

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Lambert, César

Una aproximación al pensamiento de Hans Urs von Balthasar desde la perspectiva de Bernhard Welte

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 275-284

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691019>

- 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

**César Lambert**

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas  
Universidad Católica del Maule

## Una aproximación al pensamiento de Hans Urs von Balthasar desde la perspectiva de Bernhard Welte

No es fácil establecer, a ciencia cierta, las relaciones entre Hans Urs von Balthasar y Bernhard Welte. Este último no perteneció al grupo de los filósofos más importantes para aquél, entre los que se cuentan a Josef Pieper; Romano Guardini; Joseph Bernhard y Alois Dempf (1). También debe mencionarse en este contexto a Erich Przywara. En efecto, pese a ser, estrictamente hablando, contemporáneos y, además, pese a vivir en ciudades muy cercanas: Basilea y Friburgo de Brisgovia, las relaciones de Balthasar y Welte son escasas y las evidencias bibliográficas casi nulas. Así pues, en lo que sigue nos proponemos responder a dos preguntas:

- 1) Si vivían relativamente cerca, ¿llegaron a conocerse? En concreto, ¿llegaron a conocerse al punto que su encuentro sea, desde el punto de vista de sus disciplinas, relevante? Se trata aquí, ante todo, de un *interrogante biográfico*.
- 2) Desde la óptica de sus respectivos pensamientos, cabe preguntarse si hay algún punto de encuentro. En concreto, ¿es posible poner en diálogo sus desarrollos especulativos? Aquí se trata, fundamentalmente, de un *interrogante sistemático*.

Veamos, pues, el interrogante biográfico. Sabemos que Balthasar vivió, a partir de 1940, en Basilea. Allí trabajó como capellán estudiantil entre 1940 y 1948. En ese marco organizó, entre otras cosas, cursos de verano. Entre los invitados a dar conferencias se encuentran Max Müller, de Friburgo —muy cercano a Heidegger y a Welte—; asimismo, su amigo Gustav Siewerth (2), que también enseñará en Friburgo, y que, al igual que Müller y Welte, intenta poner en diálogo el pensamiento de Heidegger con el de santo Tomás. A fines de los años 40 y comienzo de los 50 es, además, importante la relación de Balthasar con el escritor Reinhold Schneider, a quien visita en Friburgo un par de veces y a quien dedica una monografía (3). En ese contexto Welte no aparece.

- 
- (1) Cf. Andrzej Wierciński, "Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar", en: Walter Kardinal Kasper (ed.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern, 2006, p. 355.
  - (2) Cf. Michael Schulz, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg, 2002, p. 41; cf. asimismo: Andrzej Wierciński, *op. cit.*, pp. 350-370.
  - (3) Cf. Manfred Lochbrunner, "Die Beziehung Hans Urs von Balthasar zum Dichter Reinhold Schneider", en: Walter Kardinal Kasper (ed.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs*

Por su parte, Welte enseña en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo desde 1951. Ese año se había creado la cátedra extraordinaria llamada “Preguntas limítrofes entre Filosofía y Teología” –Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie–, que en 1958 se transforma en una cátedra ordinaria, a la cual se le da, además, un nuevo nombre: “Christliche Religionsphilosophie”, es decir, “Filosofía cristiana de la Religión” (4).

Hemos tenido la oportunidad de consultarle acerca de esta temática al profesor emérito de la cátedra mencionada, Bernhard Casper, quien trabajó estrechamente con Welte a partir de los años 60. Concretamente le hemos consultado por los contactos entre Balthasar y Welte. Nos señaló que Balthasar iba, regularmente, a Friburgo. Él se recordaba de una conferencia sobre Kierkegaard; asimismo, que Welte valoraba a Balthasar, pero que el estilo de trabajo era muy distinto, y en ese punto se distanciaban. Pero, según su opinión, había una apreciación recíproca (5).

