanente tensión o lucha entre dos afirmaciones. La primera tiene que ver con su radical rechazo al idealismo; se trata de la afirmación, repetida una y otra vez, de que el don de Dios no lo podemos construir desde el mundo, porque es don libérrimo, procedente del Dios que es Amor, que no hay por lo tanto analogía mundana adecuada para Dios (91).

---

(87) Ver Teológica 3, 247-248 (Theologik 3, 229).

(88) Teológica 3, 316. “Die Hierarchie, der in besonderer Weise die Prüfung der Geister obliegt, muss sich bewusst bleiben, dass die geistgewollten und –geführten Neuaufbrüche innerhalb der Kirche in seltenen Fällen von ihr ausgehen, sondern aus den Reihen der nichtamtlichen Gläubigen aufblühen (...) oder von geistentzündeten Priestern erweckt werden”, Theologik 3, 292.

(89) Ver Teológica 3, 372 (Theologik 3, 346).

(90) Teodramática 4, 429. La traducción dice “en la *Catholica* (...) otras comunidades puedan presentar”. “(...) dass die *Catholica* Dinge, die ihr ganz ursprünglich zugehören, die sie aber irgendwie vergessen oder noch nicht hinreichend realisiert hat, von andern christlichen Gemeinschaften vorgezeigt erhält, zu ihrer Beschämung”, Theodramatik 3, 426.

(91) Por ejemplo: “‘Yo soy la verdad’ (Jn 14,6), dicho por una persona, no se puede comprender de abajo arriba, sino sólo de arriba abajo, en el movimiento de uno que ha ‘venido’ de allí, tanto para ser, como para testimoniar esta verdad en la tierra”, Teológica 2, 17 (“‘Ich bin die Wahrheit’ (Joh 14,6) als Wort reiner Person, kann nicht von unten empor erreicht werden, sondern nur von oben herab, in der Bewegung eines, der von dort ‘gekommen’ ist, um auf Erden diese Wahrheit sowohl zu sein wie sie zu bezeugen”, Theologik 2, 13).

La segunda afirmación expresa la conciencia –concedida a ratos como a regañadientes– de que en el ser humano, incluso en todas las creaturas, hay un deseo de ese don puesto por el mismo Dios y de que se requiere en el ser humano la presencia de un horizonte de precomprensión del amor, sin el cual el don de Dios no se podría reconocer como Amor (92). Sin embargo, con el Lateranense IV, afirma que la semejanza entre lo nuestro y lo divino es mayor que la semejanza (93).

(A menudo ambas afirmaciones se encuentran juntas, en un mismo pasaje (94)).

Mi hipótesis es que el acento de Balthasar está puesto sobre la primera afirmación con tal fuerza, que la segunda queda en la sombra y no logra ser bien integrada en el conjunto de su pensamiento teológico. Algo análogo a lo que me pareció encontrar en la relación como de yuxtaposición que establece entre la revelación de Dios en la historia y la que se da por el solo hecho de ser todo creado por Dios. El problema no es, finalmente, que desconozca uno de los dos polos –se pueden encontrar en sus escritos muchas afirmaciones respecto del segundo polo en ambos casos: gnoseológico y de revelación–, sino de un equilibrio entre ambos no suficientemente bien logrado. Lo que trae un riesgo: al no reconocer suficientemente la influencia del horizonte de precomprensión, uno puede creer que lo que piensa es lo de Dios, sin más.

