La comunión con Dios nos ayuda a vivir en alegría pascual, libertad, gratuidad y en fecundidad espiritual.

Antropología teológica de Hans Urs von Balthasar.

Hans Kast Rist

Texto en desarrollo

Santiago de Chile, 12 de Febrero de 2026

PRESENTACIÓN

El presente trabajo ha querido reunir algunas citas y textos importantes en la antropología teológica del teólogo Hans Urs von Balthasar. Podemos resumir dicha antropología en lo siguiente: en la medida en que tengamos un corazón de niño ante el Dios de Jesucristo y podamos vivir en comunión con Él, podremos- desde esa vida en la Gracia- vivir la plenitud, la gratuidad, la libertad y la fecundidad espiritual. Eso tendrá también una gran repercusión favorable en nuestra vida humana y social que se irá transfigurando bellamente hacia la bondad, la verdad y la unidad. Parafraseando al Principito, podemos decir con Balthasar que lo esencial se ve con los ojos de un corazón trinitario.

En este trabajo lo importante son las citas y textos de Balthasar. Antes de dichas citas esbozo algunas ideas fuerza que titulan algo telegráficamente el texto citado, pero lo importante es lo que dice nuestro teólogo, vayamos a la fuente del texto balthasariano, vayamos al texto del él. Ahí está el valor de este trabajo.

Este trabajo de recopilación de citas lo realicé durante unos diez años hasta 2019 leyendo casi toda la obra teológica de Balthasar así como los comentarios a su teología que habían hasta dicho año. Es por ello que la bibliografía complementaria habría que actualizarla. Entre 2019 y la actualidad han escrito muchos teólogos sobre nuestro autor, pero pienso que los textos escogidos en este trabajo siguen siendo un tesoro teológico. Cabe destacar que ediciones San Juan ha traducido y publicado en los últimos años muchas obras de Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr que se pueden ver en "publicaciones" en https://balthasarspeyr.org/es donde se encuentran los libros físicos y digitales publicados hasta el año 2022 por Ediciones San Juan.

Después del índice hay dos capítulos (II y III) que permiten acercarnos a la forma de pensar de Balthasar. Le siguen los capítulos centrales de este trabajo: La Verdad de Dios (IV); Ser niños ante Dios (V) y Permanecer en Dios (VI).

La antropología teológica de Balthasar no hace esta invitación:

> La comunión con Dios nos ayuda a vivir en forma plena la alegría pascual, la libertad, la gratuidad y la fecundidad. Dicha comunión con el Dios de Jesucristo nos ayuda a vivir en la Gracia y en palabras de Santa Teresita de Lisieux[1] -gran referente de Balthasar- podemos decir que, "frente a la muerte, no morimos, sino que entramos en la vida". Uniendo a Teresita con la teología de Balthasar podemos decir que si vivimos "pascualmente", estaremos viviendo plenamente.

Al final de la Bibliografía (Capítulo VIII) hay algunos enlaces referidos a la teología balthasariana. Se destaca entre ellos una completa bibliografía que comienza en 1925 que oferce: http://www.johannesverlag.de/jh_huvb_bibliographie.htm

[1] Teresita ha sido una antorcha encendida por la misericordia de Dios, llegando con su mensaje a las periferias existenciales del mundo moderno. Gran contemplativa y misionera a la vez.

ÍNDICE

I) SIGLAS Y GLOSARIO

II) ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE BALTHASAR

1) **Balthasar, el hombre del Espíritu y del Fuego.**
2) **Claves para entender a Balthasar.**

III) EL MISTERIO DEL SER

1) **La pregunta por el ser.**
2) **Manifestación y ocultamiento.**
3) **La Bondad. El misterio del amor que se da.**
4) **La Unidad sinfónica y la polaridad perijorética del ser.**
5) **La Belleza y el Mostrar-se.**
6) **La Verdad y el Decir-se.**
7) **La analogía del ser y el desde arriba.**

IV) LA VERDAD DE DIOS

1) **La Trinidad y la libertad de Dios.**
2) **El Espíritu Santo.**
3) **Jesucristo, único mediador.**
4) **Jesucristo, universal concreto.**
5) **El Verbo encarnado plenifica lo humano (GS 22). Calcedonia.**
6) **En la entrega de Cristo se entiende la entrega del hombre. La obediencia, la fe.**
7) **Solidaridad: ver a Cristo en el prójimo.**

V) SER NIÑO ANTE DIOS

1) **Jesús nos dice: "Si no os hacéis como niños..."**
2) **Ser fuerte en lo débil. La pobreza. De lo fragmentario al todo.**
3) **La gratuidad. La no posesividad. Olvidarse de uno mismo por amor.**
4) **Ojos sanos, ojos de fe, oídos sanos, corazón sano.**
5) **Crítica al racionalismo.**
6) **La libertad auténtica.**

VI) PERMANECER EN DIOS

1) **Ser cautivado por Dios.**
2) **La Gracia.**
3) **La no Gracia; el pecado.**
4) **Juan 15: permanecer en Cristo, la vid y los sarmientos.**
5) **Olvidarse de uno mismo.**
6) **Vida eucarística.**
7) **El martirio y la cruz.**
8) **La Iglesia: comunidad de amor de Jesucristo y envío misionero por su expreso mandato.**
9) **María y las cuatro tradiciones (lo mariano, petrino, joánico y paulino)**
10) **Los santos y la auténtica teología.**

VII) BIBLIOGRAFÍA

I) SIGLAS Y GLOSARIO

ALGUNAS SIGLAS:

B	Péguy, *Oeuvres en prose* 1909-1914 (1957)
C	San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*
GS	*Gaudium et spes*: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual del Concilio Vaticano II
H	*Histoire d'une âme*
HK	*Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balhasar*, en Herder Korrespondenz 30 (1976) 73.
IRP	BALTHASAR, Hans Urs von, *Intento de resumir mi pensamiento,* en Communio Esp. 10 (1988) 284-287.
L	San Juan de la Cruz*, Llama de Amor Viva.*
N	San Juan de la Cruz, *Noche Oscura*
P	San Juan de la Cruz, *Poesías*
S	San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*
TD	*Teodramática*

GLOSARIO FUNDAMENTAL:

1) TRASCENDETALES DEL SER, en el contexto de este trabajo, son la bondad, la unidad, la verdad y la belleza. Todo ser es bueno, uno, verdadero y bello.

2) ANALOGÍA: dice relación con la comparación entre dos términos, entre los cuales en cierto modo son comparables y en otro modo no son comparables.

> R. Fisichella explica que en su significado etimológico indica una "correspondencia» o, mejor dicho, una "proporción». Está presente en el lenguaje filosófico, a partir sobre todo de Platón y de Aristóteles. que solía distinguir entre conceptos "unívocos», "equívocos» y análogos, esto es, conceptos que se basan en la semejanza de una relación.
>
> Con la palabra "analogía» se indica, hoy especialmente, un uso particular de los términos que, sin perder nada de su significado original, saben indicar proporcionalmente la realidad a la que se refieren. La analogía resulta necesaria sobre todo cuando el sujeto quiere expresar su apertura a lo trascendente, partiendo de su propia condición de ser histórico y finito. Se debe sobre todo a E. Prevara el haber demostrado que la analogía no es una

mediación secundaria en el conocimiento y en la expresividad de lo trascendente, sino la condición necesaria y primigenia para poder expresarlo en lenguaje humano. Teológicamente, la analogía encontró en el concilio Lateranense IV su codificación definitiva. El concilio, en 1215, se encontraba en la necesidad de corregir dos posiciones extremas, presididas respectivamente por Joaquín de Fiore -que defendía una identidad mística entre Dios y la criatura- y por Pedro Lombardo -que sólo veía una pura distinción racional entre los dos-. Tomando como punto de partida la analogía, el concilio afirma: “Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

Es preciso distinguir entre una *analogia entis* y una *analogia fidei*. Con *analogia entis* nos referimos al papel esencial que representa el lenguaje humano respecto del ser, que constituye al mismo tiempo el término más significativo y más genérico de nuestro lenguaje. La analogía, en este horizonte, indica que todas las realidades existentes participan del ser, pero en cada ocasión de manera diferente, hasta el punto de que nuestro conocimiento, en el momento en que expresa el objeto, afirma su existencia, pero siempre de manera distinta. En el pensamiento filosófico, la *analogia entis* no ha tenido un camino fácil. Kant y Hegel, por motivos totalmente diversos, niegan su existencia; Heidegger, por el contrario, la ve como un elemento esencial en el momento en que es preciso superar el olvido del ser. También la ha criticado fuertemente K. Barth. que la definía como "invención del Anticristo», diciendo que era éste el motivo último que le impedía hacerse católico.

De todas formas, el concepto de *analogia* se basa y se apoya en el de creación. Si Dios crea, entonces puede ser también conocido y "pronunciado» por la criatura; de lo contrario, quedaría eliminada la razón misma de la creación. Sin embargo, lo que es considerado sobre todo a través de la analogía es que, entre los dos sujetos, a pesar de que se da una gran semejanza, la desemejanza es siempre mayor a la hora de definirlos.

La analogía de la fe encuentra su fundamento en la misma Escritura, donde Pablo dice que todo el que tenga "el don de la profecía debe ejercerlo según la analogía de la fe» (Rom 12,6).

El apóstol quiere decir que el que tenga un don, especialmente los que tengan el don de profetizar, no tienen que actuar ufanándose de él ante los demás creyentes; lo que han de hacer es vivir "de acuerdo» con la fe, según su "medida». Así pues, el apóstol ve en la fe el principio en torno al cual debe girar toda la existencia del creyente. A partir de esta perspectiva, en la historia de la teología el concepto de *analogia fidei* fue tomando significados más amplios. En el período patrístico indicaba la coherencia o la relación que se creaba entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; Agustín hablará de “regula» como sinónimo de analogía. Anselmo, en el Proslogion, cuando quiere señalar la circularidad del *credo ut intelligam*, entiende por *analogia fidei* sobre todo la correspondencia que existe entre el conocimiento divino y el conocimiento humano dentro de la fe. El Vaticano I, al hablar en la *Dei Filius* de la relación entre la fe y la razón, afirma que mediante la analogía es posible tener una inteligencia cada vez mayor del misterio revelado, ya que

con ella se indica el camino que permite ver el acuerdo de los misterios entre sí y el fin último de la criatura (DS 3Ol~).

Finalmente, el Concilio Vaticano II parece recuperar el sentido patrístico de esta expresión cuando, en DV 12, pone a la *analogia fidei* como uno de los criterios fundamentales por los que hay que proceder en la interpretación de la Escritura: "Para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe". Así pues, la analogia fidei sirve a la teología no sólo como su principio constitutivo en el momento en que se pone a «decir" a su Dios, sino también como principio que permite tener una inteligencia cada vez mayor del misterio de la fe, a lo largo de la historia (R. Fisichella).

Bibl.: J Splett - L. B. Puntel, Analogía del ser, en SM, 1, 145-152; P. A. Sequeri, Analogía. en DTI, 1, 400-412; E. Praara, Analogia entis, Einsiedeln 1962; J G. Caffarena, Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios, Pensamiento 16 (1960) 143-174.

Fuente: http://www.mercaba.org/VocTEO/A/V_analogia.htm

3) Trinidad inmanente y Trinidad económica: la primera se refiere a Dios en si mismo, en su vida intratrinitaria y la segunda se refiere a la manifestación de Dios a lo largo de la historia.

II) ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE BALTHASAR

Balthasar nos invita entrar en el núcleo del amor divino y desde ahí transformar el mundo.

II,1) Balthasar, hombre del Espíritu y del Fuego:

a) Una teología desde la Gracia:

Una teología desde la Gracia se nos da en Cristo y desde el reflejo que de ella nos dan los santos; ellos nos muestran con su misma vida una auténtica 'exégesis': la Palabra inspirada. Muchas veces ellos pasan inadvertidos…

> Balthasar ve su teología como el dedo del apóstol Juan que nos señala hacia la plenitud de la Revelación en Jesucristo que ha sido recibida en la historia de la Iglesia y en especial en los santos[2].

Los santos son para Balthasar los auténticos comentarios a la Palabra de Dios encarnada. Lo hacen desde la experiencia de la divina misericordia. Se refiere a los santos que han sido autentificados por el Espíritu Santo, y que muchas veces son los que aparentemente no parecen y los más escondidos.

Nuestro teólogo nos invita entrar en el corazón del amor divino y poder así reconocer que nuestra vida se hace fecunda y nos permite transformar el mundo…

> El que entra en el núcleo del amor divino, tal como se nos anuncia en Jesucristo, y se sumerge en él a través de la meditación, la especulación teológica o a través de la oración sencilla, -como por ejemplo Foucauld y los suyos-, ése podrá después transformar el mundo, reconocerá a Jesús en los pobres y se comprometerá con el amor de Dios crucificado allí donde haya dolor[3].
>
> En último término, el cristiano no elabora su programa (itinerario vital) de la universidad, ni de la política, ni de la sociología, sino simplemente de la misión que Cristo le da. Y este programa será el que transforme el mundo[4].

b) El diálogo entre la filosofía y la teología:

El teólogo suizo afirma que la relación entre filosofía y teología, en una etapa poscristiana, debe tomar en cuenta lo que Jesús nos dice: "Nadie va al Padre, sino por mí". En Jesús está la plenitud de la divinidad en forma corporal. Jesús sale al encuentro del hombre que busca a Dios. No obstante el hombre puede decir no a la invitación del Señor; es lo que sucede con el ateísmo, que es básicamente un fenómeno poscristiano. Pueden surgir sonatas fantasmas en la filosofía, como el idealismo, materialismo y el

[2] Cfr. *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balhasar*, en Herder Korrespondenz 30(1976)73. En adelante citado como HK.
[3] Cfr. HK 74.
[4] Cfr. HK 74.

estructuralismo. Es por ello que Balthasar describe al hombre como el pastor de la filosofía.[5]

Balthasar afirma que el Misterio no se puede reducir a conceptos, ni a una lógica, ni a un sistema. Y éste es el peligro que ve en toda teología. Cada teólogo debe evitar este peligro. Según su viejo amigo Gustav Siewerth, el racionalismo entró en la historia universal a través de la teología. Y a veces algún exégeta ha mirado la Escritura con ojos facetados como los de la mosca, aislando así un versículo y tratando de ver si es prepascual o postpascual, si es del Jesús histórico o de algún profeta eclesial. Para Balthasar eso no es lo más importante, lo importante es el "todo". Y en esto le encuentra razón a Hegel: El todo es lo verdadero[6].

c) Balthasar y Rahner, comienzos divergentes:

Respecto al teólogo Karl Rahner, que tiene un punto de partida distinto al de Balthasar, el teólogo suizo afirma que Rahner es la potencia teológica más fuerte de nuestro tiempo. Balthasar reconoce que es superado por Rahner en fuerza especulativa. Recordando un libro de Simmel, titulado "Kant y Goethe", afirma que Rahner ha elegido a Kant (o si se quiere a Fichte), es decir el presupuesto trascendental, y él (Balthasar) –como germanista- ha elegido a Goethe. La *Gestalt*, la indiluible y única *Gestalt* que es orgánica. Balthasar recuerda la metamorfosis de las plantas de Goethe[7].

Y si se le criticara a Balthasar que es problemático injertar el concepto de *Gestalt* de Goethe en la teología, éste nos responde que en realidad es un problema difícil introducir este concepto en ella. Él lo intentó. Él intentó ver el cristianismo, o ver la *Gestalt* de Cristo primero como *Gestalt*, y a Cristo unido a su Iglesia. Una *Gestalt* se puede rodear y verla desde distintos ángulos, cada vez se ve algo nuevo a pesar de que se está viendo siempre lo mismo. De ahí que Balthasar más que en el pluralismo, cree en la catolicidad. Pluralismo del que el pesimismo de Rahner ya se había desilusionado[8].

d) La oración en Balthasar:

Respecto de la oración, Balthasar dice que la mejor oración es la más sencilla, sin tantas técnicas. Jesús nos dice: "Bienaventurados los pobres de espíritu". Y san Pablo nos consuela diciendo que "nosotros no sabemos, cómo debemos orar; el Espíritu Santo viene en nuestra ayuda". Balthasar piensa que este empobrecimiento del hombre ante Dios es esencial, para que dicha pobreza pueda recibir la plenitud del amor de Dios. El que piense tener una técnica, seguramente está en mal camino. En cambio el que se siente pobre y necesitado de Dios, recibirá mucho. En su pobreza podrá preparar un recipiente grande para recibir la gracia de Dios. De ahí que la oración más simple es siempre la mejor[9].

[5] Cfr. HK 75.
[6] Cfr. HK 75.
[7] Cfr. HK 76.
[8] Cfr. HK 76.
[9] Cfr. HK 79-80.

e) El todo en el fragmento:

Si le preguntáramos a Balthasar cuál es la raíz de su pensamiento, nos diría que él es un mal calculador para extraer su propia raíz. Pero que sí se identifica con el título de un libro suyo en el que ha recopilando textos de Orígenes: *"Geist und Feuer"* (Espíritu y Fuego). Orígenes es para Balthasar el más genial, amplio y más enamorado de la Palabra de Dios. Y en ninguna parte se siente tan cómodo como junto a él. Otro título[10] de un libro suyo que también le identifica mucho: *"Das Ganze im Fragment"* (El todo en el fragmento). Es una definición de la *Gestalt*. El todo que la Palabra de Dios tiene que decir, se ha dicho en *una* persona, en *una* Iglesia. Pero de tal manera que el fragmento sea católico, es decir universal, y que a través del Espíritu Santo se expande al todo, hasta que Dios sea todo en todo. Finalmente hay otro título de un libro suyo que lo identifica y retrata muy bien: *"Glaubhaft ist nur Liebe"* (Creíble es sólo el amor). Ninguna verdad revelada, desde la Trinidad hasta la cruz y el juicio, puede hablar de otra cosa, que no sea de la gloria del amor divino, que - paradojalmente- se hace pleno en la pobreza. Amor que es otra cosa que aquella que nos podemos imaginar acá en la tierra. Amor que es Espíritu y Fuego. El que se acerca a ese amor divino, se acerca al Fuego.

II,2) Algunas claves para entender a Balthasar:

a) La lógica interna de Balthasar:

Si queremos entender la lógica interna de las más de diez mil páginas que escribió Balthasar, es necesario que escuchemos lo que él nos dice en un artículo llamado: *"Intento de resumir mi pensamiento"*[11] en 1988.

b) "La Triología" de Balthasar está formada por:

Balthasar podrá construir primero una **estética** teológica ("Gloria"): Dios se aparece a Abraham, a Moisés, a Isaías y finalmente se manifiesta en Jesucristo.

Luego se podrá continuar con una **dramática,** donde se destaque la "Teodramática". Será el espacio donde descubramos la libertad absoluta de Dios y su bondad plena.

Finalmente se terminará con una **lógica** ("Teológica"). La teología verdadera que inspira el Espíritu Santo, y se podrá destacar las dos naturalezas de Cristo.

c) Balthasar comienza afirmando que el hombre existe como un ser limitado en un mundo limitado. Pero que su razón está abierta a lo ilimitado, a todo el Ser. El hombre es consciente de su limitación, su contingencia y su finitud: "Yo soy pero podría no

[10] Quizás sería ineteresante agrupar los títulos de las obras de Balthasar por temática.

[11] BALTHASAR, Hans Urs von, *Intento de resumir mi pensamiento,*en Communio Esp. 10 (1988) 284-287 (=IRP)

ser". Santo Tomás afirma que las esencias son limitadas, pero que el Ser no lo es. Esta es la "distinción real" de Tomás, y es la base de todo pensamiento religioso y filosófico[12].

Parménides y Heráclito. Nuestro teólogo de Basel afirma que en filosofía debemos reconocer a dos grandes filósofos que han tenido gran influencia: Parménides y Heráclito. Parménides nos dirá que el Ser es inmutable e infinito. Heráclito al contrario nos dirá que todo es devenir, movimiento y ritmo entre contrarios[13].

> **Parménides:** lo limitado y finito será como el no-ser, una ilusión a la que hay que negar: es la solución budista, con sus diferentes matices. Solución que es también plotiniana: la verdad sólo se logra en el éxtasis donde se llega al Uno, que es a la vez el Todo y Nada (de todo el resto que aparenta existir)[14].
>
> **Heráclito** en cambio se contradice a si mismo, ya que expresa que el puro devenir en la pura finitud sólo se logra identificando los contrarios: la vida y la muerte, la felicidad y la desgracia, la sabiduría y la demencia[15].

Por tanto, Balthasar afirma que hay que partir de un dualismo insuperable: lo finito no es lo infinito. Ya para Platón, el mundo de lo sensible y terrestre no es el mundo de lo ideal, de lo divino. Y hay que preguntarse entonces: ¿De dónde viene la división? ¿Por qué no somos Dios?[16]

Balthasar reconoce que hay dos respuestas, pero que ninguna es satisfactoria, por lo que concluye lo siguiente:

> * La primera respuesta dice que ha debido haber una caída, una pérdida. Por lo que el camino de salvación sólo consiste en una dirección: de lo sensible-finito a lo infinito. Éste es el camino de las místicas no bíblicas.
>
> ** La segunda respuesta dirá que lo infinito, es decir Dios, ha tenido necesidad de un mundo finito. ¿Por qué? ¿Será para tener a quien amar y perfeccionarse? Balthasar es enfático en afirmar que las dos soluciones llevan al panteísmo. En ambas situaciones Dios se ha hecho de nuevo indigente y finito.
>
> *** Respuesta más allá de la filosofía. Pero, si Dios no tiene necesidad del mundo, ¿por qué existe éste? Balthasar afirma que ninguna filosofía podrá responder bien. San Pablo dirá a los filósofos que Dios creó al hombre para que éste busque lo divino, para que intente alcanzarlo[17].

[12] IRP, 284.
[13] IRP, 285.
[14] IRP, 285.
[15] IRP, 285.
[16] IRP, 285.
[17] IRP, 285.

d) Como Aristóteles, Balthasar destaca y afirma magistralmente que: "Siempre debe preguntarse sobre el Ser"[18]. Y por ello que la verdadera respuesta a la filosofía sólo podrá darla el Ser mismo, revelándose a partir de sí mismo. Y será la revelación bíblica la que nos abra al todo en lo concreto de Jesucristo.

d,1) El Dios creador conoce a su criatura y el hombre debe salir de sí mismo y buscar a Dios, oír la autorevelación de Dios: que la razón humana debe abrirse a lo infinito y no quedar encapsulada o encerrada en ella misma o en un sistema cerrado categorialmente. Acá entramos al núcleo del pensamiento de Balthasar: su filosofía es una meta-antropología orientada a la cuestión del Ser y de la esencia del hombre[19].

d,2) El hombre sólo existe y se puede realizar en diálogo con su prójimo. El niño despierta a su conciencia por el amor, por la sonrisa de su madre. A través de este encuentro se abre a un horizonte del Ser infinito, y se le revelan cuatro cosas que se resumen en:

i) Que él es **uno** en el amor de su madre al tiempo que no es su madre; hay unidad sin caer en la identidad. **Es unidad perijorética**.

ii) Que este amor es bueno, por lo que todo el Ser es **bueno**.

iii) Que este amor es verdadero, y por tanto el Ser es **verdadero**.

iv) Que este amor evoca alegría y gozo, y por consiguiente todo el Ser es **bello**[20].

El niño tiene conocimiento no de una apariencia, sino de su propia madre, por lo que en la epifanía del Ser se capta la esencia de lo que se manifiesta (*Ding an sich*[21]).

d,3) Lo Uno, lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello es lo que denominamos trascendentales del Ser ya que sobrepasan todos los límites de las esencias y son coextensivos al Ser.

d,4) Desde la analogía del Ser. Balthasar ha intentado construir una filosofía y una teología desde la analogía del Ser, no de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categoriales, sino trascendentales). Y como los trascendentales atraviesan todo el Ser, deben ser interiores los unos a los otros: lo que es verdadero es también bueno, y bello y uno. Aparece un ser, tiene una epifanía bella y nos maravilla. Al aparecer se da,

[18] Cfr. HK, 74.
[19] Cfr. IRP, 285.
[20] Cfr. IRP, 286.
[21] La cosa en si misma.

se entrega, es bueno. Y al entregarse se dice, se desvela a sí mismo: es verdadero (en sí, pero también en el otro al que se revela)[22].

d,5) Analogía entre Dios y el hombre. Si hay una distancia insuperable entre Dios y la criatura, si hay analogía entre ellos que no se resuelve a través ninguna forma de identidad, entonces tendrá que existir también una analogía de los atributos trascendentales en la criatura y en Dios[23]. Todo ser es uno, bueno, verdadero y bello. Dios lo es en plenitud, y todo ser que no es Dios también lo es pero en forma análoga, por ejemplo el ser finito es bueno, pero Dios es la Bondad en plenitud.

De ahí podemos sacar dos conclusiones: una positiva y una negativa.

i) La positiva: el hombre sólo existe por el diálogo interhumano, por el lenguaje, por la palabra (gestos, vocablo, mímica). De ahí que no debemos negar al Ser la Palabra. "En el principio existió la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios" (Jn 1,1).

ii) La negativa: Dios es la plenitud y Totalidad del Ser que no tiene necesidad de ninguna criatura, entonces Dios será la plenitud de lo Uno, lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello. En consecuencia la criatura sólo participará de manera parcial y fragmentaria en los atributos trascendentales[24].

e) La sabiduría de la Cruz. Podemos agregar que para Balthasar el paso de los trascendentales del ser finito al ser infinito es por analogía. En el Dios de Jesucristo se llega a la plenitud de ellos, pero de una manera invertida: por ej. la máxima belleza está en la Cruz, la plenitud del amor está en la Cruz. Al igual que la verdad plena Dios nos la revela en su Misterio Pascual; lo mismo pasa con la unidad, que en la máxima distancia entre el Padre y el Hijo, se genera el amor unitivo más fuerte, que es más fuerte que la muerte.

f) Nos dice Balthasar que el Antiguo Testamento no logra por sí solo dar una respuesta suficiente a la cuestión de por qué Yahvé crea un mundo del cual no tiene necesidad para ser Dios. Se afirma el hecho, no el por qué[25].

La respuesta cristiana está en la verdad de la Trinidad y la Encarnación. Dios es uno, bueno, verdadero y bello porque es esencialmente Amor, y el Amor supone el uno, el Otro y la unidad de ambos.

[22] Cfr. IRP, 286-297.
[23] Cfr. IRP, 286.
[24] Cfr. IRP, 286.
[25] Cfr. IRP, 287.

Y si en Dios hay que poner al Otro, el Verbo, el Hijo, entonces la alteridad de la creación ya no será una caída, una pérdida, sino una imagen de Dios, al tiempo que no es Dios, evitando caer en la identidad[26].

Y puesto que el Hijo es en Dios el ícono eterno del Padre, podrá sin contradicción asumir en él la imagen que es la criatura, haciéndola entrar -sin diluirla en una falsa mística- en la comunión de la vida divina. Es acá donde habrá que distinguir "naturaleza" y gracia"[27].

g) Por tanto, toda solución verdadera ofrecida por la fe cristiana está entrañablemente unida a estos dos misterios (lo finito y lo infinito), categorialmente[28] rechazados por la razón humana cuando se erige en absoluto. Y sólo después del advenimiento de Cristo se podrá dar un testimonio martirial del amor trinitario.

Pero la humanidad prefiere renunciar a toda cuestión filosófica (en el marxismo y el positivismo de todos los estilos) antes que aceptar una filosofía que encuentra su última respuesta en la revelación de Cristo.

Previendo esto, el Señor envía a sus discípulos al mundo entero como corderos en medio de lobos.

Antes de pactar con el mundo, nos advierte Balthasar, conviene meditar sobre el alcance de esta comparación[29].

III) EL MISTERIO DEL SER

III,1) La pregunta por el ser.

El ser como tal y por sí mismo es asombro que se comporta como un milagro; la cuestión del ser y las diferencias.

a) Lo que diferencia al ser de la nada.

La no necesidad.
El milagro del ser.
¿Por qué hay algo en vez de la nada?
Es sorprendente que el ser y el ente existan.
La experiencia de la existencia.
El ser o el ente podrían no existir, existe por amor.
Las cosas existen, están ahí.

[26] Cfr. IRP, 287.
[27] Cfr. IRP, 287.
[28] Se refiere a las categorías humanas de la razón humana tiempo.
[29] Cfr. IRP, 287-288.

b) <u>Lo individual se encuentra en un mundo</u>.

El hijo no es la madre…; diferencia entre los entes en el mundo…, entre el tú y el yo…; pero el ser no es el ente, se da en el ente; por tanto hay una diferencia entre el ser como realidad y los entes particulares; desde el fragmento podemos llegar a la totalidad.

c) <u>La gloria del Ser y la belleza, la unidad, la bondad y la verdad</u>.

La experiencia original del niño frente al amor de su mamá…, se percibe amado y unido a la totalidad, pero con el tiempo, los deberes y los conflictos se va diferenciando entre su ser y el del mundo.

El niño que percibe el amor de su madre… percibe que él es uno en el amor con su madre (aunque se vaya diferenciando con el tiempo), por tanto todo ser es uno; que ese amor es bueno, por tanto todo ser es bueno; que ese amor es verdadero, por tanto todo ser es verdadero; y que ese amor le provoca alegría, por tanto todo ser es bello.

La belleza como puerta de la bondad (entrega del ser) y de la verdad (lo oculto tras la apariencia).

Vinculación con los "vestigios referenciales" o trascendentales del ser…

El niño que se consideraba uno con su madre, con el tiempo va descubriendo su diferencia con el todo, con los otros, con lo Otro…; comprende a los demás con empatía.

d) <u>La diferencia entre Ser y entes</u>.

La gloria del ser, su irradiación que no se puede reducir a su manifestación en los entes…; la diferencia llega con el tiempo.

e) <u>La diferencia ser-Dios; diferencia ontológica</u>.

Esta diferencia funda una diferencia basado en la absoluta libertad de Dios…; Misterio de la creación.

f) <u>La diferencia Dios-mundo</u>.

Dios, el absolutamente Otro, crea libremente por amor, y le comunica su amor y libertad. La Gracia libera nuestra libertad que es limitada.

g) <u>La infinita libertad del Creador… con su infinita libertad creadora</u>.

El ser desde la mirada del Creador…; la creación.

"El sentido de las intrincadas vías históricas de la metafísica occidental es rectilíneo y simple, si se trata de ordenar los fragmentos dispersos en función de la pregunta metafísica auténtica que está en el centro. ¿Por qué hay algo en vez de la nada? Esta

pregunta no la plantea seriamente ninguna "ciencia", porque la ciencia debe presuponer su propio objeto como ya dado y, por tanto, como ya subsistente. Pero, incluso la filosofía pocas veces afronta temáticamente la citada pregunta, o si lo hace no la mantiene hasta el fondo, en cuanto que la filosofía o no comienza con el asombro inherente a la pregunta, sino directamente con la descripción, o si comienza con el asombro, enseguida cede a la tentación de encontrar una respuesta sobre la universalidad del ser desde el ámbito de su ser-así-particular.

Sin duda se descubre por todas partes, en el ámbito de los seres, un orden objetivo no puesto por el hombre y se descubre una belleza en este orden, y continuamente se confirma en el hombre como legítimo el presupuesto de que en la naturaleza se da más orden objetivo entre los seres de lo que él ha supuesto. Toda ciencia teórica con ramificaciones prácticas, como la medicina y la física, vive de este presupuesto continuo que continuamente se confirma. Hasta tal punto que la filosofía aventura muchas veces a partir de aquí una especie de prolepsis definitiva y proyecta hasta tal punto una totalidad de sentido sobre la totalidad de la realidad del ser, que se atribuye ya a esta realidad valor de necesidad. Entonces se identifica al ser con su necesidad de ser, y cuando esta identidad es asumida por la razón, no queda ya espacio para el asombro (*Verwunderung*: que hay algo en vez de la nada), sino a lo más espacio para la admiración (*Bewunderung*) de que todo aparezca en un orden "bello" tan admirable dentro de la necesidad del ser. Es la belleza del del viejo Platón, como ya antes de Parménides y de Heráclito, y es después la belleza del mundo comprendida en Aristóteles y todavía más tarde la del orden del mundo de Boecio y de la escuela de Chartres y de casi todas las teorías que se han señalado aquí bajo el título de "mediación antigua" y de "filosofía del espíritu". Se puede designar esta "belleza" también como "gloria", en cuanto que el orden total de los seres queda para la experiencia vivida del espíritu finito –el cual tiende a ella como "eros" y se alimenta de ella como intuición- como un concepto límite más allá de toda medida (como dijieron K. Ph. Moritz y Goethe). Pero una gloria así concebida no es más que la totalidad de la belleza; su "elevación o sublimidad" sobre la cosa bella particular sólo conmueve en el sentido de que las categorías de ritmo, polaridad, orden de lo aparentemente descoordinado y desafinado sólo se pueden aplicar a la totalidad por conjetura y presentimiento (en la visión "piadosa" de Eriúgena y del Cusano, o en la "titánica" de Heráclito y de Bruno), mientras, en cambio, en el elemento parcial (en una sinfonía, por ejemplo) resultan controlables por la vista y por el oído.

...

Ahora bien, una prolepsis semejante de cara a la identidad (de ser y sentido) no hace justicia al fenómeno en su primer paso lógico. El asombro acerca del ser no es sólo punto de partida, sino –como señala Heidegger- elemento permanente del pensamiento. Pero éste[30] dice contra Heidegger que no es sólo extraño que el ente pueda, a diferencia del ser, asombrarse del ser, sino más bien que igualmente el ser como tal y por sí mismo sea hasta el final "asombro", que se comporte como un "milagro" admirable, extraña y asombrosamente. El tema fundamental de la metafísica debería ser repensar constantemente este milagro radical; y nosotros intentaremos aquí acercarnos a ese milagro en cuatro fases, con la indicación de cuatro diferencias[31], todas las cuales desvelan al final qué es lo que de verdad merece el nombre de "gloria" en la metafísica.

Es sobremanera extraño y totalmente inexplicable desde cualquier causa intramundana, el hecho de que yo me encuentre existiendo en el espacio de un mundo y en la comunidad inmensa de los demás seres existentes... Yo podría imaginar (y nada

[30] Balthasar.

[31] Se refiere a los cuatro trascendentales del ser.

se opone a ello) que este "misterio" puesto en el todo lo habían podido ocupar innumerables "otros" en lugar mío. No sé en absoluto por qué me ha "tocado" precisamente a mí.

Ciertamente el niño no despierta a la conciencia con esta pregunta. Y sin embargo, ella está presente, desconocida pero vigilante y clara, en el primer parpadeo de su espíritu. Su yo brota en la experiencia del tú: con la sonrisa de la madre, gracias a la cual él experimenta que se encuentra insertado, afirmado, amado en algo que incomprensiblemente lo rodea, algo real, y que lo guarda y lo alimenta."[32]

"Der Sinn der verschlungenen Geschichtswege abendländeischer Metaphisik ist geradelinig und einfach, wenn man die wirren Fragmente auf die authentische metaphysische Frage als Mitte hin ordnet: Warum ist überhaupt Etwas und nicht lieber Nichts? Diese Frage wird von keiner „Wissenschaft" ernstlich gestellt, weil Wissenschaft ihren Gegenstand immer schon als ihr gegenstehend und so zustehend voraussetzt. Sie wird aber auch nur selten thematisch von der Philosophie gesichtet, oder wird, wenn gesichtet, nicht durchgehalten, sofern Philosophie entweder nicht beim Verwundern ansetzt, sondern alsogleich beim Beschreiben, oder, wenn beim Verwundern, dann sofort mit dem Drang, auf die verwunderliche Frage des Überhauptseins des Seins eine Antwort aus dem Bereich seines Soseins zu finden.

Zweifellos findet sich im Wesensbereich allenthalben objektive, nicht vom Menschen gesetzte Ordnung und damit Schönheit vor, und immer wieder bestätigt sich ihm die Voraussetzung als legitim, daß es in der Natur mehr objektive Wesensordnung gibt, als er bislang erkannt hat. Jede theoretische Wissenschaft mit praktischer Abzweckung, wie die Medizin oder die Physik, lebt von dieser immerwährenden, stets neu sich bewährenden Annahme. Sosehr, daß die Philosophie von hier aus einen endgültigen Vorgriff wagt und eine Totalität von Sinn derart auf die Totalität der Seinswirklichkeit projiziert, daß dieser nunmehr Notwendigkeit zugeschrieben wird. Dann ist Sein mit seinem Seinmüssen identisch, und wen diese Identität von der Vernunft eingeholt worden ist, bleibt für die *Verwunderung* (daß lieber Etwas als Nichts ist) kein Raum mehr, sondern höchstens noch für die *Be*wunderung, daß alles innerhalb der Seinsnotwendigkeit so wonderbar „schön" geordnet erscheint. Es ist die Schönheit des beim alten Platon wie schon bei Parmenides und Heraklitos, und wieder die Schönheit der in der aristotelischen enthaltenen Welt und nochmals die der Weltordnung von Boethius und der Schule von Chartres und des meisten, was in der Neuzeit unter den Titeln „antike Vermittlung" und „Geistphilosophie" geschildert wurde. Man kann diese „Schönheit" auch als „Herrlichkeit" bezeichnen, sofern die totale Wesensordnung für das Erfahren und Erleben des endlichen Geistes –der zu ihr als „Eros" hinstrebt und von ihr asl „Intuition" herkommt- ein überschwenglicher Grenzbegriff bleibt (wie es etwa K. Ph. Moritz und Goethe ausdrückten). Aber die so verstanden „Herrlichkeit" ist nichts als die Totalität der Schönheit; ihre „Erhabenheit" über das einzelne begegnende Schöne rührt nur daher, daß die kategorien von Rythmus, Polarität, Fügung des scheinbar Ungefügten, Ungefügen sich für die Totalität nur noch ahnungsweise anwenden lassen (in der andächtigen Schau Erigenas und Cusanus', oder in der titanischen Heraklitos' und Brunos), wo sie im Teilstück (etwa in einer Symphonie) überblickbar, überhörbar sind.

[...]

Nur aber verfehlt ein solcher Vorgriff auf die Identität (von Sein und Sinn) schon im ersten Denkschritt das Phänomen. Die Verwunderung über das Sein ist nicht nur Ansatz, sondern –wie Heidegger sieht- bleibendes Element des Denkens. Das aber besagt –gegen Heidegger-, daß es nicht nur verwunderlich ist, daß Seiendes in der Differenz zum

[32] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 563-565.

Sein sich über das Sein wundern kann, vielmehr ebenso, daß das Sein als solches und von sich her bis zum Ende „wundert“, sich als Wunder, wunderlich und wunderbar benimmt. Dieses Ur-Wunder festhaltend zu bedenken, müßte das Grundanliegen der Methaphysik sein; es sei das Versuch gewagt, es in vier Stufen anzunähern, die von einer vierfachen Differenz Kunde geben, und zusammen allererst das enthüllen, was im Raum der Metaphysik den autentischen Namen „Herrlichkeit“ verdient.

Es ist über alle Maßen verwunderlich und durch keine innerweltliche Ursache erschöpfend zu erklären, daß ich mich im Raum einer Welt und in der unabsehbaren Gemeinschaft anderer seiender Wesen als seiend vorfinde. [...] Ich könnte mir vorstellen (und nichts wiederspricht dem Gedanken), daß unzählige „Andere“ statt meiner diesen „gleichen“ Platz im All hätten besetzen können. Warum es gerade mich „getroffen“ hat, weiß ich nicht.

Freilich erwacht das Kind nicht mit dieser Frage zum Bewußtsein. Und doch liegt sie, unerkannt aber hellwach, im ersten Augenaufschlag seines Geistes. Sein Ich erwacht an der Erfahrung des Du: am Lächeln der Mutter, durch das es erfährt, daß es in einem unfaßlich-Umgenemdem, Schon-Wirlichen, Bergenden und Nährenden eingelassen, bejaht, geliebt wird.“[33]

--

Balthasar nos invita a una “conversión o punto de inflexión” (en alemán él nos habla del concepto *“Umkehr”* o *“Wende”)* o una “vuelta” a los orígenes, volver la mirada desde el objetivo último de lo existente, hacia lo primero, y lo primero es la pregunta por el ser[34].

“...sólo podría continuar ayudándonos una inversión radical de la orientación interrogadora, es decir, un viraje de la pregunta por lo último –el objetivo último de la existencia humana- a la pregunta por lo primero y aparentemente evidentísimo, ciertísimo; pues según Tomás es el ser lo primero con que se encuentra el espíritu cognoscente. Pero este ser, siempre presupuesto como entendido, es también (según Aristóteles) lo que se trata siempre de explorar con nuevas preguntas. Y lo que en primer lugar se ha de considerar no son sus subdivisiones (categorías), sino él mismo, que es por una parte, lo más abarcador y, por eso, lo más rico, la plenitud por antonomasia (pues no cae fuera de él nada más que la nada), y, por otra parte, lo más pobre, porque aparece como lo totalmente indeterminado. Ya ante esta apariencia no es extraño que obtenga las descripciones más contradictorias: para los unos es el absoluto, frente al cual todo cambio relativizador no es nada (Parménides); para los otros es lo vano, cuya apariencia (m·ay·a) en cuanto tal debe ser penetrada a fin de

[33] BALTHASAR, Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Dritter Band /Erster Teil. Im Raum der Methaphysik,* 943-945.

[34] “Balthasar se detiene con preferencia ante el “milagro del ser”, a partir del cual pregunta por el origen. Allí descubre “el carácter epifánico del ser” en la unidad de la diversidad, a través de los “vestigios referenciales del ser”, los “trascendentales”. Estos, por constituir propiedades del ser, y abarcándolo completo, adquieren entre sí la calidad de inseparables, y le permiten sacar a la luz una nítida estructura trinitaria de la realidad, tomando en consideración a la misma Trinidad. Los trascendentales, de hecho, se constituyen en eje articulador del método teológico de Hans Urs von Balthasar” (MEIS, Anneliese, *“Prodigalidad menesterosa”: significado de “los trascendentales del ser*(1)*”, en el método teológico de Hans Urs von Balthasar,* Teología y Vida 32(1991) 185-186.

Al pie de página del texto antes citado dice en la nota referente al título (1): “Los “trascendentales del ser” se comprende aquí como aquellas propiedades del Ser, que lo abarcan en su totalidad en cuanto “belleza”, “bondad” y “verdad” y reflejan en la “unidad –el amor- aquella “prodigalidad” que a veces es “pobreza”. Cf. H.Urs von Balthasar. *Das Weizenkorn*, Einsiedeln 1989, 57: “Ich meine die Religion der Liebe. Hier ist Überfluss immer zugleich Bedürflichkeit”.”

encontrarse con él desenmascarado (budismo). O menos abruptamente: para los unos es, en su aparente variabilidad sin sentido, lo racional; para los otros, su cambio, el devenir y pasar de los hechos e individuos, remite a una esfera superior (las ideas), a la que en primer lugar se ha de atribuir verdadero ser (Platón). ¿O debe atribuirse al cambio el valor de una movilidad orgánica de lo siempre igual (estoicismo)?"[35]

„...allein dürfte eine radikale Umkehr der Fragerichung weiterhelfen, nähmlich die Rückwendung von der Frage nach dem Letzten –dem Endzweck menschlichen Daseins – zur Frage nach dem Ersten und anscheinend Selbstverständlichsten, Fraglosesten; denn nach Thomas ist das Sein das erste dem erkennenden Geist Begegnende. Aber dieses immer als verstanden Vorausgesetzte ist doch auch (nach Aristoteles) das immer neu suchend zu Befragende. Und nicht seine Unterteilungen (Kategorien) sind das zuerst zu Bedenkende, sondern es selbst, das einerseits das Umfassendste und damit Reichste, die Fülle schlechthin ist (da nichts als das Nichts aus ihm herausfällt), anderseits das Ärmste, weil ihm jede Bestimmung zu fehlen scheint. Schon angesichts dieses Anscheins ist es nicht verwunderlich, daß es die wiedersprüchlisten Beschreibungen erhält: für die einen ist es das Absulte, dem gegenüber jede relativierende Veränderung nichts ist (Parmenides), für die anderen ist das Nichtige, dessen Schein (m·ay·a) als solcher durchschaut werden muß, um ihm entlarvt zu begegnen (Buddhismus). Oder weniger abrupt: für die einen ist es in seiner scheinbar sinnlosen Wandelbarkeit das Vernünftige (Heraklit), für die andern verweist sein Wandel, das Werden und Vergehen der Fakten und Individuen, auf eine überlegene Sphäre (der Ideen), der erst wirkliches Sein zuzuschreiben ist (Platon) Oder soll dem Wandel der Wert einer organischen Bewegtheit des Immergleichen zugeschrieben werden (Stoa)?"[36]

--

El positivismo no se atreve a plantearse ciertas interrogantes como la pregunta por el ser, la pregunta por el sentido del ser y de la existencia. Por ello, el sentido último del mundo y de la existencia humana no se enfrenta y se evade la pregunta metafísica…

"Como es sabido, el teorético del positivismo, Augusto Comte, estableció la prohibición de continuar teniendo en cuenta preguntas que no puedan responderse – como las que plantea la época de la filosofía que ha tocado su fin – y exige plantear sólo las que, en la época de las ciencias, pueden ser respondidas por éstas. Ahora bien, es asombroso que en gran medida siguen hoy este programa, inconscientemente o también de modo plenamente consciente, aun los proyectos histórico-mundiales que reaccionan severamente contra el positivismo. La filosofía había planteado la cuestión del fundamento, del ser, del sentido y de la finalidad de la existencia en general; los grandes "sistemas" religiosos nunca habían prescindido de esta cuestión, aunque le dieron las respuestas más contrarias o parecieron dárselas. Pues toda religión quiso (y siempre quiere aún) dar una respuesta al sentido último del mundo, incluído el de la existencia humana, y, por tanto, contiene en sí la cuestión filosófica.

El positivismo la excluye, por lo que se presenta también conscientemente como ateísmo. Pero cuando siempre se suscita la exigencia de que toda pregunta sólo tenga sentido si ahora o más tarde puede ser respondida por una ciencia "exacta", hay una intencionalidad positivista; y por eso resulta absurda desde un principio la cuestión de Dios (¿qué es Dios desde el punto de vista "científico"?). Ahí pueden inscribirse todas las

[35] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 45.
[36] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln/Trier 1987, 36-37.

concepciones del mundo que parten de "lo que está a la vista –*Vorliegenden*-", sea el cosmos, cuya legalidad se investiga, o la humanidad, que se investiga desde el punto de vista médico, fisiológico y psicológico así como sociológico, generalmente no con una intención puramente teórica, sino en atención a un "cambio", que suele aparecer como mejora. Aquí habría que contar, junto a todas las ciencias particulares, al marxismo en todas sus modalidades… El cual se llama generalmente "materialismo" pero se adopta este nombre en el fondo sólo como una palabra dirigida contra el "idealismo"; el interés de Marx por la esencia de la materia es mínimo; su *pathos* entero está situado en la "transformación" de lo humano en el estado mejor posible (guiada en el desarrollo de la humanidad por una ley de la dialéctica, que se supone demostrable científicamente). La humanidad, presentada[37] sociológicamente, es un punto de partida que margina, en cuanto insignificantes, muchas cosas, como la muerte, que son decisivas en la existencia humana o intenta –a partir de determinados hechos sociales del siglo XIX- asentar su sentido, situándolo en el futuro.

...

Uno puede además, volviendo otra vez al hombre, descubrir a éste como el lugar del cosmos en que se abre el preguntar fundamental y, a partir de aquí, edificar ("científicamente") una antropología que describe el fenómeno de la existencia que pregunta, sin preguntarse por el sentido que, como tal, tiene un tal ser que se pregunta por el sentido. Objeto de esta ciencia es el hombre como alguien que pregunta, pero no el sentido que tiene él mismo que pregunta por su propia existencia e implícitamente por la existencia en absoluto: sólo con esta nueva pregunta la ciencia antropológica habría cruzado la frontera de la filosofía. En lo cual resulta evidente que las formas del psicoanálisis (según Freud o Jung o Adler) son ciencias psicológicas introspectivas, que se dan por satisfechas con "cambiar" la pregunta por el sentido de una forma de preguntar antropológicamente inadecuada a una conveniente o "sana" para el hombre. Ni siquiera la "metapsicología" de Jung se sustrae a este modo de plantear el problema. El objeto de esta ciencia es el hombre que previamente se encuentra, la rectificación de la actitud para con el ser del hombre y de ninguna manera la pregunta por el sentido del ser en absoluto (de manera diferente acontecen las cosas en la logoterapia de V. Frankl, donde la aceptación del enfoque profundo de esta pregunta se convierte en presupuesto para la sanación humana).[38]

....

„Bekanntlich hat der Theoretiker des Positivismus, Auguste Comte, das Verbot aufgestellt, unbeantwortbare Fragen – wie das zu Ende gegangene Zeitalter der Philosophie sie stellt – weiterhin zu beachten, und verlangt, nur noch solche zu stellen, die im Zeitalter der Wissenschaften von diesen beantwortet werden können. Nun ist es erstaunlich, wie sehr dieses Programm auch von weltgeschichtlichen Entwürfen, die sich scharf gegen den Positivismus wenden[39], heute unbewuβt oder auch ganz bewuβt befolgt wird. Philosophie hatte die Frage nach Grund, Wesen, Sinn und Endzweck des (Da-)"Seins überhaupt" gestellt, die groβen religiösen „Systeme" hatten von dieser Frage nie abgesehen, auch wenn sie darauf die gegenteiligsten Antworten gaben oder zu geben schienen. Denn jede Religion wollte (und will noch immer) eine Antwort auf Letztsinn der Welt und darin des menschlichen Daseins geben, sie hat somit die philosophische Frage in sich.

[37] Uso la palabra "presentada" en vez de la traducción: "tal como se presenta".
[38] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 19-23
[39] Es interesante el concepto que usa: "wenden", que puede traducirse como convertirse o reacción severa.

Der positivismus schlieβt sie aus, gibt deshalb auch bewuβt als Ateismus. Wo immer aber die Forderung erhoben wird, daβ jede Frage nur Sinn hat wenn sie jetzt oder später von einer „exakten“ Wissenschaft beantwortet werden kann, ist der Positivismus auf dem Plan und damit die Frage nach Gott (was ist, „wissenschaftlich“ gesehen, Gott?) von vornherein absurd. Dahin gehören alle Weltanschauungen, die vom „Vorliegenden“ ausgehen, sei es der Kosmos, dessen Gesetzlichkeit erforschrt wird, oder die Menschheit, die man medizinisch, physio- und psychologisch sowie soziologisch erforcht, zumeist nicht selbstwecklich, sondern im Hinblick auf „Veränderung“, die als Verbesserung vorschwebt. Hierher wäre neben allen Spezialwissenschaften der Marxismus in all seinen Spielarten zu zählen. Er nännt sich für gewöhnlich „Materialismus“, aber dies im Grunde nur als eine gegen den „Idealismus“ gerichtete Parole; das Interesse von Marx am Wesen der Materie ist sehr gering, sein ganzes Pathos liegt auf einer (durch ein angeblich wissenschaftlich erweisbares Gesetz der Dialektik in der Entwicklung der Menschheit gesteuerten) „Veränderung“ des Humanums auf einen bestmöglichen Zustand zu. Menschheit, wie sie soziologisch vorliegt, ist ein Ausgangspunkt, der vieles im menschlichen Dasein Entscheidende wie das Tod als unerheblich beiseite läβt oder –von bestimmten gesellschaftlichen Gegebenheiten des 19. Jahrhunderts aus- ihren in der Zukunft liegenden Sinn festzulegen versucht.

...

Man kann ferner, nochmals auf den Menschen zurückkehrend, diesen als den Ort im Kosmos entdecken, an dem das grundsätzliche Fragen aufbricht, und von hier aus eine Antropologie („wissenschaftlich“) aufbauen, die das Phänomen des fragenden Daseins beschreibt, ohne die Frage zu stellen, welchen Sinn ein solches nach Sinn fragendes Wesen als solches hat. Gegenstand dieser Wissenschaft ist der Mensch als Fragender, nicht aber was er, der sein eigenes Dasein und darin das (Da-) Sein überhaupt Befragende, selbst für einen Sinn hat: erst mit dieser neuen Frage würde anthropologishe Wissenschaft zu Philosphie hin überschritten. Daran wird ersichlich, daβ die Formen der Psychanalyse (ob nach Freud oder Jung oder Adler) innerpsychologische Wissenschaften sind, abgezweckt auf die „Veränderung“ der Sinnfrage von einer antropologisch unangemessenen Frageform in eine für den Menschen passende, „gesunde“. Auch Jungs Metapyschologie“ entzieht sich dieser Fragestellung nicht. Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist der vorfindliche Mensch, die Richtigstellung seiner Haltung zum Menschsein und keineswegs die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt (anders verhält es sich in V. Frankels Logotherapie, wo die Inblicknahme dieser Frage Voraussetzung für die menschliche Gesundung wird)[40].

--

El positivismo por tanto excluye la cuestión del más allá de la muerte y carece de lugar la pregunta metafísica.

… esta mentalidad (del positivismo), como en China, sintoniza con distintos sistemas religiosos... busca la pureza de corazón, gratitud, armonía de la vida; pero no se plantea la cuestión del más allá de la muerte, carece de lugar la pregunta metafísisca.[41]”

..., wobei sich diese Mentalität, wie in China, mit verschiedenen religiösen Systemen vereinen läβt. Sie will Reinheit des Herzens, Dankbarkeit, Harmonie des lebens; die

[40] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln / Trier 1987, 12-17.
[41] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 23.

> Frage nach dem Jenseits des Todes wird nicht gestellt, die metaphysische Frage fällt aus.“[42]

--

Técnica en vez de filosofía: camino para la esclavitud.
Al reemplazar la filosofía por la técnica, el hombre en vez de liberarse de lo fundamental, pasa a ser esclavo de la técnica. La pregunta por el sentido del ser en el hombre, es una pregunta religiosa y ligada a su salvación total.

> “La época de la filosofía ha sido relevada por la de la ciencia, en la que la “exactitud” de las ciencias naturales vale también como modelo para las ciencias biológicas y humanas, y se ve cada vez más claramente el objetivo de la ciencia en la dirección o “cambio” de lo captado: la ciencia sirve a la técnica, al poderío. Tan sólo las consecuencias trágicas de esta limitación –que mediante ella consigue lo contrario de lo pretendido: mediante la técnica el hombre no se libera, sino que es sometido a todo grado de esclavitud- ...
>
> La pregunta verdaderamente filosófica por el sentido del ser en su totalidad, llevada a su culmen en el hombre , se convierte en la pregunta religiosa por su salvación total.”[43]

> „Das Zeitalter der Wissenschaft hat das der Philosophie abgelöst, wobei die „Exaktheit“ der Naturwissenschaften als Vorbild auch für die Wissenschaften und Lebendigen und vom Menschen gilt und der Zweck von Wissenschaft immer eindeutiger in der Steuerung oder „veränderung“ des in den Griff Bekommenen gesehen wird: Wissenschaft dient der Technik, der Machbarkeit. Erst die tragischen Folgen dieser Beschränkung- daβ durch sie das Gegenteil des Angestrebten erreicht wird: der Mensch durch Technik nicht befreit, sondern auf allen Stufen versklavt-...
>
> Die wahrhaft philosophische Frage nach dem Sinn des Seins im ganzen wird, auf den Menschen zugespitzt, zur religiösen Frage nach seinem Heil im Ganzen.“[44]

--

Cristo da unidad a los fragmentos del ser en la inclusión de la totalidad en la singularidad…; el todo del ser real, del que somos fragmentos y por él existimos.

El ser y el ente[45] (*“sein und seiendes”*). El todo de la realidad, sólo existe en el fragmento de un ser finito, pero el fragmento no existe sino por la totalidad del ser real.