En esa misma línea el cardenal Karl Lehmann, que ejerció entre 1971 y 1983 como profesor de Teología Dogmática y Teología Ecueménica en la Facultad de Teología de Friburgo, destaca los permanentes viajes de Balthasar a Friburgo. Dice a tal propósito:

“Hans Urs von Balthasar tuvo el gusto de que, en razón de la inmediata cercanía de Friburgo y Basilea, pero también en razón de la estrecha colaboración, nos pudiéramos ver una y otra vez. Siempre me sorprendió e impactó que una persona y teólogo tan relevante pudiera estar tan solo. Una y otra vez vino con gusto a Bollschweil y –por cierto, igual que Karl Rahner– se sintió extremadamente bien. Yo siempre le conseguí literatura, que él sólo conseguía con dificultades en Basilea. Para mí fue un tiempo feliz poder conocerlo aún mejor en esta cercanía –de modo semejante como sucedió antes con Karl Rahner–” (6).

Podemos, entonces, suponer que a lo largo de más o menos cuarenta años Balthasar viajó a Friburgo, y lo que debe, ahora, llamar la atención es precisamente lo escaso del contacto entre ambos.

---

von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, *op. cit.*, pp. 286-316.

- (4) Cf. César Lambert, “La comprensión antes de la comprensión y el problema de la muerte en Heilsverständnis de Bernhard Welte”, en: *Philosophica*, Revista del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, vol. 31, semestre I, 2007, p. 8.
- (5) La conversación del autor de este artículo con el prof. Bernhard Casper se llevó a cabo el 2 de junio de 2008 en Wittnau.
- (6) “Hans Urs von Balthasar hat es genossen, dass wir uns wegen der unmittelbaren Nähe von Freiburg und Basel, aber auch wegen der engeren Zusammenarbeit immer wieder sehen konnten. Es hat mich immer wieder überrascht und schockiert, dass ein so großer Mann und Theologe so isoliert sein konnte. Immer wieder ist er gerne nach Bollschweil gekommen und fühlte sich –übrigens ähnlich wie Karl Rahner– ausgesprochen wohl. Ich habe ihm immer wieder Literatur besorgt, die er in Basel nur schwerlich erhielt. Es war für mich eine beglückende Zeit, ihn –ähnlich wie Karl Rahner zuvor– aus dieser Nähe noch besser kennenzu lernen” (Karl Kardinal Lehmann, “Hans Urs von Balthasar und die Ökumene”, en: Walter Kardinal Kasper [ed.], *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, *op. cit.*, pp. 451-452. Traducción al español nuestra).

Permítasenos una precisión tocante a las referencias bibliográficas en sus respectivas obras. También en este punto debe constatar que ellas son escasas. Welte, que es más bien parco a la hora de citar, se refiere –hasta donde yo conozco– una sola vez de manera explícita a Balthasar: en *Heilsverständnis* (1966) remite al libro balthasariano sobre Karl Barth: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (7). Por su parte, Balthasar en esta obra se refiere en tres oportunidades a Welte. En ellas siempre lo sitúa en el contexto de otros filósofos católicos: junto a Joseph Maréchal y Erich Przywara (8); como seguidor de Maréchal, junto a Johannes B. Lotz, Max Müller, Gustav Siewerth y el joven Karl Rahner (9); como representante de la filosofía católica, donde lo menciona junto con Th. Haecker, Alois Dempf, H. Meyer, A. Wenzl, H. E. Hengstenberg, Max Müller y E. Spieß (10).

Debemos entender que, al momento de clasificar el pensamiento de Welte, Balthasar se inclina por el punto de vista más difundido que lo ve como un renovador de la escolástica en consonancia con los trabajos de los demás filósofos que menciona (11). Por otra parte, desde la perspectiva de Welte habría que estudiar sus muchas lecciones y notas aún no publicadas. Pues, como hemos dicho, sus referencias bibliográficas son parcas. Muchas veces cita de memoria o, simplemente, se refiere en forma indirecta a los autores con que dialoga.

Pasemos al segundo de los interrogantes planteados, el interrogante sistemático: ¿Es posible poner en diálogo sus desarrollos especulativos? A este respecto nos vamos a concentrar en la temática de la comprensión del mensaje de salvación de Dios en Cristo. Examinaremos la doctrina que propone Welte en su libro *Heilsverständnis* (1966) y la correspondiente doctrina en el opúsculo balthasariano *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963).