---

(92) Por ejemplo: “Es cierto que el hombre posee una especie de ‘conocimiento previo’ [debió traducir: “precomprensión”] acerca de lo que es el amor, puesto que de no ser así, no podría captar la señal de Jesucristo” Sólo el amor, 55 (“Gewiss besitzt er [der Mensch] so etwas wie ein ‘Vorverständnis’ von dem, was Liebe ist; hätte er es nicht, so vermöchte er das Zeichen Jesu Christi nicht zu deuten”, Nur Liebe, 40). “Quizá en ningún otro ejemplo como en las parábolas de Jesús orientadas a la praxis (y sus exigencias y consecuencias) resulta tan claro cómo la lógica divina se puede y se quiere expresar en lógica humana, sobre la base de una *analogia linguae* y, en última instancia –pese a todos los reparos–, también *entis*, como ésta se consume en Cristo, Dios y hombre en una sola persona”, Teológica 2, 82-83 (“Vielleicht wird an keinem andern Beispiel wie an den auf Praxis ausgerichteten Gleichnissen Jesu (und ihren Forderungen und Folgerungen) so deutlich, wie göttliche Logik sich in menschlicher ausdrücken kann und will, aufgrund einer *analogia linguae* und schliesslich –trotz aller Bedenken– auch *entis*, wie diese sich in Christus, Gott und Mensch in einer Person, vollendet”, Theologik 2, 76).

(93) Teológica 2, 87 (Theologik 2, 80).

(94) Por ejemplo: “Sin duda, el anuncio a los no cristianos habrá de comenzar con alguna forma de ‘cristología ascendente’, en cuya indispensabilidad tan enérgicamente ha insistido Karl Rahner, llegando hasta incluir la cristología cósmica de Teilhard de Chardin, y también todas las formas de conciencia de trascendencia ante las preguntas existenciales y éticas por el sentido de la existencia. Este propósito se podrá llevar adelante tan lejos como sea posible; pero hay que ser consciente de que, de por sí, nunca se puede convertir en una ‘cristología descendente’ ni tampoco se puede juntar con ésta en un sistema armonioso”, Teológica 3, 260-261 (“Ohne Zweifel wird Verkündigung an Nichtchristen mit irgendeiner Form von ‘Christologie von unten’ zu beginnen haben, auf deren Unerlässlichkeit Karl Rahner so stark insistiert hat, bis hin zur Einbeziehung der kosmischen Christologie Teilhards de Chardin, aber auch aller Formen des Transzendenzbewusstseins angesichts der existentiellen und ethischen Fragen nach dem Sinn des Daseins. Dieses Anliegen kann so weit wie möglich vorgetrieben werden, muss sich aber bewusst sein, dass es von sich aus nie in eine ‘Christologie von oben’ umschlagen, ja nicht einmal mit dieser in ein geschlossenes System gebracht werden kann. Das ist notwendig so, sonst bliebe kein Raum für den eigentlichen Akt des sich bekehrenden Glaubens”, Theologik 3, 241-242).



Los textos citados de Balthasar son los siguientes; se los cita con el título abreviado (en cursivas en esta lista):