---

[42] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln / Trier 1987, 17.
[43] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 23.
[44] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln / Trier 1987, 17-18.
[45] “El autor mismo, por su parte, comprende al propio método como “un método de integración” de *Einfaltungen*, es decir: incidencias progresivas, concéntricas hacia el punto abierto de la argumentación, su núcleo propiamente tal: la persona de Cristo, Hijo amado del Padre en el Espíritu Santo. Cristo, de hecho es para Balthasar la “forma arquetípica” de su método en cuanto da unidad a los fragmentos del ser, gracias a la inclusión de la totalidad en la singularidad. Desde la totalidad, pues el ser se hace presente en la singularidad del ente en cuanto éste recibe el ser, a la vez que lo singular se trasciende en la totalidad, salvaguardando la “distinción real”, en un “cada vez mayor”, que aún después de la encarnación del Verbo, no es “menor”. El ser, en cuanto tal, no tiene, pues subsistencia, ya que no puede producir desde sí mismo seres para realizarse, y sin embargo, hay que concederle la posibilidad de realizarse en los seres particulares. De ahí surge la paradoja de simultaneidad entre plenitud y pobreza, revelación y ocultamiento, que produce aquel asombro del cual aparece llena la obra balthasariana, no sólo como su

El ser particular jamás se puede autorealizar, sino que su realidad le debe ser dada. Dios no puede ser "construído" desde el mundo. No podemos absolutizar nada finito (ni siquiera, por ej. el espíritu en contraposición al cuerpo), para "construir" a Dios.

Nos basta saber que nada finito, ni nada realizado se ha auto-construído: tiene como horizonte un fundamento, al que debe agradecer y al que se debe…; el ente no puede darse a sí mismo su existencia, sino que debe tomarla como don.

> "El todo de la realidad sólo existe en el fragmento de un ente finito, pero el fragmento no existe más que por el todo del ser real.
>
> Esto da por resultado, en primer lugar una distinción[46] entre el ser como realidad y los entes particulares; pero en seguida surge la pregunta: ¿Qué es apropiado a este ente limitado y determinado como tal para un ser, puesto que nada ciertamente puede caer fuera del ámbito del ser dispensador de realidad? La respuesta es difícil, porque lo que se realiza como tal no tiene ninguna existencia en sí, tampoco puede desarrollar ante sí, por tanto, entes, para realizarse en ellos, y sin embargo, debe ponerse en lo que se realiza la posibilidad de obtenerse en entes particulares. Esta paradoja remite a un fundamento, que es la comprensión interna de toda realidad[47], así como tiene la subsistencia requerida para la delineación de los entes.
>
> Esto se hace visible por haber una gradación de los entes mundanos, conforme a la cual se descubren éstos cada vez más transparentes tanto de su realidad como de su esencia realizada, o más exactamente: de la fuerza (*dynamis*) de autorealización (*energeia*) regalada a su esencia real. Y en cuanto pueden esto por la realidad regalada a su esencia, obtienen el panorama para la realidad en general...Ningún ente mundano puede alcanzar (aun cuando alcance el ser en la conciencia) la unidad de esencia y existencia (*essentia-esse*), porque nunca se puede proporcionar a sí mismo su existencia, sino que debe tomarla como un don. Por esto el ente más libre consiste precisamente en sí mismo, pero no se fundamenta en sí mismo, sino más allá de su mismidad en una realidad supraesencial, en el ser por ontonomasia, pero no sin realizarlo, como los entes infrahumanos, sino mientras lo reflexiona en base a lo que convierte, como se ha dicho, en una imagen de Dios.
>
> Una advertencia hay que añadir a lo dicho. Dios no puede "construirse" a partir del mundo por la equiparación de una esencialidad in-finita con lo real "simple, indivisible, pero no subsistente"; pues conocemos estos "elementos" del ser del mundo sólo en su deficiencia mutua, que no desaparece de manera automática cuando ambos se

---

punto de partida, sino en cuanto elemento permanente de un pensamiento, que se atreve plantear hoy con valentía ¿por qué existe algo y no la nada?." (MEIS, Anneliese, *"Prodigalidad menesterosa": significado de "los trascendentales del ser*(1)*", en el método teológico de Hans Urs von Balthasar,* Teología y Vida 32(1991) 186.)

[46] La traducción al español usa la palabra "diferencia", pero me parece más apropiada la palabra "distinción". Cabe acá la siguiente cita: "Esta pregunta (¿por qué existe algo y no la nada?) le surge, por cierto, desde la diversidad del ser que se proyecta en la unidad, a partir de la "distinción real". Balthasar comprende esta diversidad, a su vez, como polaridad en su alcance positivo, por tanto, ello se distingue esencialmente de un tipo dialéctico de pensar. Descubre, así, esta positividad de la polaridad del ser a partir del "amor trinitario", que desciende hacia la realidad y se refracta como tal en el *pulchrum*, *bonum* y *verum* mediante la estructura polar de todo lo que existe. Esta polaridad alcanza su concresión personal máxima en la persona de Cristo. De esta manera, el amor se constituye en lo trascendental por excelencia." (MEIS, Anneliese, *"Prodigalidad menesterosa": significado de "los trascendentales del ser*(1)*", en el método teológico de Hans Urs von Balthasar,* Teología y Vida 32(1991) 186.)

[47] Traduzco "*Inbegriff aller Wirklichkeit"* como "comprensión interna de la realidad", en vez de usar la traducción al español: la suma de toda la realidad".

identifican inmediatamente. El pensar juntamente dos finitudes (también la no subsistencia de lo real remite a una tales finitudes) no da por resultado el Absoluto, a lo sumo remite a algo que está más allá de ambas, sin poder proporcionar una representación de Él. El hecho de que al espíritu que reflexiona sobre todo lo realizado se le califique de "imagen" de Dios señala, por cierto, en una dirección en la que debe estar el prototipo, pero, a la vez, prohíbe hacerse una "imagen del prototipo"...Esto quiere decir que no podemos absolutizar nada finito (como, por ejemplo, el espíritu en contraposición al cuerpo), para "construir a Dios, ...basta que sepamos que nada finito, aun realizado, se ha puesto a sí mismo: tiene como horizonte (principium et finem...incomprehensibilem DS 3004, 3001) un fundamento, al que se debe. "Similitudo –major dissimilitudo.""[48]

„Das Ganze der Wirklichkeit existiert nur je im Fragment eines endlichen Wesens, aber das Fragment existiert nicht, es sei denn durch das Ganze des Wirklichseins.

Das ergibt zunächst eine reale Differenz zwischen dem Sein als Wirklichkeit und den einzelnen Wesen; aber sogleich erhebt sich die Frage, was diesen begrenzten und bestimmten Wesen als solchen für ein Sein eignet, da doch nichts aus dem Bereich des wirklichkeitspendenden Seins herausfallen kann. Die Antwort ist schwierig, weil das Verwirlichende als solches keinen Bestand in sich hat, somit auch nicht Wesen vor sich her entwerfen kann, um sich in ihnen zu verwirklichen, und troztdem in das Verwirklichende die Mög-lichkeit hineingelegt sein muß, sich in einzelnen Wesen zu erwirken. Dieses Paradoz weist zurück auf einen Grund, der sowohl der Inbegriff aller Wirklichkeit ist wie die zum Entwurf von Wesen erforderte Subsistenz hat.

Dies kommt dadurch in Sicht, daß es eine Stufenfolge der weltlichenWesen gibt, der gemäß diese immer klarer sowohl ihrer Wirklichkeit wie ihres verwirklichten Wesen innerwerden, oder genauer: der ihrem wirklichen Wesen geschenkten Kraft (*dynamis*) an Selbstverwirklichung (*energeia*). Und sofern sie dies durch die ihrem Wesen geschenkte Wirklichkeit vermögen, erhalten sie den Blick für Wirklichkeit überhaupt...Den Ineinsfall von Wesen und Wirklichkeit (essentia-esse) kann kein Weltwesen erreichen (auch wenn es im Bewußtsein das Sein erreicht), weil es sich seine Wirklichkeit niemals selber verschaffen kann, sondern sie als eine ihm gegebene hinnehmen muß. Darum west das freieste Wesen zwar in sich selber, grundet aber nicht in sich selbst, sondern jenseits seiner selbst in einem Überwesentlichen, im Sein schlechthin, doch nicht, wie die untermenschlichen Wesen, ohne es zu realisieren, sondern indem es daraufhin reflektiert, was es, wie gesagt, zu einem Bild Gottes macht.

Ein Warnung ist dem Gesagten beizufügen. Gott kann von der Welt aus nicht dadurch „konstruiert" werden, daß dem „einfachen, unteilbaren, aber nicht subsistierenden" Wirklichen eine un-endliche Wesenheit gleichgesetzt wird; denn wir kennen diese beiden „Elemente" des Weltseins nur in ihrer beiderseitigen Defizienz, die, wenn beide unmittelbar identifiziert werden, nicht automatisch verschwindet. Das Zusammendenken zweier Endlichkeiten (auch die Nichtsubsistenz des Wirklichen verweist auf eine solche), ergibt nicht das Absolute, allerhöchstens weist es auf etwas über beidem Hinausliegendes hin, ohne davon eine Vorstellung vermitteln zu können. Daß der auf alles Verwirklichte reflektierende Geist als „Bild" Gottes bezeichneit wird, weist freilich in eine Richtung, in welcher das Urbild liegen muß, verbietet aber gleichzeitig, sich ein „Bild des Urbild" zu machen,...Dies besag, daß wir nichts Endliches verabsolutieren dürfen (etwa den Geist im Gegensatz zum Leib), um Gott zu „konstruieren", aber dennoch in die Richtung zu blicken haben, in die die Linien unseres doppelt endlichen Seins weisen; wie sie sich im Unendlichen schneiden, können wir nicht berechnen. Genug, wenn wir wissen, daß kein Endliches, auch Verwirklichtes, sich

[48] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 47-50.

selber hingestellt hat: es hat als Horizont (principium et finem...incomprehensibilem DS 3004, 3001) ein Grund, dem es sich verdankt. „Similitudo- major dissimilitudo.“ „[49]

--

El ente que recibe del ser real el poder conservarse, fundarse en sí mismo, es capaz también de expresarse y revelarse, se manifiesta con los otros.

> “...todo ente tiene el don de poder “expresarse”, frente a otros, lo que presupone una “capacidad interior” de poder comunicarse (*mit-teilen*), que significa un misterioso “partir” “con” los otros, pues lo que se comunica se da a la vez y –para poder darse- se conserva. El ser real, que ha sido regalado al ente, entraña en sí, por esto, una dualidad que por de pronto puede aparecer contradictoria: fundamentarse en sí mismo (lo cual el simple ente no lo podría realizar desde sí mismo, de lo contrario sería Dios) y salir de sí, por una dinámica dada a él, para realizarse también a sí mismo (su interior) en esta manifestación.
>
> ...en el diálogo interhumano, donde la palabra del interlocutor es evidentemente la manifestación del otro, que quiere que se entienda no su palabra resonante, sino *él mismo*”.[50]

> „...jedes wesen (hat) die Gabe, sich andern gegenüber „äußern“ zu können, was ein „innern“ voraussetzt, sich mit-teilen zu können, was ein geheimnisvolles „teilen“ „mit“ den andern besagt, indem das sich Mitteilende zugleich sich gibt und –um sich geben zu können- sich wahrt. Das Wirklichsein, das dem Wesen geschenkt ist, birgt demnach ein Doppeltes in sich, das zunächst kontradiktorisch erscheinen mag: in sich selber zu gründen (was das bloße Wesen aus sich selbst nicht könnte, sonst wäre es Gott) und durch eine ihm gegebene Dynamik aus sich auszugehen, um in dieser Äußerung auch sich selbst (sein Innen) zu ver-wirklichen.“[51]

--

Que el ser exista, es una maravilla que supera toda razón. ¿De dónde brota toda la belleza? ¿Dónde está el origen del ser?

> El auténtico Plotino nunca se detiene en especulaciones en el sentido moderno; a lo largo de la vida contempla perplejo y asombrado la maravilla del ser que supera toda razón. El que algo sea, el que todo lo existente constituya un mundo tan extraordinariamente maravilloso le revela con máxima claridad la fuente que se halla detrás de todo, como el Bien sin fondo que siempre se efunde[52]. “¿Dónde está el que ha hecho brotar tal belleza, una vida tan extraordinaria? ¿Dónde está el padre del ser? Tú ves bien la belleza derramada sobre toda imagen completada…¿pero de dónde vienen las formas? ¿de dónde procede su belleza? Ninguna entre ellas puede ser su fundamento…Este ha de ser sin forma, no porque carezca de ella, sino porque es fuente de la que mana toda forma espiritual…Y si es capaz de crearlo todo ¿qué grandeza no tendrá?”[53]. Esto significa sin más “que lo primero se da a conocer por lo que le sigue y preguntar por su fundamento equivale a buscar otro distinto, mientras el fundamento

[49] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedel-Trier 1987, 38-41.
[50] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 50.
[51] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedel-Trier 1987, 41.
[52] Efunde significa derramar, verter un líquido, expresar, decir algo.
[53] VI 7 (38) 32 I 1-19.

originario no tiene fundamento"[54]. Por eso: "Quien se conoce a sí mismo sabe también de dónde procede"[55] En este contexto se emplea el nombre de padre[56], principio generador que tuvo la voluntad de comunicarse, haciendo participar a todas las cosas que viene tras él algo de su fuerza paterna[57]."[58]

--

La belleza proviene del amor y por eso estamos invitados a valorar el asombro metafísico y la admiración de la belleza. El amor ama el ser *a priori* porque sabe que ninguna ciencia podrá nunca llegar a la razón y al fundamento del ser…; el amor recibe al ser como un don libremente dado. Desde la gloria metafísica podemos decir que la amabilidad proviene del amor de Dios…; la belleza proviene del amor, incluso el resotro de Dios. Saca de este amor su amabilidad, de lo contrario no tendría esplendor.

> "El cristiano es el eterno guardián del asombro metafísico con que comienza la filosofía y en cuya continuación ésta subsiste y vive. Tal asombro está siempre a punto de transmutarse en simple admiración de la belleza del ente, de ese orden fijo de leyes de la realidad ya "adornada" y "abastecida" por cuya indagación sienten una imperiosa curiosidad todas las ciencias particulares. Platón mismo parecía olvidar el asombro a causa de la admiración y se encaminó así por esa vía que de la metafísica tenía que llevar a la cosmología de la *Epinomis* platónica y de Aristóteles. Las ciencias levantan soberbias su vuelo por la satisfacción y el orgullo de sus descubrimientos y de sus haberes; su admiración oscila entre las previsiones de lo ya conquistado y las provisiones siempre presupuestas del orden todavía no comprobado en los entes existentes. Este sentimiento de soberbia no es amor. El amor ama el ser *a priori* porque sabe que ninguna ciencia podrá nunca llegar a la razón y al fundamento del ser. El amor lo recibe como un don libremente dado y responde con una gratuidad libremente ofrecida. Aquí se entreteje la luz de la que brotaron, junto con las "palabras santas originarias", todas las imágenes y los signos auténticos y todas las artes que no han roto con el origen. Aquí tiene un reino la gloria metafísica, que es anterior y superior a cualquier realización de la belleza intramundana. Es justo referir el uno a la otra, el eros y la belleza; es verdad que la naturaleza se adorna y se embellece para el amor, y que el eros presta los ojos para ver en el adorno bello el encanto que fascina. Pero todo este juego está en la red de los fines y, si el amor no fuese más que esto, la naturaleza (como dice Goethe) podría no ser más que "un monstruo en perpetuo rumiar", o (como dice Hegel) "la rabia que devora lo que produce". El eros metafísico ejerce su poder en un grado más alto, está hecho no para la belleza sino para la gloria. *El Peregrino angélico* de Angel Silesio debía tener ante los ojos esta verdad cuando dijo: La belleza proviene del amor, incluso el rostro de Dios. Saca de este amor su amabilidad, de lo contrario no tendría esplendor."[59]

---

[54] VI 8 (39) 11 I 7-9. Amplia bibliografía sobre la estética de Plotino en E. De Keyser *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin* (1955); y en F. Bourbon di Petrella *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino* (1956).
[55] VI 9 (9) 7 I 33-4.
[56] V 8 (31) 12 I 10.
[57] V 4 (7) 1 I 24 ss.
[58] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 273.
[59] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 595-596.

--

Elevemos los ojos a Dios y veremos cómo nuestra relatividad se abre hacia lo absoluto en la originaria actitud de la entrega…; la criatura que dirige su mirada hacia Dios sabe que está elevada en el arquetipo divino como en su verdadera realidad, y cree confiadamente en esta idea creadora que existe en Dios. La verdadera realidad de la criatura está en Dios.

…

> "El ser propio de la criatura es una esencia y una existencia conservadas desde lo alto y suspendidas por encima del abismo de la nada. Si la criatura dirige su mirada hacia ella misma en lugar de alzarla hacia Dios, sólo puede considerarse a sí misma como el ser expulsado del ser, interpretar su ex-sistencia como un ser en la nada, de la nada, hacia la nada. Pero sólo puede hacer esta interpretación al oponerse a la forma originaria de la evidencia que se sabe comprendida en la infinita verdad del ser infinito. Si dirige su mirada hacia sí misma, el ser en el modelo sólo puede parecerle una exigencia exagerada, absoluta e injusta; le parece entonces que la "idea" está suspendida como un reino irreal de puros valores y de irrealizables exigencias, eternamente, sobre el reino de la realidad. Pero si, como lo enseña la evidencia originaria, dirige su mirada hacia Dios, la criatura sabe que está elevada en el arquetipo divino como en su verdadera realidad, y cree confiadamente en esta idea creadora que existe en Dios. Sólo al dirigir su mirada hacia sí misma, la tensión inmanente en su ser entre la contingencia, que ella, la criatura, es por entero, y el eterno carácter arquetípico que se propone a modo de idea, aparece como una desmedida exageración. Elevando sus ojos hacia Dios, su relatividad se abre hacia lo absoluto en la originaria actitud de la entrega."[60]

--

III,2) MANIFESTACIÓN Y OCULTAMIENTO

El sujeto...; aceptar al sujeto como es…; la diferencia entre un ente y un sujeto…; este último es un ser interiormente claro, iluminado y transparente para sí mismo…; el desvelamiento de sí mismo.

> "La verdad es el ser develado y concebido en su develamiento, o, dicho más brevemente: la medida del ser. Esta medida no puede ser algo extraño al ser, algo aplicado a él desde fuera, pues fuera de él sólo existe la nada. El ser ha de llevar su medida en sí mismo, tomarla de sí mismo, y esta toma de medida no es precisamente otra cosa que el develamiento de sí mismo. En la proporción precisa en que devela se torna medible y al mismo tiempo hasta capaz de medir con el criterio de la verdad. Ahora bien, un ente que puede medirse a sí mismo porque está develado para sí mismo se llama sujeto. En cuanto que se devela a sí mismo y no está ya oculto, es un ser interiormente claro, iluminado y transparente para sí mismo; su ser tiene la forma especial de la autoconciencia."[61]

--

[60] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, verdad del mundo,* Madrid 1997, 260.
[61] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 45.

Dios se nos revela respetando nuestra libertad, pero también manteniendo él su *semper maius* inabarcable que nos supera. Si lo entendiéramos categorialmente[62] no es Dios. Es el Misterio de amor con mayúscula.

Jesucristo es el revelador del Padre (Jn 1,18) y es el Espíritu Santo el que nos abre los sentidos espirituales para discernir la Voluntad de Dios con certeza y discernir el (en lenguaje ignaciano) 'buen espíritu' del 'mal espíritu'.

Dios se nos revela realmente por medio del Emmanuel, se hace comprensible al mundo en la medida de lo posible.

> "Y ¿cómo hablar de la forma de Cristo cuando sus elementos mayores, lo esencial, su divinidad y todos los misterios a ella anexos, permanecen ocultos e incomprensibles en su sentido más profundo?
>
> Comenzaremos por responder que el propósito primero y más importante del Dios que se revela es precisamente revelarse realmente, hacerse comprensible al mundo en la medida de lo posible. Si el primer propósito fuese obligar al creyente a afirmar una serie de verdades incomprensibles, sería un despropósito, indigno de Dios y contradictorio con el concepto de revelación. Ciertamente, si Dios ha de manifestarse en su ser divino, ha de manifestarse en su eterna incomprensibilidad; *si comprehendis, non est Deus.* Pero tal incomprensibilidad no ha de entenderse en el sentido de una propiedad negativa de lo desconocido sino como una cualidad positiva de lo conocido, y como tal, realmente visto y comprendido. Cuanto mejor conocemos y comprendemos una gran obra de arte, tanto más concretamente brilla su «incomprensible» genialidad. Jamás nos elevamos por encima de lo que reconocemos como esencialmente superior a nosotros. Lo mismo ocurrirá cuando un día estemos ante Dios en la *visio beatífica*, pues entonces *veremos* que Dios es cada vez más grande.
>
> Ya la forma de un hombre al que amamos y que nos es familiar permanece siempre inabarcable para nosotros y, si amamos, rechazaremos con indignación el ofrecimiento de una visión panorámica que suprimiese su misterio. Cuando evocamos o nos evocan la forma de Goethe, ¡cómo creemos entenderla y, sin embargo, cuán conscientes somos del misterio que la envuelve! Pues bien, ¡cuánto más válido será esto en el caso de la forma en que Dios quiere revelársenos! No nos engañemos (porque Dios no quiere engañarnos) cuando creemos y afirmamos interpretar correctamente los contornos de esta forma y entender lo que quiere expresar. Que es comprensible, la forma misma lo da a entender suficientemente e invita a los hombres a esforzarse por comprenderla. Se ofreció a las miradas de la humanidad desde todos los ángulos posibles, y este gesto de automanifestación –que no tiene nada que ver con la publicidad- formó parte de su tarea fundamental de hacer a Dios accesible y manifiesto (Jn 1,18). Es curioso que Jesús nunca exija a los discípulos creer en cosas que se sustraen simplemente a su comprensión. Hasta la Trinidad de Dios ha de serles accesible en su propia existencia. Incluso la resurrección de la carne ha de serles plausible en toda su gloria, y no sólo en el Tabor o en las apariciones del Señor después de la resurrección. Hasta el misterio totalmente invisible de la eucaristía ha de aparecerles como algo justificado, como una necesidad de la fe (en el sentido de Anselmo) en cuanto punto de convergencia de la promesa, de la actitud de buen pastor y del sacrificio voluntario de Cristo. De la relación entre los misterios invisibles y los misterios que devienen accesibles a través de la fe en Cristo hablaremos a continuación. Por ahora baste decir que el asentimiento de la fe a los misterios invisibles sólo se exige en tanto cuanto están en conexión orgánica con la forma de la revelación contemplada, adquiriendo así, en el interior de esta figura, una visibilidad espiritual indirecta.
>
> No debemos pensar que, en Cristo, descubriremos sólo unos aspectos del misterio, por así decirlo, mientras que otros (presumiblemente la mayoría) permanecen en la oscuridad. Cristo quiere darnos a conocer al Padre y a sí mismo no de un modo parcial sino total, es decir, en las relaciones esenciales del ser divino. Si, por el momento, los discípulos no comprenden mucho, el

[62] Con nuestras categorías humanas y racionales.

Espíritu Santo los introducirá en la verdad completa (Jn 16,13). Si ante la cruz, se quedan sin comprender nada, comprenderán después (Jn 13,7), cuando les sea comunicado el Espíritu, que lo escruta todo, hasta los abismos de la divinidad (1 Co 2,10). En virtud de la unción del Espíritu, "lo sabrán todo", "serán instruidos sobre todas las cosas" y "no necesitarán más enseñanzas" (1 Jn 2,20.27). En virtud de la unción podrán, por ejemplo, discernir con certeza si un espíritu es de Dios o no. Si bien un cristiano no puede "ver" al Espíritu Santo, es capaz no obstante de constatar con certeza que un santo dice palabras y hace cosas en el Espíritu, y, por consiguiente, puede distinguir el Espíritu Santo de un espíritu puramente natural o demoníaco."[63]

--

La revelación del ser.
Belleza y ocultamiento.
No todo es explicable en la horizontalidad racional.
La 'gloria' del ser libre.
Lo que se manifiesta es lo que también permanece oculto.
Lo bello tiene un carácter arrebatador.

"La disposición del cuerpo y del espíritu en el mundo, y, de un modo más general, la que rige las relaciones entre la manifestación de externo, de lo material, y de la interioridad (ya se trate del espíritu racional del hombre, del alma animal, del principio vital del vegetal o de la espontaneidad indefinible de la materia), funda en una paradoja insoluble el misterio de la belleza. En efecto, lo que se manifiesta es lo que, en su manifestación, al mismo tiempo queda oculto. El alma se expresa y se muestra en el organismo vivo y, sin embargo, queda a la vez "detrás" de la manifestación, donde se construye una celda, un velo y una cavidad[64]. No sólo forma parte de la belleza el "número, peso y medida" de la materia organizada, sino también la "fuerza" del principio organizador, que se expresa en la forma sin perderse en la expresión externa, "gloria" del ser libre y, más profundamente todavía, del poder de prodigarse por amor. La visión de la superficie de la manifestación no significa la percepción de la profundidad que se manifiesta. Es esto lo que otorga al fenómeno de lo bello su carácter arrebatador y subyugante y asegura al ente su verdad y su bondad. Esto es válido no sólo para la belleza natural, sino también para la belleza artística, y, dentro de esta última, para las creaciones abstractas que limitan al mínimo la dimensión de la profundidad y quieren explicarlo todo a través de la horizontalidad de la superficie, del color, del ritmo. En efecto, el que tales constelaciones puedan ser contempladas de mil modos diferentes por el ojo, que por su propia fuerza ve la forma sintetizada o estructurada de este u otro modo, muestra que también aquí entran en juego fenómenos de expresión interna y subjetiva, por ejemplo, la intención de la dicción o un estado de ánimo. La intención y la disposición anímica de alguien que se expresa a través de una superficie se puede conocer de diferentes maneras: por la información objetiva sobre lo que ha querido decir, por una compenetración subjetiva que parte de la obra misma e intenta sintonizar con ella, y, por último, por un encuentro amoroso global con toda la persona.

Por lo que respecta a las obras de arte se puede discutir si un examen de la personalidad del artista (y no sólo de los simples datos de su obra), de su biografía y psicología, contribuye al conocimiento estético de su obra o, por el contrario, aleja y desvía de la consideración propiamente artística hacia otros terrenos, por ejemplo, hacia la sociología o hacia la teoría de la cultura. Esto tanto más cuanto que no se puede presuponer sin más que la obra de arte sea en la intención del artista una expresión de su propia personalidad, porque puede ser expresión de una cosmovisión presentada por el artista como objetiva y válida también para otros. El artista puede querer dar forma y hacer creíble una visión del mundo, no su propio ser, y entonces se ocultará y se revelará al mismo tiempo en sus obras. Ciertamente, en la medida en que configura *su* visión, manifiesta algo de sí mismo, pero, en la medida en que quiere mostrar más

[63] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 171-172.
[64] J. Gebser, *Ursprung und Gegenwart,* 1949, pp. 443s.

profundamente el mundo que ha comprendido, se convertirá a sus propios ojos en algo irrelevante y se considerará a sí mismo como un simple *medium*, que, en cuanto tal, no aspira a llamar la atención. Referido esto a la creación, podría quizá objetarse que en el caso de Dios la cosa es diferente, porque crea, sólo puede representarse a sí mismo, pues se identifica con cada una de sus posibles "visiones del mundo" (o mundos posibles). Esto es verdad, y, por eso, cualquiera de los mundos posibles serían a imagen y semejanza de Dios y remitirían a su autor. Por otra parte, en el caso de Dios, las distancias entre el autor y la obra son infinitas. Ningún puente natural puede mediar entre ambos, ningún sistema expresivo de tipo orgánico-espiritual puede ofrecer, por así decirlo, una gramática que nos permita deletrear y entender esta obra concreta. Tampoco el "concepto" genérico de ser (*analogia entis*) puede ser considerado como una gramática de este tipo."[65]

--

La flor nos abre los ojos a algo interior, más profundo.
Mirar lo visible para captar lo invisible.
No reducir a meros mecanismos utilitarios.
Los que se aman gratuitamente buscando el bien del otro antes que el propio.

"Lo que en esta primera tensión en el plano del ser queda claro es también velación y toda manifestación ocultamiento. Ya para leer una forma intramundana se requiere mirar lo visible para captar lo invisible. La flor nos abre los ojos a algo interior, más profundo y abismal que una forma que nos cautiva a través de sus proporciones y sus colores. En el ritmo de la planta, desde el germen hasta su pleno desarrollo, desde la yema al fruto, se revela una esencia, cuya ley es imposible reducir a meros mecanismos utilitarios sin incurrir en sacrilegio. Y en la totalidad de los seres, que se despliega y se mantiene en equilibrio, se revela un misterio del ser, cuya reducción a mera "existencia" neutral sería todavía más sacrílego y obsecado[66]. Nosotros estamos iniciados en estos misterios (conscientes de ellos fueron sobre todo los románticos y muchos idealistas alemanes), ya que somos espíritu-en-la-naturaleza y todas las leyes de expresión del macrocosmos nos gobiernan también a nosotros. En cambio, el espíritu, con toda su claridad, no está iniciado en las oscuras profundidades del alma del mundo y de la *natura naturans.* Para entender estas formas, ha de renunciar a su propia luz y confiarse a los presentimientos amorosos que sólo pueden constituir una guía segura, cuando el intelecto renuncia de un modo duradero a sus sofismas. *Nima* sólo empieza a cantar cuando se siente sola y se imagina que *Animus*, su ruidoso esposo, está fuera de casa. Pero el poeta sabe espiar a *Anima* y hacerla cantar, y con su astucia extrañamente contradictoria es capaz de ser a la vez ambas cosas: *Animus*, que espontáneamente se vuelve permeable y receptivo al sentido profundo de las cosas, y *Anima* que se vuelve calculadora y con su arte poético, musical o cromático, tiende a la asustadiza pieza la trampa para atraparla prisionera viva y palpitante. De este modo, el artista es alguien que sabe y no sabe al mismo tiempo. Por una parte, conoce lo más profundo porque se comporta frente a ello como alguien que no sabe y de una manera espontánea y, por otra, domina técnicamente la superficie de la expresión artística porque es capaz de convertirla en expresión de los sagrado y desconocido.

Lo mismo ocurre con los amantes, cuando no se quedan en la antesala del enamoramiento. Ven al amado de un modo muy diferente a como lo ven los otros, ya que su yo profundo se les hace presente en todas sus manifestaciones y les aparece como lo realmente precioso y digno de ser amado. Cualquier don, cualquier palabra habla de él, y cualquier respuesta suya contiene la totalidad de su ser. Los intercambios externos sólo son puentes a través de los cuales se comunican las almas. Y en el acto de la procreación reciben de la naturaleza la más profunda confirmación de su audacia. Al entregarse, dan mucho más de lo que saben y pueden, pero no más de lo que propiamente quieren expresar, es decir, a sí mismos, más aún, sus posibilidades

[65] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 393-395.
[66] Hans André ha tratado este tema con singular belleza en su triología (O. Müller) y en su *Natur und Mysterium*, Einsideln 1959.

fecundas, que rebasan el ámbito de su propio ser y se orientan hacia una nueva vida. Así, pues, superan las medidas de la naturaleza individual. El amante no se da para llenarse a sí mismo, para volverse consciente de su propia profundidad, sino que se confía a una naturaleza que está en él y que, sin embargo, lo trasciende. Los gestos que hace son profundamente suyos, y, a la vez, más que suyos, ya que la naturaleza habla y se expresa en él a través de su individualidad, más aún, de su personalidad espiritual."[67]

--

Dios se nos revela y oculta a la vez en lo humano.

"Pero Dios se hace uno de nosotros, ya que ha de ser para todos y distinguirse como el único justamente a través de su normalidad y discreción: "No gritará, no hablará recio ni hará oír su voz en las plazas" (Is 42,2= Mt 12,19). Lo inaparente ha de ser la manifestación de lo más aparente. La cosa se entendería mejor si la ocultación de esta "carne" representase el silencio de la Palabra, la pura ocultación de Dios; pero no, esta ocultación ha de ser el lenguaje en el que Dios quiere manifestarse a sí mismo de un modo definitivo e insuperable, inequívoco e inconfundible con cualquier otra palabra humana."[68]

--

Una ganancia total en una pérdida total.
La noche que purifica.
Aunque es de noche.
De todo a la nada y de la nada al todo.

"...una ganancia total en una pérdida total, de tomar tierra naufragando, de saltar a piso firme previo quebranto de todas las cosas.

Es parecido a lo que hizo el mismo Juan de la Cruz una noche, cuando después de nueve meses terribles, prisionero de los carmelitas calzados, se le rompió la cuerda, hecha de mantas, que le serviría para huir desde lo alto del convento, y tuvo que dar un salto para no estrellarse en la rocosa escarpada del Tajo. Ciertamente, la "noche" es tránsito, es purificación para una luz inmensa[69], pero es también siempre el *medium* decisivo para saltar, y forma una sola cosa con la contemplación. Si los comentarios resaltan más el primer aspecto, las poesías recalcan el segundo, y las poesías, como lo veremos, deciden. Entre ellas cuenta la que compuso en la cárcel toledana con el estribillo *aunque es de noche*:

"Aquella eterna fonte está escondida,
qué bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
más sé que todo origen della viene,
aunque es de noche.

Sé que no puede ser cosa tan bella
y que cielos y tierra beben della,
aunque es de noche.

Bien sé que suelo en ella no se halla

[67] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 396-397.
[68] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985,407.
[69] Este carácter transitorio aparece con máximo relieve en *Llama de Amor Viva* (=L) II 28-31.

y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.

Su claridad nunca es escurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.

Sé ser tan caudalosas sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche"[70]

"En el mismo contexto entra otra poesía del tiempo de sus prisiones, quizás la más audaz que escribiera Juan y que es una trasposición del salmo "Junto a los ríos de Babilonia". Porque Babilonia es ahora el mundo, incluida la Iglesia en su exterioridad, y Sión es Dios, patria del alma que sufre su nostalgia:

"Gozábanse los extraños
entre quien cautivo estaba.
Preguntábanme cantares
De lo que en Sión cantaba:
Canta de Sión un himno,
Veamos cómo sonaba.

Decid: ¿cómo en tierra ajena,
Donde por Sión lloraba,
Canté yo la alegría
Que en Sión se me quedaba?
Echaríala en olvido
Si en la ajena me gozaba.

Con mi paladar se junte
la lengua con que hablaba (...)
y si yo tuviere fiesta
y sin ti la festejaba".

[...]
Aventura en el misterio altísimo: huyendo de la prisión de Babilonia, de noche, disfrazado, por caminos y subidas en dirección a Sión, pero no en forma de una aproximación paulatina, sino del *todo-nada*:

"-Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
-Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
-Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.
-Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
-Para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas.
-Para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes.
-Para venir a lo que no posees,
has de ir por donde no posees.
-Para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres"[71]

[70] San Juan de la Cruz, *Poesías* (=P) VIII (Silv. 809).

--

Dios ya no es únicamente el totalmente Otro.
Un amor que es alcanzado por el amor de Dios.
Un amor que no alcanza con sus fatigas y esfuerzos al amado, sino que es alcanzado por el amor de Dios.
Un vivir de morir.

> Es un drama sobre todo drama terreno, pues el alma que camina hacia la noche total, primero anda y luego se le hace andar y sólo así llega a la experiencia de que el Todo, hacia donde camina, no es *una cosa*, un algo. Dios no es ya únicamente el "Totalmente Otro": más allá de toda antítesis y contraste más hondos es el *Non-Aliud.* Que más allá de la tensión sujeto-objeto deba realizar el alma lo que según su propia naturaleza no es capaz de realizar sino dentro de esa tensión, postula una andadura fuera de todos los dominios de la vida, una andadura que sólo puede garantizarla un amor más fuerte que el infierno, un vivir de morir, un amor que no alcanza con sus fatigas y esfuerzos al amado, sino que es alcanzado por el amor de Dios, que hace de una amante una amada.
> [...]
> Las noches en que el alma busca perdiéndose de continuo, sirven no sólo a su purificación, sino sobre todo a la apertura necesaria para poder reconocer que Dios no es nada de lo que ella piensa, y es y sólo puede ser su Todo, cuando todo para ella es nada. "Por tanto, el que rehusare salir en la noche ya dicha a buscar al Amado..., sino que en su lecho y acomodamiento le busca..., no llegará a hallarle"[72]."[73]
>
> "Si la "noche" tensa" su gran bóveda desde la ascesis de una radical del mundo allende las privaciones pasivas de todo gusto de las cosas y de Dios mismo, allende la medianoche de la fe pura y ciega, hasta la aurora de una degustación de la manera de Dios, nueva y sustancial, y de una visión incipiente en la trasparencia de las cosas, podemos preguntarnos por el elemento que mantiene unidas cosas tan dispares. La respuesta de la poesía es inequívoca. Es el amor sin el que Juan ni siquiera por un instante concibe lo que él llama fe, un amor que ha escogido al Amado y con el mismo e idéntico impulso sobrevuela audaz todas las cosas creadas y se abate humillado bajo todas ellas:
>
> > "Cuanto más alto llegaba
> > de este lance tan subido
> > tanto más bajo y rendido
> > y abatido me hallaba"[74].
>
> Es un amor que reacciona en su imperturbabilidad contra todo, incluso contra Dios que lo toma en serio y lo transporta más allá de la nada de todas las cosas para que pueda encontrar al único Amado. Un amor, en fin, que se deja lo mismo despojar que beatificar, porque su único deseo es hacer la voluntad del Amado, llámese infierno o paraíso, no esperando nada del mundo, sin esperar nada del espíritu[75]. Este amor que sabe perder todo, que busca en el vacío y que, cuando goza del encuentro, sigue todavía a la "caza", es la unidad, es el órgano de la contemplación y de lo que se llama visión de la no visión."[76]

---

[71] San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* (=S) I,13,11.
[72] Noche Oscura (=N) II 24,4
[73] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 128-131.
[74] *Poesías* (=P) 6, 3ª estr.
[75] *Cántico* (=C) 29,5= C 20B
[76] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 149.

"En toda esta visión contempla el alma el rostro de Dios como a través de una cortina transparente, porque no todos los velos se eliminan. Ve cómo el mismo mueve con su fuerza todas las criaturas. Junto con Él aparece en forma indivisible lo que Él obra y Él mismo parece moverse en ellas y ellas en Él, sin pausa[77]. Esta es la contemplación de la *analogia entis* según los términos acuñados por Dionisio, pero en una diáfana *cognitio matutina*, en sentido agustiniano, brindada a la fe en este mundo."[78]

--

La verdad es el amor que supera toda figura.
Dios nos ama nos da su Hijo para la vida del mundo.
El pobre es el ocultamiento de Cristo y el amor cristiano reconoce a Cristo en el necesitado.
Pascal buscaba a los pobres y les repartía limosnas… logrando así un encuentro personal con Cristo.
Cristo es la consumación de toda imagen y la manifestación de lo oculto de Dios.

" La unidad de pensamiento dialéctico y figurativo hace de Pascal el predestinado a llevar a término el *theologumenon* transmitido por el Antiguo y Nuevo Testamento como *la* demostración de la verdad del cristianismo. Toda la apología de los *Pensées* desemboca ampliamente en ella. Los puntos de vista antropológicos que servían para inquietar a la razón satisfecha retroceden y quedan muy por detrás de los grandes signos que Dios ha marcado sin número en la historia pública del mundo. Aquí convergen todos los temas del pensamiento pascaliano: exacta visión de las proporciones presentes, conjugada con la visión neta de los órdenes mutuamente referidos y, emergiendo simultáneamente de ambas visiones, la evidencia y la incomprensibilidad de Dios. La relación proporcional del Antiguo Testamento, de los judíos y de los cristianos, es "el doble testimonio"· de la verdad histórica de Dios[79]. Ambos forman como en un díptico una figura legible, pero sólo en el sentido de que un tablero figura el otro, estando la figura misma por encima de todo lo figurable. El término figura aparece en un sentido, como se ve, intrínsecamente análogo: de una parte como figura (*33ipos*) del Antiguo Testamento respecto al Nuevo, que va más allá de la figura, y, de otra, como relación intuible entre la figura (*33ipos*) y lo figurado (Nuevo testamento), que es más que figura. Son dos aspectos esencialemnte correlativos, porque el carácter figurativo del primero es función de la figura total.

De aquí dos aserciones: 1."La caridad no es un mandamiento figurativo. Decir que Jesucristo, que vino a quitar las figuras y a poner la verdad, no vino sino a poner la figura de la caridad…, es horrible"[80]. 2."Todo lo que no hace a la caridad es figura. El objeto único de la Escritura es la caridad. Todo lo que no hace al único fin es figura suya"[81].

[…]

La verdad es el amor, que está por encima de toda figura. Pero el amor es el de Dios a nosotros, que da su Hijo por la vida del mundo. De este modo, lo que está por encima de toda figura es acción de Dios que lo hace visible –*por eso* el Hijo es la visibilidad del Padre-, y de este modo todo amor que proviene de la acción del Hijo y sale al encuentro es lo que hace visible, lo que desde la plenitud da forma. Cristo es la consumación de toda imagen[82] y ante él nos podemos plantear la cuestión siguiente:" ¿Por qué vino Jesucristo de una manera visible sin hacerse demostrar por

[77] San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva* (=L) IV 7.
[78] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 159,
[79] *Les deux Témoins:* P 772 B 852. (PASCAL, *Pensées* (=P) en *Oeuvres Complètes* de Jaques CHEVALIER, Bibl. de la Plétide 1954, de la misma edición los citamos no según el número de la página sino conforme a la numeración de Chevalier, añadiéndose el número de la edición de Brunschwieg (=B).)
[80] P 608 B 665
[81] P 583 B 670.
[82] P 619 B 766.

profesías anteriores? ¿Por qué se hizo anunciar por figuras?"[83]. Sin duda, por no ponerse a luz él mismo e iluminarlo todo desde su ocultamiento, por juzgar con discernimiento y hacerlo converger todo en Dios. Cristo es en todo esto la manifestación de lo oculto de Dios, que, sin aparecer Él mismo, demuestra que todo lo que aparece es imagen suya y su símbolo. "Las bellas acciones ocultas son las más dignas de estima. Cuando veo alguna de ellas en la historia…, me place y lo más hermoso en ellas es el haber querido ocultarlas"[84].

Aquí tocamos el punto en el que el pobre viene a ser la quintaesencia de la función figurativa cristiana. El pobre es el ocultamiento de Cristo, pero el amor del cristiano es capaz de ver en él la imagen de la presencia de Cristo, el sacramento de Cristo. Y es capaz de verlo precisamente en la acción del amor. El pobre es como la presencia continua del mundo de las imágenes veterotestamentarias; y encontrar a Cristo en los pobres es como la realización del *miracle subsistant*, como el paso que de continuo se realiza del Antiguo Testamento al Nuevo, como el cumplimiento de la promesa.

Pascal lo captó de la manera más exacta posible, al menos hacia el fin de su vida. Buscaba a los pobres y les repartía limosnas. Les invitaba a su casa. Se negó a promover instituciones sociales y caritativas con contribuciones personales, reconociendo que era para otros una obra justa y meritoria; pero su camino no era éste sino el encuentro con Cristo en el encuentro personal con los pobres. Cuando enfermo de muerte le negaron pese a sus súplicas la comunión, porque su situación no parecía tan grave, dijo: "Pues no se me concede esta gracia, deseo suplirla con una obra buena y, no pudiendo comulgar con la Cabeza, comulgaré de buen grado con los miembros, y para ello querría tener junto a mí otro enfermo a quien se le presten las mismas atenciones que a mí…Id por favor al señor párroco y traed uno"[85]. Y en los *Pensées* dice: "Amo la pobreza porque El la amó. Amo los bienes porque son medios con que podemos ayudar a los menesterosos". Y esto con un universalismo nada jansenista: "Amo a todos los hombres como hermanos míos, porque todos son redimidos"[86]."[87]

--

Las parábolas nos permiten entender que la palabra en cuanto imagen clarifica y oculta a la vez.
La parábola es forma de toda la palabra encarnada de Dios.
Las parábolas participan en el peso original del *kabod*.

"Las *parábolas* contienen exactamente la misma dialéctica: son palabra en cuanto imagen que clarifica y oculta a la vez. Y son palabra que está en camino hacia su propia realización, que, por tanto, se presenta al mismo tiempo abiertamente y, sin embargo, necesitada de interpretación (a partir de la realización). Toda forma de la palabra primera de la cruz y de la resurrección es esencialmente símbolo (Mt 13,34; Jn 16,25, para el tiempo pospascual 16,29s.), y éste consiste, ya en modos de decir y de enseñar normales, contemporáneos pero originales[88], ya en repeticiones y desarrollos de sentencias veterotestamentarias por boca de Dios (especialmente donde se trata de la inminencia del juicio de Dios y de su misericordia –humanamente hablando- desmedida y desconcertante); pero, además de esto, la parábola es forma de toda la palabra misma encarnada de Dios. De aquí el carácter (incatalogable desde un punto de vista filológico) de algo que cae siempre como verticalmente desde arriba, absolutamente intenso, inextensible, incontrastable, que es propio de cada palabra en estas parábolas: cada una alcanza siempre, desde direcciones distintas, el centro, al igual que Jesús es siempre la Palabra de Dios total e indivisible. De este modo todas las parábolas participan en el peso original del *kabod*: su forma indica hacia qué peso (la cruz) está en camino la palabra. A partir de la cruz y de la resurrección,

[83] P 632 B 794.
[84] P 148 B 159.
[85] Mme. Périer, *Vie de Pascal,* p 33.
[86] P 732 B 550.
[87] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 226-233.
[88] J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu* (1965[7]):..."las parábolas de Jesús (son) algo completamente nuevo. No se ha conservado ninguna parábola de la literatura rabínica anterior a Jesús".

"Jesús" explica a los discípulos, iglesia de los orígenes, lo que está "oculto" (Mt 13,35), como lo demuestra el carácter postpascual de la explicación (especialmente Mt 13,36.43; 13,49s.; Mc 4,13-20)."[89]

--

Las raíces de las plantas no se ven y permiten que el árbol esté sano.
Todo viviente tiene sus raíces que no se ven… y una parte de sí mismo que permanece en su interior.

"...llegamos a la importante idea de que no sólo hay conocimiento y verdad develadores sino también veladores, encubridores. Nada más errado que la opinión de que podríamos conocer el punto flaco de lo "que debe ser" develándolo en su verdad aparente. Ningún defectuoso se cura por el hecho de poner la mirada en sus faltas. Sólo en la visión del ideal será capaz de arrepentirse de lo real. Y sólo sabiendo que otro cognoscente ha anticipado el ideal, aparentemente inalcanzable para él, como la verdadera realidad, encontrará el valor para procurar alcanzarlo. Confirmará con admiración que es posible esta cosa única en la cual jamás habría osado creer: la aniquilación por parte del conocimiento creador de la realidad que no debe ser. En recaídas en sus antiguas faltas, se acostumbrará a comprender que él, en el fondo, vive una realidad ya superada, ya no real. Sólo así, gracias al conocimiento develador, se ha de ayudar al amado. No quere ver esto es una de las imperdonables faltas del psico-análisis y de la mayoría de las escuelas prácticas de psicología. Con el sólo análisis no se logra ninguna verdad por más "realísticamente" que pueda presentarse lo descubierto. Con la descomposición de lo viviente en sus partes de destruye la vida. Con el descubrimiento de lo que los dioses "cubren benignamente con noche y sombras" no se crean condiciones de vida. Sólo si las raíces de las plantas están escondidas en el suelo puede desplegarse con salud su copa. Así, es propio de la verdad de lo viviente que una parte de sí misma haya de permanecer entregada al olvido. No toda la verdad –esto ya fue dicho- puede exigir perpetuarse. Sólo por elección y preferencia llega a constituirse el cosmos ordenado de la verdad: mucho de lo escondido tiene que ser extraído, mucho de lo develado tiene que reintegrarse al estado de ocultación."[90]

--

El primer pecado como un querer 'saber más' de lo permitido… y erigirse como medida de todo.
El amado tiene silencios que el desamorado quiere arrancarle, pero eso ahoga el amor.
La verdad es la medida del ser, pero el amor es la medida de la verdad.
El amor recibe con alegría lo que el amado le comunica y no experimenta angustia por lo que no sabe.

"No en vano, pues, el primer pecado consiste en un "querer saber más" de lo permitido; lo malo escoge precisamente la forma de la verdad como vestidura y pretexto. Es que de ese modo se insinúan, especialmente, la posibilidad de confusión y la tentación. [...]

La falta que aquí se comete, y que es el pecado primero y arquetípico, es la de erigirse el hombre a sí mismo como medida, y concluir que por el hecho de que allí donde *él* no advierte ningún motivo para una limitación, no puede en efecto existir ninguno. Por tanto, no es propiamente el ansia de la verdad en su totalidad lo que se tilda de desobediencia, sino el modo en que se pretende la verdad: como una mera ciencia carente de fe receptiva. [...]

No es verdad que el impulso natural de entendimiento esté encaminado a querer saberlo todo. Prescindiendo de que hay innumerables cosas que no interesan al entendimiento, éste, en su calidad de entendimiento de un ser que ama, querrá saber del amado sólo lo que éste quiera

[89] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica.Parte cuarta: Teologia. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 273-274.
[90] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 117-118.

comunicarle. Juzgaría desamorado e indigno querer investigar los secretos que el amado le silencia con buenos motivos, motivos siempre del amor. Un ansia de saber que inconsiderablemente quitara todos los velos, muy pronto ahogaría el amor. Buscaría en sí misma, fuera del amor, la medida del saber, y con ello, impediría al amor una medida extraña. Pero el amor no tolera medida alguna; él mismo es la medida de todas las cosas. La verdad es la medida del ser, pero el amor es la medida de la verdad. Y el pecado consiste en poner la medida de la verdad por encima de la medida del amor. El amor, por el contrario, goza hasta el deleite recibiendo de manos del amado la medida del conocimiento. No experimenta ninguna angustia por lo que no sabe y lo que no se le comunica, pues le basta con que el amado lo sepa. También es suficiente con que Dios ame, con que Dios posea la eterna verdad. Y ésta no se hace más verdadera, porque yo, la criatura, la conozca también. Si a Dios le complaciera descubrir en este conocimiento de la criatura un enriquecimiento de su gloria, si Él se complaciera en que también su criatura compartiera con Él el conocimiento de su verdad, yo tomaría con mis manos esta verdad, pero mucho más porque Dios desea que yo la conozca que porque a mí me apetezca tal saber. O más exactamente, sentiría el deseo de conocerla por saber que es la alegría para Dios que yo la conozca."[91]

--

La importancia del silencio

El silencio es importante para escuchar la palabra.
Cuando hay mucho 'ruido verbal' se destruye al hombre.
El silencio pertenece al ser y lo protege.
En Dios hablar y callar son uno.
El silencio es la base natural en que llega a plenitud la fe auténtica.
El silencio nos acerca al Misterio de Dios.
La Palabra es más que silencio, pero no puede ser sin silencio.

"La obra cristiana de Max Picard, *Die Welt des Schweigens*[92]*,* contiene positivamente, múltiples pruebas de la inhabitación del silencio en la palabra; negativamente, una enérgica acusación contra nuestro tiempo, la de haber expulsado de la palabra este silencio mediante el "ruido verbal" que lo amenaza todo (de la manera más grave mediante la radio, la "máquina que produce el ruido verbal puro" y con ello "destruye al hombre")[93]. El silencio pertenece al ser y lo protege[94], es un fenómeno originario que no puede ser agotado por ninguna palabra y "hace misteriosa toda expresión del hombre"[95]. Es la base permanente de la palabra, que "es más que el silencio", pero, "no puede ser sin silencio"[96]. Por eso el Dios verdaderamente hablante es también un "*Deus absconditus".* En Dios, hablar y callar son uno[97], en el hombre la palabra está encuadrada por el silencio del nacimiento y de la muerte[98]. Y "la palabra [del hombre] debe permanecer con el silencio,...lo inefable que se encuentra en la palabra del espíritu vincula al espíritu con el silencio"[99]. Sólo así demuestra la palabra humana que tiene su origen en el Logos[100]. ¡Ay de los científicos que quieren iluminar la zona del silencio en el hombre –fisiología,

[91] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 256-257.
[92] Rentsch, Zürich, 1948. La obra toca muchos de los temas fundamentales de Picard, que se exponen más ampliamanete en otros libros: *Der Mensch und das Wort, ibid.,* 1955, Das Menschengesicht, ibid., [3]1932, *Die Grenzen der Physiognomik, ibid.,* 1939.
[93] *Ibid.,* 205-206.
[94] *Ibid.,* 14, 75s.
[95] *Ibid.,* 15.
[96] *Ibid.,*23.
[97] *Ibid.,* 28, 71.
[98] *Ibid.,* 35.
[99] *Ibid.,* 33.
[100] *Ibid.,* 185.

grafología, psicología, análisis-!, sólo descubren un hombre reducido y lo reducen aún más[101]. En el silencio se encuentra la posibilidad de resolver el contraste entre palabras que se contradicen entre sí[102], sólo en él se fundamenta el perdón y el amor[103], la oración se hace posible como "vinculación con el silencio superior, divino"[104]. Sólo en el silencio se sufre[105]. "El silencio es la base natural en la que llega a plenitud la sobrenaturaleza de la fe. Un Dios se hizo hombre por amor al hombre: este acontecimiento es tan inmenso y tan contrario a todo lo que la razón experimentó y lo que el ojo vio, que el hombre no puede responder a él con la palabra. Un estrato de silencio se interpone como por sí mismo entre el inmenso acontecimiento y el hombre, y en este silencio se acerca el hombre a ese silencio que Dios tienen torno a sí. En el silencio se encuentran primeramente el hombre y el misterio; pero la palabra que viene de este silencio es originaria como la primera palabra que todavía no ha expresado nada: por eso está en condiciones de hablar del misterio. El hecho de que un misterio siempre extienda ante sí un estrato de silencio es un signo del amor de Dios; el hombre es así exhortado a tener dispuesto un estrato de silencio para acercarse al misterio"[106]."[107]

III,3) <u>LA BONDAD</u>. EL MISTERIO DEL AMOR QUE SE DA.

El misterio de La fecundidad que brota del amor fontal del ser divino.
La presencia.
El amor interhumano refeleja en parte el Misterio del ser.
La dimensión sacramental del amor.
La fecundidad del amor.

> "…en el amor interhumano proyecta su sombra un misterio que actúa en el principio, pues los amantes, en los que reina el abarcador ser real, nunca se cierran unos a otros, sino que en su fecundidad (como siempre proporcionada) se abren al misterio original del ser. La fecundidad naturalmente ligada (como la procreación de un niño) es verdad que sigue siendo una alegoría importante, aunque limitada, de esta fecundidad del amor, al que debe corresponder prototípicamente algo inefable dentro de la identidad divina."[108]

Como cristianos estamos invitados a filosofar desde la fe.
Dios ama la creación.
La pregunta por el por qué del ser.
La oscilación entre la gratuidad y la no-necesidad del ser creado.
La libertad de Dios es amor y voluntad de participación.
El intelecto humano no puede endiosarse a un nivel absoluo ya que confundiría su propia gloria con la divina.

> "El cristiano es el hombre que tiene que filosofar desde la fe. Puesto que cree en el amor de Dios por el mundo, tiene que leer el ser en la diferencia ontológica como signo del amor y vivir conforme a este principio. Como ya se ha dicho, el misterio de la existencia en general del ser se

[101] *Ibid.,* 103.
[102] *Ibid.,* 72.
[103] *Ibid.,* 28, 38, 93.
[104] *Ibid.,* 241-242.
[105] *Ibid.,* 69, 82.
[106] *Ibid.,* 238.
[107] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 112-113
[108] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 55.

vuelve para él todavía más profundo, más problemático en un sentido más vasto que para cualquier otro filósofo. Pues cualquier otro podrá considerar el ser partiendo de una razón quizá también incomprendida, pero pre-supuesta *él*. La cuestión del porqué se convierte para él en una cuestión de qué y respectivamente y conduce, de este modo, bien abiertamente (Aristóteles), bien furtivamente (Heidegger), a una esencialización del ser. En cambio, el cristiano tiene que negar al ser una última necesidad y confinarlo así en la inaudita oscilación de la no-necesidad, a no ser que quiera recorrer el peligroso camino de la filosofía del espíritu de Leibniz que deduce de Dios el ser también en cuanto creado (donde la libertad de Dios es amor y, por tanto, voluntad de participación, y su voluntad es racional y, por ello, tiene que crear el mejor de los mundos posibles, este mundo precisamente). El mundo conseguiría la misma necesidad que Dios; Dios perdería su soberanía absoluta sobre el mundo, y el intelecto humano, elevado así al nivel de un cálculo absoluto, confundiría su propia gloria con la divina y, de este modo, la destronaría."[109]

--

La Iglesia como la esposa de Cristo da luz a la creación en el Génesis donde Dios crea al hombre y mujer.
Cristo es el esposo y la Iglesia la esposa.
El sacramento del matrimonio refleja el amor eucarístico que es gratuito y puro y total del Cristo-hombre y de la Iglesia-mujer.