Veamos la idea central de *Heilsverständnis* (12). Welte se propone reflexionar acerca de la pregunta por la posibilidad de la fe cristiana, pregunta que ha de ser elaborada, de nuevo, desde la Filosofía y con los medios de la Filosofía (13). Dicho de otro modo: le interesa esclarecer los supuestos filosóficos para la comprensión del cristianismo (14).

- 
- (7) La referencia de Welte se encuentra en: Bernhard Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, en: Bernhard Welte *Gesammelte Schriften*, IV/1: Hermeneutik des Christlichen, 2006, editado por Bernhard Casper, Herder, Freiburg; Basel; Wien, p. 29.
  - (8) Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 4ª ed., 1976, p. 202.
  - (9) Cf. *op. cit.*, p. 303.
  - (10) Cf. *op. cit.*, p. 345.
  - (11) En *La filosofía del siglo XX* Emerich Coreth; Peter Ehlen; Gerd Haefner y Friedo Ricken incluyen a Welte en el capítulo sobre “Filosofía cristiana y neoescolástica”, concretamente dentro de un grupo de autores que revitalizan la metafísica y que se encuentran bajo la impresión del pensamiento ontológico de M. Heidegger. En ese contexto mencionan a G. Siewerth; M. Müller; al propio Welte y a J. Möller (cf. *op. cit.* p. 130).
  - (12) Utilizamos la versión de *Heilsverständnis* arriba citada: Bernhard Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, en: Bernhard Welte *Gesammelte Schriften*, IV/1: Hermeneutik des Christlichen, 2006, editado por Bernhard Casper, Herder, Freiburg; Basel; Wien, pp. 15-193.
  - (13) Cf. *op. cit.*, p. 17.
  - (14) Cf. *op. cit.*, pp. 5; 19; 26. Véase asimismo el capítulo I de: Joaquín Silva Soler, *La verdadera religión. Un diálogo con Bernhard Welte*, Colección Tabor, Universidad Católica del Maule, 2000, pp. 37-131.

Pues bien, el supuesto humano y filosófico que resulta decisivo para que el cristianismo pueda ser acogido por el ser humano es que la comprensión humana de ser es, en definitiva, comprensión de salvación (15). Dicha comprensión de que ser es, en última instancia, ser pleno, choca, por su parte, con la concreta realidad humana: con que la vida es finita, incompleta. Esa es la diferencia de salvación (16), respecto de la cual Welte se concentra en los momentos extremos de la muerte (17) y de la culpa (18). Lo decisivo allí es que, en la negatividad de ambos momentos, des- punta una seña de posible salvación. Así pues, la comprensión de ser en tanto que comprensión de salvación, confrontada con la muy concreta diferencia de salvación, propia de la experiencia humana, se esclarece a sí misma como precomprensión de una salvación posible (19). Dicha precomprensión constituye, así vista, la condición de posibilidad para la positividad inderivable del cristianismo.

Entremos, ahora, con mayor detalle, en la primera parte de *Heilsverständnis* –que se ocupa de la comprensión–. La determinación filosófica que Welte hace de la comprensión toma su punto de arranque en una doble condición de ésta: [1] se comprende *lo que* la palabra dice, vale decir, el sentido de lo expresado. A esto el pensador alemán lo denomina expresión (*Ausspruch*). [2] A una con lo anterior se comprende la manera *como* la palabra interpela al que la escucha. A esta dimensión Welte la llama interpelación (*Anspruch*) (20). Esencial es aquí que ambas dimensiones se co-pertenecen.

Según Welte, la fe no constituye un añadido externo del Evangelio, sino que remite al alguien que lo escucha y comprende. Así, la fe acontece en el elemento y sobre la base de la comprensión oyente (21). En ese contexto el autor se pregunta qué es lo determinante y qué lo determinado a propósito de la relación inseparable que hay entre el mensaje de salvación y el oyente comprensor de éste. Y es claro, para él, que allí impera una dirección de fundamentación, en la medida que la Palabra que revela tiene la fuerza de la determinación. “La inclinación de fundamentación de esta determinación avanza en *una* dirección y no al revés: del que habla en dirección al que percibe” (22). Lo determinante es, así, a primera vista única y exclusivamente la Palabra que revela.