- Herrlichkeit III,1,2*: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III,1: Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965 (traducción castellana: *Gloria 5*: Gloria. Una estética teológica. Volumen 5: Metafísica. Edad Moderna. Madrid, Ediciones Encuentro, 1988).
- Herrlichkeit III,2,2*: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III,2: Theologie. Teil 2: Neuer Bund. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1969 (traducción castellana: *Gloria 7*: Gloria. Una estética teológica. Volumen 7: Nuevo Testamento. Madrid, Ediciones Encuentro, 1989).
- Theodramatik 1*: Theodramatik. Erster Band: Prolegomena. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973 (traducción castellana: *Teodramática 1*: Teodramática. Volumen 1: Prolegómenos. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990).
- Theodramatik 2,1*: Theodramatik. 2. Band: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976 (traducción castellana: *Teodramática 2*: Teodramática. Volumen 2: Las personas del drama: el hombre en Dios. Madrid, Ediciones Encuentro, 1992).
- Theodramatik 2,2*: Theodramatik. 2. Band: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978 (traducción castellana: *Teodramática 3*: Teodramática. Volumen 3: Las personas del drama: el hombre en Cristo. Madrid, Ediciones Encuentro, 1993).
- Theodramatik 3*: Theodramatik. 3. Band: Die Handlung. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980 (traducción castellana: *Teodramática 4*: Teodramática. Volumen 4: La Acción. Madrid, Ediciones Encuentro, 1995).
- Theodramatik 4*: Theodramatik. 4. Band: Das Endspiel. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983 (traducción castellana: *Teodramática 5*: Teodramática. Volumen 5: El último acto. Madrid, Ediciones Encuentro, 1997).
- Theologik 1*: Theologik I: Wahrheit der Welt. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985 (<sup>1</sup>1947) (traducción castellana: *Teológica 1*: Teológica. Volumen 1: Verdad del mundo. Madrid, Ediciones Encuentro, 1997).
- Theologik 2*: Theologik 2. Band: Wahrheit Gottes. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985 (traducción castellana: *Teológica 2*: Teológica. Volumen 2: Verdad de Dios. Madrid, Ediciones Encuentro, 1997).
- Theologik 3*: Theologik 3. Band: Der Geist der Wahrheit. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987 (traducción castellana: *Teológica 3*: Teológica. Volumen 3: El Espíritu de la Verdad. Madrid, Ediciones Encuentro, 1998).
- Epilog*: Epilog. Einsiedeln/Trier, Johannes Verlag, 1987 (traducción castellana: *Epílogo*: Epílogo. Madrid, Ediciones Encuentro, 1998).
- Nur Liebe*: Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975 (<sup>1</sup>1963) (traducción castellana: *Solo el amor*: Sólo el amor es digno de fe. Salamanca, Sígueme <sup>4</sup>1995).

## RESUMEN

Balthasar no ha escrito un tratado de teología fundamental. Por eso, el artículo busca la que está implícita en los 15 volúmenes de su Trilogía (*Gloria, Teodramática y Teológica*) y en *Sólo el amor es digno de fe*. Para entrar en los textos emplea como marco un conjunto de cinco funciones que ejerce la teología fundamental: apologética (respuesta a los desafíos y preguntas de cada época), gnoseológica (teoría del conocimiento teológico), sistemática (conceptos fundamentales de la teología), fronteriza (diálogo con las ciencias y la cultura) y autocrítica. La hipótesis, por confirmar, es que hay en la gnoseología de Balthasar una tensión no resuelta entre su radical rechazo al idealismo (por la conciencia de que el don de Dios no lo podemos construir desde el mundo, que no hay por lo tanto analogía mundana adecuada para Dios) y el reconocimiento de que en el ser humano, incluso en todas las creaturas, hay un deseo de ese don, puesto por el mismo Dios, y de que se requiere en el ser humano la presencia de un horizonte de precomprensión del amor, sin el cual el don de Dios no se podría reconocer como Amor.

**Palabras clave:** Teología Fundamental, Balthasar, apologética, gnoseología, revelación, fe, diálogo, autocrítica eclesial, amor, precomprensión.

## ABSTRACT

Balthasar has written no treatise on fundamental theology. Therefore, this article searches for that which is implicit in the 15 volumes of his Trilogy (*Glory of the Lord, Theodrama* and *Theo-Logic*) and in *Love Alone is Credible*. In order to enter into the texts, the author employs as a framework a group of five functions that fundamental theology exercises: apologetical (an answer to the challenges and questions of every epoch), gnoseological (a theory of theological knowledge), systematic (the fundamental concepts of theology), of the frontier (dialogue with the sciences and culture) and self-critical. The hypothesis, yet to be confirmed, is that there exists in the gnoseology of Balthasar an unresolved tension between his radical rejection of idealism (because of his consciousness of the fact that we cannot construct the gift of God from the world, and that therefore there is no mundane analogy that would be adequate for God) and the recognition that in the human being, and even in all creatures, there exists a desire for that gift, placed there by God Himself, and of which it is required of the human being the presence of a horizon of pre-understanding of love, without which the gift of God couldn't be recognized as Love.

**Key words:** Fundamental theology, Balthasar, Apologetics, Gnoseology, Revelation, Faith, Dialogue, Ecclesial self-criticism, Love, Pre-understanding.