"Cuando Gn 1,27 pone las dos aserciones una tras otra: "Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó", "la capacidad de crear se distingue cuidadosamente aquí de la semejanza con Dios y se la expresa en una palabra especial de bendición"[110]. Y, sin embargo, el sujeto de la primera aserción no queda definitivamente delimitado sin la determinación más precisa "hombre y mujer". Esto es lo que presenta, de modo más diferenciado, el segundo relato que reconoce una relación previa entre Dios y el primer hombre (2,16-17), pero que lo confronta, después, con el juicio de Dios: "no es bueno que el hombre esté solo", que la creación (en la cual todo "estaba muy bien": 1,31) no está aún terminada. Así, Dios crea, en el sueño profundo del hombre, a la mujer, sacándola de la costilla del hombre (a partir de él) como su compañera (para él), quien al verla, exclama: "Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne..." y el texto añade: "Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne" (2,23-24). Si, pues, la relación de los sexos quedaba antes planteada *junto* a la imagen de Dios, la relación yo-tú, especialmente de hombre y mujer (pero no propiamente de proveniencia sexual), le pertenece también de modo absolutamente intrínseco, pues sólo así se concluye el sujeto, que es el portador de la imagen. Pero, mientras el ser-del-uno-para-el-otro (que comporta cierta diferencia, pero también una igualdad sustancial) de los dos constituye el sujeto, el tema de la relación de amistad entre Dios y el hombre, de la posibilidad para el hombre de ser el interlocutor y el destinatario de la palabra de Dios, tal tema sale a la luz por primera vez como profundidad interior de la relación de

[109] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 595.

[110] "G.v.Rad, *Genesis* 47, con W. Zimmerli, *1 Moses 1-11* (1943). Contra estos autores Karl Barth sostuvo muy por extenso (*KD* III/ 1,329-377 y *KD* III/2, 344-391) la tesis según la cual la segunda frase de Gn 1,27: "macho y hembra los creó", es "la explicación casi en forma de definición del texto" inmediatamente anterior: "a su imagen lo creó". Dado que para Barth el ser del hombre es esencialmente un co-ser, se comprende por qué trató de interpretar el plural anterior en la alocusión divina ("hagamos al hombre") en el sentido de la trinidad-hombre-mujer. Pero por una parte el concepto de co-ser es mucho más amplio que la relación sexual hombre-mujer (como también P. Brunner invita a considerar y como se deduce con claridad de la exposición general de Barth), y por otra, en el segundo relato de la creación se habla de manera tan moderada de la relación sexual (la mujer sacada del hombre, en el paraíso no hay hijos) que no puede considerarse a esta relación como la imagen primigenia sin un salto cualitativo. Pero la contribución de Barth a la comprensión de la imagen debe integrarse como una dimensión parcial esencial en la totalidad creciente." (Nota en p. 89 del texto que se está citando arriba).

> imagen[111]. Karl Barth dice que el hombre, "en virtud de su naturaleza, tiene que estar formalmente predispuesto para la gracia. Esto sucede por el hecho de que él no se queda sólo", sino que recibe un compañero[112]. Pero toda la declaración queda en suspenso, excluyendo y, sin embargo, incluyendo; el enigma sólo se puede resolver desde la perspectiva de la nueva alianza, donde la relación hombre-mujer llegará a sumergirse en la zona de la "gloria" (1 Co 11,7-12), pues la relación carnal hombre-mujer no es ya sólo una *imagen* para la relación Dios-humanidad (o pueblo; Ez 16, etc.), sino que se convierte, en cuanto relación encarnada del Cristo-esposo con la Iglesia-esposa, en el culmen de la relación interna de los sexos. El matrimonio no es, pues, protológicamente "imagen" de Dios, pero tampoco lo es escatológicamente, sino en ese puesto en el que se supera a sí mismo en el ser, a la vez, virginal –eucarístico del Cristo-hombre y de la Iglesia-mujer."[113]

--

III,4) <u>LA UNIDAD</u> SINFÓNICA Y LA POLARIDAD PERIJORÉTICA DEL SER

Lo dialogal.

El diálogo.
Lo dialogal como principio importante.
La escucha gratuita y libre como respuesta desde el amor gratuito.
Nuestra cooperación responsable con Dios.
Somos hijos libres de Dios.
Podemos dialogar con Dios y pedirle desde el amor filial que en ese diálogo de amor.
Dios nos puede ayudar.
Dios deja a su Hijo hacerse hombre para que podamos también con el Hijo exclamar a Dios: *¡Abba!*
La gran libertad que nos da Dios.
El Hijo vino a los suyos y éstos no lo recibieron…; Dios corre el riesgo y nos deja libres también no seguirle.
La oración auténtica es 'un diálogo de amistad' con Dios.

La presencia del mal que mata y enturbia ese diálogo…, pero desde la Pascua y desde el 'oh feliz culpa' que mereció tan gran Redentor, surge un nuevo diálogo.
El drama cristiano no termina con un simple final feliz, sino que pasa por el Misetrio Pascual, pasa por la muerte y la resurrección. Por eso el Señor nos invita a tener la mirada humana más allá de la muerte.
El diálogo auténtico pasa por dar la vida.
El Cordero herido no deja de amar.
Por eso Balthasar propone una teología desde la cruz antes que desde el escritorio.

> "Uno de los nuevos planteamientos más fecundos del pensamiento y de la vida cristiana radica en el principio dialogal. Si se mira a los dos milenios de teología cristiana llama la atención el poco espacio que se le ha concedido. Sin embargo la historia bíblica tiene su centro en la alianza entre Dios y el hombre; en ella al hombre creado por Dios y dotado de libertad se le ha

[111] Así en Si 17,.11s todo el desarrollo de la creación a imagen de Dios está orientado al conocimiento de Dios en la "alianza eterna".
[112] *KD* III / 1 331.
[113] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 6. Antiguo Testamento,* Madrid 1988, 89-90.

concedido un espacio de mismidad, de libre escucha y respuesta, y en último término de una cooperación responsable con Dios. No se da sólo la palabra del Omnipotente que se escucha rostro en tierra y que se ejecuta como un esclavo; se da también el espacio del comprender, de la toma de posición, del posible rechazo. Decir no a la verdad, que por naturaleza es buena, es totalmente absurdo; pero Dios prefiere este absurdo a subyugar a su criatura desde fuera; tiene la inconcebible habilidad de obtener el sí de su libre "partenaire" desde lo más íntimo de su libertad. Para eso han sido necesarios todos los misterios del cristianismo: que Dios deja a su Hijo hacerse hombre, y que es posible un auténtico diálogo entre Dios en el cielo y Dios como hombre en la tierra, en el que la libertad, amor y obediencia se unifican, y que Dios envía a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: Abba ¡Padre! (Ga 4,6). Este acontecimiento abre la mirada en una doble dirección: que en Dios mismo se da un diálogo originario, que es el presupuesto, necesario aunque inexplicable, para el acontecimiento cristiano; y que en este acontecimiento el diálogo interhumano entre en una luz enteramente nueva...[...]...La Palabra encarnada que entre en situación dialogal con sus semejantes: "Pero los suyos no lo recibieron". Ambos hablan sin entenderse en absoluto. El evangelista, que recoge estos discursos, los oye desde el último final: cuanto más se desvela la palabra de Jesús como lo que de verdad es, el absoluto amor divino, tanto menos se la quiere oir y comprender; es precisamente ella la que, tal como es, no debe ser verdadera. El diálogo aparentemente finaliza antes de la pasión en un gran monólogo en presencia de la "iglesia" de los discípulos que por el momento apenas es capaz de comprender, para concentrarse finalmente en la dimensión vertical de la oración. Pero con esto no está todavía dicho todo; pues para Juan, como para todo el Nuevo Testamento, la ruptura de comunicación en la pasión de Jesús (ruptura entre él y los hombres, y entre él y Dios) significa un paso de la palabra hasta la más profunda y hermética mazmorra del adversario (Mt 12,29; 12,40), para hacer surgir desde el silencio glacial de la muerte un nuevo manantial de diálogo, Pascua y Pentecostés a un tiempo.

...[...]...Pero aquí debe recordar el cristiano qué figura tiene su esperanza: seguramente no la de un horizonte de futuro abierto intrahistóricamente, en el que la historia del mundo corriera al encuentro del *happy end* en demanda de un Reino de Dios que emerge progresivamente desde ella misma, sin que deba pasar como un todo por el misterio de la muerte y resurrección. Su esperanza va más allá de esta muerte -para el individuo como para el mundo en su conjunto- y puede en este sentido ser más absoluta que la de su compañero de diálogo, para el cual también se trata del futuro (intramundano) del hombre y de la humanidad. En la comunidad de perspectivas puede resultar bien un diálogo. Puede fracasar si los horizontes se presentan absolutamente irreconciliables, sin ningún punto común. Entonces la última palabra de diálogo para el cristiano es el testimonio de su existencia o de su sangre.

Si el principio dialógico aspiraba a una desmitologización del kerygma eclesial, del magisterio y de la teología, la divisa del sentido político del compromiso cristiano y de la teología es la desprivatización."[114]

--

No tener miedo a la cizaña y no aspirar a producir trigo 'quimicamente puro' porque dañaríamos el trigo que crece entre malezas.

La importancia de discernir el 'buen espíritu' del 'mal espíritu'.

El estilo cristiano está centrado en lo dialogal, en el "exponerse al enemigo y no inmunizarse, de modo ascético, filosófico o místico del mundo, lo que significaría la muerte del drama".

"En la parábola la cizaña no debe ser arrancada: "Dejadles crecer juntos hasta la siega", no hay que producir un campo de trigo "químicamente puro", pues con ello quedaría dañado el trigo. También en la red deben estar juntos los peces buenos y malos hasta el discernimiento escatológico. Este modo de presencia de la Iglesia con su cometido en el mundo explícitamente referido a la totalidad, corresponde a la presencia del individuo singular Jesús con su cometido absolutamente ilimitado de "quitar los pecados del mundo" (Jn 1,29=Is 53). El contenido de este

[114] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol 1, Prolegómenos,* Madrid 1990, 35-38

concepto de ilimitación para Cristo y de modo análogo para su Iglesia es uno de los aspectos más profundos de la teodramática. Pues en el cristianismo se trata de una iniciativa de Dios a favor del mundo ("Dios quiere que todos los hombres se salven", 1 Tm 2,4), no de una iniciativa del hombre para salvarse del mundo junto a Dios. Esta iniciativa consiste en exponerse uno mismo al enemigo (esto pertenece a lo dramático) y no inmunizarse, de modo ascético, filosófico o místico, del mundo, lo que significaría la muerte del drama"[115].

--

Hay que ser por tanto valientes para dialogar grauitamente.
Es la audacia en el riesgo de aventurarnos a vivir en diálogo y asumir lo que es un auténtico coloquio.
Hay que dejarse afectar por la otra parte.
Dios se deja afectar y corre el riesgo de que sus palabras sean tergiversadas.
Dios en la cruz se entrega 'dialogalmente' por nosotros.
En el Pregón Pascual rezamos y cantamos: 'Oh feliz culpa que mereció tan gran Redentor'.
Desde la cruz nos invita a dialogar "pneuméticamente"[116] dando nuestra vida.

"Aquí se abre lo dialogal. En el drama cristiano Dios no protagoniza un monólogo. Él se aventura en el diálogo (*dia-logos*), en el coloquio. Esto vuelve a poner de manifiesto que el cristiano no es (como por ejemplo, el Corán) una "doctrina" caída del cielo, sino la acción de un negocio, y ello de modo tan constitutivo que la Iglesia no puede dar por descontada la conducción de esa negociación como si no tuviese más que tomar el protocolo sobre ella: Escritura, tradición, teología. La estructura dialogal de un *partenaire* consiste en irse dejando afectar "de parte a parte" (*dia*) por los argumentos y por la postura entera del otro. Esta capacidad corresponde en el cristianismo originariamente a Dios: en oposición al mundo que se cierra en sí mismo, que no quiere oírle y que le "tergiversa en la boca" todas sus palabras, Dios es aquel que se deja afectar por este *partenaire* incapaz de diálogo hasta el "maravilloso intercambio" (*admirable commercium*) de los puntos de vista y situaciones en la cruz. Y sólo desde la cruz se regala la fe a los discípulos y a todos sus seguidores en modo tal que se hacen capaces de dialogar con Dios, concretamente en la oración filial al Abba-Padre, abierta gracias al Espíritu Santo, que encuentra en los corazones de los creyentes la inefable palabra que ellos por sí mismos no consiguen formular."[117]

--

¿Soy yo "solo" el átomo que se pierde en la nada?
El 'yo, más que realizarse y ser en sí mismo está invitado a sentirse querido, amado y elegido.
La creación se entiende a la luz del Verbo encarnado como nos dice GS 22 en el Concilio Vaticano II.
Somos creados a imagen de Dios… y si en Cristo hay una 'unión hipostática', Balthasar vislumbraría en la creación una analogía de la unión hipostática.

"Al ser un individuo humano en esta personeidad, se le plantea una segunda pregunta: ¿soy yo "en sí" "sólo" el átomo que se pierde en la masa y me es adjudicada la singularidad en cierto modo suplementaria y accidentalmente ("sobrenaturalmente"), o bien soy yo querido y elegido

[115] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 69.
[116] Es decir espiritualmente porque "pneuma" en griego significa espíritu
[117] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 69.

originalmente como este único ser irrepetible (como el que yo me percibo) y se me aporta la individualidad para que yo pueda entrar en comunión con quienes son de la misma naturaleza y elegidos conmigo en virtud de la mediación de la naturaleza en su concreción? La respuesta en el segundo sentido explicaría por qué la Escritura habla de la creación como realizada a través de, para y en Cristo (Col 1,16s); pero a partir de aquí queda incorporado también el sentido primero, pues los individuos no pueden ser creados en Cristo más que incluyendo su unidad personal, mediada por su unidad en la especie, en la "unión hipostática" de Él que abarca en sí la especie y sus personas concretas. De ello trataremos en la cristología."[118]

--

Todos tenemos una sana vocación eremítica y estamos invitados a ir al desierto, para en ese silencio escuchar la 'soledad sonora que recrea y enamora' como dice San Juan de la Cruz.
Balthasar hace una teología desde la espiritualidad de San Juan de la Cruz y de Santa Teresita de Lisieux. De esta última escribió un hermoso libro que lo titula 'Historia de una Misión' y destaca en ella que da también un testimonio valiente de veracidad en Cristo.
Desde la Trinidad podemos entregarnos en la cruz.
Y desde la cruz se fortalece la comunión interhumana. La cruz pasa por esa 'soledad' trinitaria, soledad del Hijo que se siente abandonado pero que por el Espíritu Santo se une al Padre dándose totalmente.
Se fecunda el apostolado cristiano desde ese límite de la cruz y soledad del desierto donde casi desaparece, pero desde ahí surge la vida del grano de trigo que muere y da fruto.

"...la dimensión teológica interna de lo que significa para el individuo el seguimiento de Cristo. Si la primera carta de Juan invita a entrar en la comunidad de la Iglesia, que es una comunidad fraterna, hay que decir que esta comunidad no se apoya primeramente en la relación interhumana, sino en la Trinidad: "...para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estemos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,3; cfr. 6). Sobre la comunión trinitaria se apoya la comunión interpersonal. Pero gracias a la comunión trinitaria llegan a ser por primera vez los cristianos personas individuales. Jesucristo mismo es una Persona a partir del Padre, en la misión del Padre, la cual mantiene en el Espíritu Santo su unión y comunión permanente con el Padre. En Juan se encuentra esta trascendental afirmación: "Mirad, llega la hora (y ha llegado ya) en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo" (Jn 16,32). Estas palabras de Juan no contradicen el grito de abandono de Jesús en la cruz que se halla en Marcos y Mateo. La experiencia del último abandono forma parte de la misión del Hijo y es siempre, aunque bajo el modo del alejamiento de Dios, una forma de la más intensa relación. Y precisamente en esta relación de abandono es cuando el Hijo individuo-individualizado está en la fase más fecunda de su apostolado: justamente ahora nace la Iglesia de él. La fecundidad cristiana, que se consuma en la soledad (hasta el abandono), no puede ser experimentada por el que aporta el fruto. Se produce en una comunión trinitaria que, en el plano subjetivo-experimental, se agota hasta casi desaparecer y que por eso en el plano objetivo nunca es tan eficaz."[119]

--

[118] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 193-194.
[119] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 412.

Desde el amor se comprende que el Hijo se atreve a pasar por la noche oscura del abandono.
Gracias al Espíritu Santo la separación Hijo-Padre en la cruz encarna la unidad de ambos. El Espíritu santo es el garante de la unidad de amor que permanece también en la separación.
El Hijo entrega su espíritu al Padre y es su último acto de amor, y por ello la separación Padre-Hijo en la cruz es señal de unión suprema, de última verdad y de amor total.
El Padre y el Hijo en el Espíritu Santo se superan en amor hasta el infinito. Y en el Espíritu Santo esa separación es también infinita unión.
Es un Misterio de fe.
La separación de Padre-Hijo que se inicia en la encarnación se consuma en la cruz…
Salto al abierto.
Es la paradoja absoluta en la cruz donde Padre e Hijo se separan y también se unen en la divina Voluntad del Padre.
La unidad que se revela en la dualidad.
En el abandono de la cruz el Padre se une al Hijo por amor.
El Padre engendra al Hijo. Eso lo fundamental y todo lo demás sirve para revelar la relación eterna.
Hay un vínculo que está por encima de todo lazo humano.
Una cercanía que tiende un puente sobre toda distancia.

> "El Hijo "carga con el distanciamiento y crea proximidad"[120]: proximidad entre Dios y hombre en virtud de la unión entre Padre e Hijo mantenida en toda la oscuridad y abandono. La "separación" vivida en el llevar la culpa del mundo "no fue un alejamiento del Padre, pues (el Hijo) se orienta ahí, de continuo, por el Padre, para estar exactamente en el centro de su envío"[121]. El Espíritu Santo, que "encarna la unidad de ambos", "es el garante de la unidad de amor que permanece también en la separación"[122]. Él "recibe ahora, permanentemente, de manos del Hijo, el sacrificio de su condición de Dios para ponerlo de continuo en el seno y en la conciencia del Padre celestial"[123]; de modo definitivo en la devolución del Espíritu de envío realizada por el Hijo moribundo en el "acto último de su amor"[124]. Durante la pasión, el Espíritu mantiene en su forma económica la *diastasis* intradivina entre el Padre y el Hijo, de modo que "lo que se nos antoja un signo de la separación entre Padre e Hijo es precisamente señal de la unión suprema...La separación perceptible para nosotros es la demostración suprema de la unidad definitiva. Porque si ellos no hubieran estado tan seguros de su unidad, no hubiera podido ir hasta el misterio de la noche de la cruz sin distanciamiento, sin malentendido, sin división de la verdad". Precisamente aquí se pone de manifiesto "que sólo existe una única verdad: la verdad del Hijo en el Padre y del Padre en el Hijo"[125]. "El grito de abandono emitido por el Hijo en la cruz" es, en cuanto demostración del amor trinitario de Dios al mundo, "la palabra suprema del conocimiento de Dios porque, en cuanto noche, es la confirmación última de la verdad"[126]. Ella desvela "ahora realmente la infinitud del Padre" y es ahí "revelación en estado puro"[127]. "Todo está explicado en el sentido de que el Padre y el Hijo en el Espíritu "se superan en el amor"[128] hasta el infinito. Repitámoslo: esta revelación se lleva a cabo mediante la presencia del Espíritu Santo, "porque el Espíritu no está separado del Padre como el Hijo, puede

[120] SPEYR, Adrienne von, *Epheser,* 92.
[121] SPEYR, Adrienne von, *Johannes, vol 3,* 474.
[122] *Ibid.* 439.
[123] SPEYR, Adrienne von, *Passion nach Matthäus.*
[124] *Ibid.* 184.
[125] SPEYR, Adrienne von, *Johannes, vol 3,* 479.
[126] SPEYR, Adrienne von, *Der Mensch vor Gott,* 42-43.
[127] SPEYR, Adrienne von, *Der grenzlose Gott,* 63.
[128] SPEYR, Adrienne von, *Philipper ("Dienst der Freude")*, 74.

restablecer la conexión en la separación del Hijo sin eliminar la separación"[129]; puede cooperar para que en el dolor extremo se mantenga "íntimamente el misterio más profundo de la vinculación del Señor con el Padre" y se manifieste para la fe[130]. La separación del Padre (iniciada en la encarnación, consumada en la cruz) es como el "ser" del Hijo "también su doctrina", pues "precisamente en el hecho de que él está en el mundo, visiblemente separado del Padre, visiblemente no aceptado por los hombres, reside la demostración de que él permanece inseparablemente en el Padre"[131]. Tanto si siente la proximidad del Padre o, en la oscuridad, sólo "el vacío abismal del abandono", ambas cosas atestiguan que la "separación completa" que hay en su tarea se mantiene firme "dentro de la tarea" y con ello en la vinculación[132]. Pero para este testimonio es indispensable una separación experimentada no sólo en el plano físico-sensorial, sino espiritualmente; de lo contrario, la pasión no sería "más que un procedimiento físico; el Hijo no haría sino permitir que tuviera lugar una tortura, comportándose, como un estoico o como un faquir"[133]. Es preciso el recíproco abandono personal de Padre e Hijo, pues sólo de aquí dimanará luego lo "supremo en cuanto a revelación" y, con ello, la fe perfecta ("como el salto al abierto")[134]. Se precisa esta "paradoja absoluta" para hacer creíble que el Padre "ni siquiera en el abandono extremo abandona ni un instante al Hijo"; el Hijo "en esta separación se une más y más al Padre" para "no ser ya otra cosa que la revelación de la voluntad del Padre". "Lo que aquí es dos sólo puede ser mostrado en la unidad; lo que aquí es uno sólo puede ser mostrado en la dualidad"[135]. "Cuando el Señor dice del Padre: él jamás me ha abandonado (Jn 8,29) se refiere...también a la cruz, pues incluso en el mayor abandono morará él en el Padre,... aunque ya no lo sepa. Él sabe que en aquel abandono en el que también será abandonado el Padre se encontrará la unidad absoluta con él, unidad que es posible en el amor"[136]. "El abandono por el Padre da testimonio de su cercanía...en su proximidad, el Padre atestigua que está cerca de él"[137], aunque esto sólo para Dios es posible y sigue siendo incomprensible para el "pensamiento limitado". Pero la "generación eterna·" del Hijo por el Padre "abarca" precisamente "también el día de la noche de la cruz del Hijo, al igual que (ella) comprende todo día pasado y venidero. Aparece como de rango secundario lo de qué relación contrae el Hijo respecto de su propio poder dentro de esa relación con el Padre: ora la consigne él en el Padre, ora el Padre se la muestre a él, ora el Hijo se sirva de ella y esté como soberano victorioso ante el Padre, todo es abarcado por el misterio eterno de la generación". Así, "ningún distanciamiento entre el Hijo y el Padre será posible en la encarnación ni en la cruz...El Padre se ha como separado de él para donarle en propiedad el mundo entero. Y sin embargo, permanece intacta a través de todo la relación del Hijo con el Padre que lo engendra; sí, todo lo demás sirve para revelar la relación eterna. Es un vínculo que está por encima de todo lazo mundano; una cercanía que tiende un puente sobre toda distancia; una relación que tiene en sí la fuerza de la eternidad y no se interrumpe por ida ni venida alguna del Hijo"[138]."[139]

--

[129] SPEYR, Adrienne von, *Johannes, vol 2,* 464.
[130] *Ibid.* 280.
[131] SPEYR, Adrienne von, *Johannes, vol 2,*(=2 Jo) 117.
[132] *Ibid.* 142.
[133] *Ibid.* 141.
[134] *Ibid.* 218.
[135] *Ibid.* 196-197.
[136] *Ibid.* 219; cfr. El pasaje ya citado 2 Jo 327.
[137] SPEYR, Adrienne von, *Achtzehn Psalmen* , 50,52.
[138] *Ibid.* 115; cfr. *Isaias* 99-100.
[139] BALTHASAR, Hnas Urs, von, *Theodramática Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 258-261.

Una gran verdad existencial nos dice Baltahsar:

> "Con frecuencia la mayor cercanía entre hombres se da no cuando hablan o tratan entre sí, sino cuando están alejados."[140]

--

La entrega total crea un nuevo ente.
En toda entrega hay un momento de morir.
La entrega sobrenatural de Cristo.
La mutua pertenencia entre fecundidad y muerte.
La entrega total del yo engendra un nuevo ser.
Analogía de la trinidad en la creación.

> "...milagro de la fecundidad: Ya en el relato de la creación las plantas debían producir fruto, que contiene en sí nuevas semillas (Gn 1,11), los animales deben "ser fecundos y multiplicarse" (1,22) e igualmente los hombres (1,28). No se dice aún ahí que este poder engendrar y dar a luz está unido a la finitud y la muerte de los entes, aunque esto resulta razonable para el que piensa en la evolución del cosmos. Aun cuando se ve la mutua pertenencia de fecundidad y muerte, sigue siendo la primera el inconcebible milagro de lo viviente. En tanto que este milagro está unido a la autoría del cuerpo (los ángeles no pueden multiplicarse), pueden distinguirse ahí dos cosas: antes, que los trascendentales (tomados como unidad) hacen aspirar al ente más allá de sí mismo: la entrega crea nuevo ente: luego, que en esta entrega (como Hegel acentuó) hay siempre ya un momento del morir: como estando oculto, según eso (tal como ya se indicó), en el puro fenómeno de la naturaleza más ordinario un presentimiento de lo más elevado, de la entrega sobrenatural de Cristo ("en el que todo tiene su consistencia"). Hay animales que mueren en el éxtasis del coito (otros sobreviven en cierto modo sólo para criar su prole y hacerla viable), de modo que la caída de ellos mismos coincide con la ascensión del otro, que les debe su ser. Que el milagro de la fecundidad cósmica sea sencillamente imagen del misterio original del ser, de su autoría trinitaria, se mostró detalladamente, ante todo, en la "Teológica" y también aquí fue ya mencionado."[141]

III, 5) <u>LA BELLEZA</u> Y EL MOSTRAR-SE

Lo bello es una 'aparición', es una epifanía.
Lo bello es manifestación del Uno invisible.
La belleza de la unidad sinfónica.

> "Lo bello es sin duda "aparición", fenómeno". Desde este punto de vista lo consideraron los griegos, Platón, los estoicos, Plotino, y tras ellos las grandes teologías estéticas de la Edad Media, las cuales entendieron lo "bello" del mundo como epifanía del Uno invisible, que manifiesta su trascendencia en el orden ontológico de lo múltiple."[142]

--

La belleza está en todo ser gracias a la interrelación (en griego 'perijoresis'; en latín 'circumincessio') en la unidad, verdad y bondad.

---

[140] BALTHASAR, Hnas Urs, von, *Theodramática Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 265.
[141] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo*, Madrid 1998, 103-104.
[142] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 549.

> "...la belleza es una propiedad trascendental de todo ser, y lo es necesariamente por su *circumincessio* en la unidad, verdad y bondad."[143]

--

¿Qué es lo bello?
No es fácil definir lo bello.
La belleza brota e irrumpe desde el interior.
Con el tiempo se desvela la belleza que estaba velada.
Aproximándonos a lo que es lo bello.

> ""lo bello es difícil". Cinco veces suena esta sentencia en lugares importantes de la obra de Platón. También se puede leer como conclusión del *Hipias mayor*, donde fracasa el intento de una definición de lo bello[144]."[145]

--

> "Lo bello es, ante todo, una *forma,* y la luz no incide sobre esta forma desde arriba y desde fuera, sino que irrumpe desde su interior. En la belleza, *species y lumen* son una sola cosa, si nos atenemos a lo que realmente significa el vocablo *species* (que no sólo designa cualquier forma, sino la forma agradable e irradiante). La forma visible no sólo "remite" a un misterio profundo e invisible. Es además su manifestación; lo revela al tiempo que lo vela. En cuanto forma natural o artística, posee un exterior que se manifiesta y una profundidad interior, pero ambos aspectos son inseparables entre sí. El contenido no está detrás de la forma, sino en ella. Al que no es capaz de ver y comprender la forma, también se le escapa el contenido. Y a quien la forma no ilumina, tampoco el contenido le aportará ninguna luz."[146]

--

Ser y belleza

Teología del amor.
La belleza no cansa ni se cansa.
Inagotabilidad intrínseca que da una alegría contemplativa.
La belleza en la sabiduría del ser.
En el devenir y la fragilidad del ser acá en la tierra se puede 'vislumbrar' que el origen de sus trascendentales vienen del divino amor fontal.

> "Este mundo de la belleza es tan intrísecamente inagotable que no admite fatiga (pensamiento éste que será central para San Gregorio de Nisa, y determinará toda su teología del amor). "Esta inagotabilidad intrínseca proviene de que el verlo satisfecho no provoca desprecio a *Lo que* produce satisfacción: sumido en la contemplación, se contempla más y más y, percatándose de ser tan ilimitado como lo contemplado, se abandona al propio ser"[147]. Aquí coinciden el ser y la sabiduría: "La verdadera sabiduría es el ser y el verdadero ser la sabiduría, es verdaderamente

[143] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 318.
[144] Hipias mayor, 304 e. Texto según la edición de Brunet, en Oxford. Para Platón, no hemos servido de las versiones castellanas del Instituto de Estudios Políticos –edición bilingüe- en *La república, Menón, Fedro y Las cartas;* y para los restantes obras de la edición de las obras completas de Platón, de Aguilar (*ndt*).
[145] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 155.
[146] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 141.
[147] Plotino V 8 (31) 4 I 31-4.

ser"[148], un ser que como tal es belleza, "pues ¿dónde radicaría la belleza si se le quitara el ser? Donde desaparece la belleza, desaparece también el ser. Porque el ser es lo deseado, es idéntico con lo bello y lo bello es amable porque es el ser"[149]. Aquí abajo, ambos son igualmente frágiles y discutibles: el ser sólo es devenir, y la belleza sólo apariencia, pero ambos nos señalan un reino de identidad, sin el cual nada sería comprensible. Y no obstante, en la base de esta "belleza primera" está siempre el Uno, que existe más allá de lo bello[150] y que es amado y anhelado a través de toda belleza. Ya en la contemplación de lo bello se da una autocontemplación, una elevación sobre la conciencia subjetiva; si entonces la mirada se dirige al Uno, perseguido a través de toda contemplación, la elevación es aún mayor y nosotros "en lugar de espectadores, nos convertiremos en espectáculo de otro que nos mira"[151]. Esta última fluctuación entre ser-en-otro y ser-para-sí, trascendental inmanencia, "sabiéndonos idénticos con las cosas contempladas"[152], nos hace ser el Uno y ante él.

Así Plotino resume de nuevo la herencia griega: el ser como belleza, porque es revelación de lo divino. Belleza por lo tanto internamente escalonada en esplendor y forma, brillo y armonía. En la apertura de su ontología formal y de su estética hacia una pura filosofía y hacia una teología consciente consiste su *kairós*, su peligro, su fecundidad para el futuro. La teología cristiana recogerá sus estructuras: para el *intellectus* de la Trinidad (donde el *nous* se convierte en logos) para la comprensión del Cristo místico (para quien la revelación entre el alma universal y la particular guarda analogía), para la conversión del pecador (que se apoyará en la *conversio*), para entender la purificación, la iluminación y la unión como peldaños de la escala del alma hacia Dios, para la esencia del amor de la criatura a Dios que, como anhelo hacia lo absoluto, determina todo el pensamiento de Plotino. Tendrá que juzgarse, a la vista del contenido cristiano, hasta qué punto le es adecuado este marco para su mejor comprensión."[153]

--

Ante lo bello hay un asombro admirativo.
El agradecimiento que no se acostumbra al regalo.
Respetar la libertad del ser que se expresa… y saber 'escucharlo' con los sentidos espirituales.

"Subjetivamente corresponde al predominio de lo bello el asombrarse admirativo, que no disminuye cuando se llega a conocer cada vez mejor lo bello (acaso una gran obra de arte), al predominio de lo bueno corresponde el agradecimiento (que no se "acostumbra" al regalo), al predominio de lo verdadero (en su forma más elevada, projimal) corresponde la fe (que no se disuelve tampoco en el conocer y saber más profundo, porque respeta la libertad incognoscible del que se dice)."[154]

--

Lo bello como gloria de Dios que aparece.
La belleza.
La libertad.
Los trascendentales no son reducibles a palabras, lenguajes abstractos y racionales y exactos.
La autodonación del corazón.

---

[148] Ibid 5 I 14-5.
[149] Ibid 9 I 37-41.
[150] Ibid 9 I 37-41.
[151] Ibid 11 I 18.
[152] Ibid 11 I 21-2.
[153] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 281-282.
[154] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 78.

"En una gran obra de arte domina lo bello de manera tan perfectamente clara que su fuerza de afirmación y su donabilidad a todos los disfrutadores se convierten en momentos (irrenunciables) de su belleza impretendible e irreductible a ninguna palabra; si se comprende teológicamente lo bello como gloria de Dios que aparece, entonces se muestra lo mismo: esta gloria no puede consumirse en la donación de Dios, ni disfrutarse totalmente, ni mucho menos descomponerse en palabras. Una donación total implica por su parte en sí los otros dos momentos: la belleza propia de ella, inconfundible, e igualmente fuerza única de afirmación. La autoafirmación, la palabra, como esencialmente libre, es el más arriesgado de los tres, porque puede aislarse de la cosa y –como lenguaje puramente abstracto, científico-exacto o también como habladurías que no dicen nada- ser víctima de la impropiedad. Pero el discurso plenamente humano, que salvaguarda en sí tanto la imagen y forma sensible como la autodonación del corazón, puede penetrar en el centro del alumbramiento del ser."[155]

--

La renuncia al mundo.
La verdad estética y la belleza de la creación como meta y como camino.
Se puede renunciar al mundo una vez que se le ha reconocido.
Un eremitorio que esté en medio de la belleza de la naturaleza donde el alma puede elevarse hacia el Creador.
La noche y la soledad para orar.
Alabar al Creador por la suave armonía de la creación.
La poesía pastoril de San Juan de la Cruz.

"Así se resuelve la paradoja de cómo la más radical renuncia del mundo, el anodadamiento sitemático de toda forma y figura creadas hasta los repliegues más íntimos del corazón y de sus apegos, hasta las más altas visiones e inspiraciones, es conciliable con una religiosidad que puede llamarse de verdad estética, para la que la *hermosura* es la fórmula más sublime de Dios. La "belleza" es para Juan (de la Cruz) una obsesión; es para él una meta, pero también un camino[156]. Pudo encontrar la belleza del mundo mirándola desde la belleza de Dios, pero nunca podría haberla encontrado así de no haberla conocido antes, pues tampoco podría haber renunciado a ella sin primero gustarla. La sensibilidad estética fue una propiedad de su naturaleza y le acompañó por todo su camino, como ocurriera a su hermana espiritual, la gran Teresa.

Es bien conocido el amor que ambos sentían por la naturaleza. Un paisaje, una corriente de agua, unas flores, son para Teresa un "libro" donde se lee a Dios. Quiere que sus conventos estén, si es posible, a la vera de un río. Escribe a este propósito: "El lugar es de tal importancia para un convento que sería una locura discutir su precio. Por un río, por la vista de un paisaje, daría yo de buen grado mucho más de lo que ha costado este convento". Y también: "Tengo un eremitorio desde donde se ve el río, y una celda además en la que puedo ver desde el lecho este espectáculo tan ameno para mí"[157].

Juan de la Cruz hincha su canto espiritual con todos los detalles de la naturaleza abierta, que no sólo son recursos socorridos de una poesía bucólica, sino que brotan de una visión inmediata y *simpática*. Naturalmente le gustó por demás la noche, como testimonian numerosos informes. Por ejemplo: "En la paz de la noche pasaba muchas horas en oración solitaria. Una vez acabada, tomaba consigo a su compañero, se sentaba en el prado con la mirada en el río y platicaba con él sobre la hermosura del cielo, de la luna, de las estrellas; otras veces hablaba de la suave armonía de las esferas celestes rotantes y se enaltecía así hasta el cielo de los bienaventurados, cuya belleza cantaba con nobles palabras" (Alonso). Otros le describen "orando toda la noche bajo los árboles con los brazos abiertos". Pero donde quiera que se parase, buscó siempre, hasta el fin de su vida, la naturaleza abierta donde orar, exhortaba a sus hermanos a orar sobre todo fuera, en

[155] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 78.
[156] P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *cit.* P. 161. En Michel Florisone, *Esthétique et Mystique d'après Ste. Thérèse et St. Jean de la Croix* (1956), excelente librito que nos servirá de base para lo que sigue.
[157] *L.c.* pp 17.19.

medio de la naturaleza, en los huertos y en los campos, entre las rocas y bosques. Conocía las plantas y los animales, los observaba, describía sus cualidades en las obras. En el *Cántico*, que pertenece al género de la poesía pastoril, se manifiesta la manera mística como observaba la naturaleza:

> "Mi amado, las montañas,
> los valles solitarios nemorosos,
> las ínsulas extrañas,
> los ríos sonorosos
> el silbo de los aires amorosos.
> La noche sosegada
> En par de los levantes del aurora,
> la música callada,
> la soledad sonora,
> la cena que recrea y enamora" (Estr. 13-14).

--

La mirada que tiene San Juan de la Cruz sobre la belleza de la naturaleza.
San Juan de la Cruz al reniunciar a todo revalora la naturaleza desde Dios.
San Francisco de Asís también reconoce la mano del Creador en ella al renunciar a todo y quedarse con el Todo, en sus palabras, "mi Dios y mi Todo".

> ... Juan de la Cruz contempla en la naturaleza de una manera real e inmediata a su Dios y ve las formas del mundo sólo en función y como interpretación de los atributos divinos.
> *Mi amado, las montañas:* los montes *son* mi Amado, no precisamente en sentido panteísta, sino en el sentido claramente explicado en la estrofa cuarta de la *Llama*. Tomada en sí, la naturaleza no es más que *dibujo*, esbozo, proyecto[158]. Como imagen sólo se la ve en Dios, y sólo en Dios resuenan los tonos particulares en un concierto que únicamente componen las sustancias de las cosas, no sus fenómenos accidentales."[159]

--

Una cosa no es bella porque se la quiere, se la quiere porque es bella.
Una cosa puede ser bonita pero no bella.
Jesús el Señor y la belleza de su entrega.
La belleza del *ecce homo* que da su vida por nosotros.
Trinidad y belleza.
Los trascendentales en las diferentes teologías.

> "De San Agustín recoge Tomás su acentuada objetividad de la belleza: una cosa no es bella porque se la quiere, se la quiere porque es bella[160]. De Agustín e Hilario (a través de Lombardo)[161] le llega la atribución de la belleza por la apropiación a la segunda persona divina, de lo que tantas consecuencias extrajo San Buenaventura. Tomás lo trata todo más bien como un problema de colocación, lo cual le da oportunidad de citar e incardinar la definición aristotélica junto con la aeropagítica y agustiniana. Porque Aristóteles exigía para la belleza un segundo elemento: la adecuada magnitud[162], sin la que una cosa puede ser como mucho "bonita", pero no bella. Tomás generaliza inmediatamente este elemento (por lo demás en el espíritu aristotélico) como *perfectio* y anticipando con ello su posterior concepto central del ser ordenado. Así puede Tomás

[158] Cántico Espiritual (=C) 11,5= C 12,5 B.
[159] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 160-161.
[160] San Agustín De vera rel. 32, 59; *In Div Nom* 4 lect 10.
[161] 1 d 3 (sobre Agustín), 1 d 31 (sobre San Hilario).
[162] Eth Nic 4,5 (1123 a 10ss), cfr. 4,7 y el comentario de Santo Tomás 1 8 n 738; Poet 7,4 (1450b, 38ss.) Ibid 8,4 (1451 a 30ss.).

hacer que todas las corrientes confluyan en el pasaje principal de su estética, en el *Comentario a las Sentencias* (1 d 31, 2,1): El Hijo es "bello" en Dios como *species* (Hilario), como perfecta imago (= *aequaditas y consonantia cum Patre*: San Agustín), como poseedor de la *perfecta natura Dei* (Aristóteles); pero como "perfecta Palabra (o Verbo) del Padre" posee la *claritas* (Pseudo-Dionisio), que todo lo alumbra y en la que todo se refleja (San Alberto). En la *Summa Theologica*[163] incluye Tomás esta síntesis, algo modificada, llamando al Hijo *imago expressa Patris,* y teniendo también en cuenta con ello la doctrina tan querida por San Buenaventura.

De Boecio recoge Tomás la sentencia de que el Dios bellísimo ideó en el Espíritu el mundo bello, y lo encaja en un contexto que imagina a Dios como el Sol del Bien, "cuyos rayos (*id est participationes sui*) envía al mundo de la creación". Según reza el salmo, "Abres tu mano y todas las cosas se llenan de bien"; "cuando la mano de Dios se abrió con la llave del amor, surgieron las criaturas"[164]. Resulta casi evidente –y más para Tomás que para ningún otro- que en este mundo tengan que concordar en la amplia armonía cósmica no sólo lo contrario del ser, sino incluso del bien, es decir el mal (éste *per accidens*)[165].

Por último Santo Tomás adopta la posición del *pulchrum* en y sobre los trascendentales *verum y bonum*, dando por supuesta, con el Areopagita, la unidad fundamental del bien y de la belleza, pero distiguiéndolos conceptualmente, con Alejandro de Hales, Guillermo de Auvernia y San Alberto, de suerte que la distinción aproxima la belleza a la verdad: el bien es deseado como fin a alcanzar, en cambio la belleza es admirada y amada por su forma, es decir lo que me place no por mí, sino *en sí* como contemplado: *pulchra dicuntur quae visa placent*[166], id cuius ipsa apprehensio placet[167]. La "ordenación respecto a la facultad de conocimiento" distingue lo bello de lo bueno y lo hace resplandecer a partir de lo verdadero como *pulchritudo veritatis*[168]. Este último aspecto está en consonancia con el *carisma* especial de Santo Tomás: *maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae*[169]. Porque la Sabiduría juega ante la faz de Dios, "pero su acción lúdica no busca fines ajeno; sino que es fin en sí mismo. Lo mismo ocurre también con las delicias de la sabiduría"[170]."[171]

--

Del amor fontal de Dios Padre surgen los trascendetales del ser. Lo amablemente bello y lo bellamente amable.

"Pero la referencia a la garantía trinitaria da pie a la perplejidad sobre el lugar que sistemáticamente corresponde a la belleza. Como la unidad, la verdad y el bien del ser hacen referencia a la causalidad[172] trinitaria primordial de Dios como Padre, Hijo y Espíritu, no parece quedar ya en Dios ningún espacio libre para otro trascendental. De ahí que, apoyándose además en los griegos, la mayoría de los autores siga la vía de la interpretación de lo bello como una modalidad de lo bueno. Pero la proximidad de lo bello al concepto de forma y, por tanto, a algo que subsiste y se apoya en sí, que se complace en su figura y que no se subordina a un bien ajeno, permite también considerarlo como un atributo de la verdad. A esta oscilación de lo bello entre los demás trascendentales, como última e inaprehensible riqueza del ser, apunta el *Anónimo* del tratado de Asís, cuando dice: *pulchrum circuit omnem causam et est commune ad*

163 I,39,8.
164 2 Sent Prol
165 C G 3,71. Cfr. Kovach 193-200 (sobre la fealdad o deformidad) y sobre los contrastes del mundo, 116.
166 S Th 1,5,4 ad 1.
167 S Th I, II 27, 1 ad 3.
168 In Ps 44,2.
169 De Malo 4,2 obj. 17.
170 In Boeth de Hebd Prol.
171 BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 358-359.
172 La traducción al castellano dice "casualidad trinitaria", pero atendiendo al texto original en alemán, debiera decir: "causalidad trinitaria" (*trinitarische Ursächlichkeit*).

> *ista*[173]*.* Y apunta de un modo expresamente concluyente, diciendo que la belleza, el bien, la verdad, la unidad y el ser se presuponen implicándose y fundándose mutuamente por turno. Con todo, no faltan autores que consideran la belleza como modalidad del bien o de la verdad, de los que extraen la validez trascendental de lo bello, especiálmente los autores que se dejan influir por las grandes sentencias programáticas del Aeropagita sobre la extensión universal de lo bello sobre la extensión universal de lo bello[174]. Este estado de la cuestión sería el que movió al mencionado *Anónimo* a afirmar sin fundamentarlo con argumentos que en general (*communiter*) se admitían cuatro trascendentales: uno, verdadero, bueno y bello[175]."[176]

La amplitud de la belleza. Belleza y *"kalon"*

La palabra "belleza".
Aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien.
El término *"kalon"* incluye y abarca lo justo, lo conveniente, lo bueno, lo proporcionado a la esencia, lo sano, lo coherente, lo ético.

> "El término *kalón* abarca de entrada mucho más de lo comprensivo en la palabra "belleza": es lo justo, conveniente, bueno, lo proporcionado a la esencia, lo que contiene en sí mismo su integridad, su salud, su salvación; sólo en cuanto abarca todo esto es también (como una síntesis que confirma y prueba) lo bello... El *kalón* es coextensivo con el ser, un trascendental."[177]

--

Lo bello incluye lo gracioso (de la gracia), radiante, conveniente, proporcionado, lo que anima, lo que agrada.
Lo bello y el bien están estrechamente ligados.
Lo ético.
Teología de la belleza.
La alegría pascual que supera el placer.
El bien y la verdad están por sobre el placer.
La verdad anhela el bien.
El bien nos aproxima a Dios.
El alma se alegra del bien.
La importancia fundamental del amor gratuito.

> "Platón no quiere negar en ningún caso que aquí se encuentran por todas partes aspectos de lo bello: lo gracioso, radiante, conveniente y proporcionado, lo que anima y lo que agrada, aspectos evidentes de una realidad que los trasciende, facetas a las que se referirá de forma enteramente afirmativa[178]. Así en el capítulo X de la *república* se afirma: "Virtud, belleza y rectitud en cualquier utensilio, ser viviente y acción, no se refieren a otra cosa que al uso para el que están

[173] TrT 65. El autor pudo referirse a la obra de Dionisio *Div. Nom* 4,7. (PG 3,704 B), donde se dice que lo bueno y lo bello es deseado "según todas las causas".
[174] Citas en Halcour, p. 126 ss. (Roberto Grosseteste, Tomás Gallo, San Alberto, Santo Tomás, San Buenaventura, Tomás de York).
[175] TrT. 64.
[176] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986,339.
[177] BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 186.
[178] Así en Rep V 457b, donde se aduce como "la más bella sentencia": το ωφελιμον καλον.

destinados"[179], con lo que una vez más vuelve a surgir el motivo fundamental de la funcionalidad como valoración de lo objetivo.

Pero entonces, el *kalón* se aproxima extremadamente al bien. Ambos conceptos están ligados ya hace tiempo en la *kalokagahia* (un término que Platón evita por su regusto político)[180], que no obstante significa lo noble, los altos vuelos frente a lo vulgar. Jenofonte ha tratado de justificar filosóficamente este término con respecto a Sócrates, realzando la primacía de lo ético, pero dejando que se trasluzca también lo externo[181]. Aristóteles le dará carta de naturaleza filosófica; para él se trata de la perfección a la vez natural y moral, que incluye también su bienaventuranza[182]. En Platón, aquella armonía que tiene en mente como valor supremo, puede revestirse todavía con la vieja palabra[183], pero también recurre a un neologismo filosófico, cuando por ejemplo permite alabar a Teeteto, cuyo aspecto es más bien desagradable, con las siguientes palabras: "Bello eres, Teeteto, y no feo, como dice Teodoro; ya quien habla con tanta elegancia es *kalos kai agathos*"[184]. Por último está convencido de que ambos reinos se superponen: el bien como tal es bello[185]; el que alcanza realmente lo bello, alcanza también lo bueno[186], y cuando Sócrates "sueña" con la idea, está soñando con lo "bello y bueno en sí"[187].

Pero entonces ¿cómo distinguir lo bello, dentro de su unidad con lo bueno? El *Timeo* da la fórmula clave: "todo lo bueno es bello, pero lo bello no existe sin medida interior"[188]. Esta medida o proporción es para Platón sobre todo objetiva, es decir en todos los niveles de la realidad: en la gracia corporal, en la virtud del alma, en la grandiosidad cósmica y en lo divino. Los tres conceptos, que recogerá también el libro bíblico de la Sabiduría, y que serán fundamentales para San Agustín, dominan en su doctrina de la belleza: "medida, número y peso"[189]. Par afirmar esto hay que ganar en primer lugar la batalla contra el principio del placer como patrón de la vida natural y moral, volviendo aquí también la gran inversión de valores desde una norma subjetiva (según la cual bello sería lo que gusta, alegra, deleita), a otra objetiva y concreta. Esta batalla, una de las mayores libradas por Platón, empieza ya en el *Protágoras*[190], continúa en la *República* y alcanza su apogeo en el *Filebo*. Es una batalla, porque el bien, como tal, lleva en sí mismo su "recompensa": la satisfacción por su íntima justicia, la alegría como estado de bienestar objetivo-subjetivo, la "bienaventuranza". Esta unidad está ya representada en el *Gorgias*[191], en el *Banquete*[192] y en la *República*[193], en los cuales se desarrolla especialmente la doctrina de que el placer es sólo un "accesorio" del bien y de la virtud, de forma que la esencia de éstos puede desarrollarse incluso prescindiendo del motivo placentero[194]. Por último el *Filebo* enfrenta al "placer" con la "alegría"; los placeres son muchos, pero el bien al que se dirige la inteligencia, prescindiendo incluso del placer, es único; el bien como tal está por encima tanto del placer como de la inteligencia, pero ésta lo anhela incondicionalmente, está "conformada" a

---

[179] Rep X 601d.
[180] Pero en Rep. VIII 569ª se dice: "los así llamados bienes bellos", en un contexto apasionadamente polémico. Como afirmación de Gorgias: Gorg 518ª.
[181] Memor 3, 8, 5; Mem 3, 10, 5; Banq 3, 4; Econom 6, 11s.
[182] Pasajes en Julius Jünther, *kalokagathia*, en *Charistereia, Festschrift für Alois Rzach* (1930) 107. En el origen del concepto no existe para el autor el "hombre noble" en cuerpo y alma, sino una imagen humana, ciertamente de tipo unitario, que sitúa lo característico en el punto medio, similar al término inglés "gentleman"; la belleza corporal no era aquí nombrada y exigida, o sólo lo era secundariamente.
[183] Rep III 401e-402a; Lisis 206e; Protágoras 315d.
[184] Teet 185e.
[185] Banq 201c.
[186] Banq 204de.
[187] Crat 439c.
[188] Timeo 87c.
[189] Leyes VI 757b.
[190] Prot 351c y ss; 354bc, 355d y ss.
[191] Gorg 507c.
[192] Banq 204d-205a
[193] Rep I 354a.
[194] Rep X 611a-613c. Así puede decirse, pero sólo al final, que "la vida que se atiene a la virtud en cuanto al cuerpo y también en cuanto al alma, es más agradable que la vida que se atiene al mal y al vicio": Leyes V 734d. Asimismo II 673d.

él[195] como indagación fundamental, es la "vida más próxima a Dios"[196]. En cambio, el placer (ya conocemos la tesis) está referido a su contrario: hartura frente a hambre, plenitud frente a vacío, en lo cual no se da ningún estado de trascendencia, de síntesis. Por lo tanto, la medida de los placeres no puede estar dentro de ellos, sino tan sólo en el plano superior del alma espiritual normativa, y ésta, por su parte, sólo se alegra del bien que, como muestra la *República*, reina por encima del alma espiritual como el sol que todo lo ilumina y lo calienta."[197]

--

El sufrir por la verdadera y perfecta belleza, hasta el punto de perder toda belleza exterior.

> "La ilustración del *kalón* por medio del *dikaion* (como compendio de toda *areté*) justifica la crítica a los poetas que se repite de nuevo al final de la *República*; exige del hombre lo máximo: sufrir, si es necesario, por la verdadera y "perfecta belleza", hasta el punto de perder toda belleza exterior[198]

Jesús sufrió en su cuerpo y en su vida la Pasión, llegando a perder toda belleza exterior como nos dice el Profeta Isaías en su capítulo 53, pero por sus llagas hemos sido sanados y liberados.

--

Atención y apertura vigilante para recibir en forma total, gratuita y radical al Dios amado.

> "Es difícil imaginar lo que supone una decisión espiritual que afirma que el ser es, en su totalidad, bello. ¿No lo desmiente miles de veces al día[199] la pesadez de todo lo feo y abyecto, la desesperante medianía y vulgaridad? ¿No existe en esta afirmación ilimitada un exceso, una trascendencia, que tiene algo de utópico y heroico, o digamos: algo de fe? ¿No es un asomarse a la existencia total, sin tener en cuenta las formas particulares en que ésta se presenta? Rilke acuñó la expresión inolvidable: "Sé que el Dios amado no nos ha puesto entre las cosas para elegirlas, sino para aprender a tomarlas de forma tan grande y radical, que en definitiva no podamos tomar sino cosas hermosas mediante nuestro amor, nuestra atención vigilante y nuestra inquieta admiración"[200]. Se trata de "tomar", de "aceptar", y no de una transfiguración subjetiva; se trata de una "atención vigilante" que se acopla con el amor para "recibir" con toda objetividad, es decir, "de forma total y radical", y esta apertura amorosa y atenta ya no puede acogerlo todo más que "como bello", convirtiéndose por lo tanto en una amplia "admiración".[201]

--

Balthasar cita en este texto a Rilke, se refleja acá el leitmotiv de este gran poeta.
Sentir la belleza y reconocer su voz aunque a veces apenas se distinga del ruido.
Distinguir entre el ruido y la música.
La soledad sonora.
Atención vigilante.
Admiración inquieta.

---

[195] Filebo 30de, 31 a (συγγεϖηζ)
[196] Filebo 33b.
[197] BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 187-188.
[198] Leyes IX 859d – 860a.
[199] En el texto en español dice "días", debe decir "día".
[200] *Carta a E. y K. Von der Heydt* del 11 de diciembre de 1906. Ein: *Briefe aus den Jahren 1904-1907,* Insel 1939, 210.
[201] BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 24.

> "...Toda la alegría y el objeto de mi vida consiste tal vez en esto: en que yo soy, aunque principiante, de los que sienten la belleza y reconocen su voz, por más que algunas veces apenas se distinga del ruido; y también yo sé que el Dios amado no nos ha puesto entre las cosas para elegirlas, sino para tomarlas tan fuerte y grandemente, que al final no podamos tomar otra cosa que la belleza en nuestro amor, en nuestra atención vigilante, en nuestra admiración inquieta."[202]

--

El el tema de la belleza Balthasar también nos recuerda acá el texto de Hölderin, otro gran poeta.
Vamos a lo abierto.
Con el corazón encendido demos voz y palabras de alabanza a la naturaleza.

> "¡Ven a lo abierto, amigo! Cierto que es poca la luz que hoy desciende y el cielo se nos cierra. No se vislumbran las cimas de los montes sobre el bosque como quisiéramos, y el aire está quieto y vacío de cánticos. El día es triste, las calles y caminos dormitan y casi parece que el tiempo es de plomo. Pero surge el anhelo, los amigos creyentes no dudan de esta hora única y el día está dedicado al placer. Pues no menos alegra lo que hemos ganado del cielo, cuando se nos niega a nosotros y al final se concede a los niños. Con tal que estas razones así como los pasos y fatigas nos valgan la victoria y sea seguro el júbilo. Por eso, pues, espero que esto venga, cuando empiece lo que ansiamos y por vez primera se suelte nuestra lengua. Y una vez encontrada la palabra y el corazón henchido, de la embriagada frente surja el más elevado pensamiento; con nuestro florecer florezca el cielo y se abran las luces al abrir nuestros ojos."[203]

--

La belleza con su aureola de resplandor imborrable.
La belleza desinteresada.
El mundo actual no valora la belleza auténtica y cae en avidez y tristeza.
La belleza ayuda a cuidar a sus hermanas que son la verdad y la bondad.
Quien descuida la belleza gratuita pronto no será capaz de rezar ni de amar y se hará infecundo, y correrá el riesgo de caer en las profundidades del mal.
Nuestra palabra inicial se llama "belleza".
El mundo actual ha rodeado a la belleza con un silencio de muerte, y con ello no logra acercarse al bien y no logra encontrar la verdad.