Sin embargo, hay una dimensión que aquí no puede ser descuidada, y que consiste en el hecho de que el creer oyente –en tanto que comprensión– *aporta algo* a la realidad de la Palabra y, de esta manera, la *co-constituye* y co-determina (23). Tenemos, entonces, que el oír creyente no sólo es determinado por la Palabra que revela, sino que, a su modo, también determina, aunque, claro está, en un plano distinto al de la fuerza determinante de la Palabra como tal.

(15) Cf. *op. cit.*, pp. 65-102.

(16) Cf. *op. cit.*, pp. 103-142.

(17) Cf. *op. cit.*, pp. 112-122.

(18) Cf. *op. cit.*, pp. 122-139.

(19) Cf. *op. cit.*, p. 145.

(20) Cf. *op. cit.*, p. 33.

(21) Cf. *op. cit.*, pp. 33-34.

(22) *Op. cit.*, p. 36.

(23) Cf. *loc. cit.*

Veamos, pues, cómo la comprensión creyente tiene carácter determinante. Para Welte, el oír creyente constituye una *percepción* comprensora (*verstehendes Vernehmen*): la palabra es escuchada y acogida por alguien. Ahora bien, dicha percepción comprensora *le concede a la Palabra el espacio de su despliegue* (24). Se puede sostener que la fuerza determinante de la Palabra –y de toda palabra– requiere de una condición de posibilidad, a saber, el ámbito que abre la percepción comprensora misma. Dicha condición de posibilidad, aunque evidentemente no determina la comprensión en su qué y cómo, sí determina el espacio que hace posible que la Palabra llegue a ser determinante.

Hemos accedido a esa dimensión de la existencia humana que es la concesión perceptora (*vernehmendes Gewähren*). A la pregunta qué es ella, nuestro autor responde: es una realización llena de vida (*lebendiger Vollzug*) o, lo que es lo mismo, una vida que se realiza (*sich vollziehendes Leben*) (25). Con ello se pone de relieve que somos justamente los seres humanos los que, al comprender, estamos realizando un acontecimiento de nuestra propia existencia. No se trata de un elemento externo a nosotros, o de un añadido ajeno a la propia vida. Es más, eso que comprendemos, según Welte, *lo co-ejecutamos desde el fondo de nuestra existencia* (26). El ejemplo que a este propósito más le sirve es el de la música y la ejecución musical (27). Aun cuando un determinado concierto haya sido compuesto por otra persona, al tocar esa pieza, soy yo el que la co-ejecuto y co-realizo. Y eso no puede acontecer sino desde mi propia existencia, única e intransferible. Así, Welte se acerca a una definición de comprensión: “*es realización, concretamente, co-realización desde el fondo de la existencia de cada cual (ist Vollzung, und zwar, Mitvollzung aus dem Ursprung des je eigenen Daseins)*” (28).

Ahora bien, nuestro autor se pregunta, a propósito de este carácter vital de la comprensión, por el origen de donde surge la co-realización. Así, en cada persona hay algo así como una disposición o capacidad *desde donde* surge la comprensión concreta. Entonces, la reflexión filosófica sobre este acto de co-realización vivo no puede detenerse en el puro momento de las acciones concretas, sino que debe ocuparse de ese fondo vital desde donde surgen las comprensiones.

Es precisamente lo que Welte hace al determinar el carácter de la realización vital como un traer a luz (*Hervorgang*). “Cuando pensamos en algo, sale a luz el pensamiento. Cuando hacemos algo, sale a luz la acción. Y cualesquiera sean los casos, siempre es de este modo cuando realizamos algo” (29).

A su vez, el hecho de que la comprensión salga a luz desde ese fondo es explicitado por nuestro autor con un nuevo concepto: estar a la altura (*gewachsen sein*), es decir, que el fondo vital de que surge la comprensión concreta está constituido de tal modo que, desde sí mismo, está a la altura de lo que ha de ser comprendido en cada caso. El fondo vital de la existencia está –o no está– en condiciones de correalizar

(24) Cf. *loc. cit.*

(25) Cf. *op. cit.*, p. 37.

(26) Cf. *loc. cit.*

(27) Cf. *op. cit.*, pp. 37; 40; 41; 47.

(28) Cf. *op. cit.*, p. 37.

(29) Cf. *op. cit.*, p. 39.

algo, y ello es así *antes de que salga a luz el acto particular*. Es la comprensión antes de la comprensión. En el fondo de todas las comprensiones, afirma Welte, impera ya la comprensión antes que salga a luz en el acto concreto. El fondo es, así visto, capacidad (Vermögen) (30).

Así vistas las cosas, Welte puede afirmar: “Nadie podría enseñarnos esto desde fuera, si no lo entendiéramos ya desde siempre; y ello por el simple hecho de que existimos” (31). Entonces, el ser humano comprende, como capacidad, en tanto que existe. Somos comprensores, afirma Welte, en el fondo vital de la existencia, y ese fondo está dado por el hecho de existir. “El fondo –íntimo a la mismidad [del ser humano]– de toda comprensión es, él mismo, comprensión” (32). El fondo de las realizaciones concretas es, a su modo, comprensión.

Por otra parte, la comprensión antes de la comprensión abarca, según Welte, una capacidad respecto de todo lo que podemos co-realizar comprensoramente. El fondo de la existencia, podemos decir, está en principio abierto a todo, nada le resulta absolutamente extraño. Pero eso no implica, para Welte, que se trate de una posibilidad lógica vacía, antes bien, es “un abrazar o un querer [mögen] todo aquello para lo que tenemos capacidad [vermögen]” (33).

Lo que a Welte no deja de sorprenderle es que comprendamos, desde nosotros mismos en nuestro fondo vital, lo que es distinto de nosotros. Co-realizamos lo que, desde fuera de nosotros, nos viene al encuentro, pero que no resulta ser algo enteramente ajeno. ¿Cómo es eso posible? Es posible porque *nos anticipamos* a lo positivamente dado (34). Anteriormente hacíamos mención a la noción de “estar a la altura”, ahora podemos precisar que esa noción ha de entenderse como anticipación. Puesto que, formada la capacidad, estamos a la altura de lo que se ha de comprender, estamos en condiciones de *adelantarnos* a ello y, así, comprenderlo.

Hemos accedido a una dimensión apriorística que antecede las realizaciones concretas. Sin embargo, no hemos llegado con ello al momento más radical y fundante de toda comprensión. En efecto, el fundamento de toda familiaridad apriorística es, según el pensador alemán, la *claridad del ser* (die *Helle des Seins*) que constituye la existencia humana como tal (35).

En efecto, para Welte, el ser de las cosas del mundo no puede ser aportado a la existencia humana desde fuera. Se pueden mostrar, claro está, cosas. Pero no que las cosas sean. Asimismo, es posible reunir conceptos desde fuera, y con éstos formar, a su vez, nuevos. Pero nociones como “es” y “ser” no pueden ser conquistadas a partir de otros conceptos, antes bien, se trata siempre de nociones más iniciales y más sencillas que todos los demás conceptos. Por su parte, esa noción inicial del “es” con que estamos ya familiarizados desde un comienzo es equivalente, según Welte, con la noción de significación. “El ‘es’ tiene el carácter del significar” (36). He ahí la raíz última de toda comprensión.

---

(30) Cf. *loc. cit.*

(31) *Op. cit.*, p. 40.

(32) *Loc. cit.*

(33) *Loc. cit.*

(34) Cf. *op. cit.*, p. 42.

(35) Cf. *op. cit.*, p. 44.

(36) *Op. cit.*, p. 45.

A modo de síntesis, podemos decir que Welte ha encontrado lo que él denomina “un *a priori* de cristianismo” (37), esto es, una pre-comprensión humana que anticipa la positividad de la Revelación y que hace posible que el mensaje de salvación pueda ser co-ejecutado por el ser humano.

Pasemos ahora al examen del *Sólo el amor es digno de fe* (38). Balthasar se pregunta allí qué es lo cristiano en el cristianismo, y sostiene que es acción de Dios dirigida al ser humano. En concreto, se trata del *amor* de Dios y de Su *gloria*. Donde ésta ha de entenderse como manifestación del propio amor de Dios (39). A su vez, se pregunta si hay una determinada percepción de lo cristiano que aprehenda, con toda evidencia, la luz que surge de la Revelación, pero que no por ello la reduzca a las medidas del ser humano que la percibe (40). En efecto, aquí constata Balthasar un peligro: que se intente reducir lo cristiano a un supuesto trascendental de la auto-comprensión del ser humano, sea en el pensamiento o en la vida, en el saber o en la acción (41). Si eso sucede, lo cristiano *sensu stricto* ha sido destruido.