> "Nuestra palabra inicial se llama *belleza*. La belleza última palabra a la que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien y de su indisociable unión. La belleza desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha despedido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza. La belleza, que tampoco es ya apreciada ni protegida por la religión y que, sin embargo, cual máscara desprendida de su rostro, deja al descubierto rasgos que amenazan volverse ininteligibles para los hombres. La belleza, en la que no nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder librarnos de ella sin remordimientos. La belleza, que (como hoy aparece bien claro) reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo

[202] RILKE, citado en BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 15.
[203] HÖLDERIN, citado en BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 14.

en una misteriosa venganza. De aquel cuyo semblante se crispa ante la sola mención de su nombre (pues para él la belleza sólo es chuchería exótica del pasado burgués) podemos asegurar que -abierta o tácitamente- ya no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera será capaz de amar. El siglo XIX se aferró todavía con un entusiasmo apasionado al ropaje de bellezas huidizas, a las boyas flotantes del mundo antiguo que se hundía ...el mundo iluminado por Dios se reduce a sueño y apariencia, romanticismo, y pronto será sólo música; pero, cuando la nube se desvanece, queda una imagen insoportable de angustia, la materia desnuda; y, dado que todo se ha desvanecido y, sin embargo, se siente la necesidad de abrazar algo, el hombre de nuestro siglo corre obligado hacia ese himeneo inalcanzable que, a la postre, le hace detestar toda forma de amor. Ahora bien, aquello que revela al hombre su impotencia, aquello que le es imposible someter, le resulta insufrible; por eso no tiene otra alternativa que negarlo o rodearlo de un silencio de muerte.

En un mundo sin belleza –aunque los hombres no puedan prescindir de la palabra y la pronuncien constantemente, si bien utilizándola de modo equivocado-, en un mundo que quizá no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido asimismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien o el mal. Al fin y al cabo es otra posibilidad, e incluso más excitante; ¿por qué no sondear las profundidades satánicas? En un mundo que ya no es capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica. Los silogismos funcionan como es debido, el ritmo prefijado, a la manera de las rotativas o de las calculadoras electrónicas que escupen determinado número de resultados por minuto, pero el proceso que lleva a concluir es un mecanismo que a nadie interesa, y la conclusión misma ni siquiera concluye nada."[204]

--

Una teología desde los trascendentales del ser: lo bello, lo uno, bueno y lo verdadero…
Los trascendentales son inseparables entre sí y descuidar uno repercute fatalmente en los otros.

"El propósito de la presente obra es desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum*. Mostraremos hasta qué punto el abandono progresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido al pensamiento cristiano. Por consiguiente, no se trata de abrir para la teología un cauce secundario y más o menos experimental, impulsados tan sólo por una vaga y nostálgica melancolía, sino más bien de retrotraerla a su cauce principal, del que, en gran parte, se había desviado. Con ello no queremos afirmar en modo alguno que, en la teología, el punto de vista estético haya de sustituir en lo sucesivo al lógico y al ético. Los trascendentales son inseparables entre sí, y el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos. Por eso es conveniente, en bien del interés común, no rechazar a *priori* la tentativa aquí expuesta –nuestras pretensiones no van más allá del ensayo-, como mero "esteticismo", antes de haberla examinado suficientemente."[205]

--

Los santos como guardianes de lo bello.
Lo bello protege la verdad y la bondad.
La belleza como casa del ser uno, bueno y bello.
La belleza de Palabra como casa del ser que se expresa/dice en la verdad sinfónica y se entrega en la bondad.

[204] BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 22-23.
[205] BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 15.

"Como último trascendental lo bello custodia y sella los demás: a la larga no queda nada de verdad ni de bien sin el resplandor de gracia de lo regalado desinteresadamente. Incluso un cristiano que, en el paso hacia el mundo moderno, se ciña exclusivamente a la pura verdad (la fe como sistema de proporciones exactas), o a la pura bondad (la fe como lo más útil y saludable para el sujeto), resultaría derribado de su propia grandeza, cuando en realidad los santos, que dedicaron su existencia a la mayor gloria de Dios, fueron siempre los guardianes de lo bello."[206]

LA BELLEZA Y LA GLORIA

Mirar el mundo y la historia con los ojos de Dios.
En Israel la belleza viene de la Gloria, viene de Dios.
La belleza para Israel es inseparable de la alianza.
La alabanza a Dios es una manera de devolverle la belleza a Dios, esa belleza que Dios ha derramado en la naturaleza.
La poesía bíblica.
La poesía de los místicos como San Juan de la Cruz y San Francisco de Asís.
El lenguaje poético y el científico.
La dimensión estética de la fe y la emoción contemplativa.
La consumación escatológica y la contemplación creída y fe contemplada.
La belleza y el anonadamiento divino.
La belleza oculta del Siervo de Dios (Is 53,2).
La Palabra de Dios que se hace carne.

"G. Von Rad está...en lo cierto cuando, a propósito de la alabanza de Israel, trata de la *estética del Antiguo Testamento.* "La peculiaridad artística de la poesía israelita consiste indudablemente en su relación muy estrecha –aunque resulta muy difícil explicar científicamente esta relación- con la fe, de la cual recibe, en definitiva, su impronta. La fe le da, en definitiva, su forma y su estilo. Donde Israel tuvo contacto más intenso con la belleza fue en el ámbito religioso, en la contemplación de la revelación y de la actividad de Yahvé: por haber concentrado sus experiencias estéticas en las realidades de la fe (*credenda*), Israel ocupa su lugar especial en la historia de la estética". Al observar el mundo creado (Sal 104), Israel contempla la obra creadora de Dios, "con todos los signos de una alegre emoción", con un gran *delectari*. "En la creación todo es maravilloso, inútilmente maravilloso". Estas composiciones poéticas rebosan de entusiasmo intensísimo por la belleza, de un entusiasmo insuperable. Pero el deleite de Israel no se deriva de las cosas reales (objeto de su contemplación) como tales, sino en cuanto que aparecen en su relación con Dios. "Por eso la alabanza es para el hombre algo 'hermoso', 'amable', 'agradable' (Sal 92,2; 147,1) y es para él una plenitud estética, cuando puede devolver a Dios, con su alabanza, la gloria que él mismo otorgó al mundo y al hombre". Por eso, la belleza es para Israel inseparable de la alianza, permanece como "algo que Dios regala incesantemente al mundo" y, por tanto, como "objeto de fe", y el que goce de esta belleza "es ya en los himnos, pero especialmente en los oráculos de los profetas, una anticipación, es decir, está orientado hacia una consumación escatológica: es contemplación creída y fe contemplada". Es mirar el mundo y la historia con los ojos de Dios. Finalmente, en Israel, lo bello está determinado por el modo en el que Dios se da; "su nota más característica es que con expresiones de belleza acompaña esa condescendencia de Yahvé, que llega hasta el anonadamiento divino"[207]: si bien

[206] BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 39.
[207] Cfr. El próximo apartado, "La escala de la obediencia".

Sión es "esplendor de belleza" (Sal 50,2)[208] y "gozo de toda la tierra" (Sal 48,3), si el rey es designado como "el más bello entre los hijos de los hombres" (45,3), según Israel, no estaría bien "oponer, como dos cosas absolutamente contrarias, estas expresiones enfáticas a aquéllas sobre el Siervo de Dios sin figura ni belleza (Is 53,2), pues también en ellas hay un cierto esplendor (de lo contrario no estarían expresadas en forma rítmica); sólo que se trata de una belleza más oculta. Este valeroso caminar por las vías del Dios oculto, en las que Israel supo descubrir un aspecto glorioso, incluso en el más profundo anonadamiento de la acción divina, es ciertamente la característica más notable de todas sus declaraciones sobre la belleza"[209]

En el canto está la gloria de Israel. Restituyendo a Dios su gloria, Israel se realiza como imagen de Dios, y, a la vez, comprende por qué no puede hacerse ninguna imagen esculpida de Dios. En el intercambio de la palabra divina, arquetipo y copia deben estar descubiertos uno ante el otro. Sólo así se prepara el ámbito en el que la palabra de Dios puede hacerse carne."[210]

--

La belleza sensible y la belleza espiritual.
La belleza del alma se debe definir sobre la base de la "diafanidad recuperada de su condición de imagen de Dios".
La belleza interior que se logra con una purificación de las suciedades del pecado.
La Jerusalén celeste donde Dios mora y es visto.

"Mientras Buenaventura trata profusamente de la belleza sensible, la belleza espiritual, que consiste en el orden interior del alma y en la actuación de su disposición a la virtud, es simplemente afirmada, más que demostrada, en su esencia estética. De un lado, esta belleza interior es el resultado de una purificación de las suciedades del pecado, que da lugar a la formación de un espejo terso, donde, sin embargo, no se refleja ante todo la belleza del mundo, sino que aparece junto con la calidad del espejo la calidad de imagen del espíritu creado, en la autorreflexión hecha posible desde el momento de la purificación.

Una vez purificada, "el alma, reflejándose a sí misma, se convierte en un magnífico espejo pulido, donde ve todo lo que irradia esplendor y belleza". Para ello debe asumir las propiedades de un espejo, como su poder de captación de la luz con el azogue o el plomo puesto al cristal, su tersura y su exposición a la luz, lo que hace mediante las virtudes inferiores, medias y superiores[211]. Es importante aquí que la belleza del alma se defina a base de la diafanidad recuperada de su condición de imagen de Dios. Esto no excluye que la belleza de imagen sea procurada por la actuación del orden intraespiritual, que Buenaventura llama "jerarquización del alma"[212]. La "jerarquización" del alma la convierte a la postre en la misma Jerusalén celeste, "donde Dios mora y es visto"[213] y Buenaventura la parangona frecuentemente con la mujer del Apocalipsis, vestida de sol, de la luna y de las estrellas[214].

...nótese que esta belleza sólo puede afirmarse exclusivamente del alma contemplativa...

---

[208] Los LXX refieren el predicado de la belleza a Dios mismo:
Εκ Σιων η ευπρεπεια τηζ ωραιοτητοζ αυτου. En el Sal 96 (95),6 la
εξομολογησιζ και ωραιοτησ ενωπιον αυτου (*hod y hadar* ante su rostro) se entiende como algo "gloria regia", como "aura que rodea al Dios rey" (Kraus, *Psalmen, ibid.*). Sólo el hemistiquio siguiente celebra después la belleza del templo. Así pues, se entiende aquí como irradiación del Dios viviente en el mundo, lo que se designará en Sb 7,27 como "emanación", "reflejo", "espejo". El Sal 145,5 (cfr. Vv. 11-12) puede hablar sumariamente del "esplendor del *kabod* de la gloria de Dios, de sus prodigios y de su reino" en el sentido de Ex 33,18-19.
[209] Todas las citas (incluso las que van sin comillas) están sacadas de G. Von Rad, *ThAT* I 361-365.447-ss.
[210] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol. 6. Antiguo Testamento,*Madrid 1988, 183-185.
[211] *Hex.* 5,25 (V, p. 358a).
[212] *Hex.* 20,22 (V, p. 429a); *Hex.* 22,24 (V,p. 441a), 22,36s (pp. 442b-443).
[213] *Hex.* 23, 2 (V. P. 445a).
[214] *De plent, Par,* 4s (V, pp. 575b- 576a).

...la importancia de la belleza no está en el aspecto cuantitativo, sino en la posibilidad de que todo el ser del mundo se refleje y se exprese en el alma purificada y corroborada en orden a la imagen primordial de Dios...."Muchos aman la belleza, pero la belleza no mora en la exterioridad, que sólo constituye su reproducción. La verdadera belleza mora en la belleza de la sabiduría"[215]."[216]

--

En la belleza hay un momento de gratuidad, libertad y el desinterés
El asombro ante la belleza.

"En todo ofrecimiento de la belleza hay un momento de gratuidad, de libertad, de desinterés, lo que puede advertirse en la experiencia misma de los menesterosos cuando son gratificados. Las cosas pueden mostrar esta gratuidad sólo porque son vestigio y copia de la belleza trinitaria, que nada debe a nadie en su autodonación y entrega. Por eso, quien topa con la belleza no puede reaccionar sin más ante su presencia con interés, sino con admiración stupefacta: [*per*] *stuporem admirationis*[217]. Este desconcierto (*escessus*) ante la belleza, que se autorrevela, consiste en su revelación objetiva (*expressio*) en cuanto que es captada (*impressio*) por el sujeto. Sin embargo, el exceso sufrido no existe por sí como fenómeno psíquico, sino en función de la reducción a la esencia y a la idea, como insiste reiteradamente Buenaventura."[218]

--

La gratuidad de la belleza necesita el sacrificio del corazón interpelado.
La reverencia y adoración.
Adoración como liberación del encuentro extático.
El Magníficat y la sierva del Señor.

"A la gratuidad de la belleza, que se da, corresponde el sacrificio potencial del corazón interpelado, del embestido, del inflamado. El exceso comporta un momento de adoración, que no se dirige a la aparición, sino al ser que aparece: *reverencia, adoratio, excessus,...ad modum inclinationis, genuflexionis, postrationis*[219].

Pero la adoración significa liberación del encuentro extático mismo, significa presteza para restituir al ser glorioso la gloria que brinda, para dejar al esposo que se revela la disponibilidad total sobre la mujer *ancilla*[220] Aquí, la teología negativa, conforme a su propósito cristiano, llega a identificarse con la teología estética: "El hombre debe elevarse sobre todo lo sensible, imaginable, concebible, en atención a que el objeto de su amor no es sensible, pues no puede verse, oírse, olerse, gustarse y tocarse. Y, por tanto, no es sensible, sino en su totalidad, sólo deseable. No es tampoco imaginable, porque no se le puede incluir en límites, formas, números, contornos, proporciones; y por eso no es imaginable, sino, en su totalidad, sólo deseable. En fin, no es concebible, porque no se puede demostrar, definir, valorar e investigar, y por eso no es

[215] *Hex.* 20, 24 (V, p.429b).
[216] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 321-323.
[217] Buenaventura, *Itin.* 6,3 (V.p. 311a). Cf *Perf. Vit. Ad sor.* 5,8: *summae pulchritudinis admiratione suspensa tam vehementi stupore concutitur* (VIII, p. 119b).
[218] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 331.
[219] *De tripl. Via* 2*, par.* 3,6 (VIII, p. 9a).
[220] *Perf. Vit. Ad sor.* 5,4 (VIII, p. 118b): *valde indecens est...ut dimidius cor dirigatur in coelum et dimidius retineatur in terra.*

concebible, sino, en su totalidad, sólo deseable"[221]. El deseo que se tensa allende toda forma aprehensible es la respuesta adecuada a la autorrevelación de la forma de belleza de Dios."[222]

--

La belleza de las cosas y de las virtudes espirituales es expresión de Dios y éstas conducen más allá de sí.
Las virtudes autoreferenciales resultan orgullosas y soberbias.
Lo narciso en Luzbel le hace caer en la extrema fealdad.
Asumir la belleza como viático para la belleza eterna.
Controlar los sentidos y tener libre el corazón para descansar en el Creador.

"La belleza de las cosas es expresión de Dios, y por ende, éstas conducen objetivamente más allá de sí. Lo mismo ocurre con las virtudes espirituales. Las virtudes "tienen belleza gracias a su similitud con Dios y mediante esta belleza nos procuran deleite y nos atraen y, sin embargo, no se pueden aquietar y pararse en sí, porque perderían su belleza, pues "las virtudes que se refieren a sí mismas resultan orgullosas y soberbias" (Agustín)[223]. La belleza, como apariencia radiante puede ser tan deslumbrante que la llamada hacia Dios que comporta sea ignorada y se convierta en "una ratonera, porque la belleza de las criaturas seduce a los hombres"[224]. Lleva directamente a la concupiscencia que tiende "a conocer lo escondido, a contemplar lo bello, a poseer lo amable y precioso"[225].

Luzbel "no consideró que había sido creado de la nada. Se fijó más bien en su fascinación y en su belleza", por lo mismo cayó de su belleza a la fealdad extrema[226]. Puso su máximo bien en la propia belleza y magnificencia, para engreírse y gozarse en sí mismo[227], lo que fue posible sólo porque Dios había creado los ángeles, como también a los hombres, de manera tal que debían decidirse a trascenderse libremente en Dios[228]. Dios no le había revelado su divina belleza, por lo que todo dependía de la eventualidad de que supiese interpretar y asumir su belleza como viático para la belleza eterna.

Como la belleza expresa siempre algo último y culminante (*circuit omnen causam*), resulta más difícil perseverar con ella en la *analogía entis* que con los otros trascendentales. Por eso estuvo ya el sabio benévolamente predispuesto hacia los paganos que divinizaban los maravillosos astros del firmamento (Sap 13,6s). Por eso el cristiano en su camino hacia Dios debe "tener siempre a raya sus sentidos"[229] y "tener libre el corazón, sin imprimir en él imagen ninguna de las cosas visibles, a fin de que, desprendido de todas las criaturas, pueda sin trabas reposar en su Creador universal"[230]."[231]

--

[221] *De tripl. Via* 1, par. 3, 17 (VIII, p. 7ab).
[222] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 331-332.
[223] 1 d1, 3 q2 ad 4 (I, p. 42a).
[224] *Hex.* 17,17 (V, p. 412a).
[225] *De tripl. Via* 1, par. 1,5 (VIII, p. 4b); cf *S 1 Dom. 1 Quadr.* (IX, p. 207a).
[226] *Perf. Ad. Sor.* 2,2 (VIII, p. 110b). Sobre cómo se manifiesta la monstruosidad de Lucifer cf 2 d5, 2 q2 ad 1 (II, p. 153b).
[227] 2 d5, 1 q1 (II, pp. 145 ss); *Brevil.* 2,7 (V, p. 225a).
[228] *Brevil.* 2,7 (V, p. 226b). Cf. Henri de Lubac, *Surnaturel,*Aubier 1946. Karl Peter, *o.c.,* cap. "Belleza y pecado".
[229] *Ep. De 25 memorab.* 10 (VIII, p. 494a).
[230] *Ibid. 1*7 (VIII, p. 495a).
[231] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 333.

La belleza de Dios crea lo bello, que es el objeto de su amor.
La contemplación.

> "...la belleza de Dios crea lo bello, que es objeto de su amor[232] y de su contemplación, y que nosotros por el momento sólo podemos creer, no contemplar al desnudo. No obstante, "si acostumbramos nuestros ojos" al punto de vista divino, comenzaremos a divisarla ya aquí en la tierra, y en la eternidad la contemplaremos abiertamente[233]."[234]

> "La única ciencia que puede tener por objeto el trascendental "belleza" –en el supuesto de que la realización de semejante tarea esté a nuestro alcance- es la teología. Una filosofía estrictamente distinta de la teología sólo puede apuntar al Absoluto como *principium et finis mundi*, como concepto límite de una ontología mundana, y sobre el que sólo cabe hacer afirmaciones formales. Ahora bien, semejante distinción procede de una época cristiana tardía (Agustín aún no la conoce) y no tiene razón de ser antes o fuera del ámbito bíblico. En Grecia la filosofía es inseparable de la teología, y los enunciados sobre la belleza de los dioses, sobre la fuerza de la irradiación de la esfera divina, del mundo de las ideas, del *logos* cósmico, de la luz central y espiritual del Uno, tienen de consuno[235] y de modo inseparable carácter filosófico y teológico. El hombre filo-sofa iluminado, maravillado y arrebatado por la luz del ser eterno que se manifiesta en el mundo."[236]

--

San Isidoro de Sevilla ve en la belleza del mundo un camino hacia Dios.
La limitada belleza creatural pueden alejarnos o acercarnos a Dios dependiendo de.

> "...en *San Isidoro de Sevilla*, la belleza del mundo se convierte, de un modo totalmente clásico antiguo, en el camino hacia Dios por excelencia: "Por la belleza de la criatura limitada deja Dios intuir la suya, infinita, para que el hombre, siguiendo las mismas huellas que lo han apartado de Dios, encuentre el camino de retorno a El; y el hombre que por amor a la belleza de la criatura se alejó de la figura de Dios, nuevamente por la belleza de la criatura vuelva a la belleza original de Dios[237]."[238]

III,6) <u>LA VERDAD</u> Y EL DECIR-SE

¿Qué es la verdad?... ¿Cómo preguntarse sobre ella?
La verdad que se despliega tiene como fundamento el audaz salto de la fe y la confianza basado en el amor gratuito.
Acercándonos al trascendental de la verdad desde el amor. El amor gratuito se profundizando y se va "expresando/diciendo".

---

[232] SCHEEBEN, Matthias Joseph, *Herrlichkeiten* (H) H II 9 (105).
[233] SCHEEBEN, Matthias Joseph, *Mysterien* (M) M XI # 104 (712).
[234] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 101.
[235] Palabra no entendible. Ver texto original.
[236] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 68.
[237] Sent. 1; PL 83, 540.
[238] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte terecera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 310.

La verdad logra la certeza de su existencia con un primer salto de fe y entrega del corazón. Salto que no es en absoluto irracional.
Amor y verdad.
El salto inicial es como una semilla desplegando su potencialidad.
La verdad se fortalece con el corazón amante.

> "Aquella primera cuestión de si existe la verdad en general pudo parecerle semejante a la primera conversación de tanteo entre un joven y una muchacha cuyo resultado fue esta certeza: ella me ama. Pero sería un extraño enamorado el que se diera por satisfecho con la comprobación de este hecho y no lo convirtiera, como a una puerta que de golpe se abre, en el punto de partida de una vida de amor que se inicia. En esa vida, la eterna pregunta entre amantes, la pregunta por su mutuo amor, será cada día nueva y viva; nunca se inquiere lo suficiente al amor porque él nunca se sacia de escuchar la respuesta ratificadora, y tras cada respuesta se abre una nueva pregunta, y tras cada certidumbre una nueva y más amplia perspectiva. Pero la siempre renovada pregunta tendrá un carácter totalmente distinto de aquella primera pregunta por el hecho escueto del amor. Se mueve ahora dentro del ámbito del amor mismo, es una parte de su vitalidad, de su esencia; supone la existencia del amor por cuya existencia inquiere; y esta presuposición de lo que es objeto de la pregunta expresa evidentemente un saber mucho más profundo que la primera pregunta, que era de aproximación. Así, pues, proceden bien aquellos filósofos que aconsejan al adepto titubeante y perplejo ante el problema de la verdad que se arroje a la corriente a fin de experimentar, cuerpo a cuerpo con las olas, qué es el agua y cómo avanza en ella. Quien no se arriesgue a dar este salto jamás experimentará lo que es nadar; y así también, quien no se arriesgue a dar el salto a la verdad nunca alcanzará la certeza de su existencia. Este primer acto de fe, de la confianza que se entrega, no es en absoluto irracional: es sencilla condición previa para cerciorarse de la existencia de lo racional en general. Así también, para volver una vez más al primer ejemplo, el hombre que está casado desde hace decenios con una mujer, que ha tenido hijos de ella, que ha compartido con ella la alegría y el dolor, no replanteará a diario y a cada hora la inquieta pregunta de si esta mujer realmente lo ama. Tal escepticismo sería con el tiempo el medio más seguro de hacer intolerable su relación, e inclusive de destruir el amor mismo. Pero no por eso se puede decir que él se ha alejado del primer origen y comienzo de su amorosa pregunta, que la da por acabada, y que se ha conformado con el amor como con un hecho del que ya nada le importa en lo sucesivo. Así como el nadador siempre tiene que nadar a fin de no hundirse, aun cuando haya alcanzado una maestría creciente en la natación, así también el amante debe vivir cada día, de nuevo y originariamente, en el amor e interrogar al amor, y así también, por último, el que se embarca en la empresa del conocimiento debe a diario replantear la cuestión de la esencia de la verdad sin ser por eso un escéptico estéril y destructor. Como en la natación y en el arte del amor, hay en el conocimiento de la verdad un progreso real, pero no un progreso tal que deje atrás definitivamente el primer y vivo punto de partida y le vuelva las espaldas. El punto de partida de la metafísica es tan vital, que dejarlo atrás es imposible; como una semilla, contiene en sí mismo toda la metafísica, y a partir de sí puede desplegarla. Cada dilatación y ampliación en el planteamiento del problema es siempre, al mismo tiempo, una intensificación de la pregunta originaria, pregunta que nos e despliega desde el origen hacia fuera sino dentro del origen y se convierte así en cada vez más original[239].

EL SER Y LA VERDAD:

La verdad del ser existente no puede encasillarse, definirse, clasificarse y despacharse en una pocas y secas frases.
¿Por qué el ser y no la nada?

[239] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol 1, verdad del mundo,* Madrid 1997, 26-28.

Muy lejos de impedir el despliegue de la vida en la verdad y con la verdad, la primera pregunta por la verdad lo exige con todas sus fuerzas. Así como el amor entre los esposos sólo lentamente, con el correr de los años, alcanza su plenitud, magnitud y profundidad, que en el primer encuentro aún no presentían, así también la verdad comienza a desplegar su inagotable riqueza, que se hace cada vez más inagotable sólo en el trato con ella. Inclusive sería raro que una propiedad trascendental del ser, es decir una determinación y condición fundamental de todo ente, que por lo tanto tiene su parte más íntima en toda su extensión y profundidad del ser en cuanto tal y de los distintos grados y formas del ser existente, fuera definida, clasificada, abarcada y despachada en unas escasas y secas frases. Más bien, desde el principio es evidente que la verdad, en cuanto propiedad trascendental del ser, es en el fondo tan poco susceptible como éste de una definición exhaustiva. Como la palabra misma lo dice, la definición siempre significa una delimitación frente a otros contenidos excluidos, y por consiguiente la determinación más precisa de un concepto genérico mediante una diferencia específica. Pero el ser mismo no es un concepto genérico, pues todas las diferencias del ser son ellas mismas ser. Sólo la nada puede serle contrapuesta, y ésta no es idónea para "definir" la esencia del ser en su contenido positivo. Por eso sólo el ser puede determinarse a sí mismo y sólo por sí mismo puede ser comprendido, y que vale para él igualmente válido para todas las propiedades inherentes que ninguna definición demarcadora puede abarcarla, pues todo definir presupone más bien el ámbito comprensivo de la verdad, dentro del cual se realiza. No existe una geografía limitada del país de la verdad pues su esencia y su ámbito son tan ilimitados como la esencia y el ámbito del ser mismo. Por tanto tendremos también que cuidarnos de partir de cualquier idea y definición preconcebidas y excluyentes de la verdad que pudieran limitar desde el principio su validez o comprometerla en una dirección determinada en lugar de concederle toda la amplitud que ella exige en cuanto determinación ilimitada del ser. Sólo de este último modo es la verdad capaz de proporcionarnos algo de su infinitud, y de probarnos, además, que su esencia es aún más grande, más sublime que lo que nosotros habíamos aprehendido de ella."[240]

--

La verdad se puede definir como el estado de desvelado, de abierto, de no oculto del ser.
El *ser* aparece…; el ser *aparece*.
Entre el ser y su fenómeno puede haber una relación misteriosa e indescifrable.
¿*A quién* se devela el ser?.
El ser está también develado para alguien que lo reconoce en su develamiento.

"Por tanto, en una primera descripción, la verdad se puede definir como el estado de develado, de descubrimiento, de abierto, de no oculto del ser. Este estar no oculto significa dos cosas: por una parte, que el *ser* aparece, por otra, que el ser *aparece*. En el hecho de que esta duplicidad sea, sin embargo, algo único consiste el estado de develado y, en él la verdad. Por tanto, ni el ser está oculto en sí mismo como una cosa incognoscible en sí, que no deja que se sepa nada de ella y de la cual el fenómeno nada deja traslucir, ni, por otra parte, la apariencia es una fluctuante *fata morgana*, un espejismo de la nada, una sima indescifrable. Por el contrario, el ser puede aparecer en cuanto tal; la relación misma entre él y su fenómeno puede seguir siendo muy misteriosa e indescifrable, la distancia entre ambos, mayor o menor, de comprobación más fácil o más dificultosa. El estado de develamiento designa ante todo una propiedad absoluta inherente al ser en cuanto tal. Pero incluye al mismo tiempo una segunda propiedad relativa, ya que se plantea de inmediato la pregunta *¿a quien se* devela el ser?... si el ser tuviera en sí la propiedad de estar develado y no la tuviera también inmediatamente para una consciencia, no estaría en realidad develado, sino encerrado y oculto en sí mismo. El hecho de que esté develado significa, analíticamente, que está también develado para alguien que lo reconoce en su develamiento. Este alguien es el sujeto, y carece de importancia que este sujeto sea idéntico o no

[240] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol 1, verdad del mundo,* Madrid 1997, 26-28.

al ser develado, es decir que el ser se devele a sí mismo o a otro. No es inherente al concepto de la verdad que todo ser sea también autoconciencia, pero sí que todo ser tenga relación con una autoconciencia."[241]

--

La verdad de las cosas y del hombre que en su fundamento último remite a Dios.
La verdad de Dios aparece como origen y fin de la verdad de este mundo.
Se parte de la verdad de Dios que nos ha manifestado de sí mismo por revelación.

"Hemos dividido nuestras investigaciones en dos partes: la primera trata de la verdad tal cual nos sale al encuentro antes que nada en el mundo, en cuanto verdad de las cosas y del hombre, una verdad que en su fundamento último remite a Dios, al Creador. En este modo de considerarla, la verdad de Dios aparece como origen y fin *(principium et finis. Vatic Denz* 1785) de la verdad de este mundo. La segunda parte trata la verdad que Dios nos ha manifestado de sí mismo por revelación, y que desde entonces, con esta revelación positiva, se transforma en norma última de toda verdad mundana. Así, pues, la primera parte trata de la verdad como objeto de la filosofía, con métodos filosóficos; la segunda como objeto de la teología, con métodos teológicos."[242]

--

Verdad y Trinidad.
Verdad y plenitud sólo en un contexto cristológico-trinitario.
La verdad es personal… llega a su plenitud en Cristo.

"Sólo donde la verdad se comprende en un sentido cristológico-trinitario se puede poner en conexión con el concepto de 'plenitud': la verdad incluye entonces en sí misma, no sólo, ontológicamente, los demás trascendentales ("gloria", "bondad" y, en la validez de la representación de la palabra de Dios en la carne, también la "unidad"), sino, trinitariamente, la relación íntima e indisoluble del Hijo con el Padre y con el Espíritu. Y, además, esta verdad cristológica-trinitaria alcanza el primado absoluto sobre todo lo que intramundanamente se puede calificar de verdadero, lo que se puede demostrar partiendo de la afinidad entre las afirmaciones joánicas y paulinas.

La clara afirmación de Col 2,9 puede situarse al principio: "En él reside toda la plenitud (*pleroma*) de la divinidad corporalmente, y vosotros alcanzáis la plenitud en él, que es la cabeza de todo Principado y toda Potestad". La plenitud de Dios, a cuya trinidad no se alude aquí, reside en el que se hizo carne; de esta plenitud reciben los creyentes su propio cumplimiento, por lo cual la plenitud de Cristo al mismo tiempo domina toda validez y voluntad de autoafirmación intramundanas."[243]

--

La teología de la Trinidad como trasfondo de la filosofía trascendental de Occidente.
Sólo un Dios trinitario puede avalar que un mundo extradivino sea verdadero y bueno y que en su libre autonomía siga unido a Él que es más libre y autónomo.

"... la ... afirmación de que el ser es verdadero, verdadero y no aparente, no *maya*, es específicamente occidental desde Homero y los trágicos, y esta verdad del ser se impone precisamente en la diferencia que implica la semejanza entre Dios y el ser, la *aequalitas* o *rectitudo* (San Anselmo) como co-respondencia. Y sólo a base de ser verdadero puede también

[241] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 39-40.
[242] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 31.
[243] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 24-25.

ser bueno y bello, por cuanto la semejanza dice que Dios, poniendo el ser, hace el bien, revela en el ser la bondad que Él es y, como revelada, la reconoce, aprueba y ama... la doctrina de la Trinidad es precisamente la última garantía de trasfondo para la filosofía trascendental de Occidente, porque sólo un Dios trinitario puede avalar que un mundo extradivino sea verdadero y bueno, y que en su libre autonomía siga unido a Él, que es más libre y autónomo."[244]

--

Verdad como misterio.
La verdad divina y la verdad finita.
La verdad divina como verdad de una intimidad *absoluta*.
El Misterio de la revelación de la verdad infinita.
La verdad finita es analogía de la infinita.
La verdad (infinita y finita) y el Misterio.
Toda verdad creada es infundamentada ya que no tiene en sí mismo el fundamento.
El fundamento de todo está en…
El fundamento en Dios permite…

"Sólo ahora se hace íntegramente comprensible el carácter de la verdad como misterio. El infinito trasfondo que se entrevé tras toda verdad finita, más aún él íntimo rasgo esencial también de toda verdad mundana, de todo lo expresado, no se puede expresar sino dejando aparecer conjuntamente un permanente misterio, dejando a la verdad misma, por tanto, una carácter íntimamente comparativo: todo esto cobra pleno sentido sólo a la luz de la interior analogía de toda la verdad infinita y finita, divina y mundana. *Puesto que* la verdad divina, en tanto verdad de una intimidad *absoluta*, sigue siendo necesariamente misterio en su revelación, toda verdad mundana tiene en sí algo de este carácter misterioso. Y todo ello de tal modo que este misterio inherente a la verdad mundana es algo dado en *propiedad* al ser mundano, quien puede administrarla en una propia y personal intimidad de un modo libre y espontáneo, sin que, no obstante, deje de seguir siendo algo *dado* en propiedad, como una participación en la absoluta intimidad de la verdad divina de la cual recibe su misterioso carácter. Esto último es tan verdadero, que el ser creado, aunque quiera, jamás puede traicionar ni profanar su misterio tal cual pretendería en pecaminoso impulso: el misterio jamás le es dado como suyo propio hasta el punto de no permanecer también bajo la custodia de Dios; el misterio jamás le es confiado hasta el extremo de dejar para sí mismo un misterio eterno. Tal es el sello que el Creador ha impreso en su criatura y con el que la marca como propiedad suya. También la ausencia última de fundamento que se puso de relieve en el anterior análisis de la verdad se hace ahora comprensible en su necesidad: toda verdad creada es infundamentada en tanto que no tiene en sí misma su fundamento, en tanto que atraviesa su propio fundamento último hasta dentro de una hondura insondable de modo finito, la del misterio divino; pero también la verdad divina carece de fundamento en el sentido de que no descansa nada más que en sí misma, en su propia infinitud. La falta de fundamento de todo fundamento mundano está pues, a su vez, en analogía con la del fundamento divino, pero de modo que, en el acentuado carácter creado de la mundana falta de fundamento, y por tanto en la distancia del no-estar-en-sí-mismo, se divisa la acentuada divinidad de la falta de fundamento de Dios: su estar totalmente-en-sí-mismo."[245]

--

La manifestación de Dios es una acción de Dios libre y creadora.
La creación finita tiene una carácter de creada.
La verdad mundana no descansa en sí misma, inacabada y necesita complementación.

[244] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: metafísica. Vol. 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 338.
[245] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 226-227.

Dios es el sujeto infinito y es el fundamento de toda verdad mundana, aunque no se vea a los ojos del mundo.
Carácter libre de Dios.
La esencia de Dios es su bondad como Creador.

> "Ahora bien, esta trascendencia de la verdad de Dios significa inmediatamente también lo otro: que, si hay en general ser finito y verdad finita, éstos son posibles sólo en razón de una manifestación de Dios, y de una acción de Dios libre, creadora y absolutamente inderivable de una necesidad. Esto se desprende del carácter personal de lo absoluto, que no deja lugar a emanaciones previas o sustraídas a la libertad. En la originaria analogía entre ser y conciencia divinos y humanos, este aspecto del libre crear y ser creado se ha de destacar también de un modo originario, porque en el develamiento del ser en su totalidad todo conocimiento ulterior de la verdad depende de esta primera distinción y de la inteligencia de la misma.
>
> ...La creación finita –pues de ésta se trata aquí principalmente y no tanto de la del ser finito- se ha de esclarecer de inmediato desde su "carácter de creada", esto es, desde su contingencia... Nada de la verdad mundana descansa en sí misma; todo permanece en ella pendiente, inacabado, inclusive intrínsecamente inacabable en el sentido de una creciente necesidad de complementación...
>
> ... Dios, el sujeto infinito, es entrevisto, aun cuando de manera encubierta e indirecta, como el necesario fundamento de toda verdad mundana, se separa de la autoconciencia finita precisamente en este conocimiento de sí en cuanto misterio en sí oculto del infinito ser personal. Consciente o inconscientemente Dios tiene que ser afirmado en todo conocimiento de la verdad, pero de modo que la revelación de su ser sea referida inmediatamente a una libertad originaria de su revelarse..., y que en este ser revelado de Dios se hagan visibles en sí mismos precisamente su soberana libertad y, por tanto, su carácter de oculto. La verdad finita que aprehende el conocimiento tiene el carácter de un libre don que hace Dios extrayéndolo de su tesoro de verdad infinita. En la medida en que este carácter es inherente a la verdad finita, algo se proclama de la esencia de Dios: su bondad como Creador que comunica lo que ninguna necesidad lo obliga a comunicar."[246]

--

El amor es inseparable de la verdad.
Así como es impensable el conocimiento sin la voluntad, es impensable concebir la verdad sin el amor.
El eterno más-que-lo-que-se-sabe.
El demonio es astuto y tonto a la vez, porque al negar el amor no logra comprender la verdad toda…; sólo el que ama puede comprender la verdadera visión de la verdad.
El amor es el fundamento de la verdad que la esclarece y posibilita.

> "...el amor es inseparable de la verdad. Así como un conocimiento no podría darse sin la voluntad, tampoco puede concebirse una verdad sin el amor. El amor no es algo más allá de la verdad: es aquello que en la verdad asegura a ésta, más allá de todo develamiento, un misterio siempre renovado; es el eterno más-que-lo-que-ya-se-sabe, sin lo cual no habría ni saber ni posibilidad de saber; es en el ente aquello que nunca admite convertirse en mero *factum*, y en el conocimiento, lo que no le permite reposar en sí mismo, sino que lo pone al servicio de algo más alto. El concepto de amor pertenece al concepto pleno de verdad, así como el de voluntad, al concepto pleno de conocimiento. Desde luego, es posible que alguien que no ame conozca también datos exactos. Pero su entendimiento se asemeja a la mirada del miope: aguda, más aún, agudísima para sectores parciales, es incapaz de abarcar amplias perspectivas de la verdad. No en vano se dice del diablo que es astuto y tonto a la vez. Puesto que la plena verdad se logra sólo en el amor, únicamente el amante puede poseer la verdadera visión de la verdad. Sólo él es

[246] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 224-225.

apto para abrirse verdaderamente a sí mismo y de este modo efectuar el movimiento en que surge la verdad del ser. Sólo él es capaz de acceder desinteresadamente a la pregunta y al llamamiento del otro que se confía a él, que se le abre, que quizá busca ayuda en él. Por otra parte, él consuma así con otro el movimiento en que surge la verdad del conocimiento. Así puede decir que la verdad surge del amor, que el amor es más original y más amplio que la verdad. El amor es el fundamento de la verdad, que la esclarece y la posibilita. Y sin embargo, no se puede decir que el amor exista antes que la verdad y qe pueda concebirse sin la verdad. Pues el autoabrirse del ser y del conocer, que lleva el nombre original del amor, toma enseguida e inmediatamente también el nombre de verdad."[247]

--

El conocimiento divino no es derivativo sino original.
El objeto tiene su medida en la idea que Dios tiene de él.

"Pues el conocimiento divino no es derivativo sino original, que fundamenta al ente mismo y lo afirma en todas sus relaciones. Dios no toma la medida del objeto de su ser ya existente; el objeto tiene su medida en la idea que Dios tiene de él."[248]

--

La verdad no es sólo estado de no oculto, es también *emet*: misericordia, fidelidad, constancia y fialbilidad.
Donde hay *emet* uno puede confiarse, entregarse.
La verdad es una abertura no sólo para sí y en sí, sino hacia una verdad más amplia.
La misericordia como movimiento hacia una verdad más amplia.

"...la verdad no es sólo estado de no oculto, es también *emet*[249]: fidelidad, constancia, fiabilidad. Donde hay *emet* uno puede confiarse, entregarse. Según esta propiedad, la verdad tiene un doble efecto: por una parte remata, al poner término a la incertidumbre y a la infinitud del buscar, a las suposiciones y sospechas, para introducir en la develada situación objetiva, en lugar de esto estados vacilantes, la acabada y firme evidencia. Por otra parte, esta cesación de la incertidumbre y de su mala infinitud significa que se rompen los sellos que cerraban una verdadera infinitud de fructíferas posibilidades y situaciones: de la verdad que se ha hecho presente brotan, como de una semilla, miles de consecuencias, miles de conocimientos nuevos; la autenticidad de la evidencia lograda implica de modo inmediato la promesa de una verdad más amplia: es una puerta de entrada, una llave de la vida del espíritu. Esta propiedad del *emet* de ser comienzo y puerta de salida, es de tal modo... predominante, que... la verdad jamás encierra con constricciones al que conoce; por el contrario, la verdad es siempre una abertura no sólo para sí y en sí, sino hacia una verdad más amplia. La verdad descubre el ser y, con ello, también las conexiones del ser, abre perspectivas dentro de ámbitos aún desconocidos, tiene en sí misma el movimiento hacia una verdad más amplia."[250]

--

Dios nos revela libremente la verdad infinita que es norma última de la verdad mundana, la que no es suprimida, sino elevada sobre sí misma y perfeccionada.

[247] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 112-113.
[248] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 58.
[249] Palabra de uso frecuente en la Biblia (*N. del T.*)
[250] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 40-41.

> "El volumen siguiente, el segundo[251], trata la verdad que Dios nos ha manifestado de sí mismo mediante libre revelación y que, por ello, se convierte en norma última de la verdad mundana. Describir y comprender de qué modo ésta no es suprimida, sino elevada sobre sí misma y perfeccionada."[252]

--

La verdad infinita revelada libremente por Dios.
Situarse ante la verdad en toda su integridad, ante la verdad de Dios, ante el reino de Dios que madura y crece, tal como se nos muestra la plenitud de la creación de Dios.
Abrirnos a la verdad total.
La verdad como atributo trascendental del ser y por tanto vínculo vital entre Dios y el mundo.

> "...el que se sitúa ante la verdad –en toda su integridad, es decir, no sólo ante la verdad del hombre y del mundo, sino ante la verdad del Dios que se otorga a sí mismo, no sólo frente a la verdad del Evangelio histórico y de la Iglesia que lo custodia, sino también frente a la del Reino de Dios que madura y crece, tal como se nos muestra en la plenitud de la creación de Dios…
> ...abrirnos a la verdad total, a la verdad que es atributo trascendental del ser y no una magnitud abstracta sino el vínculo vital entre Dios y el mundo."[253]

III,7) LA ANALOGÍA DEL SER Y EL DESDE ARRIBA

a) Desde la mirada del contemplativo

El ser sólo puede ser reconocido con Dios.

> "Pero si lo más precioso que hay que reconocer en el ser sólo puede ser reconocido con Dios, queremos decir, su carácter admirable y magnífico, ¿no deberá entonces ser Dios el redil y el pastor por excelencia de esta gloria del ser? ¿Para refutar sin rodeos lo que el espíritu finito se imagina que es una necesidad y una absolutividad?"[254]

--

Si lo comprendiéramos no sería Dios.
El misterio del ser invita al espíritu creado a salir de sí, a confiarse y entregarse al misterio que lo trasciende.
La *analogía entis* se refleja en la misma evidencia.
¿Pienso luego existo?... o existo como creatura luego pienso y crezco en libertad.

> "Si Dios es o no evidente para el espíritu creado, es una cuestión discutida en la teología escolástica, que quedó sentenciada negativamente al rechazarse la intuición del ser divino, si bien se admitía al mismo tiempo que el intelecto humano conoce implícitamente a Dios en todo acto de conocimiento, y, por consiguiente, también le ama con amor natural de un modo

[251] Es decir: BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol II, Verdad de Dios,* Madrid, 1997.
[252] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 14.
[253] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La perspectiva de la forma,* Madrid 1985, 21.
[254] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 586.

implícito (Tomás, *De Ver.,* 22,2c y ad 1). Este "estar-implícito" de Dios no es otra cosa que el modo de revelarse Dios en la criatura. A medida que se revela, su ocultamiento es mayor. Si la criatura realiza el contenido del "concepto" Dios, le resulta patente que Dios sólo puede serle evidente en su conocimiento y en su amor como ser que en cuanto causa libre de todas las cosas se sustrae cada vez más a una comprensión dentro de los límites del objeto finito y de la estructura del espíritu. *Si comprehendis nos est Deus*. El misterio del ser, al revelarse, invita al espíritu creado a salir de sí y a confiarse y entregarse al misterio que lo trasciende. Si no fuese así, la intuición del ser, propia de los primeros principios, teóricos y prácticos, no sería más que la comprensión del ser finito-creatural, sin referencia alguna al Absoluto, lo cual sería absurdo y contradictorio en cualquier perspectiva desde la que se considerase. Por lo tanto, ha de ser la evidencia misma la que refleje la *analogia entis,* lo cual no significa en modo alguno que el espíritu pueda abarcarlo o que pueda medir por sí la relación entre ser finito y el infinito. Al contrario, significa que él (finito también en cuanto espíritu) se ve remitido más allá de sí mismo a lo que sólo puede ser "dado" a su evidencia bajo la modalidad de la no evidencia. Se experimenta a sí mismo como englobado por y en manos de lo que lo rebasa (en el sentido de Agustín y Schleiermacher); experimenta su "absoluta dependencia" sin poder comprender aquello de lo que depende; experimenta que su insignificante pensamiento está contenido en un pensamiento infinito que lo sobrepasa también infinitamente (*cogitor ergo sum*); experimenta por último que toda su personalidad no puede dar un solo paso espiritual en la libertad o en la servidumbre sin imitar a un arquetipo incomprensible que es absoluto e infinitamente libre."[255]

--

El contemplativo 've' la belleza de Dios y en ella ve la belleza del mundo y la *analogía entis*.
En Dios se percibe la raíz y el corazón de las cosas creadas.

> "El contemplativo ve no sólo la belleza de Dios y en ella la belleza del mundo, ve en un instante, por así decirlo, la *analogia entis:* "Y aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve en él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita *eminencia* todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas"[256]."[257]

--

Un corazón franciscano ve el mundo desde Dios; lo ve como creación bella y alaba a Dios gratuitamente, por la bondad de la creación y de la redención y mira la creación como hermana, con ojos de hermano, como creación buena.

Hay una analogía entre Dios y criatura, todo lo bueno, verdadero y bello que hay en la criatura es don del Creador.

Santo Tomás parte de la experiencia del *Poverello*, para destacar la analogía del ser "hallar la gloria de Dios en la humildad, pobreza y belleza de todo ser".

Para entender al ser en su analogía hay que ser como niño, y permanecer en Dios, llevar una "vida franciscana" y ver así las maravillas de Dios en su creación.

---

[255] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 401.
[256] San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva* (=L) IV 5.
[257] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 158.

En Francisco encontramos la clave de todo este trabajo, integrando analogía del ser, ser como niño y permanecer en Dios. Al ser como niño y permanecer en Dios se percibe la analogía del ser con claridad.

La pobreza franciscana, ser fuerte en lo débil.
Pobreza y mirada limpia o pura.
Pobreza y belleza.
La existencia como regalo.
Si uno se hace pobre por amor a Dios, es para ver todo como regalo de Dios.

> "*El impulso franciscano.* Si es posible *a posteriori*, ascendiendo desde la belleza de las formas y ritmos mundanos, corroborar la existencia de la belleza en el mundo, resulta en demasía osado intentar desde abajo el salto del reconocimiento de la belleza sensible e incluso espiritual a la afirmación de que el ser *como tal* es bello. El hecho de que en la metafísica fueran los franciscanos los primeros en intentar este salto, es una vez más característico de un apriori teológico también de la filosofía escolástica, que se esforzaba por separarse de la teología bíblica. Si la tesis, representada por Platón, Plotino y Dionisio, suponía unos ojos griegos para el ser, en la Edad Media supone un corazón franciscano. La actitud de San Francisco justifica una determinada experiencia del ser que, si en Chartres se procuró una primera y confusa expresión, será formulada por los teólogos franciscanos, y en San Buenaventura se fundirá con la experiencia del Aeropagita.
>
> *San Francisco de Asís* quiere "imitar en su humildad y pobreza a Nuestro Señor Jesucristo", "que no se avergonzó de hacerse pobre y extraño para nosotros", hasta una necesidad "que hace de la limosna una exigencia de justicia,... pues la necesidad no conoce ley"[258]. Es un ir por el mundo "sin alforjas, bolsa, pan, dinero ni bastón", que no permite oponer resistencia al mal, que obliga a poner la mejilla izquierda al que golpea la derecha, e impide exigir la restitución de lo robado[259]. En el anonadamiento de la pobreza, todo es para el hombre, amén de la existencia misma, un regalo, y si uno se hace pobre por amor a Dios, es para poder tomarlo todo como regalo de Dios, pues con toda verdad lo reconoce todo como don literal del amor. La vida franciscana es, por lo tanto, alabanza pura y glorificación de la gloria de la gracia y del amor de Dios que se derrama sobre todos los seres. El *Cántico del sol* es alabanza a través de y junto con la naturaleza. La Regla primitiva es aún más radical por la insistencia y sencillez con que exige esta actitud de alabanza en primer lugar de los hermanos, luego de la Iglesia y después de la humanidad entera. "Atribuyamos todo bien al altísimo y sublime Dios y reconozcamos que suyos son todos los bienes, y démosle gracias por ellos, pues de Él provienen todos; y Él, el más alto, sublime, único y verdadero Dios, tenga, reciba y acepte todo honor y adoración, alabanza, bendición, agradecimiento y gloria. A Él pertenece todo bien y Él es el único bueno"[260]. Los hermanos deben recitar unidos estas alabanza, exhortándose unos a otros: "Temed y honrad, alabad y bendecid, dad gracias y adorad al Señor Dios omnipotente en su Trinidad..."[261]. La Regla culmina en el gran himno de alabanza y gratitud (n° 23) que se dirige "al sublime Dios, al santo y justo Padre, Señor y Rey de Cielo y Tierra", en éstos términos: "Te damos gracias por Ti mismo", por la bondad de la creación, de la redención y del esperado retorno a la gloria, y como por los pobres pecadores son indignos de nombrarte y alabarte, llamamos en nuestra ayuda a Jesucristo Nuestro Señor con el Espíritu Santo "para darte gracias por todo a Ti, Padre y (llamamos) a la gloriosa Virgen Madre María, a los ángeles, a los santos y elegidos en el orden de la salvación, y después a la Santa Iglesia en todos sus rangos jerárquicos, a las órdenes religiosas, a todos los niños, a los pobres y necesitados, a los reyes y príncipes, a los obreros, campesinos, siervos y señores, a todas las vírgenes, núbiles, célibes y casados, los seglares, hombres y mujeres, todos los menores, adolescentes, jóvenes y ancianos, sanos y enfermos, pequeños y grandes, todos los pueblos y generaciones, razas y lenguas, todas las naciones y todos los hombres del mundo

[258] Prima Regula S. Francisci n° 9; Holstenius *Codex Regularum* III.
[259] Ibid n° 14: cómo deben ir los frailes por el mundo.
[260] Ibid n° 17: de los predicadores.
[261] Ibid n° 21: alabanza y exhortación que deben hacer los frailes.

entero, los vivos y los que vivirán: todos nosotros, hermanos menores e inútiles siervos, les pedimos y conjuramos humildemente" a amar al Señor Dios, "que nos dio y nos da todo bien a nosotros pobres y miserables, corrompidos y repugnantes, ingratos y malvados hombres". Siempre y en todo lugar "queremos creerle con firmeza y humildad, lo llevamos en el corazón, lo amamos, honramos, adoramos, servimos, alabamos y bendecimos, lo glorificamos y exaltamos, magnificamos y le damos gracias a Él, altísimo, eterno y sublime Dios,... que no tiene principio ni fin, inmutable, invisible, inenarrable, inefable,...digno de loa, amable, deleitable y todo siempre deseable por encima de toda casa por los siglos de los siglos"[262].

El Dios del *Poverello* está en su gloria muy próximo al inconcebible y deslumbrante mar de luz del Aeropagita, pero su fluencia es puro amor que se derrama sobre el que le alaba en todos los elementos y seres del mundo. El que le alaba se hace pobre para experimentar todos los seres como amor que fluye de Dios. Así en el *Cántico del sol,* "del noble señor y hermano sol", "de las hermanas luna y estrellas", de la bonanza o tormenta, de las fuentes, del fuego amable o terrible y de la tierra maternal, Francisco pasa directamente a aquellos que "por tu amor perdonan y soportan en paz tormentos y calamidades", y a la "hermana muerte" que, como los elementos, es agradable o terrible según encuentre al amante o al pecador[263]. Ahora bien, esto viene a decir que "todo cuanto[264] te dificulta amar a Dios y cualquiera que te lo haga difícil, sea o no hermano y más si te golpea, todo lo debes aceptar por gracia y quererlo así y no de otro modo"[265]. La pobreza como no resistencia al amor que se derrama sobre nosotros, tiene otros muchos nombres: reina sabiduría, hermana pura simplicidad, hermana santa humildad, hermana santa obediencia; todas ellas "provienen del Señor" y nadie las posee sin morir previamente a sí mismo. Su personificación es la "santa Virgen, santísima Reina, madre de Dios María, en la cual "estuvo y está toda la plenitud de la gracia y todo Bien"[266], y esta plenitud de gracia que habita en ella es Dios mismo, cuya bondad encierra, fontal[267] y ejemplarmente todas las virtudes franciscanas y marianas: "Tú, Señor Dios vivo y verdadero, eres el Bien, todo el Bien, el máximo Bien. *Tu sei amore et charità, Tu sei sapientia, Tu sei "humilità", Tu sei patientia, Tu sei "belleza"...Tu sei bontà infinita*"[268]. La belleza de Dios se muestra en el fluir de sus virtudes, entre las cuales cuenta también San Francisco la humildad, que para él es lo mismo que la sabiduría del amor difusivo.

Considerando desde esta perspectiva la doctrina de los trascendentales de la llamada *Summa* de Alejandro, llama la atención cómo se concibe la analogía entre Dios y la criatura. Todo lo verdadero, bueno y bello que hay en la criatura es don del Creador. Verdad, Bien y Belleza son nombre de Dios, se dicen formalmente de El y sólo *per denominationem* de la criatura. Para el ser de la criatura se rechaza esta doble predicación, pues en la criatura domina primariamente la contraposición: el ser que Dios posee por sí mismo como nombre propio, no puede ser participado, no hay ser común a Dios y a la criatura[269]. Con el enunciado "es" (existe) nos referimos "absolutamente" sólo a la realidad existencial desnuda; pero tan pronto aparece ésta, dotada de propiedades esenciales y de valor, resulta visible la referencia al Todo-Bueno. En este sentido, los teólogos de Chartres distinguían entre la obra de la creación (que sólo pone la "materia") y la obra de la ornamentación (*ornatus*), que procede del brillo de las fuerzas y excelencias divinas sobre la materia. También el Eurígena hacía una distinción similar entre *datio y donatio*[270]*:* una doctrina de la *analogia entis*, que arranca, por así decirlo, de la pura *aequivocatio*, para luego atribuir a la bondad difusiva de Dios todo lo que la criatura, absolutamente diferente y finita, recibe a pesar de todo, incluida la existencia misma[271].

[262] Ibid n° 23: oración, alabanza y acción de gracias.
[263] Cántico del sol.
[264] En el texto en castellano dice "cuando", pienso que debe decir "cuanto"
[265] Carta a un superior.
[266] Alabanza de las virtudes, etc.
[267] El texto en castellano parece decir "frontal", me parece que es mejor "fontal"
[268] Bendición y alabanza en fray León.
[269] SA 1 n 105 ad 5; cfr. n 109 ad 5: *ens vel essentia non dicit comparationem ad causam sicut bonum; immo cum loquimur de re secundum suam essentiam loquimur de ea absolute; sed bonum notat comparationem ad causam, bonum enim dicitur qui a Bono et quia ad Bonum.*
[270] Cfr. mas arriba sobre el Eurígena (pág. 318, notas 155 y 156).
[271] SA 1 n 116 resp. Alejandro acepta la formulación de Guillermo de Auvernia. Cfr. A. Masnovo: *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomasso d'Aquino*, Milán 1930, 1, 203 ss.