Así pues, es preciso encontrar esa percepción no reductiva de lo cristiano. Para Balthasar el cristianismo no es, primariamente, una doctrina, sino, ante todo, acción de Dios (42). Pero el contenido de esa acción no puede, en caso alguno, ser anticipado a partir de la naturaleza creada. No puede darse algo así como –digamos– “un puente previo de comprensión” (*eine vorgängige Brücke des Verständnisses*) (43).

Según el teólogo suizo, la llave para la comprensión de la acción de Dios se encuentra, única y exclusivamente, en la propia autopresentación de Dios ante el ser humano, y ello sobre el escenario de la naturaleza humana (44). Vemos aquí que Balthasar se sirve de la alegoría del teatro –al modo como la presenta Calderón en el autosacramental *El gran teatro del mundo* (45)–. En efecto, la autopresentación de Dios acontece por la fuerza de la identidad del “autor” divino –el Padre–, del “actor” humano-divino –el Hijo– y del Espíritu que interpreta la acción divina (46). He ahí, insistamos, la clave para la comprensión de la acción amorosa de Dios respecto del ser humano. Por su parte, lo que esa acción de Dios produce en el ser humano no constituye, para Balthasar, la esencia de la acción, sino su efecto. Y no cabe, por tanto, “medir” aquella con ésta.

Así pues, lo que Dios hace a favor del ser humano sólo es “comprensible” en tanto que, precisamente, no se lo puede comprender ni justificar desde lo humano. Pues, medida desde allí, la acción divina no es sino “locura” (47). Para Balthasar no existe, por tanto, la posibilidad de reflexionar especulativamente acerca de dicha

(37) Cf. *op. cit.*, p. 190.

(38) Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2000.

(39) Cf. *op. cit.*, p. 5.

(40) Cf. *op. cit.*, p. 33.

(41) Cf. *loc. cit.*

(42) Cf. *op. cit.*, p. 46.

(43) *Loc. cit.*

(44) “Allein in der Selbstdarstellung Gottes vor den Menschen auf der Bühne der Menschennatur [...] liegt der Schlüssel für die Verstehbarkeit des Getanen” (*loc. cit.*).

(45) Cf. Pedro Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo. Das große Welttheater*, español/alemán, Reclam, Stuttgart, 1996.

(46) Cf. Balthasar, *loc. cit.*

(47) Cf. *loc. cit.*



“locura”. Intentar hacerlo significa, para él, rebajar la esfera del abismo translógico del acercamiento personal amoroso (die Sphäre der translogischen Grundlosigkeit der personalen Liebeszuwendung) (48) a la esfera de la razón cosmológico-antropológica.

Sin embargo, este planteamiento tiene que resolver la siguiente dificultad: si Dios quiere hacer patente al mundo su amor, este amor tiene que ser reconocible para el mundo (49). “El amor, en su realidad íntima, sólo puede ser conocido por el amor” (50). ¿Cómo puede ser percibido un amor gratuito por parte de un amado que sea egoísta? Es decir, ¿cómo puede comprenderlo justamente como amor y no sólo como algo que le resulta, a fin de cuentas, útil? Dicha percepción sólo es posible si, en el amado egoísta, hay algo así como una sospecha y un comienzo de amor (51).

Para explicitar este punto Balthasar toma como ejemplo la percepción de una obra de arte. El que contempla una obra de gran nivel debe tener una disposición previa (“eine Begabung – angeboren oder durch Übung erworben –”) (52) que le permita percibir allí la auténtica belleza, y que le permita, a su vez, diferenciar esa belleza del kitsch o del arte de valor más bajo (53). Es, recordemos, lo que Welte denomina capacidad (Vermögen).

Pues bien, aplicado esto a la Revelación del amor, hay que considerar, según el teólogo suizo, aquella constitución en el individuo que es el trío fe-esperanza-amor. Respecto de éste, afirma que, en el primer encuentro con el amor, tiene que estar al menos incoativamente presente (54) –como en germen, sostiene más adelante–. El germen del trío fe-esperanza-amor es, entonces, aquella disposición previa que hace posible el reconocimiento del amor de la Revelación.