"Alejandro" cree superar así la doctrina de Gilberto, según la cual Dios por *denominatio extrinseca* pueda ser llamado el *esse* de la criatura; pero su solución no resiste, pues oscila entre la supresión de la analogía del ser y (¡por consiguiente!) el emanatismo. Santo Tomás será el primero en aclarar definitivamente la cuestión, saliendo al encuentro de la más profunda aspiración del *Poverello*: hallar la gloria de Dios en la humildad, pobreza y belleza de todo ser.

Pero se ve cómo para los franciscanos pueden ser apriorísticos los trascendentales, incluida la belleza. Los trascendentales son automanifestaciones (*notificaciones*) de la última y radiante realidad, y en cuanto que esta irradiación capacita al espíritu finito a entender y expresar algo de la verdad absoluta, se expande, junto a la luz agustiniana de la verdad (no vista por sí misma, pero deslumbrante), el rayo (del Areopagita) de la belleza. Ciertamente, esto sólo se explicita con ocasión del conocimiento *a posteriori*, radicado en lo sensible[272]. Ni siquiera para los franciscanos cabe, sin esta base, una explicación de los trascendentales. San Francisco, como dice la leyenda, "reconoció en los seres bellos el ser bellísimo"[273]. Pero ¿por qué, entonces, es la belleza un trascendental? La respuesta empieza con la identificación fundamental de lo bello con lo propiamente bueno, y procede luego a distinguirlos conceptualmente y aproximar lo bello a lo verdadero. Lo propiamente bueno (a diferencia de lo útil) es lo bueno en sí mismo, lo buscado por sí mismo –es la definición que de lo bueno dieron Aristóteles y Cicerón- y no sólo en cuanto es perfecto en sí, sino además en cuanto que no se encierra en sí sino que se abre, comunica e irradia *(diffusivum sui)*, como querían los platónicos. Ahora bien, lo bueno, en cuanto perfecto en sí, ayuda a perfeccionarse a los imperfectos (sobre todo como "bien" digno de búsqueda) y, al comunicarse su unidad: su ser uno-perfecto (*unum*) es transparente y accesible (verum), de modo que por sí mismo no subordina lo otro en su provecho (*utile*), sino que, al comunicarse al otro, lo conduce a su unidad y plenitud: siendo perfecto, es formativo; siendo forma (como *unum*) plasma y articula la forma de lo otro. En esta autocomunicación del bien está el punto en que se revele como belleza (resumiendo todos los trascendentales)."[274]

--

Francisco tiene una mirada del ser que transparenta a Dios.
Analogía del ser.
Francisco veía en las cosas bellas al que es Bellísimo y seguía al Amado pisando las huellas que dejó en las cosas.
El Hijo eterno es luz radiante.

"Contemplar la naturaleza del mundo en el *Verbo inacrnatum* significa interpretarla como expresión y, por ende, verdad en su belleza auténtica. Así está escrito de Francisco: "Veía en las cosas bellas al que es Bellísimo y seguía por todas partes al Amado pisando sus huellas impresas en las cosas...En el ímpetu de una meditación inaudita gustó en las criaturas, como en riachuelos, aquella bondad fontal, y en cuanto percibió un celeste concierto en la consonancia de sus capacidades y acciones, que Dios les había concedido, dulcemente les exhortó a alabar a Dios[275]. Este poder leer la naturaleza, las flores, las aves, las potencias de los elementos, todo el ser fenoménico, tiene su raíz en Dios. El Hijo eterno es luz radiante (*splendor pulcherrimus*)[276] en cuanto que es Dios iluminado y expresado, por lo que Francisco expresa en su *Cántico del Hermano Sol* tanto gozo del Padre por haber expresado integralmente todo lo que es y puede, como el amor del Espíritu Santo, en quien el esplendor del Hijo transciende en don y bienaventuranzas."[277]

--

[272] SA 1 n 72.
[273] Tomás de Celano *Vita 2ª S. Francisci,* c 124 n 165.
[274] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 339-343.
[275] *Leg. Major* 9, 1 (VIII, p. 530a).
[276] *Hex.*21, 1 (V, p. 431a).
[277] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 330.

La Antigua Alianza y la *analogía entis*.
El Dios de la Antigua Alianza.

> "En la Antigua Alianza, Dios –el Dios verdadero, vivo, en contraposición a los ídolos inventados por los hombres- es el incomparable con la criatura. Esta palabra, "incomparable", denota fundamentalmente que entre él como el Eterno, Inmortal, Omnipotente, el Señor, y la criatura caduca, fugaz como un soplo, mortal, absolutamente dependiente, no hay nada que ambos puedan llamar común y neutral; domina entre ellos la alteridad pura, y si, no obstante, en esta distancia radical (que supera infinitamente todas las diversidades humanas) se establece una relación, es únicamente sobre el fundamento de una gracia divina que no obedece a ninguna otra razón que a sí misma. Esta relación –la alianza- existe gracias a la libertad divina. Entre Dios y el hombre no hay nada que corresponda a los "interhumano" de los dialógicos, pues Dios no necesita ser interpelado por el hombre para ser un Yo. La Antigua Alianza nunca reflexionó sobre la *analogía entis* de otro modo que considerando el hecho de que el hombre caduco le debe todo al Dios libre: el estar vivo (pero Dios es también Señor del seol de los muertos) y todo lo que con la Alianza le ha regalado además."[278]

--

El Misterio del ser no es un misterio cerrado.
Donación libre.
Aparece.
Forma trinitaria.

> "...el *mysterium* del ser no es un misterio cerrado, sino que se expresa a sí mismo, que se revela; pero, al mismo tiempo, significa que su autoexpresión no es un evento natural necesario, sino de donación libre. Mas para que el pensamiento creatural pueda ver juntas estas dos cosas sin contradicción es necesaria la revelación libre del misterio intradivino, el cual –esencialmente diferente de la criatura- aparece, sin embargo, como la condición de la posibilidad de su conocimiento del ser (y ahí también de sí mismo). La lógica creatural sólo puede valorarse de forma correcta como participación análoga de un Logos absoluto qe mira de forma retrospectiva en sí a su derivación (paterna) y mira desde sí al Espíritu del libre amor, que emana de él y de su origen. También la lógica creatural formal está basada y acuñada de forma trinitaria."[279]

--

Ontología trinitaria.

> "...el "Esbozo de una ontología trinitaria", de Clemens Kaliba[280], discípulos de Heidegger. Par él (como para Gustav Siewerth, en el que se apoya) el ser no subsistente, como fundamento creativo del que procede todo auto-ser, está en contacto inmediato con Dios, puro ser, es de Dios primera imagen y semejanza, porque ello, sobrepasando toda finitud[281], pero recibiendo de Dios la idea del mundo (como compendio de todas las esencias finitas)[282], se pone como real en los peldaños del auto-ser. Estos peldaños son en lo intramundano aproximaciones al ser absoluto y, en cuanto tales, una primera copia de su Trinidad; primero la esfera de la existencia; luego, basándose en ésta, la de la conciencia..."[283]

---

[278] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol II, verdad de Dios,* Madrid 1997, 68-69.
[279] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 65.
[280] *Die Welt als Gleichnis des dreieiniges Gottes* (O. Müller, Salzburg 1952).
[281] *Ibid.* 165.
[282] *Ibid.,* 33s.
[283] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 68.

b) La analogía del ser:

En la "similitudo" aparece la "mayor dissimilitudo".

El hombre está capacitado por Dios en la "similitudo".

La paradoja de la cruz: en la debilidad, Dios es fuerte y más sabio que la sabiduría humana. La sabiduría de la cruz.

> "...siempre de modo que en la "similitudo" apareció la "mayor dissimilitudo" –como precisamente la "necedad de Dios aniquiló" toda la sabiduría del hombre-, pero esta "major dissimilitudo" debió revelarse siempre de nuevo dentro de la "similitudo", de modo que el hombre capacitado por Dios para ello en el Espíritu Santo pudo ver que "la necedad de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios es más fuerte que la (fuerza de los) hombres" (1 Cor 1,25). Por esto, el mismo apóstol predica expresamente "sabiduría" (2,6), pero que se apoya enteramente sobre la "necedad del Cristo crucificado" (1,23), pues la fuerza de la cruz de Cristo en ningún caso "puede perderse" (1,17). Dicho paradójicamente: la impotencia del crucificado no puede perder su poder. Con esta "palabra de la cruz" (ib. 18) se cruza definitivamente el umbral y se penetra en el lugar sagrado, si se quiere, en los arcanos "sagradamente públicos" de la revelación cristiana."[284]

--

Fundamento trinitario de todo ser.

Analogía del ser desde la libertad de Dios, más que desde la necesidad del ser.

Diferencia trascendental.

La perfecta entrega y donación trinitaria.

> "Se ha mostrado que a través de los tres modos trascendentales transita una polaridad fundamental y también que ésta se deriva de la polaridad de la unidad que todo lo traspasa, la cual, como primero de los modos trascendentales, subyuga a todos los demás. Y ahora se nos plantea imperiosamente desde el fenómeno de la unidad no-una la cuestión de la verdad una, idéntica en sí, que es pues, la cuestión de la analogía del ser. Pero la riqueza de la vida que hay en la diferencia trascendental permite que la cuestión se divida en dos. Debe superarse en lo absolutamente uno, verdadero, bueno y bello la polaridad que traspasa todo lo finito: tanto la del ser como la de sus trascendentales; los últimos deben también coincidir de tal modo entre sí que se los pueda hacer resaltar considerándolos en particular, de modo que en cada uno se encuentren, no disminuidos, los otros dos.
>
> La gloria de Dios es su autodonación y ésta es, por otra parte, su verdad. Esta identidad, sin embargo presupone que Dios –más allá de la forma más elevada del ser del mundo, del ser del espíritu- es espíritu absoluto y, por consiguiente, libertad absoluta que se posee a sí misma. Una libertad que traspasa su ser entero, de modo que ningún resto de ser preceda a esta libertad o se sustraiga a ella. Ahora bien, el poder-mostrar-se, regalar-se, decir-se de las cosas finitas no pertenece a su necesidad, sino a su perfección esencial del ser. Debe, por esto, tener su prototipo en el ser divino; de qué tipo es éste sólo podrán declararlo la aotorrevelación de Dios y su reflexión (como teología): aquí el ser -como perfecta autodicción y autodonación dentro de la identidad- será la diferencia personal de Padre e Hijo, que, como Amor, debe tener su fecundidad como Espíritu Santo. "Hijo" es entonces a la vez "palabra" (como autodicción), "expresión" (como mostrar-se) e "hijo" (de procreación amorosa), y esta diferencia personal debe repetirse en la unión personal de los diferentes, que no superan esta diferencia, sino que la unifican en la unidad del fruto que está más allá. Estos[285] son misterios que no pueden deducirse desde la perspectiva de una analogía necesaria entre ser mundano y su origen, más bien se revelan

[284] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 83-84.

[285] En el texto en español dice "esto", pero debiera decir "estos".

únicamente (como misterios permanentes) cuando la soberanía de Dios le permite y le induce, libremente por amor, para libre autodicción y autoglorificación, a crear el ser mundano, que contendrá entonces en sí, necesariamente, huella e imagen de la diferencia intradivina y puede ser apropiado – otra vez más allá- hacer una unidad con la unidad divina. Esto explicará luego fundamento y objeto de esta empresa divina del mundo: manifestar en su libertad que, como él puede ser uno en sí mismo con los otros, igualmente puede fuera de sí mismo hacerse uno con los otros."[286]

--

Dios necesita de los profetas para manifestarse.
Todos los profetas son 'artistas' no encasillables. Pero no todo artista es profeta.

"Dios necesita de los profetas para manifestarse, y todos los profetas son necesariamente artistas; lo que diga un profeta nunca podrá decirse en prosa"[287]. Ahora bien, si todo profeta es artista, la recíproca no es cierta: el artista no es automáticamente profeta, como no sea en un sentido muy general. Aquí reaparece la analogía entre la estética natural y la sobrenatural, que permite a la libertad del Espíritu divino servirse de todas las formas de expresión humanas como vehículos de *su* poesía."[288]

--

Dios no sólo crea cosas semejantes, sino también desemejantes.
Admirable e inefable armonía.
También los elementos disonantes considerados en la amplia armonía del Todo, resultan armoniosos.
Puede parecer que hay cosas contradictorias en la creación, pero no.

El absoluto ser-otro de Dios se revela preferentemente en el hecho de estar el mundo compuesto de contrastes e incluso de contradicciones. "Dios no sólo crea cosas semejantes, sino también desemejantes, pues El mismo es tanto lo semejante como lo desemejante. Es también el fundamento de las cosas contradictorias"[289]. "Porque es la semejanza de lo semejante, la desemejanza de lo desemejante, el contraste de lo contrario y la contradicción de lo contradictorio. Y todo se recoge y concilia en una maravillosa e inefable armonía. Los elementos disonantes, considerados en la amplia armonía del Todo, resultan acordes y consonantes"[290]. Si Dios sólo hubiera creado cosas semejantes a El, "parecería que hubiese errado en la creación de las cosas contrarias y contradictorias, y no se hubiese revelado como creador de todas las cosas que la razón admite como realizables"[291]

--

[286] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 79-80.
[287] F. Medicus, *Grundfragen der Ästhetik,* Jena 1907, p. 14.
[288] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 44.
[289] Plotino, obras según la edición de H.J. Floss en PL 122. De divisione naturae (=DN) II, 510 D-511 A.
[290] DN II, 517 BC.
[291] DN II, 637 BC.

La analogía entis como *leitmotiv* de toda la obra de Balthasar.
Trinidad y creación en la analogía entis.

> "Fundamento y trasfondo de todo esto sigue siendo la *analogia entis*: el Dios cada-vez-más-grande, que "es inaprehensible por su majestad y gloria inefable, que llega conforme a su amor y bondad para los hombres y conforme a su omnipotencia hasta garantizar al que le ama la visión de Dios" (IV 20,5)[292], *analogia entis* que se mantiene como leitmotiv a través de toda la obra[293]. Ambos aspectos son necesarios, ninguno hace superfluo al otro, el Padre debe permanecer invisible "para que el hombre no desprecie a Dios y encuentre espacio ante él para seguir avanzando"; pero no puede permanecer invisible hasta tal punto "que el hombre, perdiendo del todo a Dios, deje de ser él mismo" (IV 20,7). El Padre se visibiliza en su palabra y su Hijo que nos lo hace conocer como Padre amoroso y creador de todas las cosas (V 17,1), de modo que todo lo creado y las disposiciones históricas puedan ser retrotraídas a su designio de amor (*eudokía)*[294]*."*[295]

--

La semejanza tan grande entre Dios y la criatura no suprime la desemejanza todavía mayor.

> "Bien entendido que esta "semejanza tan grande" entre Dios y la criatura en el orden cristiano no suprime la "desmejanza todavía mayor" que consiste en que las personas creadas sigan siendo sustancias individuales, de las que cada una es una imagen y semejanza de la sustancia absoluta."[296]

--

La verdad de este mundo tiene como fundamento la verdad divina.
La verdad divina posibilita y sustenta.
En la creación hay una revelación indirecta.
El ser de la criatura es creado y también su verdad es creada.

> "La verdad de este mundo tiene como fundamento la verdad divina que en el mundo se revela. Pero en el orden de la creación esta revelación es siempre indirecta; el medio de su aparecer es lo creado, que en cuanto tal, no es Dios. Por eso, este algo creado posee una verdad propia, real, creada, tan diferente de la verdad divina como el ser creado del divino. Entre ambas relaciones existe, en cambio, analogía, y además una analogía que coincide, ya que la verdad es la medida del ser. Tan contingente como el ser de la criatura es su verdad. Pero, así como el ser de la criatura tiene consistencia sólo gracias al ser de Dios que habita en ella y sobre ella, la verdad creada es aquello que es, es decir, verdad, exclusivamente gracias a la verdad divina que la posibilita y la sustenta.
> Así como el ser de la criatura es creado, creada es también su verdad (*veritas creata. S. Th* 1 q. 16 a.17).Y así como el ser de la criatura exhibe y revela este carácter de creado en su más íntima estructura, así lo revela también la estructura de su verdad. El carácter principal del ser creado y de la verdad creada es su intrínseca finitud. La finitud no es entendida aquí, naturalmente, como un límite cuantitativo contra el cual se pudiera chocar, sino como una *cualidad* que atraviesa todo el ser y la verdad del mundo, y que en cuanto tal expresa inmediatamente el carácter de

[292] IRENEO, *Adversus Haereses.*
[293] II 6,1; II 13,4; III 11,5; III 24,2; IV 19,4; IV 20, 4-6.
[294] II 11,1; III 11,9; III 23,1; IV 6,3; IV 6,3; IV 7,3; IV 20,1; IV 26,2; V 1,3.
[295] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 130.
[296] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 388

creado, y mediatamente, a través de ello, el ser infinito y la infinita verdad del Creador. Esta cualidad de la finitud intrínseca en la criatura es tan fácil de percibir como para un conocedor lo es determinar, por el tacto, la calidad de una tela o, por el sabor, la vejez y la procedencia de un vino."[297][298]

--

La medida del ser mundano, considerada desde su totalidad, reside en Dios.
La criatura está en la verdad cuando se trasciende a sí misma y se entrega a Dios.
No podemos adivinar, deducir o calcular la 'medida' de Dios con una medida terrena previa.
Es importante el renovado abrirse con los sentidos espirituales hacia Dios.

"La medida del ser mundano reside, considerada en su totalidad, en Dios; así, la criatura está en la verdad cuando, habiendo entregado a Dios su propia medida, aspira, -trascendiéndose a sí misma, su conocer y su querer-, a adecuarse a la medida que el conocer y el querer de Dios le han asignado. No es posible adivinar, deducir o calcular esta medida de Dios con una medida terrena previa. Sólo en el siempre renovado abrirse hacia Dios la situación puede ser escuchada y recibida. Por eso la analogía de la verdad como revelación y participación se consuma en la obediencia cada vez mayor por parte de la criatura a la disposición que Dios, cada vez mayor, revela siempre de nuevo en la situación."[299]

--

Los seres creados son riqueza y pobreza a la vez: riqueza en el cuidar como 'pastor del ser' el don recibido y 'pobreza' por ser limitado.
El ser limitado no puede agotar el mar en su pequeño cuenco, por lo que se realiza en su darse, en su dejar ser y fluir.
Éx-tasis… salir de sí mismo.
El ser divino lo cobija todo.

"El ser dado por Dios es a la vez riqueza y pobreza: riqueza en cuanto ser sin límites, pobreza en cuanto que está modelado según el arquetipo divino, pues él no conoce ningún tener por sí mismo, pobreza en el *actus essendi* ofreciendo que, *en cuanto* dado, se entrega inerme a los seres finitos (porque tampoco aquí se sustenta en sí). Pero también los seres creados son a la vez riqueza y pobreza: riqueza en la fuerza capaz de guardar y proteger (como "pastor del ser") el don de la plenitud de ser en sí, aunque siempre "pobre" por ser limitado; pobreza, además, doble, en cuanto que aquel que tiene el ser en su poder experimenta la insatisfacción de no poder agotar el mar en su pequeño cuenco, e instruido precisamente por esta experiencia, comprende que su dejar andar el ser –como dejar ser y como dejar fluir, en último extremo darse- es la suprema realización del ser finito. Aquí, a través de la desemejanza cada vez más grande entre ente finito e infinito, aparece el rostro positivo de la *analogía entis* que hace de lo finito una sombra, huella, símbolo e imagen de lo infinito. Precisamente no en el sentido de que lo finito se constituya "antes" como ser "creado" o sujeto (por la toma y recogida de fragmentos de realidad que puede apropiarse del fluir del ser finito), para "después" (y quizá incluso como culminación de su propia perfección) entregar a otros lo superfluo, sino por el contrario, en el sentido de que lo finito, en cuanto sujeto, se constituye como tal ya con dejar ser al ser, en virtud de un éx-tasis de su ser individual, y por tanto mediante expropiación y pobreza se hace capaz de

[297] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 239.
[298] Inmediato y mediato: mediato se refiere a que está separado o mediado por algo; y lo inmediato es algo junto.
[299] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 237.

guardar, reconociéndola y afirmándola, la pobreza infinita de la plenitud misma del ser y, en ella, del Dios que no se sustenta en sí mismo. Sólo en este plano y por este médium es posible que se realice el acontecimiento que la Biblia describe como proceso de la persona (Dios) a la persona (hombre): predestinación, elección, llamada, justificación, santificación, glorificación (Rm 8,28-30), ya que todo esto no son sino los modos del amor universal del mundo total (Rm 8,18-25) y de su doloroso ocultamiento (doloroso para Dios y para el mundo) en el mandato del ser divino que lo cobija todo (Rm 8,26-27)."[300]

--

c) Desde arriba:

Dios se abaja primero y nos eleva hasta Él.
La debilidad humana ante la gloria de Dios.

"Máximo el Confesor lo dice así: "En ningún caso se puede alargar el alma hasta el conocimiento de Dios, si Dios no se abaja primero hasta ella para elevarla hasta él. Pues el espíritu humano nunca tendría la fuerza suficiente para correr con el fin de captar algo de la luz divina si Dios no lo atrajera hacia sí"[301]. En la búsqueda, pues, queda oculto el hecho de ser superado desde siempre por Dios: "Así pues, sucumba (*succumbat*) la debilidad humana ante la gloria de Dios y considérese siempre, donde quiera explicar las obras de su misericordia, como inadecuada a ellas"[302]."[303]

--

La esperanza cristiana es vertical y se afirma en Cristo.
Cristo que viene continuamente hacia nosotros en el aquí y ahora.
Hemos sido tocados por la Gracia.
El llamado de Dios.
La vocación como llamado o invitación de subir hacia Dios.
Somos tenidos por Dios.

"… la esperanza cristiana es *ante todo vertical* en cuanto que se basa en el evento de Cristo –que se encuentra ahora "arriba"-... Pero esta verticalidad se diferencia de la pagana en que ella se asienta sobre un acontecimiento histórico que, como tal, no puede ser puro pretérito, sino que viene de continuo a nosotros... la esperanza cristiana es el regalo de un "haber renacido de la compasión" y, en ello, un "haber sido cogidos", como dice Pablo: "No es que yo haya conseguido el premio o que ya esté en la meta; sigo corriendo a ver si lo obtengo, pues yo por mi parte he sido cogido por Cristo Jesús". Y cogido "de arriba"; con ello, tampoco en primer lugar para un llamamiento hacia delante, sino, expresamente, para una vocación "hacia arriba" (*amo klesis,* Flp 3,12-14). La esperanza no es resultado de un ansia o de un postulado, sino de un regalo proveniente de aquello que se espera. "Pero es mayor el que nosotros seamos tenidos por Cristo que el que nosotros le tengamos a él. Porque nosotros podemos tenerle a él sólo mientras somos tenidos por él"[304]."[305]

--

[300] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 575.
[301] *Capita theologica et oecumenica,* 1ª Centuria 25 (PG 90, 1093-1096).
[302] León Magno, *Sermo* 29, 1 (PL 54, 226).
[303] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 103.
[304] Pascasio Radberto, De Fide, Spe et Caritate, 1 2c 1 (PL 120, 1437), citado de J. Pieper, *Über die Hoffnung, o.c.,* p. 36.
[305] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 141-142.

El único que viene desde arriba nos da una respuesta a todos.
Lo eterno da peso a lo finito.
La muerte de Jesús en la cruz nos libera.

> "En cuanto el único que vino "desde arriba" para dar una respuesta a las preguntas de todos los "abajos" (Jn 3,13; 8,23), consiguió dar a lo finito todo el peso de lo eterno, y ello no lo hizo para el hombre sólo, sino que dado que su vida y su muerte absoluta implican y afectan a toda la especie, hizo partícipes a todos en este peso de la eternidad, este valor que se posee en presencia de Dios. La muerte propia suya fue la de mayor soledad, pero consiguió, al ser él mismo la respuesta absoluta, convertirla en la más común a todos."[306]

--

La respuesta del cristianismo.
Desde el Dios vivo y verdadero.
La experiencia humana de la finitud en la felicidad, el dolor, el acabamiento, el fracaso y la muerte.

> "...la respuesta del cristianismo...acerca de la "acción desde el pathos de Dios". Pues al pathos de la vida caduca no se puede responder más que en términos páticos o patéticos, y además la respuesta (que no puede ser descubierta o adivinada a priori) sólo puede acontecer y ser adivinada de modo pleno a partir de lo absoluto (en términos cristianos: a partir del Dios vivo). Lo más inverosímil de todo es que Dios no comunica su respuesta desde fuera o desde arriba (como el juez espectador desde su trono por encima del teatro del mundo calderoniano), sino como actor que actúa casi de incógnito en la representación y que quiere experimentar la finitud no sólo en sus aspectos de felicidad y de dolor, sino también el acabamiento, el fracaso y la muerte. De ese modo no podrá quejarse el hombre de no haber sido suficientemente conocido en su propio valor.
> Y si se realiza efectivamente la imposibilidad de que lo absoluto no sólo aparezca en la finitud, sino que él mismo acabe por *hacerse* finito, puede igualmente acontecer lo que es incomprensible para el hombre: que lo finito en cuanto tal quede insertado en lo definitivo, en lo eterno, que lo finito en su decurso temporal, en cada uno de sus instantes y en su encadenamiento, y no sólo en su resultado final. Porque a pesar de todo en lo finito se introdujo, por su captación de lo verdadero y lo bueno, un rayo de absoluto, y porque de otro lado el tiempo sigue fluyendo y ninguno de sus momentos puede capturar plenamente, y por así decir agotar, esa luz que se ha introducido. Nada puede ser apurado en su contenido de eternidad, por todas partes queda una promesa abierta. Nunca puede afirmar el yo, tal como nos hemos designado y conocido, que ha llevado a cumplimiento el presente o que se ha actualizado a sí mismo de modo pleno."[307]

--

Dios se nos acerca y nos aconseja.
La Palabra de Dios fecunda nuestras vidas.

> "El consejo de Dios no es ya por ello "inalcanzable para ti" sino "totalmente cercano ti" (Dt 30,11), hasta el punto de que el grandioso paisaje de Isaías describe no sólo el futuro, sino algo ya actual: "Como bajan la lluvia y la nieve del cielo, y no vuelven allá sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come, así

[306] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 124.
[307] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 123-124.

será mi palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo" (Is 55,10-11)."[308]

--

El resplandor viene desde el corazón, desde adentro.
El valor de la interioridad entre quienes se aman.

"Y si esto ocurre con los trascendentales, sólo porque uno de ellos ha sido descuidado, ¿qué ocurrirá con el ser mismo? Si Tomás consideraba al ser como "una cierta luz" del ente, ¿no se apagará esta luz allí donde el lenguaje de la luz ha sido olvidado y ya no se permite al misterio del ser expresarse a sí mismo? Lo que resta es sólo una porción de existencia que, si bien en cuanto espíritu puede arrogarse una cierta libertad, permanece, sin embargo, totalmente oscura e incomprensible para sí misma. El testimonio del ser deviene increíble para aquel que ya no es capaz de entender la belleza.

Las palabras que intentan expresar la belleza giran ente todo alrededor del misterio de la forma o de la especie. *Formosus* viene de *forma, speciosus,* de *species*. Pero en seguida surge la pregunta referente al gran "gran esplendor que viene de dentro" y que hace speciosa *a la species*: *splendor*. La especie y la refulgencia que de ella irradia, haciéndola valiosa y digna de ser amada, son simultáneas. El acto de reunir y agrupar lo arbitrariamente disperso en el Uno que se expone y se expresa es simultáneo con la expresión desbordante de quien logra crear*se* tal cuerpo de lenguaje: digo crear*se*, es decir, formarlo a partir de sí, de su propia interioridad, de su peculiaridad, de su esencia, y de un modo absolutamente libre y soberano. La interioridad es simultánea con su comunicación, el alma con su cuerpo, la participación libre según las leyes y la inteligibildad de un lenguaje."[309]

--

Sólo el don de Dios puede llenar nuestros corazones.
Salir de sí mismo.
La libertad interior y la comunicación.
Palabra originaria y la respuesta a ella.
La belleza del corazón bueno.

"Sólo el don de Dios, que nos mana de la tierra nueva, y la carne resucitada para la vida eterna pueden acallar ese clamor e impedir la recaída en un platonismo exasperado, que tantos males ha causado también a la teología cristiana. Es, pues, con rigurosa simultaneidad como se manifiesta la libertad del espíritu presente-a-sí-mismo y el teclado de su capacidad expresiva, que le viene suministrado en virtud de su haber-salido-desde siempre de sí y de su estar-presente-siempre en lo otro; esa capacidad sólo puede brotar en la tensión entre lo involuntario y lo voluntario, entre un estar encerrado en el terreno de la expresión esencial y una espontaneidad dotada no obstante de energía para abrirse paso, desde la interioridad profunda, a través de la abertura de la respuesta particular e individual. De la planta al hombre, pasando por el animal, esta interioridad va creciendo en hondura y, con ella, precisamente por la permanetne ligazón orgánica con el cuerpo, la libertad celebra su fiesta cada ve más embriagadora, en la vaciedad del juego expresivo de las formas. No se trata solamente de mímica o de arte fisionómico; mediante el cuerpo está el hombre en el mundo, se expresa e interviene responsablemente en la situación de la comunidad humana, inscribe sus acciones en la historia de modo indeleble; y ésta, le guste o no, conserva su huella y arrastra siempre consigo su imagen. Al menos en esto se percatará de que no es el dueño de sí mismo, pues ni es capaz de

[308] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 166.
[309] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 24.

dominar libremente su propio ser de manera que pudiera darse forma por sí mismo, ni es libre en su comunicación, ya que, en cuanto cuerpo, es de antemano compartido y, más aún, sólo es capaz de recuperarse a sí mismo a partir de su coparticipación. Por eso, él, en cuanto totalidad, no es paradigma del ser y del espíritu, sino su imagen; no es palabra originaria (*Urwort*) sino respuesta (*Antwort*); no es el que se dice sino lo dicho, que, como tal, está totalmente subordinado a la ley de la belleza, sin que él pueda dictársela a sí mismo. No puede hacer otra cosa, por lo tanto, que convertirse íntegramente, en cuerpo y espíritu, en espejo de Dios, e intentar adquirir aquella trascendencia y aquel poder de irradiación que han de encontrarse en el ser mundano, si éste es realmente imagen y semejanza de Dios, su palabra y su gesto, su acción y su drama. He aquí el motivo simple por el que el ser del hombre es, ya en su mismo origen, forma; forma que no se constituye un límite para el espíritu y la libertad, sino que se identifica con ellos."[310]

--

Desde Dios comprendemos al hombre.
Dios al crear el mundo le comunica su vida intratinitaria de amor.

"...se puede decir abiertamente que hablar de un Dios tripersonal no es antropomórfico, puesto que sólo teomórficamente se puede hablar de la persona humana[311]."[312]

"...*si* Dios esboza un mundo, sólo puede quererlo como comunicación de su vida intratrinitaria del amor; y, por eso, sólo puede configurarlo siguiendo el arquetipo de ese amor. Y esto no como una imitación desligada del arquetipo, cerrada en sí misma, sino –puesto que Dios consiste internamente en comunicación- en una apertura al arquetipo, en una participación en él que presupone un intercambio con él. La dificultad para la concepción concreta de esta idea en Dios reside en que Dios no puede ni quiere escatimar la libertad a los seres dirigentes en el mundo."[313]

--

Dios toma la iniciativa y nos manifiesta su amor y nos libera.
Jesús con el lavado de los pies nos introduce en la eucaristía y la pasión.
Jesús se entrega y se da completamente siempre en toda su vida y si queremos ser sus amigos ese es el camino.

"El primado del amor de Dios por el mundo es tan luminoso que deslumbra completamente con su luz el antiguo "mandamiento fundamental" antropocéntrico, como lo muestra la proposición joánica que comienza por romper y después invertir su sentido: "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados" (1 Jn 4,10).

El testimonio joánico atestigua como lo primero y principal, que este amor de Dios por el mundo nos ha salido al encuentro corporalmente en Jesucristo. Jesús "demuestra" su amor por los hermanos (por ejemplo, en el lavatorio de los pies, que introduce a la eucaristía y la pasión) y puede, por tanto, formular en palabras lo que ha demostrado con los hechos: "Como el Padre me amó, yo también los he amado a vosotros... Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15,9.13). No se trata de una acción concreta, sino de todo el camino… (13,1), es

[310] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 25.
[311] H. Thielicke, *Der Evangelische Glaube,* II, 1973,8.
[312] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998.
[313] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 96-97.

decir: "sin reservas" del todo[314]. Los "amigos" llegan a ser tales en el acontecimiento creativo de este amor."[315]

--

Buscamos una síntesis más que un análisis conceptual de la gloria de Dios y para ello nos apoyamos en la teología joánica y paulina.

"No se trata de "analizar" un "concepto" –el concepto de gloria-, sino de integrar una clave para todo en esta totalidad. Nuestro intento es de síntesis; por eso tendremos siempre como punto de partida y como meta la última teología neotestamentaria, la joánica, aunque todas las teologías neotestamentarias están en marcha hacia delante (hacia la inagotable meditación de la Iglesia) y hacia arriba (hacia Dios). Nos importan el futuro y la llegada, y no las categorías que han de integrarse en el estadio, en el que todavía eran fuentes, material y presupuesto. Seguimos lo único que trata de expresarse a través de todo eso, aunque sin imaginar que lo hayamos alcanzado (Flp 3,12s.)."[316]

--

El misterio del hombre, como nos dice el Concilio Vaticano II, se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado (GS 22).
La vida humana se halla próxima a la vida divina, es un reflejo de ella y por eso a nadie le está permitido tocarla a su antojo y mucho menos destruírla.
La analogía como semejanza en la desemejanza.

""El hombre debe ser caracterizado como una creatura cuya esencia no proviene de abajo, sino que por su origen remite a una región superior"[317]. El hecho de haber puesto Dios su mano sobre él está indicando ya la prohibición de derramar sangre humana; con esto Gn 9,6 justifica que Dios ha creado al hombre a su imagen. "La vida humana es la que, en medio de las otras vidas, se halla más próxima a la vida divina, es un reflejo de la misma y por ello a nadie le está permitido tocarla a su antojo y mucho menos "destruirla"[318]. De esta forma, queda rubricada la misteriosa nobleza del hombre[319]. La consecuencia que se sigue de aquí no es precisamente que así como el modelo, Dios, no puede ser definido, así tampoco la imagen que adquiere precisamente su peculiaridad por el hecho de ser la representación intramundana y creada de este ser indefinible? Por lo mismo, Epifanio (*Haer* 70) se sentía forzado a concluir que no estaba permitido bajo ningún concepto el querer determinar más de cerca en qué consiste la imagen divina del hombre, ya que esto sólo la conoce Dios.

Pero después resulta que se da una proporcionalidad esencial en la configuración de ambos, que puede llegar a expresarse con la palabra *analogia* (ya que precisamente esta misma palabra significa una misteriosa e indisoluble "semejanza en la desemejanza"). Puesto que en Gn 1,26ss. se trata de la *esencia* distintiva del hombre, todos los exegetas actuales y, a su sombra, también los teólogos (protestantes y católicos), están de acuerdo en que esta condición de imagen propia

[314] R. Bultmann, *Johannesevangelium,* sobre el pasaje en cuestión, Bultmann sigue a Blass-Debrunner, *Gramm.d.ntl. Griechisch* # 207,3.
[315] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 367.
[316] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 14.
[317] G. von Rad, *Die Gottesebenbildlichkeit im Alten Testament,* en ThW II, 389.
[318] Oswald Loretz, *Der Mensch als Ebenbild Gottes,* en "Anima" 19 (1964), pp. 109-120 (Sch 114-130; aquí 124).
[319] Joh. Wendland, *die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie,* en: "Zft.f. Theol. u. Kirche" N.F. 17 (1936), pp. 67-82 (=Sch 331-347; aquí 334). En su primera publicación sobre el tema ("*Theol. Quart. Schrift",* 1830, pp. 212s.) acentúa Staudenmaier que la Iglesia no se ha atrevido nunca a definir el contenido de la imagen.

del hombre es incuestionable aún después de la caída[320]. Y como se trata de la realidad increada y creada, no se ve con claridad cómo podría evitarse aquí la expresión *analogia entis*. Para obviarla, Karl Barth concibe la analogía como la de una relación (permanente): al igual que el hombre para ser hombre tiene que relacionarse obligatoriamente con sus semejantes, del mismo modo Dios, para ser Dios, tiene que relacionarse trinitariamente consigo mismo (*analogia proportionalitatis*). Pero también aquí, a la hora de definir esta relación, hay que decir que se trata de la realidad, del *ens.*"[321]

IV) LA VERDAD DE DIOS

IV, 1) LA TRINIDAD Y LA LIBERTAD DE DIOS

a) La Trinidad.
b) La libertad de Dios.

a) La Trinidad.

La Trinidad en si misma, también llamada Trinidad inmanente.
La Trinidad que se manifiesta en la historia, también llamada Trinidad económica.
En Jesucristo se nos abre el acceso a la Trinidad.
La Trinidad inmanente siempre superará todo lo que podamos experimentar, pensar o explicar.
Dios no se deja absorber en el proceso del mundo, por lo que la Trinidad inmanente es mucho más que la económica y no son idénticas.

"Gracias a la referencia de Jesús, al Padre por un lado y por otro al Espíritu, vemos aparecer la realidad de lo que en su formulación explícita se llamará la Trinidad de Dios. El Padre, al que Jesús muestra es su origen, pero distinto de él; de la misma manera el Espíritu que, al volver al Padre, enviará de parte de éste, es también distinto de él. Ahora bien, la distinción de varios sujetos en Dios no es posible desde el punto de vista cristiano más que a partir del comportamiento de Jesucristo. Sólo en Él se nos ha abierto y hecho accesible la Trinidad. De esta manera, queda confirmado definitivamente –lo que es decisivo- el principio empleado en este libro, según el cual los personajes teológicos no pueden ser definidos independientemente de su acción dramática. Del Padre, del Hijo y del Espíritu como "personas" divinas, sólo sabemos gracias a la figura y comportamiento de Jesucristo. Hay que aprobar entonces el principio, frecuentemente empleado hoy, según el cual no podemos llegar a conocer a la Trinidad inmanente y arriesgar afirmaciones al respecto más que por la Trinidad económica.

De aquí cabe sacar dos consecuencias. La primera es que, a la hora de aplicar analogías extracristianas a la Trinidad, se exige la máxima prudencia: les falta la base económica, razón por

[320] En la teología católica desde Ireneo, la tesis (según la cual la "imagen" seguía a pesar del pecado, en tanto que sólo llegó a perderse la "semejanza") permanecía como invulnerable. En la teología protestante, ya en Lutero y Calvino, no consiguió imponerse la tesis radical de una pérdida total de la imagen divina; no hubo más remedio que constatar con su *residium*, que es lo que constituye la dignidad permanente del hombre (sobre esto el artículo ya citado de J. Wendland, pp. 335ss.). Los exegetas están de acuerdo en que en la escritura no se habla en ninguna parte de una pérdida de la imagen otorgada al hombre según Gn 1,26ss. Asimismo la mayor parte de los teólogos dogmáticos (entre ellos Karl Barth) coinciden con ellos, si bien hay que tener en cuenta que cuando el Nuevo Testamento exige despojarse del hombre viejo y revestirse del nuevo "que por el conocimiento se va renovando a imagen de su Creador" (Col 3,10), es que, en todo caso, algo que está en relación con la "imagen" se ha llegado a perder. Emil Brunner distingue entre la imagen formal (que permanece) y la material (que se pierde). Ya tendremos ocasión de volver sobre la cuestión.

[321] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 294-295.

la cual aparecen fácilmente como meras adiciones de principios cosmológicos (cfr. la trinidad hinduísta), en cuyo caso no escapan a un triteísmo, o se presentan como tres aspectos del Uno (como en el Vedanta) quedándose así en el modalismo. La otra consecuencia es que desde el punto de vista cristiano la Trinidad económica aparece realmente como la interpretación de la Trinidad inmanente que, no obstante, al ser el principio fundante de la primera, no puede ser identificada sencillamente con ella[322]. Porque en tal caso la Trinidad inmanente y eterna corre el riesgo de reducirse a la Trinidad económica; más claramente, Dios corre el riesgo de ser absorbido en el proceso del mundo y de no poder llegar a sí mismo más que a través de dicho proceso[323].

En la Trinidad revelada por Cristo aparecen las dos cosas al mismo tiempo: que Dios como Padre, Hijo y Espíritu se ocupa del mundo, y esto para su salvación –el dogma de la Trinidad, en su entraña más profunda, porta un cuño soteriológico-, pero se ocupa del *mundo en cuanto Dios,* que no se convierte en "el amor" por el hecho de tener al mundo como su "tú" y su "partenaire", sino por ser en sí mismo y por encima del mundo "el amor". Sólo así puede revelarse el amor". Sólo así puede revelarse en libertad y entregarse a amar; sólo así, pues, puede el teodrama llegar a ser definitivamente un drama personal y no un acontecimiento natural, un drama tal que no rebaje el valor de los encuentros dramáticos interhumanos, sino que los integre y les confiera por encima de todo una[324] auténtica significación personal."[325]

--

El budista calla sobre el fundamento de la existencia en el mundo plural y problemático.
Para la fe cristiana la trascendencia de Dios no implica distancia como en otras religiones.
La cristología trinitaria.

"Al budista, callar sobre el fundamento de la (para él inexplicable) existencia de un mundo plural y problemático le parece más correcto que servirse de teorías inverificables sobre él; al judío y al musulmán, mantenerse a distancia ante la trascendencia de Yahvé/Alá, les parece más respetuoso que cerrar a cualquier precio -en una cristología y doctrina trinitaria- el insalvable abismo entre lo incondicionado y lo condicionado. ¿No conducirán tales síntesis por último, sin falta, a un saber absoluto hegeliano, a una dictadura de la gnosis, y de este modo, como ha mostrado inexorablemente la dialéctica histórica, no se conducirán a sí mismas *ad absurdum* por la real situación del hombre?."[326]

„Dem Buddhisten erscheint es richtiger, über den Grund der (für ihn unerklärbaren) Existenz einer vielheitlichen und problematischen Welt zu schweigen, als mit unverifizierbaren Theorien darüber aufzuwarten; dem Juden und Moslem scheint es ehrfurchtsvoller, angesichts der Transzendenz Jahwe/Allahs im Abstand stehenzubleiben, als die unüberbrückbare Kluft zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten um jeden Preis in einer Christologie und Trinitätslehre zu schlieβen. Werden solche Synthesen nicht zuletzt doch unweigerlich zu einem hegelianisch absoluten Wissen, einer Diktatur der Gnosis führen, und sich damit, wie die unerbittlich

[322] K. Rahner, en un pasaje llamativo, ha proclamado como axioma: "La Trinidad "económica" es la Trinidad "inmanente", y a la inversa" (*Mysterium Salutis,* II/1, Madrid 1969, 370, 379), pero ha tenido a bien además el precisar que ambos aspectos "no se pueden distinguir adecuadamente" (*ibid.,* 371).
[323] Ha sido L. Scheffczyk quien ha llamado repetidamente la atención sobre este punto: *Der Eine und Dreifaltige Gott* (Grünewald, Maguncia 1968) 116ss.; Id, "Trinität, das Specificum Christianum", en *Schwerpunkte des Glaubens* (Johannesverlag, Einsiedeln 1977) 165 ss.
[324] El texto en español, dice "un", debe decir "una".
[325] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 466-467.
[326] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 43-44.

geschichtliche Dialektik gezeigt hat, selber durch die reale Situation des Menschen ad absurdum führen?"[327]

--

Más que desde el conocimiento es desde el amor gratuito que podemos acercarnos al Padre que se entrega.

"...lo impensable de antemano de la autoentrega o autodesposeimiento que convierte, antes que nada, al Padre en el Padre no se ha de atribuir al conocimiento, sino sólo al amor gratuito, lo cual muestra a éste como el "trascendental por antonomasia"."[328]

--

La paradoja de la negación en San Juan de la Cruz quien a través de la renuncia a todo llega al Todo… y llega a afirmar la presencia de Dios en la creación diciendo: "Oh, bosques decid si por vosotros ha pasado el amado".

"La obra de Juan de la Cruz está impregnada toda ella de una *negación* tremenda o, más precisamente, de una reducción. Nada creado es Dios y, como todo lo creado tiene forma, hay que superar toda forma y dejarla pasar, si Dios ha de ser objeto de nuestra intuición."[329]

--

Regresar a la patria celestial.
Nuestra vida orientada hacia el amor fontal de Dios Padre.
El anhelo de volver al origen paterno no es una huída del mundo.

""Un agua viva murmura en mí; me dice internamente: Al Padre" (Ignacio)[330]. "El goce del país extraño se nos acaba,/ Al Padre queremos volver, a casa" (Novalis)[331]. ¿No es también todo el anhelo de Jesús regresar al Padre, cumpliendo la voluntad de éste? "Si me amárais, os alegraríais de que me fuera al Padre, porque el Padre es más grande que yo" (Jn 14,28). Y permaneciendo junto al Padre no descansará hasta que se pueda someter al Padre junto con todo el mundo a Él sometido, "para que Dios sea todo en todo" (1 Cor 15,28). El Padre, que, mientras duró la obra del mundo, "trabajó" "con sus dos manos" –por lo cual el Hijo sólo hacía "lo que (veía) hacer al Padre" (Jn 5,19s.)-, trabaja con vistas a un sábado en el que el hombre descanse junto a Dios "de sus trabajos, al igual que Dios de los suyos" (Hb 4,10)... Esto es el regreso a la patria, no sólo del Hijo y del Espíritu al Padre, sino con ellos y mediante ellos de la creación entera. Por eso el anhelo de origen paterno no es ninguna huida del mundo. De este regreso a la patria hemos de tratar al final de nuestro largo recorrido, pues éste no podía tener otra meta."[332]

--

El abajamiento (la *kénosis*) del que nos habla San Pablo en Flp 2,6-8.
De la trinidad inmanente a la económica.
El Señor se hace siervo, el siervo doliente, del que nos profetiza Isaías.

"Se aclara también por qué en la Trinidad económica había de tener lugar una inversión respecto a la inmanente: únicamente debido a que el Señor se hace siervo. En el espíritu del siervo obediente no se encuentra el comportarse como el Señor del Espíritu; puesto que el Hijo

[327] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln / Trier 1987, 35.
[328] BALTHSAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 173.
[329] BALTHSAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 138.
[330] *Ad Rom.,* 7,2.
[331] *Sehnsucht nach dem Tode,* Seelig, 1945, vol. I, 23.
[332] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 429-430.

"depositó" junto al Padre su "condición divina" y "se despojó... tomando condición de siervo", pone de relieve la disponibilidad respecto al Padre ya enteramente presente en su respuesta amorosa a éste. Esta actitud corresponde a la pura criatura, pero se encuentra desde siempre arquetípicamente en el Hijo eterno. De esta manera, sin modificación de su condición divina, pudo "hacerse semejante" (o igual) a los hombres y aparecer en su porte como hombre; y se humilló" "obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz" (Flp 2,6-8). Tampoco el Espíritu, que Él tiene desde siempre en sí y que hace salir de sí, en adelante no tiene que modificarse en nada: en cuanto Espíritu de la disponibilidad perfecta para con el Padre, está activamente presente *en* Él; y, al mismo tiempo, en cuanto Espíritu del Padre que transmite sus mandatos, lo conduce hasta la condición humana y se cierne *sobre* Él desde el bautismo, para convertirlo a lo largo de su vida, como el supremo de los profetas, en el receptor del mandato del Padre. Se convierte en cuanto hombre en lo que como Dios es desde siempre, en el que se recibe a sí mismo como la Palabra del Padre, que "da testimonio de lo que ha visto y oído" (Jn 3,32); con ello puede mantener a la vez, no obstante, la soberanía de la eterna palabra pronunciada por el padre: auto-recepción como auto-ser."[333]

--

La *perijoresis* (interrelación y unidad) trinitaria.
El Hijo es la verdad nacida del padre verdadero y el Espíritu es la bondad que procede del Padre bueno y del Hijo bueno.

""Se puede decir con Agustín, sin olvidar los aspectos entre sí inseparables de la *"emet"*[334] (verdad) divina: "El Padre es para el Hijo, que es la verdad, el origen verdadero, y el Hijo es la verdad (*veritas*) nacida del Padre verdadero, y el Espíritu Santo es la bondad (*bonitas*) que procede del Padre bueno y del Hijo bueno; de todo ello no difiere la divinidad (*divinitas*), ni se ha de separar la unidad (*unitas*)"[335]."[336]

--

El Padre engendra eternamente al Hijo y le da sustancia.
Dios Padre lo entrega todo como un acto previamente impensable de amor.
La reciprocidad de la admiración, adoración y gratitud mutua entre el Padre y el Hijo.
Mutua súplica entre el Padre y el Hijo. Mutua adoración e infinita gratitud, reciprocidad de amor absoluto.
El Espíritu (aliento-viento-brisa) sopla donde quiere (Jn 3,8).
Exuberancia del amor. El Espíritu es el "fruto de la raíz del árbol frutal".

"La necesidad de proposiciones contrapuestas se pone radicalmente de manifiesto –en lo que atañe al impenetrable misterio del Padre- en el concilio IV de Letrán: "El Padre, en efecto, engendrando *ab aeterno* al Hijo, le dio su *substancia*,...Y no puede decirse que le diera una parte de su *substancia* y otra se la retuviera para sí, como quiera que la *substancia* del Padre es indivisible, por ser absolutamente simple. Pero tampoco puede decirse que el Padre traspasara al Hijo su *substancia* al engendrarle, como si de tal modo se la hubiera dado al Hijo que no se la hubiera retenido para sí mismo, pues de otro modo hubiera dejado de ser *substantia*" (DS 805). ¿Entregar y, sin embargo, no entregar? Al engendrar, un ser humano entrega una pequeña parte de sí mismo, pero retiene para sí su condición humana. Dios Padre lo entrega *todo* –según la teología occidental, junto con la totalidad de la divinidad, también su capacidad de hacer proceder al Espíritu Santo-: ¿cómo sigue siendo, no obstante, lo que era? O, si este "era" suena arriano, intentemos pensar conjuntamente: Él *"es"* desde la eternidad Padre, entregando desde

[333] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 205.
[334] Véase sobre ello *Gloria* 6 (Antigua Alianza) 152-154.
[335] *Semo* 71, 11, 18 (PL 38, 454).
[336] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 202.

la eternidad su totalidad. Aquí la relación (*relatio*) parece coincidir con la esencia *(substatia)*, pero no plenamente, porque también el Hijo recibe toda la *substantia* "Dios", exceptuando únicamente el dar paterno. Y, sin embargo, la paternidad (no dada) no por eso es escatimada, porque ella es el principio del dar todo. Nosotros nos hemos guardado de poner en conexión (agustinianamente) esta entrega total con el "autoconocimiento" de Dios, pues ni se puede decir que el Padre engendre al Hijo (como *Verbum mentis*) a partir de su autoconocimiento (esencial), ni que lo engendre para alcanzar dicho autoconocimiento. Así, sólo resta entender la entrega paterna como un acto previamente impensable de amor, que el Hijo como tal recibe; y no "pasivamente", como amado, sino, puesto que recibe la *substantia* del Padre como su amor, simultáneamente como co-amante, como el que ama a su vez, el que responde al todo del amor paterno, el que está dispuesto a todo en el amor.

De ahí resulta (como explica Adrienne von Speyr)[337] la reciprocidad de la admiración mutua, y adoración, infinita gratitud mutua (del Padre, porque el Hijo se deja engendrar eternamente; del Hijo, porque el Padre se entrega eternamente); de la mutua súplica (del Padre, que el Hijo quiera cumplir todos sus deseos; del Hijo, que el Padre le permita poder cumplir sus deseos más extremados); una reciprocidad de amor absoluto, que al parecer debía de bastarse eternamente, pero cuyo carácter interno es de tal exuberancia, que "de improviso" –se podría decir- y precisamente *como* exuberancia hace proceder algo que es de nuevo Uno: la prueba de que la reciprocidad amorosa ha tenido éxito, lo mismo que el hijo humano es a la vez la prueba del amor mutuo de los padres y el fruto de ese amor. "El tercero", dice Tertuliano, "es el fruto de la raíz del árbol frutal"[338]. Sale de la reciprocidad como lo incomprensible, intangible para sí mismo y, sin embargo, de forma perfecta, lo liberado: el Espíritu (aliento-viento-brisa) "sopla donde quiere,...no sabes de dónde viene ni a dónde va" (Jn 3,8). Él es esta exuberancia del amor, un fenómeno, no sólo del mundo natural, no sólo del amor humano, sino del Ser absoluto."[339]

--

La verdad cristiana es trinitaria en la medida en que Jesucristo es el Verbo encarnado y Verdad revelada.
El Espíritu santo es el explicador de la verdad trinitaria.

"La verdad cristiana es trinitaria en la medida en que Jesucristo, el Hijo humanado del Padre, encarnado y acompañado por el Espíritu a lo largo de su vida, actividad y pasión, es, en cuanto palabra de revelación, "la verdad" (Jn 14,6), pues él representa de forma adecuada el amor del padre hasta su muerte. Éste fue el tema central del volumen anterior. En cuanto enviado, el Padre quiere, aprueba y acompaña la verdad del Hijo que lo revela, también él puede ser llamado "verdadero" (*alethinos*). "Yo no he venido por mi cuenta; el que me ha enviado es verdadero" (Jn 7,28). La conclusión lapidaria, aun cuando enigmática, de la gran carta de Juan repite tres veces en el mismo versículo la palabra "el verdadero". La primera, seguramente referida al Padre; la segunda vez, aplicada ciertamente al Hijo; en cambio, la tercera afirmación parece referida a ambos a la vez o a uno de los dos-verosímilmente al Hijo-: "Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al Verdadero. Nosotros estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo. Éste es el Dios verdadero y la vida eterna" (1 Jn 5,20)[340]. Así, el

[337] *Welt des Gebetes,* Einsiedeln, 1951.
[338] *Adv. Prax.,*8 (PL, 2,163).
[339] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 160-161.
[340] Discusión especialmente de la tercera frase en Raymond Brown, *The Epistols of John, Anchor Bible,* Nueva York, 1982, 624, 626. Para la primera (atribuida al Padre) Brown remite a Jn 17,3: "Que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo"; a propósito de la relación entre la primera y la segunda frase, este autor califica de "probable" la siguiente interpretación: "We are in the God who is true by being in his Son who is the truth". Para la tercera frase, Dodd había propuesto poner como sujeto la unidad de Padre e Hijo (God-known.in Christ), lo cual casi resulta incuestionable en Juan; la referncia al padre (cfr. Jn 17,3) es posible, pero es más probable que remita a Cristo, que en otros lugares (principio y final del Evangelio: 1,2: 20,28) es calificado de Dios (¡aquí incluso con artículo!). Aparte de Brown y muchos otros (*o.c.,* 625) también R. Schnackenburg se inclina por esta opción (*Johannesbriefe,* ThkNT, 1953, 261-261).

> Hijo es verdadero en cuanto explicador fiel, no sólo por traducir exactamente en palabras humanas su logos, sino también por el hecho mismo de ser "la luz verdadera" (1,9), "el pan verdadero" (6,32), el "verdadero juicio" (8,16), la "vid verdadera" (15,3); en todo ello él es la verdad de Dios en forma mundana. Sin embargo, todo esto permanecería inaccesible para nosotros si no se nos hubiera dado el "Espíritu de la verdad" (Jn 14,17; 15,26; 16,13; 1 Jn 4,6), para, como dice Pablo, poder conocer junto con él "las profundidades de Dios" que sólo el Espíritu sondea. Pues "nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado" (1 Cor 2,11s.) y, consiguientemente, poder discernir los espíritus ("el espíritu de la verdad y el espíritu del error", 1 Jn 4,6) y poder percibir la permanencia de Jesús en nosotros: "En esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos dio" (Jn 3,24). En este punto, el Espíritu es –tanto negativa como positivamente- el explicador indispensable de la verdad trinitaria y, por tanto, en todas las funciones que se le asignan, el objeto final de la teológica."[341]

--

La verdad de Dios y su fidelidad son idénticas en el Antiguo Testamento y su Palabra se identifica con su acción y con su ser.
La acción liberadora de Dios.
La fidelidad interpersonal de Dios.
La Alianza del Sinaí se basa en la fidelidad de Dios.
Jesús es a un tiempo el sí de Dios al mundo y, en unión con éste ("con nosotros"), el correspondiente sí (el Amén) del mundo a Dios.
Jesucristo es la verdad libremente donada. Veracidad de Dios y confianza de la criatura. La roca en que me afirmo.

> "En el Antiguo Testamento la verdad de Dios se identifica con su fidelidad: *emeth* es la única palabra para ambas cosas; y hay que observar que la unidad de dos aspectos en un solo concepto no es una deficiencia de una lengua primitiva, sino la expresión de un hecho incuestionable[342]. Por un lado, la palabra de Dios se identifica con su acción, con lo establecido por él en la historia salvífica; por otro, la misma palabra se identifica con su ser, él mismo responde por ella con toda su alma, se identifica con su palabra. Ahora bien, puesto que todo ha sido hecho por la palabra de Dios, nuestra confianza en la fidelidad de Dios no puede separarse ni un momento del conocimiento de las cosas. En el fondo, lo que esto quiere decir es que en el marco bíblico se anuncia la experiencia universal de los hombres en esta doble dirección: primero, que una visión correcta del mundo y un comportamiento adecuado en él no son posibles más que sobre la base de una fidelidad (interpersonal); segundo, que la verdad lógica no puede hacer abstracción de la veracidad personal, como muy bien lo prueba la sabiduría de todas las lenguas, también de las indogermánicas[343]. En la Biblia del Antiguo Testamento, Dios "prueba" la fidelidad de su palabra, de la que hay que fiarse, por la de sus acciones que, por otra parte, no

[341] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 25-26.
[342] Cfr. *Gloria,* 6. *Antiguo Testamento*, pp. 152 ss.
[343] Si en la lengua germánica se parte del radical "*war*", se constata que detrás, en el alemán antiguo, se halla la palabra *ahd wara:* fidelidad a la alianza antigua; la antigua diosa *Var* es la diosa de los juramentos de fidelidad. En eslavo antiguo *vera* es la fe. En alemán se dice *wahren*, guardar, preservar; *Wahrnehmen*, percibir, observar algo; pero también existe *gewahren* con el significado de responder por otro, garantizar, y, por fin, *bewahren*, dar pruebas, acreditar, etc. Si por el contrario, se parte de la palabra *Treue*, fidelidad, entonces se está haciendo referencia a la actitud de la confianza, fiarse y confiarse, la posibilidad, el riesgo de comprometerse de por vida en un *Trauung,* matrimonio. Es la misma raíz que se encuentra tras la palabra inglesa *Truth,* verdad, y *Truce,* tregua (cfr. *Treuga Dei*), es decir, armisticio basado en una confianza recíproca, la palabra alemana *traun* (favorita de Lutero) significa "en fidelidad, en verdad", etc. Se ve, pues, que el hebreo no se encuentra sólo a la hora de identificar verdad lógica y ética. Hasta en griego se encuentra al lado de *alatheia*, verdad, el adjetivo *alethimos,* verídico; en latín *verax,* junto a *veritas*, verdad. En la *República* Platón, tras haber hablado de la verdad (inmutabilidad) de Dios, pasa a tratar de la veracidad del mismo Dios y de los hombres: 381 A- 383 A.

se las reconoce como tales más que cuando uno se compromete personalmente con la fidelidad de Dios. Todo pacto se funda sobre la mutua confianza de los contratantes; la alianza del Sinaí continúa intacta mientras que Israel se fía de la verdad y fidelidad del Dios de la alianza. En el Nuevo Testamento juega un papel decisivo la idea de "haber dado garantías". Así como la verdad del mensaje de Jesús puede y debe leerse no sólo a partir de sus palabras, sino también de sus obras y de toda su conducta, así también la verdad del Evangelio debe realizarse desde la "cualificación" existencial y la diafanidad de la predicación apostólica[344]. El cumplimiento de la antigua alianza por Jesucristo es la realización del sí de Dios, inmerso en todas sus promesas, "por eso, a través de él (Cristo), respondemos nosotros (los apóstoles) a la doxología con el amén a Dios" (2 Co 1,19ss.); en este punto, Jesús es a un tiempo el sí de Dios al mundo y, en unión con éste ("con nosotros"), el correspondiente sí (el Amén) del mundo a Dios; es decir, la plena ratificación y realización de la verdad entre Dios y el mundo como alianza entre la libertad infinita y la finita. En la alianza infinita de Dios descansa en la fidelidad a su propio ser. Esta se expresa mediante el juramento de Dios ante sí mismo (Gn 22,16)[345], ampliamente comentado en Hb 6,13-17; 7, 20ss., por tanto, mediante la suprema forma de garantía de la verdad, en que la palabra divina dada –es decir, Jesucristo- se convierte en la "garantía" (*engyos* Hb 7,22) de la verdad suprema de la alianza definitiva e insuperable. El único anclaje, capaz de ofrecer seguridad a la criatura que anda oscilando en la libertad divina, radica, de ahora en adelante, objetivamente en la veracidad de Dios, y subjetivamente en la propia actitud de confianza de la criatura, actitud que, por otra parte, no puede asegurarse de la verdad objetiva mediante la propia reflexión, sino que debe brindarse a ella como a una verdad libremente donada. Siempre es Dios el que se define como la "roca" sobre la que se consigue un apoyo firme[346]."[347]

b) La libertad de Dios

La libertad de Dios no se puede reducir nunca a un mero material de la razón.

"Si por esto desde ahora se pasa a los datos de la religión (religiones) revelada, desde un principio es así seguro que sus datos no tendrán el objetivo de tapar las brechas que la razón no puede cerrar y ayudarle a un sistema definitivo, pues estos datos sólo son válidos como aquello para lo que se entregan: autoapertura de Dios en una libertad que no puede transformarse nunca, como tal, en un material de la razón".[348]

„Wenn deshalb nunmehr zu den Daten der Offenbarungsreligion(en) übergegangen wird, so ist von vornherein sicher , daβ ihre Daten nicht den Zweck haben werden, die für die Vernunft nicht schlieβbaren Lücken zu stopfen und ihr zu einem abschlieβenden System zu verhelfen, denn diese Daten sind nur gültig als das, wofür sie sich geben: Selbsterschlieβung Gottes in einer Freihet, die sich als solche nie in ein Material der Vernunft verwandeln läβt."[349]

--

No basta un saber acumulativo para llegar a Cristo.
Se debe tener muy en cuenta la libertad de Dios, puesto que la revelación histórica de Dios en Cristo no se puede deducir, ni siquiera postular.

---

[344] Sobre todo en 2 Co 4,1-6, así como en todas las descripciones de la existencia apostólica: 1 Co 4 y 9; 2 Co 11-13 con el final acerca de la dialéctica de la existencia cristiana en la prueba: 13,3-10.
[345] Gn 25,7; 26,3; 50,24; Ex 32,13; Dt 1,8; Is 45,23; Jr 22,5; 49,13; Sal 105,9; Lc 1,73.
[346] Con frecuencia, en los salmos: 18,3; 95,1, etc...El es también la roca en el desierto, de la que brota el agua (Ex 18,1ss.), la roca sobre la que está edificado el templo. Desde aquí es desde donde ha que leer la promesa de Jesús Mt 16,18.
[347] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 231-233.
[348] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 28.
[349] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln / Trier 1987, 22.

Cristología del Viernes Santo y de Pentecostés.
Enrega libre de Cristo.
Misterio digno de adoración.
Libertad creciente.

> "Pero con tal representación ingenua de la "apologética" del cristiano, como alpinista espiritual, se encuentra con los lindes de un abismo infranqueable. En verdad llega con este método aditivo[350] e integrador a una determinada altura, pero ve de repente que siguiendo este camino (en el caso que fuese transitable) no llegaría a Cristo, sino a Hegel, es decir al "saber absoluto", que absorbe dentro de sí a la fe cristiana (quizás *optima fide*), aun cuando este saber, para la última síntesis entre Dios y el mundo, necesitó de una cristología, de un Viernes Santo especulativo y de un Pentecostés especulativo. Muchos cristianos creen (¿quizás con el mismo Hegel?) que, de este modo, han alcanzado el sentido más profundo de su propia religión, sin ver entretanto que con esto han perdido la libertad de Dios en su autorrevelación y por eso la inconcebibilidad del amor que se entrega libremente ("sólo el amor es digno de fe"). Han llegado de improviso más allá de éste, lo tienen a las espaldas o en el bolsillo en lugar de verlo siempre ante sí como misterio digno de adoración.
>
> ¿Qué hacer? Al método de la integración creciente no puede renunciarse fácilmente, si debemos estar dispuestos, en cualquier ocasión, a dar "cuenta de nuestra esperanza" (1 P 3,15). Pero este método no puede conducir por sí solo al objetivo, ni siquiera cuando se hubiera tenido en cuenta en esta integración creciente el momento de libertad creciente, pues tampoco entonces podría deducirse ni postularse la histórica revelación de Dios con Cristo como clave de bóveda."[351]

> „Aber mit dieser naiven Vorstellung von „Apologetik" stößt der Crist als geistlicher Bergsteiger an eine unübersteigbare Kluft. Er gelangt zwar mit dieser summierenden und integrierenden Methode auf eine bestimmte Höhe, sieht aber plötzlich, daß er, diesen Weg (falls er gangbar wäre) weiterverfolgend, nicht zu Christus, sondern zu Hegel gelangen würde, nähmlich zum „absolutenWissen, das den christlichen Glauben (vielleicht optima fide) in sich hinein absorbiert, auch wenn dieses Wissen zur letzten Synthese zwischen Gott und der Welt einer Christologie, eines spekulativen Karfreitags und spekulativen Pfingstens bedürfte. Viele Christen meinen (vielleicht mit Hegel selbst?), damit den Tiefsinn ihrer eigenen Religion erreicht zu haben, sehen indes nicht, daß sie dabei die Freiheit Gottes in seiner Selbstoffenbarung und damit die Unfaßbarkeit der frei sich hingebenden Lieb („glaubhaft ist nur Liebe") verfehlt haben. Sie sin unversehens über diese hinaus gelangt, haben sie im Rücken oder in der Tasche, statt sie als anbetungswürdiges Mysterium immer vor sich zu sehen.
>
> ¿Was tun? Auf die Methode steigender Interierung kann nicht einfach verzichtet werden, wenn wir bereit sein sollen, jederzeit „Rechenschaft über unsere Hoffnung" abzulegen (1 Petr 3,15). Aber auf diese Methode darf für sich allein nicht zum Ziel führen, selbst dann nicht, wenn sie bei dieser steigenden Integrierung das Moment steigender Freiheit mitbeachtete, denn auch dann könnte die historische Offenbarung Gottes mit Christus als Schlußstein nicht deduziert, nicht einmal postuliert werden."[352]

--

La alianza entre Yahvé y su pueblo.
¿Acuerdo bilateral o iniciativa unilateral?.
Dios se compromtee a ser fiel.

[350] El que más verdad pudiera integrar en su visión, tendría derecho a la verdad suprema que es alcanzable.
[351] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 16.
[352] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln / Trier 1987, 11-12.

Dios quiere entablar una relación vital con nosotros.

> "...la "alianza" entre Yahvé y su pueblo. Nos damos cuenta enseguida de que el uso de esta categoría implica una dificultad: el término nos lleva a pensar en un acuerdo bilateral, mientras que el concepto de una revelación de Dios a los hombres suscita, ante todo, la imagen de una iniciativa unilateral de la libertad de la gracia. para afrontar esta dificultad se pueden seguir dos vías de interpretación: la primera consiste en mantener la idea del compromiso y del acuerdo recíprocos y, por tanto, en ver el origen de la idea de la alianza no en el convenio de un compromiso entre Dios y el hombre, sino en la convergencia de las tribus –que se juraron fidelidad ante su Dios común- en una confederación religiosa (anfictionía)[353]; en este caso se considera secundaria la idea de una alianza entre Dios y el hombre. Pero también es posible remitirse a una forma de alianza (comprobada en todo Oriente), en la que un individuo más fuerte[354], por ejemplo, un gran soberano, ofrece por su gracia a otro más débil, por ejemplo a un vasallo, una alianza que obliga sólo a este último, o bien incluye secundariamente en una relación jurídica también el favor del soberano. Pero también en este caso queda por determinar el paso de esta relación entre hombres a la relación entre Dios y hombre. Ni siquiera ciertas afinidades en la forma de la estipulación del pacto permiten todavía pasar por alto esta cesura[355] definitiva[356].

---

[353] Siguen esta línea de pensamiento S. Mowinckel: *Le décalogue* (1927); M. Noth: *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930), del mismo: *Die Gesetze im Pentateuch* (1940), ahora en: *Ges. Studien zum AT* 1966[2], 54; G. von Rad: *das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs k (1938) 11s.*

[354] Ya Wellenhausen había llamado la atención sobre esta forma de alianza, atestiguada repetidamente en la Biblia (para la historia más antigua del concepto cfr. R. Kraetzschmar: *Die Bundervostellung im AT* (1896); P. Karge: *Geschichte des Bundesgedankens im AT* (1910). Joachim Begrich, en *Berit, ein beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen denkform* (1944, ahora en: *Ges. Studien zum At,* 1964, 55-66), ha insistido de nuevo en querer ver esta relación gradual entre los pactantes el origen de la institución del *berit*. "En su origen, *berit* designa una relación entre pactantes desiguales. Un poderoso concede a otro que no lo es la relación de *berit*..., sólo el poderoso se compromete en relación con el menos poderoso, como los israelitas con los gabaonitas (Jos 9), y Ajab en relación con Ben-Hadad (1 R 20,34). Al destinatario no se le impone ninguna condición" (p. 56). Cuando el príncipe Jonatán hace alianza con David, le da sus armas y sus vestimentas (1 S 18,4). Así también la promesa unilateral que Yahvé hace con Abrahán podría llamarse alianza: en esa ocasión sólo Dios observa el rito institucional y pasa por medio de los animales divididos (Gn 15; cfr. Jr 34,18. La misma representación de la alianza en 1 S 11,1; Is 49,8). también la alianza con Noé fue unilateral (Gn 9,11,15), y lo mismo la alianza del Sinaí según Ex 24,1-2,9-11, y la alianza con David (2 S 23,5; cfr. Sal 89,4s). Esta forma original del *berit* más tarde habría "sido englobada cada vez más en la idea del tratado, siendo transformada en correspondencia con él", y objetivamente no podía ser de otra manera; sin embargo, deben darse premisas sobre cuya base la parte débil se atreve a pedir la alianza de la parte fuerte, y el pactante más fuerte debe también obtener con la alianza ventajas políticas, y por tanto jurídicas.

Desde su comienzo la Biblia presenta alianzas bilaterales claras, como en el caso del acuerdo entre Jacob y Labán (Gn 31,44s). también en la alianza del Sinaí, concebida al principio en términos unilaterales, debió aparecer enseguida una dimensión de reciprocidad, "se le comunicaron al pueblo las condiciones", y en el momento de la entrada en vigor de la alianza se dio lectura del acta contractual, de la que forman parte integrante las requisitorias jurídicas de Yahvé. pero, según Begrich, esta nueva concepción (que se hace dominante en el Deuteronomio) altera el significado original del *berit*, más aún, tergiversa toda la relación entre Dios y el hombre, en cuanto que se eclipsan el carácter incondicional de gracia de la oferta de Dios y el sentido de su ley (*torá*), y se hace depender su promesa de la condcta del hombre. Es con la ruptura de la alianza por parte del pactante humano con lo que el pactante divino recobre su libertad y puede por principio retirarse de la alianza. para la crítica de Begrich cfr. M. Noth: *Das alttestamentliche Bundesschliessen im Lichte eines Mari*-Textes (1935), ahora en: *Ges. Studien* 142-154.

[355] Cesura como una pausa suspendida.

[356] Con referencia a un estudio de V. Korosec sobre *Hethitische Staatsverträge, ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung* (Leipzig, rechtswiss. Studien 60, 1931) tanto George E. Mendenhall (*Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East,* Pittsburg 1955) como Klaus Baltzer (*Das Bundesformular,* 1960), basándose en ejemplos allí expuestos, llegaron, separadamente el uno del otro, a asumir como punto de partida para una interpretación de la alianza de Yahvé, la forma difundida en el Oriente Medio, de un "tratado de soberanía o de vasallaje entre un gran rey y sus vasallos". La concepción de Begrich,

Hay que resignarse al hecho de que el acontecimiento capital en el que se basa la relación vital entre Yahvé e Israel no tiene analogías: no puede haberse tratado de un pacto contraído en un primer momento entre contrayentes humanos que, después, se habría transformado en una alianza entre Dios y el pueblo en un momento posterior, por ejemplo, con ocasión de la fiesta sagrada de renovación del pacto; ni se trata de un "pacto" entre un rey que oficia, como representante de la divinidad, y el pueblo; más aún, esto queda absolutamente excluido, porque (según la expresión de Gedeón) "no seré yo el que reine sobre vosotros ni mi hijo: Yahvé será vuestro rey (*melek*) (Jc 8,23), y porque el "mediador" Moisés no puede, en absoluto, equipararse con un representante terrestre de Dios, *en cuyo nombre* él estipularía un acuerdo con el pueblo; al contrario, Moisés se presenta como el servidor de un sujeto absoluto, que con extraordinaria majestad (*kabod*) obra y decide libremente. Pero el modo en que este yo divino habla al pueblo que tiene ante sí, junto al monte de Dios, y lo toma a su cargo, indica dos cosas distintas. En primer lugar, el que este Dios viviente entre en relación con un grupo de hombres de un modo especial y característico, es un hecho elemental y pura gracia unilateral, sin que haya necesidad de recordarlo expresamente. En segundo lugar, el hecho mismo de que Dios quiera entablar una relación vital excepcional con este grupo, comporta el que éste quede implicado de un modo total e incondicional: no se trata simplemente de "interioridad", de "ética", de elementos "cultuales" sino también Precisamente, este carácter exclusivo de la relación que abarca ahora, se establece entre Dios y el pueblo; implica el compromiso de la esfera jurídico-política para que tal relación pueda encarnarse plenamente y al mismo tiempo, de toda la existencia exterior, "jurídica" y "política", del grupo.."[357]

--

que en su aspecto jurídico queda vaga, resulta con todo históricamente segura, aunque a la vez limitada. "El que en una alianza el primer pactante sea superior no excluye necesariamente su carácter contractual. Ni es necesario que los dos pactantes establezcan paritariamente las condiciones: basta que ambos las acepten voluntariamente" para que se salve el carácter de auténtico contrato (Baltzer, *op. cit. p.* 33, nota 1). El formulario de ese tratado de superioridad, con sus partes fijas, aparece en numerosos pasajes de la Biblia y particularmente en Jos 24. Para Mendenhall, el "libro de la alianza" (Ex 20-23) representa la esencia de los materiales jurídicos que las tribus presentaron ante Yahvé en el acto de estipulación de la alianza mutua, y considera el decálogo como el principio directivo religioso y ético de la alianza que subyace al libro de la alianza."

[357] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 6. Antiguo testamento,* Madrid 1988, 132-134

IV,2) EL ESPÍRITU SANTO

Espíritu Santo y oración.
Cómo actúa la Trinidad en la oración.
Orar en el Espíritu.
Adoradores verdaderos en espíritu y en verdad.
El Espíritu santo nos hace exclamar: "Abba" y posibilita el clamor del Hijo en nuestros corazones de hijos "nacidos de Dios.

> "Puesto que el Hijo nunca encuentra al Padre (ni el Padre al Hijo) de otro modo que en el Espíritu Santo, tampoco puede darse ninguna oración de Jesús al Padre sino en el Espíritu Santo. Lc 10,21 lo subraya explícitamente: "En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo, y dijo: 'Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños'". ¿Cómo este orar "en el Espíritu" no habría de aplicarse igualmente al resto de las numerosas oraciones de Jesús que recogen los evangelios[358], especialmente cuando sabe que su Padre busca "adoradores verdaderos", que "adoren en espíritu y verdad" (Jn 4,24)? Si Dios en este pasaje es llamado "espíritu", con ello en modo alguno queda definido como espíritu (en el sentido filosófico). El pasaje "afirma más bien que Dios se manifiesta en el Espíritu y, en este sentido, como Espíritu. Por eso el verdadero adorador tampoco puede adorar a Dios sino en el Espíritu"[359]. Todas las palabras de Jesús dichas a los hombres, palabras que son "espíritu y vida" (Jn 6,63), también son dichas siempre al Padre, como con arreglo a la oración sacerdotal, dicha al Padre ante los discípulos que escuchan, y quizás como ninguna otra manifestada en el Espíritu de adoración. La oración que Jesús enseña a sus discípulos comienza con la palabra con la que él se dirige a su Padre y que, tras la consumación de su obra terrena, el Espíritu Santo pone en el corazón y la boca de los discípulos: "Abba" (Mc 14,36=Rm 8,15; Ga 4,6): sorprendente y comprensible a la vez, pues el Espíritu como tal (en cuanto tercera persona divina) no puede clamar así, pero posibilita el clamor del Hijo en los corazones de los hijos "nacidos de Dios".[360]

--

La obra del Espíritu Santo.
Nadie puede decir ¡Jesús es el Señor! sino con el Espíritu Santo.
El Espíritu Santo en la experiencia del Hijo en la tierra.
El Espíritu santo y el Hijo.

> "Pero esto es la obra del Espíritu Santo, que incorpora al sujeto la unidad objetiva realizada por él: "Nadie puede decir: '¡Jesús es Señor!', sino con el Espíritu Santo" (1 Cor 12,3)."[361]

> "El Espíritu enviado de vuelta al Padre ha adquirido, al acompañar al Hijo en la tierra, algo así como una experiencia terrena; y cuando el Hijo resucitado envía el Espíritu a la Iglesia según su promesa, y lo inspira a los discípulos con gestos corporales, se hace visible la unidad de Hijo y Espíritu de una forma nueva que unifica lo corpóreo y lo espiritual. A decir verdad, parece tener lugar "una inversión de competencias": el Espíritu trajo una vez al Hijo al mundo, ahora es el Hijo quien envía al Espíritu al mundo; ambos están "como incluidos en un movimiento infinito, que

[358] "Apenas hay un acontecimiento importante en la vida de Jesús que no se conecte con una oración": J Jeremías, "Das Gebetsleben Jesu", en *ZNW* 25 (1926) 131.
[359] H. Schlier, "Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium" , en *Besinnung auf das Neue Testament,* Herder, 1964, 264.
[360] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 366.
[361] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 362.

requiere un intercambio permanente de los papeles, mientras que el Padre abarca todo el movimiento"[362]."[363]

--

El Espíritu Santo en la obra de Balthasar.
El Espíritu de la verdad.
Espíritu Santo y libertad. El Espíritu es libre y hace libre.
La liberación de la esclavitud del pecado.

"Así, el Espíritu ante todo tiene una libertad característica. En Juan se manifiesta en el carácter inaprensible de su soplo ("donde quiere", 3,8). En Hechos de apóstoles se manifiesta mediante sus irrupciones imprevisibles, dando determinados mandatos o prohibiciones. En Pablo, se evidencia en la liberación del creyente de la esclavitud del pecado tal y como la engendra la ley exterior, en la capacitación para el amor cristiano, en cuya libre superioridad queda cumplida la ley entera (Ga 5,13s.). En tanto que es libre y hace libre, el Espíritu ya no puede quedar de-finido legalmente. Otro aspecto permanente es la verificación de un intercambio personal a través del Espíritu. Él lleva a cabo esto en cuanto es el introductor y explicador joánico de un sentido mucho más profundo que el de las verdades que se pueden aprender de un maestro; de ello dan testimonio las "fórmulas de inmanencia" joánicas. Se puede decir que, en esta actividad, el Espíritu pertenece predominantemente a la cristología[364]. Sin embargo, introduce hasta lo más íntimo de Jesús, en su intercambio con el Padre. Con ello revela a éste con toda su personalidad[365] y, al mismo tiempo, nos lleva a la relación personal del "hijo" con el Padre. Con ello se plantea de nuevo la cuestión de si tales funciones se pueden concebir de forma puramente apersonal. Y esto especialmente cuando Jesús mismo (también como el exaltado) mira respetuosamente al Padre que es "mayor" que él, y exige a los discípulos mirar con él hacia lo alto. Esto "sólo se puede hacer mediante el Espíritu enviado por el Hijo", en Juan "de forma absolutamente análoga al resultado paulino"; pero también conforme a la adoración exigida en Jn 4,23s. "en el Espíritu y la verdad" de Dios, quien (en cuanto es el siempre más grande) "es Espíritu" él mismo: cosas ambas que no admiten una fácil reconducción a la cristología[366]."[367]

--

Dios es amor .
Todas las propiedades de Dios están hipostasiadas en el Espíritu Santo.
El Espíritu Santo en la Trinidad.
El Espíritu Santo en el mundo.
El Espíritu Santo en Jesús.
La Teología y el Espíritu Santo.

""Dios es amor, y el Espíritu es amor. Todas las propiedades de Dios están hipostasiadas en el Espíritu; él es Dios mismo en su profundidad"[368]. Así, "el Espíritu es en la Trinidad la persona que personaliza. El Padre engendra en el Espíritu y así se constituye como persona; el Hijo es engendrado en el Espíritu y se constituye igualmente como persona. También en el mundo se personaliza el obrar del Espíritu...En el Espíritu se personaliza el hombre Jesús, asumido en la

[362] Adrienne. von Speyr, *Johannes,* III, Johannesverlag, Einsiedeln, 1948, 308.
[363] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 177-178.
[364] Cfr. F. Mußner, "Die johanneischen Parakletsprüche", en *Bibli. Zft.* 5 (1961) 56-70.
[365] W. Breuning, *Jesus Christus, der Erlöser;* Mainz, 1968, 34ss.
[366] W. Thüsing, en K. Rahner –W. Thüsing, *Chrisologie –systematisch und exegetisch,* QD 55, 1972, 158.
[367] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 116.
[368] F.X. DURRWELL, *L'Espirit Saint de Dieu,* Cerf, 1983, 54.

persona del Logos"[369]. El Espíritu es, pues, "el que obra la encarnación"[370], y, por tanto, el que fundamenta una cristología del Espíritu."[371]

"...una teología, por muy sencilla o erudita que sea la forma en que pueda presentarse, sólo se puede desarrollar auténticamente *en el* Espíritu Santo."[372]

--

El Espíritu Santo en nosotros.
El Espíritu Santo: no como un objeto; permanece en el 'anonimato'.
Su presencia divina lo renueva todo.
En los dos grandes himnos litúrgicos dedicados a Él se dice: supremo don de Dios, llena nuestras mentes y corazones; sana, consuela e ilumina.
Él es para nosotros el dador de la presencia divina; no hay ningún "discurso [teológico] *sobre* el Espíritu, porque el Espíritu es ante todo el *sujeto* divino de la teología y de la vida eclesial.

"...el Espíritu "sólo quiere atravesarnos con su aliento, no convertirse para nosotros en un objeto; no quiere ser visto, sino en nosotros ojo que ve... Él es la luz que no se puede ver salvo en el objeto iluminado, y éste es el amor entre Padre e Hijo manifestado en Jesús... Aquél mediante el cual contemplamos a Dios es el Espíritu, lo inobjetivable, el misterio que alienta eternamente por encima de toda objetivación, a cuya luz, sin embargo, se vuelve claro y diáfano todo lo que realmente es susceptible de esclarecimiento"[373]. Sin embargo... se ha de recordar... que lo "perceptible" en Dios, el Logos hecho hombre, como tal no es aislable de su doble trascendencia respecto al Padre y al Espíritu; de ese modo ...está animado por el Espíritu en todos los estadios de su perceptibilidad; nunca es perceptible, por tanto, como *brutum factum*, sino sólo como el "objetivable" en la fe animada por el Espíritu, como el que se da. Por eso se ha dicho con razón: "No se puede elaborar nunca una cristología sin una pneumatología *indirecta*; pero, correlativamente, tampoco cabe una pneumatología que no introduzca en la cristología y, por decirlo así, sea medida por ella". Se podría decir que en este carácter indirecto se expresa un afán del Espíritu por permanecer en el "anonimato". En la iconografía tampoco tiene rostro alguno. "La contradicción de que una persona se represente de forma impersonal (como paloma, como viento y fuego), demuestra nuestra incapacidad para poner las manos sobre el Espíritu". "Él es para nosotros el dador de la presencia divina", lo cual da a entender la "abnegación" del Espíritu. Por eso no hay ningún "discurso [teológico] *sobre* el Espíritu, porque el Espíritu es ante todo el *sujeto* divino de la teología y de la vida eclesial"[374].

Esta declaración queda confirmada por el diálogo con Nicodemo, donde el viento-espíritu que sopla (una tautología, puesto que "espíritu" en el Antiguo y el Nuevo Testamento significa el aliento que sopla) que no se puede sujetar: "El (espíritu-) viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adonde va" (Jn 3,8). Y esto, como el texto explica inmediatamente, no vale sólo para el Espíritu, sino para "todo el que (re-)nace del Espíritu".

[369] *Ibid.,* 54.
[370] *Ibid.,* 79, y también 161.
[371] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 56.
[372] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 33.
[373] "Der Unbekannte jensaeits des Wortes", en *Spiritus Creator*, Johannesverlag, Einsiedeln, 1967, 100-107.
[374] Jean Yves Lacoste, "Zur Theologie des Geistes", en *Internat. Kat. Zeitschrift Communio* 15/1 (1986) 1-7.

La misma afirmación se encuentra ya en Serge Bulgakov, *Le Paraclet,* Aubier, 1946, 167-169, y en Luis Bouyer, *Le Consolateur* (=C):"L'Espirit de Dieu...ne pourra jamais être à proprement parler l'óbjet de notre vision puisque c'est par lui que nous verrons Dieu", Cerf, 1980, 451 (El Espñiritu de Dios no podrá jamás ser, hablando propiamente, el objeto de nuestra visión ; porque es por Él que nosotros vemos a Dios).

Pablo lo confirma al decir que los agraciados con el Espíritu hablan de Dios, pero "no con palabras aprendidas de sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, al tiempo que nosotros aclaramos lo espiritual a los que son espirituales. El hombre puramente natural no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él. Y no las puede conocer, pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle" (1 Cor 2,13-15). Se trata de un discurso sobre Dios (*theologia*) en el Espíritu que, evidentemente, sólo puede ser comprendido por el hombre de espíritu y no puede ser rechazado como necedad. Pero ¿cómo puede seguir siendo, entonces, un discurso objetivo y, por tanto, comprensible? Respuesta: hablando fundamentalmente desde el lugar donde el Logos divino (*Theo-Logos)* es carne y el lenguaje de Dios se puede traducir al humano... este Logos es inseparable del Pneuma. Esto vale para toda "teología" (vivida o formulada en conceptos).

Lo dicho se puede ilustrar a partir de los dos grandes himnos litúrgicos al Espíritu Santo. Al "simultáneamente adorado" con el Padre y el Hijo se le puede implorar, por supuesto, el desempeño de sus funciones. Esto, junto con la enumeración de las imágenes y símbolos utilizados por la Escritura para hablar del Espíritu, es la totalidad del contenido de los himnos "*Veni Sancte Spiritus*" y "*Veni Creator Spiritus*". Como "supremo don de Dios", debe llenar las "mentes " y los "corazones" de los suyos, sanar su debilidad, vacío, desasosiego, pobreza, desconsuelo, fatiga, vanidad, mancilla, rigidez, heridas, frío, extravío, con su venida, con su "irradiación desde el cielo", su "luz beatísima", sus "siete dones". La estrofa está cuidadosamente formulada: "Haz que veamos por medio de ti al Padre, haz que percibamos también al Hijo, haz que en todo tiempo creamos confiadamente en ti, Espíritu de ambos". Aquí se percibe perfectamente la fórmula trinitaria: "En el Espíritu por el Hijo al Padre"."[375]

--

El Espíritu: nos introduce en la Trinidad; nos hace hijos en el Hijo eterno; nos hace morada de Dios.
Es la Verdad y nos guía hasta ella.

"...el Espíritu... introducirá en las profundidades vivas del acontecer entre el Padre y el Hijo, del ámbito hipostático. Tal introducción no se puede comparar con la del guía de un grupo de turistas, que conduce a éstos a través de un paisaje desconocido o una fascinante cueva de estalactitas; sólo cabe la comparación con la realidad cristológica. Con ello se pone ya de manifiesto el aspecto paulino fundamental de esta introducción mediante el Espíritu: nos hace hijos en el Hijo eterno: *filii in Filio*. Esto se puede expresar con la fórmula paulina "en Cristo", "en el Espíritu", o mediante la declaración joánica: "Vendremos a él y haremos morada en él" (Jn 14,23). De este modo se perfila ya claramente por qué el Espíritu tiene nombre propio de "Espíritu Santo": en general, siempre aparece como el testigo de la verdad y el que guía hasta ella, y en este sentido puede llamarse "Espíritu de la verdad" (Jn 14,17; 15,26; 16,13; 1 Jn 4,6); pero también se puede identificar directamente con la verdad ("El Espíritu es la verdad", 1 Jn 5,6): el ámbito entre el Padre e Hijo, al que él introduce, es en cierto modo él mismo; él es... el amor entre Padre e Hijo, pero de tal manera que, al mismo tiempo, es su fruto (y así su testigo)."[376]

--

Donde está la Iglesia está el Espíritu de Dios.

""Donde está la Iglesia está también el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios está también la Iglesia y toda gracia; y el Espíritu es verdad"[377]... la introducción del hombre eclesial en el ámbito de la verdad intradivina se puede explicar principalmente como transformación en el ámbito de Dios. En segundo lugar, la acción del Espíritu será susceptible de dos líneas de interpretación: en una se entenderá más como purificación, iluminación, unificación,

[375] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 28-30.
[376] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 20-21.
[377] Ireneo, *Adv. Haer:* III, 24,1.

"divinización", efectuada mediante el entendimiento y también la virtud (así los Padres griegos); en la otra, se puede interpretar más como incorporación al cuerpo de Cristo, hasta ser una sola carne como marido y esposa; un cuerpo con muchos miembros, como Cristo, que en su cuerpo se ama a sí mismo (Ef 5,28s.). "*Ipsi sunt ego*"[378] (así Agustín y los Padres occidentales que lo siguen). Pero ambas perspectivas se complementan mutuamente hasta el punto de que una no puede proporcionar una doctrina global del Espíritu sin la otra."[379]

--

El Espíritu Santo nos hace comprender la misión del Hijo que se entrega totalmente.

"El Espíritu Santo... muestra al mundo que la pobreza del Hijo, que sólo buscó el honor del Padre y se dejó expoliar totalmente en la obediencia, era la expresión más exacta de la plenitud total que no consistía en "tener", sino en "ser como darse". En el dar se es y se tiene. Esto no puede explicarse con palabras. ("Mucho podría deciros aún, pero ahora no podéis con ello"), sino sólo hacerse y comprenderse en cuanto que se hace."[380]

--

IV,3) JESUCRISTO, ÚNICO MEDIADOR

Jesucristo es el mediador entre Dios y los hombres. Ha creado un vínculo ininterrumpido entre cielo y tierra.

" "La Iglesia existe ahora a ambos lados: en el cielo y en la tierra. Y su parte celeste está tan vuelta hacia la tierra como su parte terrestre a la celestial"[381]. Esta unidad es introducida por Cristo, cuya "vida en la tierra no se diferencia de su vida en el cielo" ya que "su vida en el tiempo es inseparable de su vida en la eternidad"[382], que, por tanto, ha "creado una conexión ininterrumpida entre cielo y tierra", siendo punto especular del cielo en medio de nosotros" y "convirtiéndose en el centro del mundo" mediante ello[383]. Él puede hacer "que el cielo comience ya en la tierra"[384], precisamente porque él "mediante su morar en la tierra no abandona el cielo"[385]. Él no se limita a "poner en perspectiva la vida eterna tras el decurso de esta vida temporal, sino que la regala en medio de ésta como eternidad comenzada"[386]. "Trayendo consigo del más allá al más acá el amor del Padre", transporta "el más acá al más allá; hace que el mundo pase a su Reino"[387]. Él ha superado y anulado en sí mismo toda la distancia entre cielo y tierra; como hombre verdadero, él es a la vez en Dios la semejanza del Padre"[388]. Él es "la imagen de la redención consumada, la imagen del cielo eterno que ha acogido en sí todos los espacios y tiempos de la tierra... Él es lugar, Él es tiempo en cuanto que Él es tiempo de cada uno y en cada uno ha acampado"[389]. Por medio de Él viven los redimidos "de cara al cielo abierto, porque Dios ha creado el cielo en la nueva tierra o en el cielo la nueva tierra. El Hijo resucitado es tierra en el cielo, su eucaristía es cielo en la tierra"."[390]

---

[378] Agustín, *Tr. 108 in Joh.,* c. 5.
[379] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 21.
[380] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 317.
[381] Adrienne von SPEYR, *Apocalypse (Johannis)* 409; cfr. SPEYR, *Epheser* 96.
[382] SPEYR, *Das Geheimnis des Todes,* 54.
[383] SPEYR, *Die Pforten des ewigen Lebens,* 39.
[384] SPEYR, *Johannes, vol.* 2, pág. 406; sobre ello, con detalle, SPEYR, *Kath. Briefe, vol.*II, 212-214.
[385] SPEYR, *Epheser,* 122.
[386] SPEYR, *Kath. Briefe, vol.*II, 275.
[387] SPEYR, *Johannes, vol.* 4, pág. 62.
[388] *Ibid. 97.*
[389] SPEYR, *Kolosser,* 97. Cfr. *Epheser*, 40, *Bergpredigt,* 110, 284.
[390] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 114.

--

La mística de San Juan de la Cruz es cristocéntrica y por ello teocéntrica. “Pon los ojos sólo en Él”.

> “Uno de los capítulos más grandiosos de la *Subida* (II,22) muestra la perspectiva en que Juan de la Cruz decía todo esto. Es el discurso que Dios Padre dirige a cuantos aspiran a nuevas y personales revelaciones y pretenden hacer preguntas a Dios. El discurso dice así: “Si te tengo yo habladas todas las cosas en mi palabra, que es el Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo dicho todo y revelado, y hallarás en él aun más de lo que pides y deseas... *Ipsum audire*”[391]. “Si quisieres que te responda yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo, sujeto a mí y sujetado por mi amor, y afligido y verás cuántas te responde. Si quisieres que te declare yo algunas cosas ocultas o casos, pon sólo los ojos en Él, y hallarás ocultísimos misterios, y sabiduría y maravillas de Dios, que están encerradas en él, según mi Apóstol:...en el cual Hijo de Dios ‘están todos los tesoros de sabiduría y ciencia de Dios’. Los cuales tesoros de sabiduría serán para ti muy más altos y sabrosos y provechosos, que las cosas que tú querías saber. Que por eso se gloriaba el mismo Apóstol, diciendo: Que ‘no había él dado a entender que sabía otra cosa, sino a Jesucristo y a este crucificado’. Y si también quisieses otras visiones y revelaciones divinas, o corporales, mírale a él también humanado y hallarás en eso más que piensas, porque también dice el Apóstol:... ‘En Cristo mora corporalmente toda plenitud de divinidad’”[392]
>
> Está pues, claro que la mística de Juan de la Cruz es directamente cristocéntrica y sólo mediante Cristo es teocéntrica; que no es una mística filosófica sino teológica, fundada en la imitación de Cristo; y que en ella todas las palabras del Antiguo y Nuevo Testamento se ordenan concéntricamente en torno al anonadamiento de Verbo de Dios en la cruz. Juan es un gran enamorado y conocedor de la Biblia, la cita de una manera enteramente personal y mirando siempre a la esencia, pero la elección de las citas, incluso del Antiguo Testamento, está determinada por la experiencia existencial de la muerte de amor en la cruz y por la imitación en la gracia orientada a la cruz (o a sus prefiguraciones en el Antiguo Testamento). Los encuentros con el Dios de Abrahán, de Moisés y de Elías en la oscuridad de la fe, las experiencias del abandono de Dios de Job, Jeremías, Ezequiel, Jonás y otros, ocupan el centro de sus consideraciones[393].”[394]

--

Cristo como imagen originaria de Dios, imagen del Dios invisible y en quien brilla el esplendor de la gloria de Dios.
La gloria del Hijo y la del Padre interactúan.
Al nacer del Espíritu Santo nuestra existencia entra en el fuego del amor.

> “...se destaca el significado de la designación de Cristo como “imagen” (*eikon*), y ello sobre un doble trasfondo: por una parte, el del carácter de imagen de Dios que desde el principio tiene el hombre y, por otra, el de la prohibición de imágenes en la Antigua Alianza. Considerada desde el hombre, la designación de Jesús como imagen conserva el sentido de “imagen originaria”, “imagen en sentido absoluto”, lo cual, sin embargo, se acopla inmediatamente con el segundo punto de vista: él es la imagen presentada finalmente por Dios mismo, que al hombre le estaba prohibido erigir. Es verdad que los profetas podían reproducir en sus gestos simbólicos actitudes de Dios, pero no por eso se convertían ellos mismos en imágenes de Dios. Sólo el Encarnado es

[391] *Subida* (=S) II 22,5
[392] S II 22,6.
[393] Jean Vilnet, *Bible et Mystique chez St. Jean de la Croix,* en *Etudes Carmélitaines* 1949.
[394] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 170-171.

llamado enfáticamente "imagen del Dios invisible" (Col 1,15), o "imagen de Dios", con el añadido de que en él brilla el resplandor de la gloria de Dios (2 Cor 4,4)."[395]

"...a través de la gloria del Hijo vemos aparecer el abismo de la gloria del Padre invisible, y esto en la figura doble del Espíritu Santo del amor; al mismo tiempo, nosotros, como nacidos del Espíritu, existimos en el fuego del amor, en el que Padre e Hijo se encuentran y por ello somos también simultáneamente, junto con el Espíritu, los testigos y glorificadores de este amor."[396]

--

Pedir en el nombre de Jesús significa pedir en su Espíritu.
La oración, la adoración y la acción de gracias.

"Pedir en el nombre de Jesús significa pedir en su Espíritu, en su adoración y su acción de gracias, y esta oración es "siempre escuchada". No sólo más tarde, sino –trinitariamente- en el mismo instante: "Por eso os digo: todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido y lo obtendréis" (Mc 11,24). "En esto está la confianza que tenemos en Él [Dios]: en que si pedimos algo según su voluntad, nos escucha. Y si sabemos que nos escucha en lo que le pedimos, sabemos que tenemos conseguido lo que le hayamos pedido" (1 Jn 5,14-15). Entre nuestra escucha del ruego de nuestros hijos y la escucha del Padre media una intensificación infinita: "Cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan" (Mt 7,11); en Lucas, estas "cosas buenas" son "el Espíritu Santo" (11,13), que como cristianos poseemos ya, pero que nos será distribuido, de manera que nuestro diálogo en la oración con el Padre sea absolutamente en Cristo."[397]

--

La oración privada.
Con qué libertad va y viene el Señor.
Ningún mérito, ejercicio o actitud pueden forzar a Dios.
La purificación de los estados de ánimo subjetivos será siempre el camino por donde hemos de encontrar de la manera más segura y más plenamente humana, a Dios tal cual es.

"El mero simbolismo del mundo de los signos no provoca sin más el acontecimiento. Guardini lo ha subrayado a menudo al hablar de la liturgia; es sabido con cuánta energía lo afirmó Agustín (por no hablar de Orígenes) a propósito de la eucaristía. Lo mismo ocurre en la oración privada ¿Con qué libertad va y viene el Señor! Y toda la educación divina en la oración apunta justamente a este importantísimo conocimiento y experiencia del que ora: ¡Ningún mérito, ningún ejercicio, ninguna actitud pueden forzar a Dios! La libertad tampoco está aquí en contradicción con la garantía de su gracia. Puesto que la gracia ha sido prometida y garantizada, el que ora puede conservar la confianza incluso en medio de la sequedad y la no-experiencia, y ha de aprender a distinguir de un modo cada vez más claro la fe del subjetivismo que acompaña a sus diferentes estados de ánimo, siempre tan cambiantes. Y, sin embargo, la purificación de los estados de ánimo subjetivos será siempre el camino por donde hemos de encontrar, de la manera más segura y más plenamente humana, a Dios tal cual es. Y Dios sólo puede estar allí donde se deja a salvo su libertad.

Por tanto, toda evidencia subjetiva ha de abrirse sin reservas a esta libertad de la evidencia objetiva de la revelación. Ha de convertirse cada vez más en espacio acogedor y desposeído de sí mismo, donde Dios, encarnándose, puede manifestarse según su voluntad."[398]

---

[395] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 74.
[396] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 445.
[397] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 369.
[398] subyace al libro de la alianza."

--

El anuncio del Evangelio.
Dar testimonio de la verdad de Jesucristo quien a su vez nos da testimonio del Padre.
El Espíritu Santo como inspirador y exégeta.
La entrega del Espíritu. Jesús, el que bautiza con el Espíritu Santo.
La promesa del Espíritu.
Éste es el Dios verdadero y la vida eterna.

> "En el texto citado (Juan) se encuentra tres veces la palabra "anunciar" (*euangellein*); ésta (en la segunda promesa) se puede describir con el simple "enseñar" (*didaskein*) y el especial "recordar" (*hypomimneskeink*) (14,26); pero cabe aclararla mejor con "guiar", "poner en el buen camino" (*hodegein*) (16,13). El campo al que han de ser guiados es inmensamente grande: "toda la verdad (o: la verdad completa)". Si joánicamente la verdad significa la "explicación" (1,18) de Dios (Padre) mediante el Hijo encarnado, el explicador de esta verdad puede ser denominado con razón "Espíritu de la verdad" (14,17; 15,26; 16,13) con diferentes grados de profundidad: dice la verdad y puede "dar testimonio" de ella, porque la conoce, y la conoce porque es interior a ella, es decir, a la relación entre el Padre que se hace explicar y el Hijo que lo explica. El hecho de que el Hijo explique "verdaderamente" (*alethinos*) radica en que Él no se explica a sí mismo (como los falsos profetas) sino que es enviado por el Padre para dar esa explicación. Y, puesto que el Padre con ello no se hace explicar de forma meramente pasiva, sino que con el envío, causa Él mismo esta explicación, también Él es llamado el "verdadero" (Jn 7,28; 17,3). En vista de esta verdad que se revela a sí misma, Jesús no reconoce a los judíos el conocimiento de Dios. Así, por aludir de nuevo a 1 Jn 5,20, "el verdadero" puede ser primeramente Dios Padre, cuya comprensión nos garantiza el Hijo, e inmediatamente después el Hijo mismo ("nosotros estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo"); en cambio, en la tercera afirmación, "Éste es el Dios verdadero y la vida eterna", se puede referir al Hijo, pero también a la unidad de Padre e Hijo. A advertencia conclusiva respecto a los ídolos, o sea, los anticristos[399], sitúa definitivamente esta verdad teórica y veracidad ética bajo el signo de la pura encarnación.
>
> Pero ¿por qué no basta el Hijo como intérprete?, ¿por qué es también necesario el envío del Espíritu? La pregunta se debe plantear precisamente a la vista de Juan, pues, ya previamente a la promesa del Espíritu, la predicación de Jesús exige una fe firme en su origen divino, y en parte también la suscita. Él, más que todos los profetas, ha recibido del Padre "el Espíritu sin medida" (3,34), Espíritu que, según el testimonio del Bautista, descendió sobre él (1,32) para "quedarse sobre él" y así escogerlo como el pneumático por antonomasia. Este hecho debería bastar para convertirlo de antemano en el dispensador del Espíritu. ¿No dice también el Bautista que Jesús, a diferencia de él, el precursor que bautiza "con agua" (1,26), "es el que bautiza con Espíritu Santo"? (1,33, aquí en presente, mientras que en los sinópticos se encuentra en futuro: Mc 1,18 y par.). Por el contrario está, desde luego, la clara afirmación de 7,37-39: Jesús ofrece a los sedientos corrientes de agua viva, significando con ello "al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado". Se distinguen dos períodos: el tiempo anterior a la glorificación en la cruz y el posterior. Podría estar cercano a la comprensión joánica el hacer comenzar el segundo período con la inclinación de la cabeza del crucificado y su "entrega del Espíritu" (*paredoken to pneuma*, 19,30)."[400]

--

[398] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 369.
[399] Cfr. J. L. Ska, en *NRTh* 101 (1979) 860-879.
[400] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 72-73.

Jesús como el Totalmente Otro y el Idéntico. Jesús, el que no da testimonio de sí mismo, sino del Padre. Es el que ha entrado en existencia libremente, el enviado por el Padre.
Jesús como el exégeta del Padre.

> "Se debe dejar clara...la paradoja formal de que Jesús, que posee en todos los sentidos una naturaleza humana completa, sin embargo, en cuanto hombre, aparece con respecto a los demás hombres como el Totalmente Otro. Se presenta abiertamente en las afirmaciones: "vosotros sois de abajo, yo soy de arriba", y a continuación (donde se ha de tener en cuenta el concepto joánico de mundo): "Vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo" (Jn 8,23). Con ello se afirma por de pronto sólo una distancia que al mismo tiempo contiene en sí una superioridad aislada: "Quien viene de arriba está por encima de todos, quien viene de la tierra, es de la tierra y habla de la tierra" (Jn 3,31). Podría aludir enigmáticamente al hecho de que Jesús en cuanto hombre ha llegado a ser mediante el descenso del Espíritu divino sobre la Virgen ("no de deseo de hombre...", 1,13); pero, en este contexto, hace referencia más profundamente a que, con su Palabra (y dicha Palabra es la totalidad de su ser hombre), él quiere "dar testimonio" "de lo que hemos visto (en su calidad de único Hijo del hombre)", él que "ha bajado del cielo" (3,13). Él es el que ha entrado en la existencia libremente, el enviado por el Padre, al contrario que los arrojados a la existencia por generación humana. La distancia que Juan formula aquí dentro de la común naturaleza humana, distancia que lo aísla de todos los demás, se mantiene en todos los evangelios: en la actitud de majestad que se armoniza sin dialéctica con su bajeza (Mt 11,29) y su perfecta obediencia (Jn 4,34). Esta majestad puede expresarse también en los sinópticos: "Uno es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos" (Mt 23,8y par.). También se percibe en seguida: "¿Qué es esto? Una nueva (forma de) enseñanza, (o sea) con autoridad" (Mc 1,27); y queda corroborada: "¡Nunca había hablado nadie así!" (Jn 7,46). No se relaciona ni sólo con sus palabras, en las que él muestra una autoridad superior a la de Moisés, ni sólo con sus milagros, sino absolutamente con todo su ser, que como tal es una interpelación. Pero quien creyera que dicha interpelación se refiere a sí mismo no le habría conocido en su verdad, pues él no da testimonio de sí mismo, sino únicamente del Padre, que desde luego se testimonia en él (5,37), de modo que ambos testimonios coinciden (8,14-18)."[401]

> "...el hombre Jesús se presenta primeramente (al menos según Juan) como el exegeta del Padre. El Padre es Dios, no simplemente una figura desprendida de la divinidad: "A *Dios* nadie lo ha visto nunca. El Unigénito, que descansa en el seno del *Padre*, es quien nos lo ha explicado" (Jn 1,18). La afirmación de que el Padre es invisible no se retira ni siquiera allí donde Jesús dice: "Quien me ve a mí ve al que me ha enviado" (Jn 12,45). "Quien me ve a mí, ve al Padre" (14,9). Se ve al Invisible en su explicador."[402]

--

El libre desprendimiento total del Logos divino…; el autodesposeimiento.
Teología desde arriba.
El Logos se hace hombre…; la *kénosis*.
Lo finito recibe una profundidad infinita… y se le abre una salida hacia lo infinito a todo lo finito.
La entrega total del Verbo: el Amor.
La libre voluntad de desprendimiento del Logos divino a favor del hombre.

> "El hecho de que el *factum*...la encarnación del Logos eterno, no pueda tener su origen en ningún otro lugar sino en el Logos mismo (y con ello en la decisión trinitaria), no plantea en el fondo ningún problema. El hecho de que exista la humanidad de Jesús de Nazaret, en la cual quiere

[401] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 70-71.
[402] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 68.

desposeerse el Logos, presupone la voluntad de éste de despojarse de sí mismo. Ciertamente, esta humanidad de Jesús será lo expropiado inigualablemente para Dios y, por ello, el modelo inimitable de la entrega divina que, sin embargo, ha de ser imitado por todos los hombres; pero la iniciativa última de este acto no procede del hombre (como supone la mística no cristiana en su pía autodestrucción en lo absoluto), sino necesariamente de la libre voluntad de desprendimiento del Logos divino a favor del hombre, para que con ello alcance exactamente lo contrario de lo que esa mística no cristiana pretende, a saber, la fijación eterna del hombre en su carnalidad finita. Lo primero no es el movimiento del hombre de abajo arriba, hacia lo absoluto, para desaparecer allí, si cabe, sino, como repite insistentemente Ignacio de Loyola, el movimiento "de arriba", de arriba abajo, en el que Dios se vacía para colmar al hombre con *su* desposeimiento amoroso[403].

"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. Este hombre es, precisamente en cuanto hombre, en su auto*des*poseimiento, el autodesposeimiento de Dios, porque Dios *se* manifiesta precisamente cuando se *des*posee, se da a conocer a sí mismo como el amor cuando esconde la majestad del amor y se muestra como la vulgaridad del hombre...El 'que' es en nosotros y en él igual; lo llamamos la naturaleza humana. Pero el hecho de que ese qué se diga en él como su autoexpresión y en nosotros no, constituye el abismo de la diversidad"[404]. Desde luego, se puede extraer, con Rahner, la ulterior consecuencia de que "Dios siempre fundamenta creadoramente a la criatura en la posibilidad de lo mayor, y no alrevés, como sólo preferiría considerando una opinión plebeya, sin dignidad, cargada de resentimiento, sobre este pensamiento; que, por tanto, la humanidad sólo nace en última instancia cuando Dios quiere expresarse a sí mismo en el vacío": no es preciso que compartamos aquí estas consecuencias. Pero, puesto que partimos del *factum* acontecido, se puede aprobar plenamente una última palabra de Rahner: "Si Dios mismo se hace hombre y permanece hombre en la eternidad,... toda teología sigue siendo eternamente antropología" y "al hombre le está prohibido pensar despectivamente de sí, pues de hacerlo pensaría despectivamente de Dios". Entonces debe estar de acuerdo con el hecho de "que lo finito mismo ha recibido una profundidad infinita, no existe ya contraposición alguna con lo infinito, sino aquello en lo que lo infinito mismo se ha convertido para abrir una salida hacia lo infinito a todo lo finito, dentro de lo cual él mismo se ha convertido en una parte; o, mejor dicho, se ha hecho él mismo salida, puerta, desde cuya existencia Dios mismo se ha convertido en la realidad de lo vano". Por tanto, la "*assumptio*" no es lo primero; "el fenómeno originario es más bien precisamente el autodesposeimiento, el devenir, la *kénosis* y *génesis* de Dios mismo", con lo cual en modo alguno deja de ser lo que es, pero tiene la "libre posibilidad radical" (por eso la escritura habla de amor), de convertirse en lo que mediante creación ha surgido de él[405]. La posibilidad última de tal "devenir", de tal "*génesis*" la buscaremos, como ya se ha repetido con más frecuencia, en el autodesposeimiento generador del Padre en el Hijo y de ambos en el Espíritu, autodesposeimiento que lo mueve a proseguir su propio movimiento absoluto en libertad en su creación. Está claro que sólo la suprema potencia divina era capaz de tal forma de entrega amorosa."[406]

--

El gran acontecimiento es que la Palabra se hizo carne.

[403] Cfr. Nuestro artículo "Die Liebe steigt 'von oben ab', en *Geist und Leben* 55/2 (1982) 87-91.
[404] K. Rahner, *Zur Theologie der Menschenwerdung,* Schriften IV (1960) 147-149.
[405] *Ibid.,* 149-151.
[406] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 273-274.

La palabra contiene en sí el ámbito de silencio y misterio.

> "*El factum...* como punto de partida de toda teología...Verbum caro factum est: la Palabra se hizo carne, ha "acontecido". Por consiguiente: que la Palabra se hizo carne, es un –es el- *factum*. El hecho de que la palabra contiene en sí el ámbito de silencio y de misterio, como acabamos de decir, no pone en tela de juicio su facticidad, sino que más bien pertenece a su esencia, permanece como punto de partida fundamental de toda fe cristiana y es preservado dogmáticamente por las declaraciones pastorales de los grandes concilios ecuménicos. Estas declaraciones dogmáticas de ninguna manera pretenden agotar el contenido del *factum*; por eso no contienen en sí mismas los ámbitos de silencio, sino sólo en el objeto al que se refieren"[407]

--

IV,4) JESUCRISTO, UNIVERSAL CONCRETO

Jesucristo es a la vez histórico concreto y metafísico…; es universal y concreto a la vez.