Ahora bien, la tesis de Balthasar a este respecto es que el amor de Dios comunica necesariamente las condiciones de su cognoscibilidad. El hecho que el amor pueda ser reconocido como tal es parte de la gracia de este mismo amor en tanto que se dona al ser humano. Podemos expresar esto, también, de modo negativo: Para comprender el amor glorioso de Dios no se requiere de ningún supuesto ajeno al amor que se dona. No se requiere, por tanto, de una condición trascendental del ser humano, previa e independiente de la Revelación, que –digamos– traduzca lo revelado al lenguaje del ser humano (55).

(48) Cf. *op. cit.*, p. 47.

(49) Cf. *op. cit.*, p. 49.

(50) Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, trad. de Carlos Vigil, Ediciones Sígueme, Salamanca, 5ª ed., 1999, p. 67. El original reza: “Liebe wird in ihrer Wirklichkeit nur von Liebe erkannt.” (Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, *op. cit.*, p. 49).

(51) Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, *op. cit.*, p. 49.

(52) Cf. *loc. cit.*

(53) Cf. *loc. cit.*

(54) Cf. *loc. cit.*

(55) Welte parece tener en mente este tipo de argumentación en *Heilsverständnis* cuando se refiere a lo que él denomina “objeciones teológicas”: “Desde dentro, es decir, desde el verdadero corazón de lo teológico, surge el siguiente razonamiento: si Dios se revela al ser humano, tal como la fe cree que Él lo hizo en Jesús, entonces Dios da también, a fin de cuentas, junto con la Revelación también las condiciones de su comprensión. Para hablar con la Biblia: Él no va a negar el Espíritu de la Verdad a aquellos que se encuentran en las tinieblas y en las sombras de la muerte, y que ha introducido en la Verdad plena. En ese caso, ¿qué va a necesitar de los supuestos de comprensión que el ser humano trae consigo y que se interpretan en el pensar humano? ¿Qué va a necesitar, por tanto, del

Un segundo ejemplo le sirve a Balthasar para exponer su tesis: la relación de la madre con su hijo recién nacido. Es ella la que le sonríe muchas veces, hasta que –por fin– el bebé contesta con su propia sonrisa. Es ella la que despierta el amor del niño, y cuando él responde amorosamente, es porque el amor ya había comenzado mucho antes por parte de ella (56). Del mismo modo, Dios se anticipa(*legt sich aus*) como amor ante el ser humano. Por decirlo así, Él acuña (*stiftet ein*) la luz del amor en el corazón humano (57). Y esto acontece en virtud del ser creatural del hombre. Por ser creados a imagen de Dios se encuentra en nosotros el germen dormido del amor divino. “Pero del mismo modo que el niño no despierta al amor si no es amado, así también ningún corazón humano despierta al conocimiento de Dios sin la libre donación de su gracia, en la imagen de su Hijo” (58).

Pero eso no es todo. El encuentro de una persona cualquiera con el amor de Dios exige de una dimensión previa, a saber, un encuentro originario y arquetípico (59). Dicho encuentro arquetípico pertenece, según Balthasar, a las condiciones de posibilidad de la aparición del amor divino a la humanidad. Lo esencial es aquí que ese movimiento de amor, de carácter unidireccional, tiene que ser efectivamente entendido, acogido y contestado. Se requiere, por decirlo así, de un modelo de respuesta humana. En efecto, podríamos ponernos en el caso de que, en la historia humana, esa respuesta nunca hubiera acontecido de la manera correspondiente. En ese caso, el amor de Dios no se habría revelado en absoluto, o sea que no sabríamos, fundamentalmente, nada de él.

Así pues, el encuentro con el amor divino necesita una palabra humana que le responda adecuadamente. Es, para Balthasar, la respuesta de la novia que clama “Ven” (Ap 22, 17) y el mariano “Que se haga en mí tu palabra” (Lc 1,38) (60). “Al acontecer divino tenía que corresponder un dejar acontecer (*fiat*), original y creatural, de desposada a desposado, pero de tal modo que la novia sea plenamente desde el novio (*κεχαριστομένη*: Lc 1, 28), ‘presentada’ y ‘preparada’ por él y para él (*παριστάναι*: 2 Cor 11, 2; Ef 5, 27)” (61).