> "Si la predicación y la teología cristianas no quieren caer en un relativismo hipotético, sino reclamar seriamente su derecho a la verdad absoluta sobre toda la realidad, entonces tienen que resonar en un espacio que sea a la vez histórico concreto y metafísico (lo primero porque todo ser es *real* en cuanto que es *particular*, y lo segundo porque todo ser particular es *universal* en cuanto que es *ser*)."[408]

--

La universalidad en el amor de Dios Padre.
Jesús que con una gran libertad comparte con pecadores y publicanos.
La obras de caridad que brotan de la Trinidad.
La simplicidad de la cruz.
Jesús no se resiste al mal y se deja golpear.

> "La universalidad en el amor de Dios Padre, que debió ya revelarse como libertad regia de elección en el Antiguo Testamento, alcanza su fin supremo en la predilección de Jesús por los pecadores, publicanos y meretrices, por los desviados y los rechazados. En su libertad regia, él es la síntesis que entre los elementos intermedios de la ley y los profetas elige, suprime e interpreta, a partir de su origen, lo que quiere. Tienen absolutamente que quedar las obras del amor al prójimo (Mt 7,21), pero dentro del marco de amor del Padre y del Hijo: deben brotar de la perfecta transparencia paradisíaca del Hijo para con el Padre... y orientarse hacia la simplicidad de la cruz, ya que el Hijo no se resiste al mal, sino que se deja golpear en la mejilla derecha, regala también la túnica, hace dos millas de más, ama a sus enemigos (Mt 5,39ss)."[409]

--

[407] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 271.
[408] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 18.
[409] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento*, Madrid 1989, 353-354.

Jesús es espontáneamente concreto y solidario.
Servir y no ser servido.
Jesús da su vida en rescate por muchos.

> "En la vida de Jesús es decisiva la espontaneidad infalible de su camino; derriba con gran decisión las barreras internas o externas puestas al amor (prohibiciones sabáticas, leyes de purificación) y subraya rabiosamente su solidaridad con los pecadores (Mt 9,11; 11,19; 21,31s.); sin olvidar la mirada hacia atrás, camina hacia la muerte para ser fiel hasta el fin a la palabra de su mandato: servir y no ser servido, y "para dar su vida en rescate de muchos" (Mc 10,45; Mt 20,28)."[410]

--

La autoconciencia de Jesús.
El cielo y la tierra pasarán, mis palabras no pasarán.

> "La pretensión de Jesús durante su vida mortal fue ya sin duda universal. Su misión no es una entre otras, sino la conclusiva, que incluye y supera en sí todas las demás. Y esto, no sólo tras su resurrección ("Me ha sido dado todo poder... Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo"), sino en todo caso ya durante su vida mortal, donde se sitúan las palabras escatológicas "pero yo os digo". Él puede hablar y actuar así porque el Espíritu de Dios reposa en él, lo "anima", hasta el punto de que puede "llenarse de gozo en el Espíritu Santo" (Lc 10,21) por el hecho de que el Padre quiera realizar precisamente esta paradoja, que para los sabios y entendidos seguirá siendo un enigma eternamente insoluble. Esto significa que él como portador del Espíritu ya reclama la universalidad. Más aún, esta universalidad se puede fundamentar ya en su existencia mortal, no sólo en la validez de sus palabras y obras ("El cielo y la tierra pasarán, mis palabras no pasarán"), sino ante todo en la doble posibilidad que se le ha concedido: de cargar sobre sí el pecado universal, para reconciliar al mundo en su conjunto con Dios (2 Cor 5,15-21); y, todavía más intensamente, de anticipar su pasión en la institución de la eucaristía, con la que de antemano explica su corporalidad como disponible "para los muchos", y hasta como indispensable para ellos ("El que no come mi carne ni bebe mi sangre, no tiene vida en sí mismo")."[411]

--

El Hijo y el juicio final: cara a cara de la criatura coin el crucificado.
El Crucificado y su total donación.
El Cordero inmolado que renueva todo: "Yo hago todas las cosas nuevas".
La única forma mediante la cual podrá entrar en el reino del Padre, la "forma de Cristo".

> "La Edad Media esculpió en las puertas de sus iglesias, como imagen fundamental, la destrucción de las formas temporales. La imagen del juicio final nivela todas las formas terrestres a la vista de la forma única de Cristo. No sólo las coronas mundanas ruedan en el polvo, también las mitras y las tiaras. El gesto tajante del juez del mundo penetra "hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula" (Hb 4,12). Sobre la humanidad absolutamente nivelada sólo se elevan, arrodillados junto al trono, los intercesores que personifican la *doxa* del amor del Juez crucificado: para la Nueva Alianza, María; para la Antigua, el Bautista. Es esta imagen la que la cristiandad contempla al entrar y salir de la catedral: el símbolo admirable de la forma escatológica del mundo, que conoce su propia fugacidad.

[410] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento*, Madrid 1989, 354.
[411] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 198-199.

El juicio sólo es asunto del Hijo del hombre (Mt 25,31s), y no puede llevarse a cabo más que a través de un cara a cara del hombre con el Crucificado; "Y todo ojo le verá, y cuantos le traspasaron" (Za 12,10; Jn 19, 37; Ap 1,7). Este cara a cara, en el que se disuelve la dura corteza de la vida del pecador, mientras que el hombre comprende en esta visión insoslayable e inexorable lo que ha hecho a Cristo, cuál debería haber sido la forma de su vida cristiana, cómo se ve forzado a un arrepentimiento impuesto, no meritorio, y queda a disposición de la única forma mediante la cual podrá entrar en el reino del Padre, la "forma de Cristo" (Ga 4,19), pues "Jesucristo crucificado es presentado" definitivamente "a los ojos de todos" (Ga 3,1); este cara a cara, decimos, es la dimensión del juicio a la que se ha llamado "fuego de purificación", acontecimiento existencial de la donación definitiva de la forma, que nunca puede ser olvidado y que acompaña al acto judicial del examen. Es un acontecimiento esencialmente individual en el que la criatura está a solas con su Dios, que se ha hecho hombre por ella, y todos los conflictos entre un hombre y otro, todas las cuestiones de justicia y de injusticia recíprocas, todo aquellos de lo que nos hemos hecho culpables frente a los otros, todos los reproches, todas las exigencias, todos los deseos de venganza que nosotros abrigamos frente a los demás, todo se proyecta en la pura relación entre Cristo y yo. El es el prójimo universal con el que he de arreglármelas, y es, evidentemente, el prójimo crucificado. Y hasta que no haya pagado el último céntimo de mi presunta justicia (Mt 18,30.34), no podré salir de este "campo de instrucción".

Ciertamente, todo lo que de la propia y presunta justicia ha pasado ya en la tierra por este juicio en la Iglesia (en nombre del amor) y ha alcanzado el amor de Cristo no será juzgado, sino que estará al lado del amor que juzga: "¿Acaso no sabéis que los santos han de juzgar al mundo" (1 Co 6,2). Pero, en este juicio los santos no constituyen una instancia autónoma. Sólo son la gloria de Cristo, que "vendrá con todos sus santos" (Za 14,5), "la epifanía de su parusía" (2 Ts 2,8). Ellos son en su esposa, la Iglesia, lo absolutamente colmado que no puede sustentar ninguna opinión propia contraria del que juzga. En el hombre juzgado que ha conocido a Dios hay algo que estará siempre del lado del Juez y que junto con él juzgará al pecador, que, penetrado y dividido hasta las coyunturas y la médula, quedará separado a derecha e izquierda. Al que no ha amado a Dios, algo íntimo le acusará, y el acusado se encontrará solo y no tendrá otra salida que refugiarse en su juez (Agustín). Algo en él ha sido ya interpelado por la conciencia de la Iglesia, pero esta realidad más-que-individual que hay en él, que pertenece a la Iglesia e hizo estallar su yo limitado para hacerlo participar de la conciencia de la esposa de Cristo[412], no constituye ya, en el acontecimiento del juicio, ningún consuelo. Al contrario, agudiza su soledad. El yo que no quiso trascenderse a sí mismo en el amor de la Iglesia, ha de juzgarse a sí mismo de cara al juez, y ha de dejarse hacer pedazos y arrojar al fuego.

La esposa del Cordero no sube de la tierra al cielo. "Desciende del cielo, de Dios" con Cristo (Ap 21,10). La maravillosa geometría de su belleza es la "uranometría": medida, forma y esplendor del cielo. "Y fuele otorgado vestirse de lino brillante, puro, pues lino son las obras justas de los santos" (Ap 19,8), y estas obras emanan del "campamento de los santos" y de la ciudad amada, que está cercada" y se halla en un trance extremo (20,8). Las puertas de la ciudad llevan los nombres de las Doce Tribus de Israel y las piedras fundamentales de sus muros llevan el nombre de los Doce Apóstoles del Cordero (21,13-14), y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria (21,24). Y todo esto no es más que el ornamento de aquella que el "Cordero, degollado desde el principio del mundo" (13,8) ha configurado a través de su muerte para esposa suya. Y habrá unos cielos nuevos y una nueva tierra, porque "Yo hago nuevas todas las cosas" (Is 43,19) y "lo viejo ha pasado" (2 Co 5,17)."[413]

[412] "Wer ist die Kirche" en *Sponsa Verbi,* Einsiedeln 1961.

[413] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 606-608.

IV,5) EL VERBO ENCARNADO PLENIFICA LO HUMANO (GS 22). CALCEDONIA[414].

El Verbo encarnado ilumina el sentido y la verdad de la existencia humana.

> "*"Gaudium et Spes, Luctus et Angor"* ... Apelando a lo humano en el hombre, la Constitución pastoral ha hablado mucho de este *humanum*, que podría ser el *vere, plene* (11,1), *summe* (11,3), *rationabiliter* (63,3) humano, si tomara la medida de toda humanidad a partir del hombre-Dios: *nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*, porque el primer Adán era la figura del segundo, el cual "manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre y le descubre su vocación superior" por la revelación del misterio de Dios (22,1). Sólo así queda resuelta por primera vez la pregunta acerca del sentido y de la verdad de la existencia humana (41,1),..."[415]

--

Todo tiene en Cristo su consistencia.
Jesucristo dice de sí mismo que es la verdad; y personaliza sí mismo la *analogía entis*.
Él es en el ser finito la adecuada donación y afirmación de Dios.

> "¿Cómo puede Jesucristo decir de sí mismo: "Yo soy la verdad"? Sólo porque todo lo verdadero del mundo "tiene su consistencia" en Él (Col 1,17), lo que presupone de nuevo que personaliza en Él la *analogía entis*: Él es en el ser finito la adecuada mostración, donación y afirmación de Dios. Para acercarse a este misterio, debe intentarse pensar que -en Dios mismo- la total epifanía, autodonación y autoafirmación de Dios, el Padre, es el Hijo idéntico, como Dios con él, en el que se dice todo; también todo lo posible para Dios. Si Dios decide libremente, pues, proferir en el Hijo (Col 1,17) una plenitud de entes no divinos, el acto del Hijo, en Dios esencialmente "relativo" y, en ese aspecto, "kenótico", como un acto personal (*esse completum subsistens*), pero a su modo igualmente "kenótico", puede encuadrarse en el acto creador que realiza esencialmente todo (*esse completum sed non subsistens*) para, desde ahí, tomar la semejanza de hombre (homoioϛma anthroϛpoϛn, Flp 2,7) personalizando a este hombre desde su realidad, pero sin sustituir ahí, al *"esse non subsistens",* pues, de lo contrario, habría personalizado a la humanidad entera."[416]

--

Recapitular todo en Cristo, él es el Salvador de todo.

> "Este creador de todo al principio, en la "plenitud de los tiempos" será también el "salvador de todo", pues el plan de Dios consiste en conducir a la encarnación el decurso -guiado por Él, de los tiempos de la historia, para "recapitular"[417] todo en Cristo, todo cuanto hay en los cielos y sobre la tierra". Que la protología del principio corre hacia esta terminación se muestra también en la espera de la creación, descrita por Rm 8, que "está en dolores de parto", no por la encarnación de Jesús, sino por su perfección en su cuerpo místico, pues nosotros los cristianos, miembros de este cuerpo, recibimos ya "las arras del Espíritu", suspiramos en nuestros corazones y esperamos la (perfección de la) filiación, la salvación de nuestro cuerpo". De ninguna manera quiere la creación ser espiritualizada o queremos nosotros estar libres de nuestro cuerpo, sino ser asimilados plenamente al Hijo y a su cuerpo neumático resucitado."[418]

---

[414] Se refiere al Concilio de Calcedonia que es muy importante en la Cristología.
[415] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 450.
[416] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 84.
[417] La traducción española dice "recapitulat", pero es "recapitular".
[418] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 96.

--

El Hijo nacido del Padre sobrepasa toda expectativa.
El Padre es desbordado por el amor del Hijo.
El amor trinitario.

> "Por eso no hay que excluir de lo divino un *analogon* (analogía) de lo que en el amor humano es el momento vivificador de la sorpresa. El Hijo nacido del Padre sobrepasa, diríamos, "por principio las expectativas más osadas del Padre"[419]. "Dios, a pesar de su *omniscienci*, ama de manera tal que se deja desbordar y sorprender siempre por el Amado"[420]. La vitalidad y libertad del amor eterno siguen siendo en el reino del ser divino el arquetipo de lo mejor que el amor tiene en el ámbito del devenir creatural.
>
> Así se explica que todo ser y devenir creatural esté orientado y en camino hacia el Hijo eterno y encarnado, como lo atestigua de forma expresa la Escritura (Ef 1,10; Col 1,16). De ahí que, para entenderlo, haya que valorarlo desde su meta[421]. "Todas las cosas han sido creadas con la mirada puesta en el Hijo. También el hombre y su sí. Al decir sí, él atestigua que confiere importancia a su predeterminación hacia el Hijo,... Diciendo sí, permite a Dios plasmar el más acá de manera que supera su 'ser-creado-con-miras-a' "[422]. "La creación entera lleva en sí la marca del Hijo; todas las cosas tienden hacia Él, y todo será congregado por Él en su reino, no yuxtapuesto por la coacción de un vínculo externo, sino ofreciéndose voluntariamente desde dentro. En una obediencia que procede de la obediencia del Hijo"[423]. El devenir del mundo se basa en el sobre-devenir del suceso intradivino."[424]

--

El método.
El método como seguimiento de un camino.

---

[419] Von SPEYR, Adrienne, *Die Welt des Gebetes,* Johannesverlag, Einsiedeln. (=W)
[420] W 42, cfr. *Ibid.* 240: La comunión de las tres personas es siempre "comunión de la sorpresa".
Otros textos de la misma autora:
"También Dios quiere dejarse sorprender por Dios en el sentido de la super-consumación": *Gebetserfahrung*. "A pesar de que Dios todo lo sabe, sin embargo se deja sorprender...siempre de nuevo": *Kath. Briefe,* vol I, 141. En cuanto a Cristo: "El Hijo sabe bien lo que hace cuando obra un milagro, y, sin embargo, deja al Padre el control...En el milagro hay una sorpresa también para el Hijo": *Johannes* vol. 4, 364. En correspondencia, "en el cielo se da la sorpresa eterna": *Objektive Mystik* 75. Cfr *das Ausgesicht des Vaters* 19: "En todo amor hay un ingrediente de sorprender y querer ser sorprendido": *Kolosser* 52; "Así, la verdad entre Padre e Hijo en el Espíritu santo sigue siendo la unidad absoluta, que se supera a sí mima desde cada persona, viviente, que se supera hasta el infinito...Al dejarse superar recíprocamente el Padre y el Hijo por su verdad, ellos se dan todo crédito sin el que el amor no puede ser, aunque no se les escapa el conocimiento recíproco. Pero el tener al Espíritu Santo como Espíritu del amor entre ellos, también su conocimiento asume las formas y leyes del amor": *Kath. Briefe* II 301-302. Cfr. (con mayor detalle) *ibid.* 307-308.

[421]"El destino de todas las cosas al Hijo es...piedra primigenia del ser mundano...Pero el hombre ha de ser habituado a mirar las cosas mundanas con los ojos del recuerdo y enjuiciarlas desde el haber sido de ellas en vez de, mirando creativamente hacia delante, contemplarlas con la mirada puesto en el destino de ellas": *Objektive Mystik* 59. (En la nota del libro en español pone la sigla M; pero en el resumen de abreviaturas del libro *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, no trae la abreviatura M, sino OM = *Objektive Mystik.*)
[422] *Sie folgten seinem Ruf* 72-73; *Sieg der Liebe* (Rm 8) 76; *Das Licht und die Bilder* 14s; *Das Angesicht des Vaters* 100-101; *Die Schöpfung* 11; *Der Mensch vor Gott* 58; "Así, el Hijo está presente como meta por doquier en el mundo": GW 111.
[423] *1 Korinther* 506, donde "sometimiento último del Hijo (al padre 1 Cor 15,28) es también la condición última para el sometimiento eterno del mundo al Padre". *Ibid.*
[424] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 78-79.

El Logos como verdad y explicación de Dios.
El Misterio del Dios uno y trino… no se puede explicar intracategorialmente con la lógica kantiana…, sino que desde la sabiduría de la cruz.

> "Seguramente se le objetará a este libro la falta de método, pues del cúmulo de la reflexión de pensadores cristianos, y también no cristianos, se ha elegido, arbitraria y eclécticamente, esto y no aquello, se ha admitido a la discusión a éste y no aquél. ¿Pero qué quiere decir método? *Methodos* es seguimiento continuado de un camino, y cuando Uno afirma ser el camino y se le cree, *methodos* se podría traducir como seguimiento. Allí deberían desembocar todos los caminos concebidos por los hombres, siempre y cuando no sean extraviados. Y quien se llama a sí mismo el camino, no es una síntesis de todos los accesos intentados; viste la túnica inconsútil[425]. Si denominamos a su portador "el Logos" y a esta túnica "lógica", ningún otro camino tiene perspectivas de éxito sino el que parte del presupuesto de esta inconsutilidad.
>
> Puesto que el Logos se denomina también la verdad, no hay verdad inconsútil como su explicación de Dios, explicación de Dios Padre en el Espíritu Santo, la cual es al mismo tiempo la exactitud más manifiesta y el misterio más profundo. Una verdad tan verdadera, que incluso puede afirmarse y acreditarse más allá del principio de no contradicción. Esta verdad es ante todo la explicación del Dios uno y trino, que para la miope lógica mundana parece ya una primera contradicción, porque dicha lógica deja de lado el amor, que sólo puede alentar más allá de uno, dos y tres. Pero esta verdad es igualmente la explicación del mundo pecaminoso y alejado de Dios, y lo es en la cruz y el infierno, cuya unidad se mofa de la lógica humana casi más aún que la explicación de Dios. Pues de la cruz entiende la lógica humana tan poco que, ni puede entender como uno puede cargar con el pecado de otro, o incluso de todos (Kant ha explicado suficientemente este contrasentido), ni cómo el incomprensible abandono del Hijo por parte del Padre puede ser un acontecimiento que afecta a la Trinidad misma de Dios, ni cómo este evento puede abarcar todos los tiempos pasados y futuros (lo que, pese a la resurrección de Cristo, afirma Pascal con su "jusqu'à la fin du monde") ni cómo la manifiesta contradicción del pecado frente a la verdad de Dios puede ser vivida y hasta superada internamente."[426]

--

Frente al Misterio de Dios no buscamos ofrecer una síntesis definitiva.
La misión define al Hijo y a través de ésta mira al Padre.
La Trinidad.

> "Al poner de relieve los diversos aspectos del misterio no se pretende ofrecer una síntesis definitiva. No se olvide que la encarnación del Logos, y también su condición humana y su pasión, con una historia agitada en la que muchas relaciones distintas entre sí tienen su espacio unas junto a otras, e incluso deben tenerlo para el pleno conocimiento de la relación; por consiguiente, no se trata de poner simplemente en relación recíproca dos magnitudes fijas. Dios mismo, en cuanto vida que fluye eternamente, no es rígida inmovilidad; ¿por qué no habría de ser capaz, al revelarse, de poner en primer plano unas veces este aspecto de su vitalidad y otras aquél? La medida siempre fija es la misión del Hijo; en ésta se decide también su modo de ver al Padre. "La misión es la quintaesencia de la vida del Hijo. Deriva del Padre; pero mientras el Hijo la lleva a cabo, el Padre se retira; la relación del Hijo con el Padre estriba, pues, completamente en su relación con la misión;... *a través de ésta mira al Padre*"[427]. También está a su servicio lo que se describió como "deposición" junto al Padre; este misterioso proceso tiene su fundamento trinitario en la eterna devolución de todo lo propio del Hijo al Padre, de quien lo ha recibido, y esto de ninguna manera significa en su aspecto económico –como ha mostrado un texto anteriormente citado- una pérdida para el Hijo. La misión es siempre la medida de lo que el

[425] Inconsútil significa sin costura.
[426] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, verdad de Dios,* Madrid 1997, 349-350.
[427] *Kath. Briefe* I, 321. Cfr. *1 Korinther*; 261: "El Hijo tiene en la tierra un conocimiento inmediato y absoluto del Padre que como tal no puede crecer y al cual corresponde una misión absoluta".

Padre proporciona o no proporciona al Hijo de lo administrado para él. Sí, el Hijo mismo posee el poder, conforme a su misión –que tiene como centro la obediencia arquetípica al Padre para la obra redentora, así como para aquellos que le siguen- de modificar la visión del Padre, sobre todo en la pasión y la cruz, de acuerdo con las exigencias de la obediencia[428].”[429]

--

Dios tiene un ideal para nosotros.

“Si la idea que Dios tiene del mundo es la de reunir en Jesucristo cielo y tierra en la plenitud del tiempo para que nosotros “seamos santos e inmaculados en el amor de su rostro” (*katenopion autou* Ef 1,4.10), entonces esta inclusión de todo lo creado en el Engendrado es la manera trinitariamente más íntima de la unión con Dios. Porque eso significa tanto la profundización del creatural distinto-de-Dios en el increado-distinto-en Dios, como ahí el persistir dentro de aquella distancia básica, hace posible el amor extremo[430]. “Así, el intercambio del amor intradivino está abierto al mundo: como trueque entre cielo y tierra, Dios y hombre”, donde se notifica a la criatura “no algo extraño”, sino “lo más íntimo acerca del ser y determinación de las cosas y de sí mismo”[431].”[432]

--

Una antropología analógicamente articulada desde Jesucristo.
Antropología y cristología.
La antropología sólo puede plenificarse en la cristología.

“El hecho de que al concluir el tomo anterior no pudiéramos bosquejar ninguna antropología neutral sino sólo una antropología analógicamente articulada a partir del hecho histórico de Jesucristo, dejó ya probado de antemano que una teoría sobre el hombre (y, por ello, del mundo, que él recapitula) no puede ser conducida a su fin si no es en una cristología completa.”[433]

“...la antropología sólo puede llegar a su forma plena en la cristología y por ello desde el principio tendrá que tomar de ella su propia norma.”[434]

--

Cristo es el eje del cristianismo.

[428] “También el Señor poseía, puesto que era verdadero hombre y el primer cristiano, una relación humana con el Dios trinitario. Lo que él nos transmite como contenido de fe era también el contenido de su conciencia humana, aún cuando el acto en el cual poseía dicho contenido era infinitamente perfecto y estaba incluido en la visión del Padre como acto de obediencia. Pero poseía el poder de velarse también esta visión –en la cruz, por ejemplo-, para hacer resaltar esa obediencia que nos regalará en el acto de fe. Las palabras “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” las pronuncia en la mayor cercanía al hombre creyente, después de que había velado en sí mismo el lado divino de la visión”: A. von Speyr, *Epheserbrief,* 51.
[429] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, verdad de Dios,* Madrid 1997, 279-280.
[430] Cfr. Jean-Luc Marion, *L’Idole et la Distance* (Grasset, paris 1977). Cfr. HD 71: “Ahora la distancia significa plenitud”.
[431] A. von Speyr, *Das Licht und die Bilder,* 17-18.
[432] BALTHASAR; Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 102-103.
[433] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 19.
[434] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 187.

"Lo exacto, lo clásico, es lo que está justamente en el eje, más aún, es el eje mismo, de suerte que el punto esclarecedor más profundo se encuentra más allá de las oposiciones aparentes. El término "eje" se repite por todas partes en Péguy. El genio, por ejemplo, sitúa el tiempo de su vida "exactamente en el eje de una época"[435]. El hecho de que Cristo vino a salvar al mundo como un todo es el "eje del cristianismo"[436]. Y en el seno del cristianismo hay "un grado *axial* y centro en que el santo y el pecador se encuentran; en torno a este eje giran los dos y forman un sistema común e indisoluble"[437]. Y "en el eje y en el corazón del cristianismo" está el que persigue la salvación eterna en la persecución de la salvación temporal[438]. El eje es formalmente el lugar de la precisión (*justesse*), y materialmente el punto fijo donde se compenetran cielo y tierra, tiempo y eternidad, carne y espíritu, contemplación y acción, gracia y empeño, no como dos factores externos, sino como realidades que se postulan y condicionan mutuamente."[439]

--

La verdadera meta final 'desciende' de Dios.

"En el ensayo *Forma Christi*[440] (nov. 1918) tiene lugar la irrupción: se rechaza con claridad la idea de que el cosmos podía tener y "exigir una determinada meta natural". La verdadera meta final "desciende" de Dios. Sin éste, el mundo seguiría siendo "un rebaño sin pastor"."[441]

--

En Cristo el hombre se realiza plenamente.
La importancia de vivir en gracia de Dios.
La luz de Cristo nos ilumina.
La sabiduría de Dios en la cruz de Jesús es humanamente una locura.

"...en *Ireneo.* En efecto, en Cristo el hombre "alcanza su consumación al ser imagen y semejanza de Dios. Entonces se dio a conocer este Verbo, cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, asemejándose al hombre y asemejando el hombre a sí, a fin de que, mediante la semejanza que tiene con el Hijo, se haga el hombre precioso al Padre. En los tiempos pretéritos se decía que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, más no se mostraba (que así lo fuese). Porque el Verbo a cuya imagen había sido hecho el hombre era todavía invisible. Razón por la cual perdió también con facilidad la semejanza. Mas cuando el Verbo de Dios se hizo carne, confirmó ambas cosas: manifestó la verdad de la imagen al convertirse él en lo que era imagen, y restituyó en toda su firmeza la semejanza, haciendo al hombre semejante al Padre invisible mediante el verbo invisible" (*Adv Haer* V, 16, 2). Este pensamiento claro y básico, puede Ireneo expresarlo también de otra manera sin distinción de los términos[442]; incluso lo puede precisar matizando que el hombre, compuesto de cuerpo, alma y Espíritu (Santo), al pecar perdió el Espíritu y con ello la "semejanza" con Dios, no pudiendo retener más que la "imagen"[443]."[444]

---

[435] Péguy, Ch., *Oeuvres en prose* 1909-1914 (1957) (=B), 303.
[436] B 398.
[437] B 400.
[438] B 645-646.
[439] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 425.
[440] De Teillard.
[441] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 149.
[442] Por ejemplo en *Adv. Haer.* III 18, 1: Lo que hemos perdido en Adán, es decir, el ser imagen y semejanza de Dios, lo hemos vuelto a recobrar en Cristo. La frase final de toda la obra (V 36,3) pone de relieve que el hombre, mediante una progresiva asimilación al Hijo encarnado, se transforma en imagen y semejanza de Dios.
[443] *Adv. Haer.* V 6, 1 8,1.
[444] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 299.

> "El fenómeno Jesús (mortal, muerto y resucitado) arroja sobre la existencia del individuo y de la historia una sobreabundancia de luz aunque esta plenitud de luz resulta insoportable para nuestros "ojos de murciélago" (como dice el Aquinate con Aristóteles); la sabiduría de Dios para Pablo aparece en la cruz de Jesús como locura, derrama lo que Dionisio denomina la "tiniebla luminosa de Dios", su luz explica a la vez demasiado y demasiado poco."[445]

--

El mundo moderno es como un asilo de ancianos o un instituto de jubilados… que requiere una mirada nueva para ver a Cristo, ser fecundos, amar auténticamente y ser libres de los ídolos del dinero, el poder y la sensualidad.

> "El mundo moderno es todo él una campaña contra la aventura y la inseguridad, como mundo del dinero es el mundo de asegurarse la vida. "El mundo moderno en su conjunto es un mundo que sólo piensa en sus días antiguos. Es un inmenso asilo para ancianos. Un instituto de jubilados. En la economía, en la política, en el derecho como en la ética, en la psicología, en la metafísica, si no tenemos mejores ojos, acabaremos percibiendo una sola cosa: que esta terrible necesidad de paz es un principio de esclavitud. La libertad tiene que pagar siempre sus costas. Siempre es amo el dinero. La gloriosa *insecuritas* del presente es sacrificada a la seguridad del instante que viene inmediatamente". Y tal es la verdadera psicología de la idea moderna del progreso. El hombre quisiera vivir por anticipado en el futuro para que su presente sea su pasado[446]. Preocuparse del mañana, ahorra para mañana, significa en realidad desbaratar la propia libertad, castrar la propia fecundidad, que son los máximos bienes del hombre. "Todo negocio pecuniario es dilapidación del alma; sólo el amante es el verdadero avaro, que recaba los verdaderos bienes. Esta es una profundísima doctrina evangélica. Pero estamos hasta tal punto bajo el imperio del dinero, del anticristo, que, aún sin nombrarle, presuponemos siempre su nombre". En este mundo mercantil todo se convierte en mercancía, hasta la metafísica y la teología. También éstas van en su cortejo y no poseen ya un presente auténtico.
>
> El cristianismo está, como todo lo demás, atemporalizado y, por lo mismo, despojado de su sal. La avaricia como cuidado del mañana es la dominante del mundo. La aridez de los corazones se extiende espiritual y temporalmente. Quien no quiere la fluidez del corazón vivo y prefiere la rigidez del dinero y del concepto ha optado ya por la fluidez segunda: la liquidación del cadaver[447]. "El problema está únicamente en qué es mercancía vendible en un mundo cualquiera y en cuál no lo es. Todo el mundo será juzgado a base de este criterio"[448]. Y, sin embargo, Clío mira con ojos dulces y tiene una excusa para esta humanidad que se disuelve en el futuro. ¿Quién sabe, se pregunta, si en esta profanación y secularización de la esperanza no venga a injertarse victoriosa la esperanza divina? La gracia recorre caminos intrincados. "Si se la arroja por la puerta, entra por la ventana. Los hombres que Dios quiere tener, los tiene; la humanidad que Jesús quiere conquistar, se la ha regalado la gracia de Dios"[449]."[450]

[445] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 62.
[446] Péguy, *Oeuvres en prose* 1909-1914 (1957) (=B), B 1438-1441.
[447] B 1442-1450.
[448] B 1451.
[449] B 221-222.
[450] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 471-472.

IV,6) EN LA ENTREGA DE CRISTO, SE ENTIENDE LA ENTREGA DEL HOMBRE. LA OBEDIENCIA. LA FE

La muerte de Cristo es la manifestación máxima de entrega de amor hasta la muerte.
Esta entrega de amor en la muerte se inagura en Cristo.
Sólo después de Cristo la muerte cuando se asume como total entrega a Dios adquiere un sentido de apertura y nacimiento a la "vida".

> "...la muerte de Cristo, en el plan salvador de Dios, es la cumbre perfeccionadora de su amor manifestado al mundo, se toma desde el principio, en la encarnación del Hijo eterno, como la expresión del amor. Muerte *como* amor es dentro del Antiguo Testamento un pensamiento inimaginable. Hubo, como en todos los pueblos, la muerte de los héroes (David la celebra en su canto fúnebre a Saúl y Jonatán), hubo la muerte de los testigos (la de los hermanos macabeos), se comparó la fuerza del amor con la fuerza de la muerte (Ct 8,6), pero que el morir como tal, y precisamente en las temidas tinieblas, que los salmos unen con la esencia de la muerte y del reino de los muertos, pudiera interpretarse como supremo amor, contradijo la comprensión entera que tuvo Israel de la Alianza. Ésta fue la causa de que los discípulos no comprendieran en absoluto el anuncio que Jesús les hizo de su muerte de ignominia. Su morir, como suceso, conserva también realmente todos los colores tenebrosos de los salmos, de los que dice fragmentos en la cruz y cuyas afirmaciones todas pudo él apropiarse; pero entender este horror como obra del supremo amor le estaba reservado por primera vez a Él. Después de Él los discípulos que en Él creen pueden asumir una tal comprensión de la muerte: morir –más allá del natural expirar forzado- como entrega perfecta, desasiéndose de todo, en las manos del Padre. Aquí se lleva a cabo la suprema obra del cuerpo, se hace manifiesta su última dignidad. Ésta suprema finitud física y, en tanto que es expresión del amor infinito, tiene derecho a la acogida en la vida eterna de Dios. Y por cierto, no sólo como cuerpo vivo, sino precisamente como muerte. La transmutación de la muerte en un acto suprema de la vida revela verdaderamente que la muerte, en tanto que es total entrega a Dios, se transforma en el "cuerpo neumático", sobre el que la "muerte ya no tiene poder" (Rm 6,9), porque la ha "absorbido" en su propia vida (1 Cor 15,54)."[451]

--

La divina voluntad.
Jesús vive en, por y para la voluntad del Padre.

> "No cumple él la voluntad del Padre de modo accidental, como una cosa entre otras, sino que vive de cumplirla (4,34), la busca continuamente (5,30) porque de otro modo no podría hacer nada (5,19). Define su "venir" por este cumplimiento de la voluntad del que le envía (6,38), por la realización de sus actos u obras (9,4), y la proclamación de sus palabras (3,34; 12,49). Y esto en tan alto grado que en el enviado se deja ver la presencia del que le envía (12,45), éste da testimonio de sí mismo (5,37; 8,18); en el enviado permanece (18,16.29) y se manifiesta como el verdadero y veraz (7, 28; 8, 26). En el enviado tiene que ser "reconocido" (15,21), "creído" (5,24; 12,44), "honrado" (5,23) como el que envía. El enviado existe tan radicalmente a partir del que le envía, que no puede existir más que tendiendo a él: a él retorna (7, 33; 16, 5). Si los hombres deben tener parte con el enviado, eso ha de suceder en el sentido de que también ellos son por él enviados (ciertamente sólo a partir de Pascua: 20,21, al que sin duda alude 17,18); de modo idéntico quien tiene parte con el "Hijo" debe ser enviado desde su mismo origen, y por ello "nacer de Dios" (1,13), "renacer" (3,5.7). Con estas expresiones se está pensando en algo mucho más radical que en la mera preparación de un mensajero o un representante (*schaliach*) o incluso que en la elección de un profeta, aunque tuviera lugar "desde el seno materno" (como Jeremías,

[451] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 102-103.

el Bautista, Pablo). Más allá de esto, el envío (*missio*) tiene su raíz en una procedencia (*processio*) originaria de Dios ("yo he salido y vengo de Dios, *processi*", 8,42), lo que presupone, como su condición de posibilidad, un haber-sido ya en Dios (1,1.18)."[452]

--

Cristo se entregó por todos en su Misterio Pascual.
Vivir en Cristo y dar la vida por los demás.

"La fe cristiana no es primariamente una comprensión que los cristianos tienen de sí, ni tampoco una comprensión que la iglesia como comunión tiene de sí, sino una obediencia: reconocimiento de una expropiación de sí que ha transferido todo lo propio al Cristo que se expropió por todos en su muerte y resurrección. En virtud de esta obediencia que funda el ser de los cristianos, más allá de sí mismos, en el Cristo, el amor –descendiendo sobre la vertical y dilatándose sobre la horizontal- adquiere superioridad sobre todo saber, por muy absoluto que éste sea. El hermano por quien murió Cristo es el límite de este saber[453].

Pablo exige del fuerte más de lo que exige del débil; y, puesto que él se cuenta entre los fuertes, ha de probar que es capaz de llevar a cabo este casi imposible trascendimiento de sí, la superación de la gnosis en el ágape."[454]

IV,7) SOLIDARIDAD: VER A CRISTO EN EL PRÓJIMO

El amor desde la perspectiva de la gracia.
El cristiano sólo es migo de la luz, si es su siervo.

"El amor que él (el cristiano) recoge en la lente del encuentro fraterno viene infinitamente de más lejos que él y, por tanto, va también infinitamente más allá de la estrecha situación presente. El sólo se puede presentar auténticamente como amigo de esta luz si es su siervo. Pues no soy yo el que ha muerto por este hermano sino el Señor de ambos; y esta muerte sustitutoria de amor, que ha quitado ya radicalmente el obstáculo y la tiniebla del hermano, llegó desde tiempo atrás también a él, mucho antes de que yo lo encontrase. (Jesús dice a Natanael) "Antes que Felipe te llamara...".

Este continuo "remitir a" es en el cristianismo la fe. El que cree recibe una luz de salvación que brilla siempre ante él, por encima de los límites de la razón pura, y en orden a la gloria de esta luz él se mueve por una especie de primordial actitud receptiva, de mirada y de escucha, en

[452] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 147.
[453] El hecho decisivo es que la obediencia a la propia convicción es necesaria para el estado de salvación y que una transgresión contra ella, en una falsa adaptación, llega a ser pecado (Rom 14,23). Sólo se da una verdadera adaptación al hermano cuando se hace por amor y cuando esa misma adaptación es expresión de la propia libertad. La obediencia a la propia convicción tiene su límite en la existencia del hermano que realiza esta obediencia de manera distinta e incluso contraria. Pablo, pues, enseña a la comunidad a transigir con opiniones diferentes" O. Michel, *Der Brief an die Römer* (1966[4]) 346. Pero obsérvese que todas las convicciones teológicamente opuestas se mantienen a la vez por la única afirmación dogmática principal (formulada en 14,7-9) que fundamenta el ser-cristianos en cuanto tal. Esta afirmación es firme y no se puede diluir en una "convicción" subjetiva.
[454] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. parte cuarta: Teología.Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 365.

definitiva, “contemplativa”. “En el principio” no era la razón práctica y su acción y operación, sino una aptitud que viene de la gracia.”[455]

--

Dimensión trinitaria del amor.
La dimensión yo-tú-nosotros debe tener una dignidad absoluta, divina: en el ser trinitario del amor.

> “Si no se quiere recaer en el idealismo (o en el sociologismo colectivista), o hundirse en el materialismo y en el hedonismo o romperse la cabeza contra la barrera del tú (el tú como infierno: Sartre), la única vía que todavía sigue abierta es la cristiana, que puede atribuir al tú humano un valor infinito porque Dios le ha atribuido y realmente conferido ese valor en su elección y en su muerte de cruz; lo que, a su vez, sólo es posible si la relación misma yo-tú-nosotros tiene una dignidad absoluta, divina: en el ser trinitario del amor.
>
> El amor cristiano al prójimo no puede separarse de este presupuesto teológico; sólo en el movimiento divino que va de la “verticalidad” a la “horizontalidad” puede verse lo que es el cristianismo. Esto se intuye también en la síntesis llevada a cabo –como la expresión más honda de su persona y de su misión entre el mandamiento fundamental del amor a Dios y el “semejante a éste” (Mt 22,39) del amor al prójimo. Esta síntesis es una síntesis creadora, aunque sus presupuestos estuvieran ya dados; es idéntica a la irrepetible síntesis cristológica expresada en Calcedonia. Esta singularidad irrepetible impide la disolución de la verticalidad en la horizontalidad, del amor a Dios en el amor al prójimo, es decir, la formación de un “ateísmo cristiano”.”[456]

--

Lo humano en el cristiano.

> “El cristiano es perfectamente humano. Hasta es lo más humano que existe. Es el único humano, porque es el único que tasa la humanidad al precio de Dios. El hombre, el último de los más pobres, el más miserable de los pecadores, al precio de Dios mismo.”[457]

--

Cristo es la visibilidad de Dios y el hermano es la visibilidad de Cristo.
El amor cristiano como signo de nuestro amor a Dios.
El mandamiento nuevo que se basa en Jesucristo y que es más que una filantropía horizontal.

> “Cristo es la visibilidad de Dios, y el hermano es la visibilidad de Cristo. Por eso el amor cristiano al hermano es la prueba concreta de que amamos a Dios (1 Jn 4,20-21). Pero este movimiento ascendente descansa en el descendente y se lleva a efecto juntamente con él: el que ama viene desde Dios al encuentro del hermano, “ha nacido de Dios” (1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18) por la gracia y junto al Hijo brota como fruto perfecto del fundamento generador del ser del Padre.”[458]

---

[455] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 598-599.
[456] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 356.
[457] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 507.
[458] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica.Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 218.

"... en los sinópticos y en Pablo, también en Juan el amor al prójimo, el "mandamiento nuevo" (Jn 13,34), se funda únicamente en el acontecimiento de Jesucristo. La existencia de una[459] filantropía puramente horizontal le interesa a Juan aún menos que a los sinópticos (Mt 5,46s.; Lc 14,12)."[460]

--

El amor cristiano.

En la realización del amor a los hermanos tenemos una especie de seguridad de la verdad de nuestra fe (que es también nuestro amor al Dios invisible).

"La extensión del amor cristiano se mide por la extensión del amor de Cristo; el nombre de hermano no puede negarse a nadie (Jn 14,29)[461]

A la pregunta de cómo un hombre puede entrar en el movimiento absoluto del amor de Dios por el hombre, la respuesta de Juan es doble: mediante la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, y mediante nuestro nacer de Dios. La fe aparece siempre como *el* presupuesto del amor aunque después el amor es la consecución necesaria de la fe. "Este es su (de Dios) mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos unos a otros tal como (Cristo) nos lo mandó" (1 Jn 3,23). El salto más allá del propio centro que Jn exige no es menos radical que el exigido por Pablo. En la corriente del amor trinitario que se vierte sobre los hermanos no se entra a pie por el camino de la filantropía. El salto de la fe revela su capacidad cuando se describe como un chorro de la fuente, como nuevo nacimiento o renacimiento. "Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios" (1 Jn 5,1), el Hijo de Dios le da poder para ello (Jn 1,12s), y así le introduce en el reino de Dios (3,5). Pero igual que en Pablo, la fe en Jn no está separada del amor; es la primera respuesta de quien ha reconocido el amor de Dios en Cristo y, por eso, ella misma ya es amor. Aunque el discurso trate preferentemente del amor a los hermanos en el que, a través nuestro, Dios ama al mundo, no faltan desde luego afirmaciones en las que se dice que el creyente ama a Dios Padre como ama a Cristo. Nosotros amamos al Hijo: 14,15.21.23.24.28; 21.15; 1 Jn 2,15; 4,20; 5,1s.; cfr. 8,42. Pero en cuanto hijos de Dios amamos también al Padre para a partir de Él, amar a todos los nacidos de Él, a nuestros hermanos: 1 Jn 5,1[462]. Y quien, en la fe y en el amor a Jesús, ha nacido de la fuente del amor, del Padre, tiene también conciencia cierta de que el Padre le ama (Jn 14,23), y realmente no podría amar a los hijos amados del Padre sin amar, a la vez, a la fuente suprema del amor. Si se observa con atención el diálogo de oración joánico entre el Padre y el Hijo, no se podrá realmente sostener que el "amor a Dios" (1 Jn 5,2) sea "sin objetivo" o que sólo sea la promesa trascendental del amor a los hermanos. Al ser engendrado, el hijo experimenta su no-ser-padre; el amor que se le da para que lo devuelva, tiene un origen más profundo que él mismo (1 Jn 3,1); el hijo ama este origen generoso del amor justamente también cuando la fuente "hace morada en él" (Jn 14,23) y tiene en sí mismo el testimonio de la fuente (1 Jn 5,10).

Ciertamente entonces la ley de amor del origen se convierte en él en la ley que todo lo domina; la fe (Jn 14,1-14) se vuelve necesariamente el amor (14,15-24) que anuncia sus exigencias con la misma tranquila y soberana aspereza de Jesús: Jn 12,25s. (cfr. 21,18); 15,18ss.; 16,1ss.; si él dio su vida por nosotros, "también nosotros debemos dar la vida por los hermanos" (1 Jn 3,16), no sólo de palabra y con la boca, sino con los hechos y la verdad (v. 18). La oración de despedida de Jesús pone el amor de los hermanos bajo la ley trinitaria de un eterno prototípico Yo y Tú (Jn 17,11.21): la diferenciación definitiva de las personas en Dios y entre los hombres en una comunión definitiva que, fundada por Dios, reúne a través de Cristo a los hombres con la

[459] El texto en español dice "un", debe decir "una".

[460] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 366.

[461] R. Schnackenburg, *Sittliche Botschaft,* 265. *Joh. Briefe* 105. Lo mismo: J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique* (1946) 183ss. Sobre la controversia: O. Prunet, *la morale chrétienne d'aprés les éscrits johanniques* (1957) 107-115.

[462] W. Lütgert *(op. cit.,* p. 242) subraya claramente que el amor a Dios no desaparece en el amor al hermano sino que es un tema por sí mismo. Cfr. También C. Spicq, *Agape* III, pp. 303-308.

trinidad y entre ellos. El hermano en Juan es ése por el que Dios sacrificó a su Hijo. Detrás de él está, más aún, habita, el mismo peso del amor eterno que Pablo veía en el otro copartícipe de la naturaleza humana . En la realización del amor a los hermanos tenemos una especie de seguridad de la verdad de nuestra fe (que es también nuestro amor al Dios invisible) (1 Jn 4,20), pues el que el hijo observe el mandamiento del amor es un signo de que ama al Padre (1 Jn 5,-3). La mala conciencia de no observar el mandamiento de modo adecuado, queda mitigada por el pensamiento en Jesús-víctima, mediador e intercesor ante el Padre (1 Jn 2,1s.; cfr. 3,20s.), que cumplió el mandamiento hasta el último extremo."[463]

--

El hermano por quien murió Cristo es el otro distinto de mí en la humanidad, amigo o enemigo.
Reconocer a Cristo en el prójimo.
La mirada negativa del prójimo en Sartre.
La dimensión trinitaria de los vínculos humanos.

"...el otro distinto de mí en la humanidad, amigo o enemigo, es "el hermano por quien murió Cristo" (1 Co 8,11; Rm 14,15); y quien se hace culpable para con los hermanos, peca contra Cristo (1 Co 8,12). Ahora la catequesis cristiana primitiva puede y debe realizar expresamente la identificación (las palabras se ponen en boca del "rey"): "Cuanto (no) hicisteis a uno de estos hermanos mío más pequeños, a mí (no) me lo hicisteis (Mt 25,40.45). El amor divino de los orígenes, en apariencia indiferente, ha llegado, a lo largo del camino que pasa por la predilección veterotestamentaria del "elegido", "amado" Israel, a su último término escatológico: todo individuo que pueda ser humanamente interpelado con el tú, queda elevado al rango de un tú por Dios mismo, ya que el verdadero Tú de Dios –su "Hijo único", elegido", "amado"- murió por este tú hermano, llevando sus culpas y puede así identificarse con cada uno de los hombres en el juicio final. Todo esto es irrealizable en el plano del paganismo, porque ningún dios mítico o ningún principio filosófico divino del mundo posee la libertad regia de Yahvé de elegir a un pueblo y de manifestarse a él como a Dios. Y ni siquiera en el plano veterotestamentario, pues Israel es un colectivo y el individuo sólo está ante Dios auténticamente como miembro del pueblo...Todo esto sólo es posible en el plano cristiano, porque sólo aquí se dan los dos presupuestos: tanto el yo-tú intradivino del Padre y del Hijo, en la unidad del Espíritu, como su extensión escatológica a todo tú humano. Israel es el pasadizo indispensable hacia este *esjaton*; pero, extrañamente, en este primer y original "tú", dirigido por Dios al hombre (Abrahán), se enciende también, como en su origen primero, el estupor radical por la realidad en general de la relación yo-tú.

Aquí hay que advertir, al menos de pasada, que el paso del pensamiento cristiano a través de la metafísica occidental con sus diversos intentos de expresar en grandes síntesis especulativas la gloria de Dios[464], está marcado hasta tal punto por el pensamiento griego que queda poco espacio para la relación yo-tú de Dios y del hombre. Incluso donde el sentimiento y la oración son cristianos (como en Agustín), el soporte de fondo es aún una filosofía del espíritu y no de la persona. La filosofía del espíritu encuentra su marco definitivo en Hegel, en donde toda la realidad objetiva se diluye en el pensamiento y, así, queda fuera de toda consideración la idea de un Tú eterno y libre (de aquí el antisemitismo de Hegel). Sólo sobre las ruinas del idealismo y de sus epígonos (vitalismo e intuicionismo), al encontrarse, una vez más, el hombre solo, perdido y alienado, Feuerbach y Marx se preguntan cómo el hombre pueda encontrarse a sí mismo[465] y,

[463] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 368-369.
[464] Volúmenes 2,3,4 y 5 de *Gloria: una estética teológica.*
[465] Sobre las fatales consecuencias que se derivan de la confusión entre idealismo y cristianismo, cfr. K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* (1941). Los análisis de Löwith muestran hasta qué punto los que niegan el mundo hegeliano-goethiano siguen aún fuertemente ligados en un primer momento a las formas de pensamiento que rechazan, cfr. También H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (1944),

aún más a fondo, Rosenzweig, Ebner y Buber[466] se preguntan por la esencia de la barrera infranqueable que el yo encuentra en la alteridad del tú. Si no se quiere recaer en el idealismo (o en el sociologismo colectivista), o hundirse en el materialismo y en el hedonismo o romperse la cabeza contra la barrera del tú (el tú como infierno: Sartre), la única vía que todavía sigue abierta es la cristiana, que puede atribuir al tú humano un valor infinito porque Dios le ha atribuido y realmente conferido ese valor en su elección y en su muerte de cruz; lo que, a su vez, sólo es posible si la relación misma yo-tú-nosotros tiene una dignidad absoluta, divina: en el ser trinitario del amor."[467]

--

San Benito uno de los grandes pensadores de Occidente nos ofrece: una antropología cristológica ejemplar…; una invitación a la auténtica humildad, humanidad y una vida en la gracia y la misericordia.
La escucha se convierte en obediencia, respuesta a la Palabra que nos llama.

"*San Benito*, sin ser teólogo ni filósofo, influyó más profundamente sobre Occidente con sus imágenes divinas y humanas que los grandes pensadores. Su Dios es el bíblico y su hombre se forma en la presencia de este Dios, y el esplendor de la antigua forma sobre él no es razón de que aparezca ésta ni por un momento como un segundo tema independiente y separado del bíblico. En su *Regla*[468] aparece Dios como la presencia inefable, ante la cual se encuentra desnuda la criatura: "Estamos convencidos por la fe de que la presencia divina está en todas partes, de que los ojos del Señor ven en cualquier lugar a buenos y malos[469], "el hombre debe estar seguro de que Dios lo ve continuamente desde el cielo y sus actos son vistos en cualquier lugar por la divinidad"[470]. Dios, que todo lo ve, es quien nos llama a sí a su visión[471], quien nos invita con su voz[472], por eso las primeras palabras de la regla son una exhortación a la escucha, que al instante se convierte en obediencia. Es una llamada en Cristo rey y a su reino[473], por eso no es esclavitud, sino filiación[474], pero en el seguimiento de la Pasión del Hijo Único[475]: de este modo aparece Dios como nuestro Padre[476], que en su *pietas* nos enseña el camino de vida[477].

El hombre deja que esta penetrante mirada y esta llamada de Dios se hagan realidad en su siempre profunda *humilitas*: por los peldaños de ésta desciende el hombre tanto en su nulidad de criatura como en su imitación de Cristo; esta humildad se basa en la total obediencia, que no

---

(traducción española en EPESA); del mismo, *Proudhon et le Cristianisme* (1945), (trad. esp.en ZYX, Madrid, 1965).

[466] B. Casper, *Das dialogische Denken, Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* (1967), con bibliografía. El acento principal recae con razón en los escritos de Rosenzweig (*Der Stern der Erlösung* 1921, *Kleinere Schriften* 1937). Hubo una primera continuación en K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928). Independiente de estos autores, la obra de D. Bonhoffer, *Sanctorum Communio. Dogmatische Unterschung zur Soziologie der Kirche* (traducción española en Sígueme, Salamanca, 1969), significa un nuevo intento de ir más allá del idealismo y del vitalismo, hacia un pensamiento dialógico (protestante-bíblico). Cfr. Dietrich v. Hildebrand, *Methaphysik der Gemeinschaft* (1955) y, más atrevido, Heribert Mühlen, *Der Hl. Geist als Person, Ich-Du-Wir* (1966^2).

[467] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 354-356.

[468] Cuthbertus Butler, *S. Benedicti Regula Monasterium* (2^a ed. Herder, 1927) citaremos el número de capítulo y la línea.

[469] XIX.

[470] VII, 41-3, cfr. VII 70-3, 87.

[471] Prol 37, 55-6.

[472] Prol 49.

[473] Prol 7-8.

[474] Prol 12-3, 17.

[475] Prol 129-31.

[476] Prol 17.

[477] Prol 50-1.

es otra cosa que la respuesta a la palabra que nos llama[478]. Esta obediencia empieza con el temor de Dios, que "escruta el corazón y los riñones", que "conoce el pensamiento de los hombres"[479], así ella pierde el gusto por la propia voluntad, se somete, por amor a Dios y a imitación de Cristo, a la voluntad del superior, acepta en silencio las contrariedades e incluso la injusticia sufrida, vive en acto y en actitud de público reconocimiento de sus pecados, se contenta con lo más íntimo y despreciable (según el salmo: *ad nibilium redactus sum...*), se considera inferior a todos los demás (*ego sum vermis et non homo*). Después de estos siete peldaños de humillación descendente[480], el hombre está como anulado en cuanto personalidad limitada; los cinco últimos grados[481] transforman esta nulidad en la figura de Cristo, como se trasluce en la objetividad de la santa Regla: en toda su conducta, hasta en lo corporal, ya no ofrece ninguna resistencia a la forma que le imprime Dios a través de Cristo y de la Regla de la Comunidad, con la humildad "alcanza el perfecto amor de Dios, que excluye todo temor"[482], y que es el "amor de Cristo"[483]. Totalmente pobre por la humildad, "no poseyendo decididamente nada propio", sólo puede "esperarlo todo el padre del monasterio"[484]. Vive del encuentro con la "autoridad de la regla"[485], con la "disciplina de la Regla"[486] y, en cuanto orden divino que le es impuesto, también en las cosas pequeñas tienen lugar "la humildad, seriedad y temblor"[487]; pero la Regla, a través del abad, es forma del Dios hecho hombre, por eso es sobre todo *discretio* ("madre de todas las virtudes")[488], *temperatio*[489], *mensura et ratio*[490] (*omnia mensurate facit*)[491], *humanitas* en el espíritu de Cristo[492]: mesura llena de gracia[493], para que el agraciado recabe su medida de la medida que se le da. En la gracia se encuentra Dios como amor que se regala. Así, en el huésped es a Cristo mismo a quien se acoge en humildad, incluso con el cuerpo postrado en tierra, para honrar en él a Cristo[494], sobre todo en los pobres y extranjeros, "pues en ellos es aún más acogido Cristo"[495]. Así los enfermos deben saber que su humildad que "por medio del cuidado que reciben se glorifica a Dios", pues en ellos se cuida a Cristo enfermo[496]; así, sobre todo el abad, debe entender su "carga" como siervo y administrador de Cristo, que le obliga a ser "más amado que temido", haciendo prevalecer siempre "la misericordia sobre la justicia"[497]; es "representante de Cristo", cuya paternidad debe hacerse perceptible en él[498]; debe "imitar el dulce ejemplo del buen Pastor, que va a buscar la única oveja perdida"[499]; así puede hacer visible al Señor para sus hijos. Su "autoridad plena" no la debe ejercer como señor sino como siervo, con el temor a la rendición de cuentas[500]. Pero la obediencia al abad debe extenderse gradualmente a una obediencia general y recíproca[501], de modo que todos entre sí transparenten a Dios y a Cristo, de modo que en el "casto amor fraterno" y en la "veneración mutua"[502] se pueda conocer

[478] V 1, 9.
[479] VII, 31 ss.
[480] VII, 31-164.
[481] VII, 165-201.
[482] VII, 202-5.
[483] VII, 209.
[484] XXXII, 6-10.
[485] XXXVII, 3.
[486] LX, 4-5.
[487] XLVII, 9-10.
[488] LXIV, 48.
[489] Ibid 44.
[490] LXX, 9-10.
[491] XXXI, 23.
[492] LIII, 21.
[493] *De mensura cibi, de mensura potus:* XXXIX-XL; cfr. LV sobre la medida de los vestidos.
[494] LIII, 2,12-6.
[495] LIII, 30-2.
[496] XXXVI, 1-7.
[497] LXIV, 20ss., 37.
[498] II, 3-4, 7.
[499] XXVII, 21-4.
[500] LXIII, 5-8.
[501] LXXI, 1-4.
[502] LXXII, 6-7, 11.

siempre la norma de Dios en sus vidas. Pero ésta es precisamente la *Gloria Dei* que se muestra en el mundo. Esta gloria, según reza el salmo, "no a nosotros, sino a Tu nombre debemos atribuir", y "quien se gloríe, gloríese en el Señor"[503], "a fin de que Dios sea glorificado en todas las cosas"[504]. *"Amore Deum timeant"*: en amor y con amor deben temer[505] a Dios, con aquella bíblica, y no obstante también antigua y romana piedad filial, para la cual la posición más próxima (como única justa) para con el querido Dios y Padre es una respetuosa distancia."[506]

--

El hermano no es un miembro más entre los muchos de una sociedad, es único.
Cristo dio su vida para cada uno de nosotros.
En el más débil reconocemos la presencia del Señor.