He ahí el arquetipo –el encuentro originario– que, según Balthasar, reúne en sí, como en un nudo, todas las condiciones para la percepción del amor divino por parte de los seres humanos. Esas condiciones son cuatro: 1) la Iglesia como novia inmaculada; 2) la madre-novia María donde, en el seno de la Iglesia, aconteció el *fiat*; 3) la Biblia, como testimonio de la Palabra de Dios y la respuesta de la fe; y 4) el anuncio vivo a los hombres (62).

A modo de síntesis respecto de este punto, cabe destacar que, en el contexto de la Revelación que se dirige al ser humano y la correspondiente respuesta de la fe,

---

negocio de la Filosofía, allí donde Dios en su Revelación lo opera todo: la Palabra reveladora y las condiciones de su comprensión?” (*Welte, op. cit.* p. 56).

(56) Cf. Balthasar, *loc. cit.*

(57) “So legt sich Gott als Liebe vor dem Menschen aus: von Gott her leuchtet die Liebe auf und stiftet dem Menschenherzen das Liebeslicht ein [...]” (*loc. cit.*).

(58) Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe, op. cit.*, p. 69.

(59) Cf. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe, op. cit.*, p. 50.

(60) Cf. *loc. cit.*

(61) Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe, op. cit.* p. 71. La traducción fue levemente modificada.

(62) Cf. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe, op. cit.*, pp. 51-52.

Balthasar pone énfasis en la propia acción de Dios; la percepción humana, a su vez, se articula desde un “fiat” que, estrictamente hablando, no comprende con categorías humanas.

Permítasenos unas consideraciones finales. Resulta interesante comparar dos textos publicados en los años 60 del siglo pasado. A partir de las tesis allí planteadas surge la posibilidad de reconstruir una discusión teológico-filosófica respecto del papel que, en la Revelación cristiana, desempeña la respuesta creyente. Se trata, por cierto, de una discusión muchísimo más vasta de lo que hemos tematizado en el presente escrito. Pero si entendemos, con Gadamer, que toda tesis es, de un modo u otro respuesta a una pregunta (63), entonces los desarrollos especulativos de Welte y Balthasar han de leerse, precisamente, en esa línea. Tanto la afirmación weltiana que la comprensión de la fe es correalización desde sí mismo, como el aserto balthasariano según el cual es Dios mismo el que da todas las condiciones para la percepción y acogida de Su amor, intentan ser una respuesta a una pregunta que la situación de aquella época les planteaba.

## RESUMEN

Este artículo investiga las dimensiones biográfica y sistemática de la relación entre Hans Urs von Balthasar y Bernhard Welte.

En el primer caso, la carencia de un encuentro real entre ellas es asombrosa, sobre todo considerando el hecho de la cercanía entre Basel y Freiburg, ciudades en que vivieron por mucho tiempo. Por otro lado, la dimensión sistemática deja claro que tanto Balthasar como Welte tratan de responder una pregunta que concierne a la respuesta humana a la revelación de Dios en Cristo. Welte enfatiza la autorrealización de la fe, y Balthasar arguye que la revelación del amor de Dios provee todos los medios necesarios para que el hombre comprenda este amor glorioso de forma apropiada.

**Palabras clave:** comprensión, correalización, condiciones de percepción.

## ABSTRACT

This article investigates both the biographical and the systematic dimensions of the relationship between Hans Urs von Balthasar and Bernhard Welte.

In the first case, the lack of a real encounter between them is astonishing— despite the fact that Basel and Freiburg —that is, the cities where they lived for a long time— are close to each other. On the other hand, the systematic dimension makes clear that Balthasar and Welte are trying to answer a question concerning the human response to the Revelation of God in Christ. Welte emphasizes the self-realization of faith, and Balthasar argues that the Revelation of God's love provides all the means necessary for human beings to understand this glorious love properly.

**Key words:** Comprehension, Correalization, Conditions of perception.

---

(63) “Das ist in der Tat das hermeneutische Urphänomen, daß es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann, und daß sie nur so verstanden werden kann.” (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, p. 226. Véase asimismo Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, pp. 165-166.