"El hermano no es un miembro más entre los muchos de que consta una sociedad; Jesús se comprometió hasta sufrir la pena de la cruz y del infierno por él, justamente por él; expió vicariamente su culpa ante Dios; es nuestro hermano no en sentido horizontal sino vertical, a partir de la cabeza, por eso "el fuerte" encuentra en el "débil" directamente la cabeza (y, en la cabeza, el todo): "Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños...".""[507]

--

El amor a Dios y al prójimo.
Lo vertical y lo horizontal del amor cristiano.

"...desde ese comportamiento hacia ellas (las personas) en el que se decide la posición de un hombre respecto de Dios: "Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt 25.40).

Si aquí está la consecuencia última de la síntesis sinóptico-protocristiana entre amor a Dios y amor al prójimo, *Pablo deduce* de ello en su pleno sentido, las consecuencias respecto de la iglesia. La iglesia es el lugar en el que se inició la conformación de la humanidad a la persona y al acontecimiento de Cristo, el lugar en que los hombres se entregan a este acontecimiento personal (en la fe que acoge y obedece), en que son insertos en él (sacramentalmente) y tratan de extender su influencia en el mundo con su existencia. La iglesia es el espacio modelo en el que se reconoce y se acoge humanamente la altura creadora del amor crucificado, naturalmente en la medida "correspondiente", "análoga", asignada a cada cual (Rm 12,3.6ss.).

Lo primero que sorprende, aunque era de esperar por lo que se ha dicho, es la fundamentación indiscutiblemente "vertical" de la "horizontalidad" del amor cristiano y eclesial al prójimo."[508]

[503] Prol 79-80, 84.
[504] LVII, 18-9.
[505] La traducción española dice "tener", debe decir "temer".
[506] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 304-307.
[507] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 363.
[508] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 359.

V) SER NIÑO ANTE DIOS

V,I) JESÚS NOS DICE: "SI NO SE HACEN COMO LOS NIÑOS…"

Los pequeños y sencillos podrán comprender el amor entre el Padre y el Hijo.
Dios se acerca a ellos.
La mirada de los sencillos.

> "Pues sólo el ojo cándido puede ver juntamente en su unidad las aparentes contradicciones en la forma de Jesús, sólo los "neçpioi", los pequeños, pobres, incultos, no son inducidos, por el amontonamiento de sus tesoros de saber, a considerar por sí los rasgos particulares y a perder de vista la forma ante puros análisis. Pero esto negativo de la incultura figura aquí como una cosa positiva: no como adquisición del cándido mismo, sino como aquel defecto que viene de maravilla a la "complacencia" de Dios, y precisamente a la complacencia del Padre (Mt 11,25-26), que se revela en el Hijo, como a la del Hijo (Mt 11,27), que "quiere revelar". Lo que se revela es exactamente el mutuo conocimiento exclusivo entre Padre e Hijo, en el que nadie, sin revelación, obtiene penetración, pero cuya irradiación libre y llena de gracia sólo cae en suerte eficazmente a la mirada sencilla."[509]

--

El espíritu del Evangelio.
Hacerse niño para Dios.
Purificar la mirada.
La infancia espiritual según Santa Teresita de Lisieux.

> "Bástele al hombre que tienda a reconquistar, con el espíritu del Evangelio, el origen del que cayó sin saber cómo, encontrándose en la alienación, y volver a "hacerse niño" (*repuerescat Deo*) para Dios[510]; bástele, en fin, que debe abrir de nuevo la luz de sus ojos a la visión de la luz eterna."[511]

"Pio XI ... expone ...la doctrina de la infancia espiritual:
"La nueva santa Teresa se penetró de esta doctrina evangélica y la hizo pasar a la práctica cotidiana de su vida. Es más, este camino de la infancia espiritual, lo enseñó ella por sus palabras y por sus ejemplos a las novicias de su monasterio y lo ha revelado a todos por sus escritos, que se han divulgado por toda la tierra y que nadie seguramente ha leído sin quedar encantado de ellos y sin releerlos con gran placer y provecho... Le plugo, pues, a la Divina Bondad dotarla y enriquecerla con un don de sabiduría absolutamente excepcional. En las lecciones del catecismo había bebido abundantemente la pura doctrina de la fe, la doctrina ascética en el libro de oro de la *Imitación de Cristo*; la de la mística, en los escritos de su padre San Juan de la Cruz. Pero, sobre todo, Teresa nutría su espíritu y su corazón en la meditación asidua de las santas Escrituras, y el Espíritu de verdad le descubrió y enseñó aquello que Él ordinariamente oculta a los sabios y prudentes y revela a los humildes. Teresa adquirió, en efecto, según testimonio de nuestro Predecesor inmediato, ciencia tal de las cosas sobrenaturales que pudo trazar a los demás un camino cierto de salvación"[512]."[513]

---

[509] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 84.
[510] Agustín *De quantitate animae* (=QA) [*En castellano,, cf.* Obras de S. Agustín, 22 vol; ed bilingüe 1946, Madrid.]; QA 55.
[511] BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 107.
[512] AAS 1925, p. 346.
[513] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 28.

Teresita vive una teología existencial del "hoy", está como absorta en el "ahora" de Dios.

"En su poema titulado "Mi canción de hoy", canta de esta manera:

Mi vida es un instante, una hora pasajera,
Mi vida es un momento que escapa fugitivo:
Tú lo sabes, Dios mío, para amarte en la tierra
No tengo más que hoy.

Oh Jesús, yo te amo, a ti mi alma aspira...
Tan sólo por un día, sé tú mi dulce apoyo:
Ven y reina en mi alma y dame tu sonrisa,
Tan sólo para hoy.

¿Qué importa, Señor, del porvenir sombrío?
¿Rogarte por mañana? Oh no, yo no lo puedo.
Conserva mi alma pura; cúbreme de tus alas,
Tan sólo para hoy.

Si pienso en el mañana, temo por mi inconstancia,
Siento que en mi alma nacen tristeza y desaliento,
Mas, si, Dios mío, quiero sufrir y ser probada
Tan sólo para hoy.

¡Pan vivo, pan del cielo, divina Eucaristía,
oh misterio sublime que el amor inventó!
Ven y mora en mi alma, Jesús, mi blanca Hostia,
tan sólo para hoy.

El racimo de amor, con las almas por granos,
Sólo formarlo puedo en este día que huye...
¡Oh! Dame, Jesús mío, de un apóstol las llamas,
tan sólo para hoy.

Pronto quiero volar para contar sus glorias
Cuando el sol sin poniente me dará su fulgor:
Entonces cantaré con la lira del ángel
un sempiterno hoy[514]*."*[515]

[514] *Histoire d'une âme* (=H), H 377s.
[515] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 66-67.

V,2) SER FUERTE EN LO DÉBIL. LA POBREZA. POR LO FRAGMENTARIO AL TODO.

El bien actúa, se da y se regala.
La bondad por un lado se deja motivar, intuir por el buen ejemplo de una entrega.
Así como nosotros nos motivamos por el buen ejemplo de Cristo a seguir sus pasos, también los demás al ver nuestra entrega se motivarán a alabar a Dios.
Con San Pablo podemos decir que en la debilidad está nuestra fuerza porque así puede actuar en nosotros la Gracia de Dios.
El Espíritu Santo nos inflama el corazón para que realicemos el bien con alegría y en libertad.

> "...se suscita la pregunta de en qué modo lo bueno "actúa": se regala –esto es su esencia-, pero ¿tiene poder de hacerse acoger por una libertad? ¿Se deja influir la libertad desde fuera, volviendo a entender simplemente la palabra "influjo" en su sentido fundamental? Muchos lenguajes conocen esta imagen de un desbordarse desde el bien, para mediante confluencia en el otro "influir" en este otro. La imagen parece engañosa, pues nada puede infundirse al pie de la letra, desde fuera, en una libertad, que es causa original de sí misma... Después de los buenos argumentos viene "el buen ejemplo", que quiere ejercer un efecto más fuerte, de cualquier modo más convincente (¡de nuevo la palabra!), "contagioso". Cristo cuenta con eso: "Así luzca vuestra luz ante los hombres, a fin de que vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre que está en el Cielo" (Mt 5,16). "Que sean uno como nosotros (el Padre y yo) somos uno,... a fin de que el mundo conozca que Tú me has enviado y que los has amado..." (Jn 17,23).
>
> No atribuye a este ejemplo, sin embargo, ningún efecto infalible; de lo contrario, no prometería a los discípulos el odio del mundo, que los alcanzará, como a Él lo ha alcanzado, y, por cierto, como "odio sin motivo" (Jn 15,25); es decir, que el mundo resiste sin motivo a las razones más contundentes. ... Pablo... en tanto que lleva en sí la forma de la eficacia de Cristo: "Si soy débil, entonces soy fuerte"; Cristo mismo le había dicho: "Te basta mi gracia, pues en la debilidad llega la fuerza a la perfección" (2 Cor 12,10.9). Por eso se evita duraderamente la "sabiduría elocuente", las "palabras persuasivas de sabiduría", "a fin de que la cruz de Cristo no sea vaciada (*kenoçtheç*) de su poder" (1 Cor 1,17; 2,4). Aquí el modo de la "influencia" de Pablo se remonta a la de la cruz de Cristo, de cuyo único "poder" se ha de hablar ulteriormente.
>
> ... Frente a una dominación, indigna de Dios, Ireneo propone la imagen de la "*suasio*"[516], que en último término se entiende ya en el sentido de la agustiniana "*voluptas trahens*"[517]. Ésta no es (como Agustín desarrolla clásicamente en "*De Spiritu et Litera*") ni violencia ni seducción desde fuera, sino descubrimiento de la libertad más íntima del corazón, que precisamente consiste en el amor a Dios y al prójimo: la imagen representada en la "suasio" es al mismo tiempo la capacidad para la más propia libertad descubierta en el corazón del hombre mediante el fundamento del amor de Dios (el Espíritu Santo). "*Cum potestas datur, non necessitas utique imponitur*" (l.c. 31,54); pero sin "*suasio vel vocatio cui credat*"[518] la libertad no tendría ningún poder para decidirse por la fe; la preparación del camino y el recorrido del camino para la afirmación de lo bueno es "actuar de Dios" y adherirse desde la propia libertad" (ib. 34,60). Aquí se hace también visible el paso, descrito en Jr 31,33 (= Hb 10,16), desde una ley veterotestamentaria exteriormente prescrita a la "ley hincada en el fondo de vosotros mismos y escrita en vuestro corazón", donde la prescripción externa se convierte en inscripción de la libertad humana misma. Sólo se ha de recordar, no obstante, que el último presupuesto de eso es el fracaso de la cruz., para posibilitar, en el naufragio del darse, la ascensión de la máximamente propia libertad del otro."[519]

[516] Traducir
[517] Traducir
[518] Traducir
[519] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 65-68.

--

La fuerza de la Palabra de Dios.
Ser permeables a Dios.
La gracia de Dios.
El amor fraterno construye el Reino y es ya secretamente el Reino.
El instrumento es idóneo cuando no opone resistencia a aquel que obra.

> "Del poder del Cristo victorioso se derivan para sus discípulos, plenos poderes en relación con el reino: transmitir el mensaje, curar enfermedades y miserias, suscitar todos los signos de la realidad presente del amor divino. Estos poderes tienen siempre el carácter del don: la palabra tiene en sí la fuerza de mostrarse, no como palabra humana, sino como lo que realmente es, Palabra de Dios (1 Ts 2,13); los plenos poderes sacramentales -que tienen la misma estructura que la Palabra que obra por sí misma-, transforman a los cristianos en cooperadores instrumentales del operador supremo que es Cristo, y cuanto más plasman ellos en la fe su existencia en sentido instrumental, tanto más ésta resulta capaz de transmitir el poder salvífico que la impregna. El instrumento es idóneo cuando no opone resistencia a aquel que obra. Aquí comienza la (en apariencia) doble dialéctica de la existencia cristiana. Ser permeable a Dios es lo contrario de pasividad inactiva; donde se inflama y arde el amor a Dios por el mundo, el cristiano, inflamándose y ardiendo, remite a esta cualidad del amor de Dios. El cristiano debe tratar de realizar en sí y en los que le rodean, con dinamismo y con pasión el reino que Dios quiere. Con este fin se muestran las imágenes de esos cristianos que, en sentido especial, llamamos "santos". Al mirarlas, se ve enseguida en qué consiste este compromiso de transmisión dinámica. No es una dialéctica, ya que su actitud es unitaria (su voluntad es una, en unión con la Voluntad de Dios). Pero es, si se quiere, utopía. Todos estos "santos" chocaron en su camino contra la inercia del mundo, en el mejor de los casos dejaron escapara algunas chispas de su fuego y encendieron algunos corazones; pero después todo acabó en algún calvario, en una hoguera, o el fuego fue, sin más, sofocado; fuera, a la luz del sol, quizá quede un monumento. "Como ovejas en medio de lobos". No es posible organizar el poder de las ovejas; un empleo más racional de los "santos" (y de cuantos, más o menos lejanamente, se asemejan a ellos) no acelerará la llegada del reino.
>
> Pues aquí entra en juego otra dialéctica: el poder por el que son enviados y actúan es y sigue siendo el del Crucificado y después exaltado. El poder del Exaltado conserva así, durante el tiempo del mundo, el olor y el sabor de la cruz. ..."Mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza". Ya para que no confundiera la fuerza de Dios con sus cualidades, a Pablo se le dio un ángel de Satanás para que le abofeteara. Es rechazada cualquier petición para un trato de mayor consideración: "Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra en la flaqueza" (2 Co 12,10.7-9). ... Ningún "aggiornamiento" de viejas formas de pensamiento, de método, de vida de los cristianos, ninguna "acción católica", ninguna "teología política", sea cual sea el modo en que vengan determinadas, anulará esta[520] ley fundamental. Conviene no olvidar esto nunca.
>
> Por eso, el compromiso de los santos se escapa a cualquier estadística: en cuanto compromiso en la pura acción, en la noche de la cruz, en el sufrimiento oculto, puede ser mucho más fructífero de lo que se comprueba visiblemente y de lo que después puede históricamente comprobarse. "Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios" (Col 3,3). ..."El reino de Dios viene sin dejarse sentir" (Lc 17,20). Forma parte de la impotencia de los cristianos el no poder situar, exigir, imponer intramundanamente el acontecimiento escatológico que anuncian. Ellos han "visto su gloria" (Jn 1,14), pero ¿qué pueden mostrar? Anuncian, incluso prometen, la cosa más grande, pero son pobres y pequeños; por eso aparecen como ridículos, despreciables, odiosos. Tienen que resistir a la tentación de cambiar sus "armas espirituales", que son las únicas "capaces de arrasar" (2 Co 10,4), por armas mundanas y, por eso, tienen que contentarse con testimoniar, más allá del poder y de la impotencia, la presencia de la realidad última, el amor de Dios en Jesucristo. No hay que decir que esto exige el amor fraterno activo como expresión de su amor reconocido a Dios. El amor fraterno construye el Reino, es ya secretamente el Reino. Pero no somos nosotros los que lo construimos, sino que está presente en nosotros y a través de nosotros. El encarnizado e interminable esfuerzo del mundo para

[520] La traducción española dice "esto", debe decir "esta".

interpretar su presencia como un pasado hace tiempo liquidado, para transformar su acontecimiento en una habladuría y disolver la estructura unitaria del evangelio en fragmentos arqueológicos, para desgastar psicológicamente a los cristianos y minarlos espiritualmente (más que atizar su espiritualidad con cárceles y torturas): este esfuerzo, que crece cada vez más, demuestra la fuerza de su presencia."[521]

--

Cuando parezco débil entonces es cuando soy fuerte.
Confiar en la fuerza de Dios.
El predicador es auténtico cuando vive en Cristo…
El misterio de la cruz.
La Palabra inspirada.
La predicación no es un curso de teología.

"..."cuando parezco débil, entonces es cuando *soy* fuerte" (2 Co 12,10); "y así somos nosotros débiles en Él, pero vivimos con Él para vosotros por el poder de Dios" (13,4), aún cuando esta vida aparece menos en el predicador que en la comunidad creada, edificada (12,19) por él, (13,9). El predicador está "probado" cuando demuestra "que Cristo está en él" (13,5), y, dado que la comunidad exige esta prueba (13,3), él está en condiciones de darla: el misterio de la cruz (la fuerza a través de la debilidad) no es algo exterior a él, sino que vive realmente en él (12,9-10).

Ni Pablo ni Jesús (Mt 10) conocen otra "forma" de predicación. Es justamente la forma de Cristo, que sólo puede imprimirse en la predicación si antes ha dejado su impronta en la fe existencial del predicador. Una vez hecho esto, ya no hay peligro de que el predicador se predique a sí mismo. En el acto de la predicación es el "siervo de la palabra", que no es suya, sino de Dios, con la misma fuerza inmediata que poseía la revelación de Dios en Cristo. Por eso Pablo puede denominar la predicación apostólica como "palabra de salvación" (Hch 13,26), "palabra de la gracia" (Hch 14,3; 20,32), "palabra de vida" (Flp 2,16), "palabra de reconciliación" (2 Co 5,19), "y estos genitivos expresan algo más que una palabra "referente a" la salvación, la gracia, la vida, la reconciliación... La palabra no es sólo ni en primer lugar un relato histórico que habla de la reconciliación, de la salvación y de la gracia, como de cualquier otro acontecimiento histórico. ¡No! Esta palabra *engendra*, crea y opera la "salvación", la "reconciliación"[522]. Como la palabra misma de Dios adquiere para nosotros su fuerza a partir de la existencia de Cristo, en cuanto *medium* eclesial exige vida al predicador. Si éste vive realmente su fe, no tiene ninguna necesidad de "compenetrarse" artificiosamente con sus oyentes o de "adaptar" su estilo, cosas que, en definitiva, tienen escasa importancia, porque sabe verdaderamente cómo es el hombre y con qué falta de fe, impotencia y oscuridad escucha la palabra de Dios. Viviendo realmente como cristiano, el predicador realiza la doble resolución de la predicación en la palabra de Dios y en el hombre pecador y creyente y justamente a través de este análisis deviene su predicación cristianamente creíble. Justamente a través de esta "disolución" de todo arte propio y autónomo adquirirá ella el "estilo" cristiano, de la misma manera que la liturgia eucarística sólo es auténtica y posee su estilo cuando no aparece ante la comunidad como una representación estética que reivindica su propio estilo, sino cuando en su celebración conecta los dos polos que han de estar unidos: el Señor que se entrega a sí mismo y la comunidad que tiene hambre de él.

El estilo de la predicación y del culto sacramental se decide, pues, simultáneamente. Ambos son dos aspectos de la misma actualización rememorativa del Señor, que se ha hecho hombre por nosotros y nos ha dado como comida y bebida, y ambos contemplan el acontecimiento histórico no desde una distancia objetivante, haciéndolo presente en virtud del Cristo resucitado y viviente. Cristo no tiene necesidad de hacerse "representar" por un hombre, pues es lo bastante poderoso para hablar Él mismo sirviéndose del hombre, para tocar los corazones de un

[521] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 425-426.
[522] F.X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft,* Düsseldorf 1955.

modo inequívoco en cuanto Dios y hombre que es, lo mismo que actúa como Dios y hombre en el acontecimiento eucarístico. Esto, dicho en otros términos, se conseguirá tanto mejor en la medida en que el predicador no tome consciente o inconscientemente como base de su predicación un esquema artificial del cristianismo. Ciertamente, en la formulación eclesial del dogma hay ya implícita una teología, e innumerables teologías de los más diversos tipos configuran la revelación cristiana en sistemas conceptuales concretos, más o menos abarcables y de estilos muy diferentes. Pero para los oyentes cristianos resulta penoso que la revelación sea reemplazada por una ostensible construcción teológica. La teología ha de ayudar a la predicación a hacerse transparente a la revelación y no a interponerse entre las dos como una instancia autónoma, que imposibilitaría lo que Kierkegaard llama la "contemporaneidad". La predicación no es un curso de teología para laicos, aunque tampoco es, evidentemente, una transformación de la revelación en una moral puramente natural o cristiana. Está íntimamente ligada a la cuestión "de la arquitectura, de la ley de construcción cristológica de la predicación"[523]. "Por eso la predicación tiene siempre presupuestos explícitamente sobrenaturales, a saber, la comprensión sobrenatural y el Espíritu Santo; y tiene, en cambio, pocos presupuestos naturales... El Espíritu sólo se volverá operante a través de nuestra palabra cuando le damos cabida en nosotros, y esto requiere un retroceso del propio yo"[524]. Sólo esto hará plausible nuestra predicación como palabra de Dios.

Sería interesante y fecundo examinar de esta manera todas las demás formas de la existencia eclesial y mostrar cómo son otras tantas improntas de la forma de Cristo, es decir, un *medium* que debe acoger a esta forma y puede hacerlo fundamentalmente, pero puede también por la hostilidad del hombre oponer resistencia a su fuerza configuradora y enturbiar la imagen hasta hacerla irreconocible."[525]

--

Ser fuerte en Dios a través de la debilidad.
El ministerio en Pablo: somete su vida al ministerio para servir, no a sí mismo, sino a la misión de Cristo.

"Es una prueba de la autenticidad (que se demuestra en la vida) del supuesto de que Cristo puede mostrar su fuerza a través de la debilidad del creyente, no porque en la criatura que "disminuye", "crece" el Dios fuerte, sino porque es el modo en que se impone en el hombre la ley fundamental del mismo Cristo, es decir, ser fuerte en Dios a través de la debilidad. Pero para que esta argumentación, tal como la entiende Pablo, adquiera toda su fuerza probatoria, es preciso añadir una última idea. Cristo se muestra "fuerte" en Pablo por el hecho de haberlo constituido apóstol. En Pablo, lo realmente fuerte es el ministerio, porque al someter su vida al ministerio no sirve a sí mismo, sino a la misión de Cristo, y, por consiguiente, a Cristo mismo. Pablo no separa el ministerio de la fuerza espiritual de Cristo que vive en la Iglesia: el "mero ministerio", el juicio que podría ejercitar en Corinto, sólo lo menciona como una amenaza, como una posibilidad extrema que no debería ponerse en práctica."[526]

--

La pobreza libremente elegida es una pobreza bienaventurada.
La paradoja de las bienaventuranzas.
Los pobres.
San Francisco ve la pobreza en términos nupciales.

[523] *Ib,* p 39.
[524] H. Volk *Sonntäglicher Gottesdienst,* 1956, pp 68-69.
[525] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 528-530.
[526] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 207.

Buenaventura ve la pobreza consumada en la cruz.
La contemplación y la simplicidad de la pobreza.
El beso nupcial de la cruz.
La palabra encarnada.
Cristo se desposa con la Iglesia en la cruz.

> "...la pobreza de la existencia humana de la Palabra de Dios; sin embargo, no es ésta una pobreza abstracta, sino amorosa, una "pobreza bienaventurada" (la primera palabra de la predicación de Jesús: Mt 5,3), porque es una pobreza elegida libremente para enriquecernos (2 Cor 8,9)."[527]

> "Y las bienaventuranzas muestran que justo lo que aparenta estar más alejado del cielo, como la pobreza y la tristeza, puede ser lo más próximo a él. "Los pobres está más capacitados que nadie para comprender" lo que es el reino del amor trinitario de Dios, y el Espíritu los introduce "en su propiedad"[528]

> "Francisco entendió la pobreza en términos nupciales, y Buenaventura verá la pobreza consumada en la cruz[529], y la cruz como "tu día de bodas"[530] ..."La contemplación puede darse sólo en la máxima simplicidad, y la máxima simplicidad es inasequible fuera de la máxima pobreza, que es lo que busca esta Orden. San Francisco mira a la pobreza suma"[531].
>
> "Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos... El reino, en efecto, es la cosa más simple que existe, mientras el ambicioso y avaro es el ser más múltiple que existe. Y es esto porque se apega a la multiplicidad de las cosas mundanas... Y además el reino es la cosa más universal, mientras el ambicioso y egoísta es el ser más avaro e individualista, porque lo quiere todo para sí"[532].
>
> Por eso, Buenaventura no da ningún valor a la belleza exterior de la Iglesia y del culto: "Toda la suntuosidad de las ceremonias no representa más que la Pasión de Cristo. En la misma toda la importancia está en aplicar el pensamiento a la muerte de Cristo"[533]. ...Le interesa solamente el movimiento de amor entre el Dios hecho pobre y el hombre hecho pobre, que se encuentran en el beso nupcial de la cruz.
>
> El origen de este beso está en la Palabra encarnada, "en quien se realiza la unión del amor sumo y del recíproco abrazo de las dos naturalezas, unión en que Dios nos besa y nosotros besamos a Dios"[534]. Toda la condescendencia divina es esponsal: *descendit ut sponsus suavissimus*[535][536]*;* y la esposa es la única Iglesia verdadera[537] y sólo en ella y con ella son esposas las almas[538], pero "habiendo sido el lecho nupcial el seno de la Virgen"[539]
> [...]
>
> La pobreza nupcial de la cruz como revelación del corazón de Dios es una idea que circulará abundantemente en la mística renana, tan fascinada por ella que no querrá conocer otra belleza y la expresará en el arte figurativo. El *Libro de la pobreza espiritual* del Pseudo-Tauler[540] recogerá los temas: el seguimiento de Cristo en la pobreza total es seguimiento del Dios pobre, por ultrasimple, y de su amor que todo lo da. Esta doctrina franciscana constituye ya en

[527] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, verdad de Dios,* Madrid 1997, 27.
[528] A. von Speyr, *Bergpredigt* (=B), B 12-13.
[529] *Pauper in nativitate, pauper in vita, pauperrimus in cruce: Vit myst.* 2,3 (VIII, p. 161b).
[530] *Vitis myst.* 5,4 (VIII, p. 170a).
[531] *Hex.* 20, 30 (V, p. 430b).
[532] *S. Theol.* 2, 25 (V, pp. 545b-546a).
[533] *Praep. Ad Miss.* 10 (VIII, p. 103a).
[534] *Comm. In Luc.* 15,34 (VII, p. 395b).
[535] *S 22 Dom. 1 Advent.* (IX, p. 44a).
[536] Traducir
[537] *Ecclesiam unicam Christi sponsam: Brevil.* 6,5 (V, p. 270a). Cristo es el único que puede fecundar la Iglesia: *S 2 Dom. 3 Adv.* (IX, p. 65a).
[538] *Sponsam, scil. Totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam: Itin.* 4,5 (V, p. 307b).
[539] *S. Theol.* 2,38 (V, p. 549b).
[540] Editado por Henrich Denifle, 1877.

Buenaventura el colofón (no la *reducción*) de toda su doctrina de la belleza, en cuanto el amor extático, que se inflama ante las formas expresivas del amor de Dios que se da, penetra hasta el hontanar de donde fluye abiertamente toda belleza.

El nombre de este hontanar y de este centro es ni más ni menos Amor, en su incomprensible trascendencia en otro distinto de sí como generación eterna del Hijo por el Padre y como acto creador de Dios dirigido a la nada: trascendencia que revela a un tiempo el poder y fecundidad absolutas de Dios y su disposición a la pobreza, que nada quiere guardarse para sí. En la creación y definitivamente en la redención se ve esta disposición como abajamiento a la nada inútil y al vacío[541].”[542]

--

Dejar todo para seguir a Jesús.
La vida en las manos de Dios.
Jesucristo nos elige: “No me escogisteis vosotros a Mí, sino yo os he escogido”.
Los santos.
Los verdaderos santos, por Dios mismo enviados y levantados, son todos obedientes.

“La condición normal previa para la … misión especial de santidad, es la renuncia evangélica que Jesús exige a los que quieren ser sus discípulos en estricto y aun estrictísimo sentido: venderlo todo y seguirle, entrar por la puerta estrecha, comprender lo que sólo pocos comprenden, poner sin reservas su vida a disposición de la Voluntad y del Reino de Dios. Por esta liberación de todos los lazos terrenos, una vida se convierte en aquella materia prima que la mano de Dios requiere para conformarlo todo según su libre designio.

Para las misiones peculiares de santidad es sobre todo válida la palabra del Señor: “No me habéis escogido vosotros a mí, sino que os he escogido yo a vosotros y os he puesto para que vayáis y déis fruto y vuestro fruto sea permanente” (Jn 15,16).

Hay también en la historia de la Iglesia ejemplos de quienes se arrogaron, sin ser llamados, una misión especial de santidad. Llevaron su tensión y su esfuerzo hasta lo extremo; pero algo en su conducta delataba su inautenticidad. Las fuerzas que para su misión desmesurada necesitaban, tenían que sacarla de fuente distinta de la de Dios. Los verdaderos santos, por Dios mismo enviados y levantados, son todos obedientes. No son sencillamente hombres de vuelo superior que, a base de un esfuerzo o dotes especiales, han conseguido más que los demás, o estuvieron dotados de valor personal para una obra seria, mientras los otros, tímidos, se quedan en la medianía. Algo hay ciertamente de verdad en este modo de ver, pues la santidad exige también valor, y muchos que fueron llamados no aceptan, por falta de valor, su vocación. Pero más esencial es que la misión de santidad particular, tal como la recibieron, por ejemplo, los grandes fundadores de órdenes religiosas, es un puro regalo de Dios, una gracia que, bien o mal, mejor o peor, ha de aceptar el agraciado.”[543]

[541] Cf. los grandes argumentos sobre la inutilidad de la acción cristiana de *De sex. Al. Seraphin,* cc. 3 y 4 (VIII, pp. 136-140).
[542] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 338.
[543] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 18-19.

V,3) LA GRATUIDAD. LA NO POSESIVIDAD. OLVIDARSE DE UNO MISMO POR AMOR.

El ser humano tiene derecho a ser amado, sin el amor se transforma en un niño lobo… Tiene derecho a lo que no es obligatorio, al amor, y que está en el ámbito de la libre entrega.

> "La planta tiene "derecho" a agua y sol; el animal a alimento... el hombre como ente corpóreo tiene derechos de toda clase: a la existencia (contra el aborto y homicidio), a todas las formas indispensables de educación corporal y espiritual y a una manutención duradera. Pero todo esto no como animal, sino como ser viviente humano, de modo que llegamos a la conclusión paradójica de que el hombre, en todo estadio de su vida (como niño, adolecente, adulto), tiene un derecho al amor, sin el cual no sería en absoluto hombre, sino niño lobo; tiene, pues, un derecho a lo que no puede ser obtenido por la fuerza, sino sólo concedido en libre autoentrega. La paradoja aparece claramente en la frase: "Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor" (Rom 13,8). Deuda que nunca puede satisfacerse definitivamente."[544]

--

El otro me puede vaciar o regalar su corazón, pero sólo, en la medida en que él permanece y no se transforme en mí.
Y esto en la medida, en que yo acogo su Revelación, y no lo tomo posesivamente, sino en el diálogo con el otro (también el Otro con mayúscula).
Se trata de "dejar ser" al otro él mismo y no absorberlo, sino dejar serlo sujeto y nunca usarlo como objeto.

> "Puede "desahogarse completamente" conmigo, pero sólo en cuanto sigue siendo él mismo y no se hace yo. Y esto de tal modo que yo, en cuanto acojo su "aparición" en mí, por eso no le tomo en posesión,"[545] "sino que más bien entrar en un diálogo asertivo con él."[546]...
>
> ... para "dejar ser" al otro (o, en general, a todo otro) en su propia unidad, en el misterio de su -para mí- inaccesible existencia. Lo o el otro, por tanto, me es patente como un misterio que está más allá de todos los conceptos, precisamente entonces cuando se me manifiesta sin voluntad de reserva.
>
> En tanto que lo o el otro se manifiesta a mí como sujeto, sin abandonarse a sí mismo como sujeto,..."[547]

--

El amor verdadero pide una sana distancia para verse el uno al otro.
Cada uno deja al otro tiempo y espacio.

> "...la distancia que es irrenunciable en el amor: "En el amor verdadero, los que se aman no están pegados el uno al otro, sino que se tienen la distancia que es necesaria para verse por completo el uno al otro y encontrarse"[548]. Cada uno deja al otro el "tiempo" y el "espacio" para preparar y

[544] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 63-64
[545] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 50.
[546]. Esta última parte de la frase de la traducción española es equívoca, pues dice: "sino que más bien soy absorbido por él". Yo traduzco: "sino que más bien entrar en un diálogo asertivo con él". Se puede confrontar con el texto original en alemán.
[547] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 51-52.
[548] A. von Speyr, *Die Welt des Gebetes* (W) 58.

presentar sus deseos o "preparar sus regalos". Sin esa distancia personal en la *circumincessio*[549] de las personas no sería inteligible ni la distancia entre la criatura y Dios, ni la lejanía económica del Hijo respecto del Padre (hasta el abandono)."[550]

--

La gratuidad.
La vida intradivina.
La participación de las criaturas en la vida trinitaria.
Creíble es sólo el amor.

"La gratuidad de la creación (que implica *también* su no necesidad) se fundamenta en la gratuidad mucho más fundamental de la vida intradivina, pero la *gloria Dei* en la creación cierra el paso a toda sospecha de un solipsismo divino: la participación interna de las criaturas en la vida trinitaria se convierte en un regalo interior de cada persona divina a las otras, con lo que se supera toda apariencia de una "glorificación" puramente exterior."[551]

"Para no entretener demasiado al lector en los preámbulos, digamos que el método presente lo expusimos ya de forma esquemática en la pequeña obra "*Glaubhaft ist nur Liebe*"[552]. El núcleo de la revelación de Dios en Cristo sólo resulta visible a quien no cifra su *último* sentido ni en el universo (como la antigua filosofía y la teología cristiana hasta el Renacimiento lo hacían con frecuencia, aunque no siempre), ni en el hombre, al que aquella completa, libera y hace feliz (como se hace con preferencia en la actualidad), sino que se abandona "desinteresadamente" al amor de Dios, que se revela, se entrega y se vacía, "rinde honor" a Dios sólo por este amor y se entiende a sí mismo sólo en función de este honor. Se ve con facilidad que esta renuncia a rebajar el amor de Dios a la categoría de medio, en función del hombre y del mundo es igualmente el supremo acto ético-religioso y estético del hombre, no como una "categoría meritoria", sino como humilde respuesta al amor de Dios que ante él y para él se despliega....

... deseamos definir nuestro método como de *integración* y no de evolución. Esta última es hoy día preferida: se sacrifica todo por lo nuevo, rechazando lo viejo, y para justificar esta desviación, se desacredita la tradición, si es preciso con el psicoanálisis, y se convence a la opinión pública de que ya no interesa asumirla, ni siquiera conocerla. Pero como el cristianismo, para ser comprendido, ha de estar saludablemente ligado a su origen histórico que no se deja abarcar nunca por las improvisaciones geniales a la medida de las "necesidades del hombre moderno", sino sólo con la escucha humilde en el Espíritu Santo de la palabra originaria, el cristiano debería tener también un sentido de la tradición humana, que debe ser integrada, precisamente cuando hay que encontrar el camino hacia el futuro: el camino desde la totalidad aún implícita (con sus equilibrios) a la totalidad explícita (con sus equilibrios contrapesados, pero no rechazados).

--

Teresita nos dice.
La importancia del amor que no sabe 'contabilizar' ni 'calcular'.

""El amor es lo único a que debemos aspirar; de ahí que en caso hay que preferir aquella obra en que ponemos más amor, sea fácil o difícil. Es preferible hacer algo de suyo indiferente que no algo en sí valioso, si hacemos lo primero con más amor que lo segundo"[553].

---

[549] Traducir
[550] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 96.
[551] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramaitica. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 490.
[552] *Sammlung Christi Heute* (colección Cristo hoy), Johannesverlag 1965.
[553] *Sumarios* de los procesos de beatificación y de canonización [ciado según la versión alemana de Görres] (=S); I.F. Görres, *Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Thèrêse von Lisieux.* Friburgo de Brisgovia 1944 (=G); 2 S 290 (G 276).

[...] Si el hombre no tiene que calcular, es porque Dios tampoco calcula ni puede calcular, porque el cálculo repugna a su más íntima esencia, que es el amor efusivo: "Hay una ciencia que Dios ignora: es el cálculo"[554] (también Teresa sintió, ya en la escuela, repugnancia por las cuentas). No hay en la gracia una continuidad como la de la serie numérica, base fija aun de la más rápida multiplicación o potenciación."[555]

V,4) OJOS SANOS, OJOS DE FE, OÍDOS SANOS, CORAZÓN SANO[556].

Al principio … está el asombro.
El receptor de lo bello en todas sus formas (también en la expresión a lo largo del tiempo o en una expresión teatral) puede, en base a la unidad de su percepción, leer las formas en su totalidad.
Él no lee impresiones aisladas juxtapuestas para sintetizarlas, sino que comprehende (en un juicio intuitivo, que no subdivide, sino que agrega) totalidades de la revelación en desde su profundidad.
Por ello que esta capacidad de leer supone un profundo respeto, ya que lo que se muestra es un ser real único e irrepetible.
Este respeto no se trivializa mientras el sujeto receptor se mantenga unido al fenómeno epifánico.
El ser que se muestra en lo bello.
La naturaleza proclama la gloria de Dios, sin palabras y sin voz.
En cada cosa duerme una canción poética, y es el poeta el que con una palabra mágica o encantada hace cantar la naturaleza.
Debemos tener ojos capacitados para poder ver esta epifanía en lo cotidiano.
Mientras más libre sea el ente, más personal y únicamente se podrá expresar.
Ante el ente que se muestra epifánicamente, el sujeto reacciona con el asombro.

"Todo ente mundano es epifánico... La forma de aparición del ente es el modo como éste se expresa, una especie de lenguaje "sin sonido"[557], pero no desarticulado, en el que las cosas no sólo se expresan a sí mismas, sino siempre también la realidad total presente en ellas, que (como "*non subsistens*") remite a lo real subsistente: "Los cielos cuentan la gloria de Dios...un día lo anuncia al otro y una noche comunica la noticia a la próxima. No hay lenguaje, ni palabras, ni voz que se pueda oír; más por toda la tierra son legibles sus renglones, hasta el confín del mundo llegan sus palabras" (Sal 19,2-4). O con el poeta: "En todas las cosas duerme una canción,/sueñan entonces sin cesar,/ y el mundo comienza a cantar,/ encuentra sólo la palabra encantadora." El poeta "puede decir lo que cada cosa quiere decir" (Claudel). Goethe diría más sobriamente que todas las cosas ponen una "forma", que el ojo, capaz de ver para leer, entiende como "forma acuñada, que se desarrolla viviendo". Nuevamente interviene aquí en el juego la paradoja de la revelación en el ocultamiento... Cuanto más libre es lo que acuña, tanto más articulado y de modo más personalmente único se manifiesta – lo más claramente, en el lenguaje humano-, pero precisamente la libertad de la manifestación permite entonces también al que se manifiesta encerrarse más profundamente en ella: la libertad como tal no se puede mostrar, por más que pueda indicarse.

...al principio ...está el asombro..."[558]

---

[554] *Histoire d' une âme* (=H), H 280.
[555] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 257.
[556] Es interesante ver la importancia da San Agustín en elcuidar la mirada sana del corazón para poder ver a Dios.
[557] En vez de usar la palabra "átono" de la traducción española, uso las palabras "sin sonido".
[558] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 56.

--

A veces la revelación puede ser meramente exterior, sin correspondencia de la verdad interna, en ese caso se transforma en mero reflejo o resplandor.
Pero si es coherente con ella misma entonces es epifanía.
Si lo que aparece es no-existente, entonces será un reflejo que encandile y habrá un vacío en vez de un contenido mistérico.

> "La aparición puede ser bella, aunque esté separada de esta profundidad y la frustre en sí misma: entonces se convierte en apariencia. Para ser aparición, necesita de la indicación que hay en ella, entonces es epifanía. Si se niega lo que aparece como no existente, la apariencia se convierte en lo último, lo que todavía puede tener dos sentidos distintos: si recae el interés en la "cosa en sí, entonces la aparición" se convierte en lo único digno de atención, revalorizada como "encantadora". … Si se conoce, por el contrario, el Absoluto, en teología negativa, como lo inefable y se pretende como tal, entonces puede leerse y formarse la aparición (acaso en el arte del tao o en la pintura zen) como alusión inmediata al misterio del "vacío"."[559]

--

El apostolado del que tiene la mirada transparentada por el amor de Dios.

> "Si este "sonnenhafte Auge" ("ojo solar") –término usado por Goethe que deriva, como es notorio, de Plotino[560]- pierde más tarde su fuerza visual, la responsabilidad de entrenar de nuevo al ciego recaerá sobre los que han podido ver la gloria de Dios en la carne, a los cristianos: a éstos incumbe encontrar a Dios en todas las cosas."[561]

--

El amor auténtico a Dios y al prójimo.
No juzgar para no ser juzgado.
Las criaturas están entre sí veladas con respecto a su verdad última, pero todas juntas están develadas ante Dios.

> "... a Dios no le es indiferente recibir, ofrecido por la criatura lo que Él posee ya en ella. En efecto, lo que le regocija y glorifica no es el mero saber, sino la libre entrega de la criatura, que junto con su ser y su no ocultamiento le da también su amor. De ese modo, a Dios le es devuelto de nuevo en forma de amor correspondido el amor que ha prodigado al mundo al dirigirse libremente a la criatura. Dios comunica a la criatura su verdad al permitirle ver como misterio el siempre más profundo misterio de su esencia; y la criatura comunica a Dios su verdad al reconocer dicho misterio y restituirlo a Dios.
>
> Pero ninguna criatura está sola ante Dios. Sabe que también su prójimo, cuyo misterio se le oculta, está, junto con ella, desnudo y develado ante Dios. Las criaturas están entre sí embozadas con respecto a su verdad última, pero todas juntas están develadas ante Dios. Por eso, el lugar en que están develadas unas a otras no es sino Dios. Así como cada una de ellas posee en Dios su verdad, todas poseen también su verdad común en Él. Si uno quiere conocer a otro tal cual es en su verdad, debe intentar investigarlo con los ojos de Dios; como Él, tiene que examinar sus carencias con el medio del arquetipo, e intentar medir y salvar la distancia entre el modelo y la copia con un amor universalmente justo. Una tal visión del prójimo sólo puede ocurrir en la más

[559] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 57.
[560] οφθαλμοζ ηλιοεδηζ I 6 (1) 31; se refiere a que el ojo posee luz en sí mismo; que se enfrenta a lo externo, alumbrándolo. Cfr. IV 5 (29) 7 I 23 ss. Bibliografía en la nota de Harder, Vol I b 382.
[561] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4 Edad Antigua,* Madrid 1986, 272-273.

estrecha unión con Dios, en la plegaria y en la renuncia de sí, pues el modelo ansiado no es un modelo muerto, de existencia universal y supratemporal, sino uno que Dios distribuye libremente en cada situación nueva. Toda colaboración creadora en la formación de esta imagen dentro del amor tendrá su forma más fecunda en el hecho de entregar y encomendar lo que se ama, con indiferencia cada vez mayor, a la conducción creadora divina. Toda activa misión de configurar el mundo comienza en la indiferencia y al final desemboca también en ella. Ciertamente, pertenece a la esencia del entendimiento humano pronunciar un juicio acerca de la verdad de las cosas (como *intellectus dividens et componens*[562]); y éste debe ejercitar tal juicio en delegación del poder judicial de Dios. Sin embargo, deberá tener presente que todo este juzgar es sólo transitorio y que por, tanto, incluye en su forma interior la restitución del juicio a Dios. Sobre todo, el juzgar del entendimiento finito no debe arrogarse el derecho de pronunciar juicios como si le fuera trasparente en toda su profundidad la esencia de las cosas, su núcleo interior, íntimo, vuelto hacia Dios. Él puede, ciertamente, lograr un conocimiento objetivo, y lo que capta de las cosas puede ser captado con verdad. Pero ¿cuándo habría alcanzado la absoluta certeza sobre un ser, cuándo, por tanto, sería irrebatible su juicio? "No juzguéis para que no seáis juzgados": esta advertencia nos reintegra a la esfera de la contingencia, a la cual pertenece nuestro juzgar y de la cual siempre debe ser consciente. La concienzuda confesión del propio develamiento ante Dios, como la del encubrimiento del prójimo ante nosotros, son sólo un momento dentro de la suprema confesión del misterio divino a cada criatura."[563]

--

Ver a través de los ojos de Dios.

"Sólo quien ha aprendido a rechazar las medidas y los juicios propios y autofundados para contemplar el mundo en estrecho vínculo con Dios, por así decirlo, a través de los ojos de Dios, puede, en tanto Dios se lo encomienda y permite, atribuir a los objetos su verdad: decirles tanto qué son a la vista de lo absoluto, como qué deben ser."[564]

--

Hacerlo todo por la gloria de Dios.
Mirate sólo a ti Señor.

""Hacerlo todo por la gloria de Dios significa: tener ojos sólo para Dios, mirar siempre a Dios. El amante mira continuamente a él; todo su pensar, hablar, hacer, se refiere a él... ¡Oh Dios mío!, te ofrezco todos los momentos de mi vida para tu mayor glorificación, como sacrificio en tu honor, para ser obediente a tu voluntad por la redención de muchos..." (Charles de Foucauld)[565]."[566]

--

El discípulo de Jesús.
Uno nada sabe por sí mismo, pero es conocido por Dios en la medida en que le ama.
La fe.
No es tanto un haber-aprehendido sino en haber-sido-aprehendido.
Si hemos muerto con Cristo, confiamos (=creemos) que también viviremos en Él

"En los Sinópticos, la fe es ante todo iniciación del discípulo por mediación de Jesús en algo que éste sabe hacer perfecta y sobreabundantemente, o sea, la fe es una vez más la entrega total del hombre a Dios, en la que se cumplirán vivencialmente todas las promesas. Gran parte de esta iniciación a cargo de Jesús se reduce simplemente a animar al discípulo al riesgo de abandonarse, como si le dijiese: "Dame la mano y verás cómo todo te irá bien. No lo pienses más (lo contrario

[562] Traducir
[563] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, verdad del mundo,* Madrid 1997, 263-264.
[564] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 62.
[565] Schriften. Benzinger (1961) 191.229.
[566] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. parte cuarta: Teología. Vol 6: Antiguo Testamento,* Madrid 1988, 26.

sería una 'duplicidad de alma'), no lo dudes (porque esto es tener 'poca fe'), ¡abandónate!". En los Sinópticos, Jesús no es tanto objeto de la fe (esto aparece por primera vez en Juan) cuanto aquel con quien, por quien y en quien puede llevarse a cabo el acto de fe. Los milagros que realiza o que hace realizar a sus discípulos, las promesas evidentes de que las plegarias hechas con fe serían escuchadas, el fracaso asimismo evidente que experimenta el que no cree (Pedro, que se hunde en el agua; los discípulos, que no creen en las mujeres que les anuncian la resurrección de Jesús), podrían considerarse como gracias especiales de la era mesiánica, como superación (mientras está presente el esposo) de la noche tensa de expectación y de oración sin perspectiva: sin embargo, en virtud de la unión existente entre la fe y la experiencia del cumplimiento, constituyen un signo característico de toda fe cristiana.

El Nuevo Testamento, al igual que el Antiguo, tampoco tiene el menor reparo en unir "fe" y "saber" en un mismo acto global del hombre,...

... según Pablo, el hombre sólo puede entenderse a sí mismo cuando cree, es decir, cuando se sabe en camino desde su justificación en la muerte y resurrección de Cristo hasta el advenimiento de éste,... Nadie habla de un modo tan natural de "saber" como cuando Pablo se refiere a los "misterios de la fe: "Si hemos muerto con Cristo, confiamos (=creemos) que también viviremos en Él, pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere" (Rm 6,8-9); "sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará a nosotros" (2 Cor 4,14); "pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos una sólida casa construida por Dios" (2 Co 5,1), etc. El carácter dialéctico de esta ciencia del amor de Cristo que supera todo conocimiento (Ef 3,19) y consiste en que uno nada sabe por sí mismo, pero es conocido por Dios en la medida en que le ama (1 Co 8,2-3), no impide que exista en nosotros un auténtico conocimiento cristiano (1 Co 8,7), una ciencia y una sabiduría (1 Co 2,6-7; 12,8) a través del Espíritu de Dios y de Cristo. Pablo se refiere continuamente al conocimiento de la salvación, que él presupone en aquellos a quienes se dirige: ellos saben lo que Pablo les ha anunciado como verdad cierta, pero saben también lo que el Espíritu les da a conocer a partir de la fe. Su saber posee la misma certidumbre que para Pablo tiene la esperanza cristiana, una certidumbre que no se apoya en la propia evidencia de la razón humana, sino en la evidencia de la verdad divina revelada: no en un haber-aprehendido, sino en un haber-sido-aprehendido[567]."[568]

--

Buscar a Dios.
Un corazón limpio.
La santidad.

""Buscar a Dios" significa..., en el fondo: tratar de ver con los ojos de Dios, a partir de su modo de ver (cfr Si 39, 16-35). La "búsqueda sin descanso" (Sal 105,4) es para el hombre piadoso elemento esencial de su experiencia de visión; en Oseas "buscar a Dios" (3,5; 5,6) y *da'at Elohim,* un saber del tipo de la experiencia y en base a la presencia (4,1; 6,6, etc.), están indistintamente unidos."[569]

"Dejarse conducir forma parte esencial de la humildad o sencillez de la fe cristiana, que deja abierto el camino a la automanifestación de Dios, con "corazón limpio" (Mt 5,8), deja todo el espacio a la luz de Dios y por ello percibe aquella simple totalidad que le es propia, al ser la luz del Dios sencillo y candoroso[570]. Una "visión de Dios" semejante, tal como es prometida justamente a estos corazones, permite ordenar con mayor facilidad lo periférico en torno al

[567] Sobre la cuestión de la doctrina paulina cfr. J. Dupont, *Gnosis,* Lovaina 1949; J. Mouroux, *Remarques sur la foi dans S. Paul* en *Rev. Apolog.* LXV (1937) pp. 129 s, 281 s.
[568] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 125-126.
[569] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. parte cuarta: teología. Vol 6. Antiguo Testamento,* Madrid 1988, 65.
[570] Cfr. *Einfaltungen, Auf Wegen christlicher Einigung* (Kösel, 1969), pp. 15-42; Conny Edlund, *Das Auge der Einfalt* (1952).

centro de gravedad, integrar lo particular en la totalidad mencionada y hacer en la autoentrega divina aquello que todo lo rebasa. En lugar de tener la "demostración", "son" ellos el reflejo en su propia existencia. Al reflejar en sus respuestas la gloria de Dios ésta irradia su luz no sólo para ellos sino también para los demás. El hombre realmente santo (en el sentido de Lc 11,44s.)[571] es, según el espíritu de la revelación, la mejor "demostración de la verdad."[572]

--

La importancia de abrir los sentidos espirituales a Dios.
Unos ojos que miran con sencillez de corazón permiten la decisiva percepción de lo verdadero.

"Si aquí menos que nunca, podemos renunciar al concepto de "forma"[573] –para describir lo inefablemente supremo: el encuentro definitivo y unificador de Dios y del hombre (mundo)- a pesar de saber que se trata de un uso excesivo aunque avalado por el lenguaje del Nuevo Testamento[574], entonces necesitamos más que nunca de esa "percepción de la forma"[575] que se obtiene con los "ojos de la fe" (Agustín), con la *oculata fides* (Tomás de Aquino), con los "ojos iluminados del corazón" (Ef 1,18), porque sólo un "ojo sano" (Mt 6,22 par.) puede percibir algo de la simplificación de cualquier multiplicidad en la forma final de la revelación. Más que en ninguna otra parte, en el Nuevo Testamento son bienaventurados los "pobres en el espíritu", los "corazones " limpios y "puros", porque sólo ellos verán a Dios en esta forma y poseerán su reino[576]. Esta sencillez del ojo que permite la decisiva "percepción de lo verdadero", presupone la unidad entre el acto del ver y el acto del vivir que Adolf Schlatter eleva a postulado fundamental para el acto del conocimiento teológico, y precisamente de manera que el acto del vivir (la obediencia a la revelación que la misma revelación opera en el hombre) constituye el acto del ver[577]. Esta percepción, que por la gracia de Dios no produce ceguera a causa de la luz excesiva, sino que hace al espíritu humano capaz de resistir ante la simplicidad infinita, ciertamente ante todo abisma al hombre en adoración ante la gloria, pero constituye al mismo tiempo el impulso más fuerte para el pensamiento que se plenifica al seguirla. En efecto, la unidad de la forma abre muchos accesos, puertas y posibilidades de ascenso. [...] Jesús opone al valor supremo del pensamiento (Mc 9,34) el niño menospreciado, y la acogida al "más pequeño" "en mi nombre" se convierte en acogida a Jesús y a Dios que le ha enviado. De este modo la simplicidad de Dios "guía" todos los pensamientos humanos que, más allá de sí mismos, tienden a su mayor contribución posible, y exige de ellos algo que sólo pueden realizar en la negación de sí mismos: "conocer el amor de Cristo que excede todo conocimiento" (Ef 3,19)."[578]

--

[571] "Os habéis santificado y os habéis hecho santos, pues yo soy santo...Debéis ser santos porque yo soy santo".
[572] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 116.
[573] Véase el uso análogo que de este concepto hace G. Koch, *Die Aufesrtehung Jesu Christi* (1965[2]) y mi discusión con él en *Mysterium Fidei* III (1969), publicado también en edición aparte (1969) con el título de *Theologie der drei Tage.* [Traducción española en: *Mysterium Salutis* III/II, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 143-335, especialmente pp. 289-291 (*ndt*)].
[574] Cfr. La segunda parte de este volumen.
[575] Cfr. *Gloria/1: la percepción de la forma.*
[576] Del autor: "Der Glaube der Einfältigen", en: *Spiritus Creator,* Skizzen zur Theologie III (1967) 51-75. *Einfaltungen* (Kösel 1969).
[577] *Die Enstehung der Beiträge zur Forderung christlicher Theologie,* 1920 (*BFChTh* 25, 1,58). Cfr. W. Lütgert: *Adolf Schlatter als Theologe: BFChTh* 37, 1 (1932); U. Luck: "Kerygma und Tradition der Hermeneutik Adolf Schlatters": *AFLNW* 45 (1955).
[578] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento* 1989, 16-17.

El Espíritu Santo nos da los ojos de la fe que nos permiten intuir el misterio de Cristo.

> "...Cristo es un misterio imposible de intuir sin su Espíritu Santo, que nos da "los ojos de la fe", para que realmente veamos en el amor lo que *es*, no ya en nosotros mismos, sino en la Iglesia, por la que nosotros debemos superar mediante la renuncia a[579] nuestro punto de vista particular. Así, el salto a las alturas que posibilita la visión es también siempre un salto en lo invisible y así, y sólo así, la osadía siempre nueva del corazón es a la postre la autoglorificación y la autocomprensión del amor absoluto."[580]

--

La mirada transparente y global supera a la mirada categorial.
Mirar a lo ojos.
La mirada de fuego de Cristo.
¿Alguna lo hemos de verdad mirado?
Vivir en Cristo.

> "Para ver que cada aspecto concreto cobre pleno sentido a partir de una totalidad que lo trasciende, se requiere el arte de la visión global, del cual hemos hablado a menudo anteriormente. El arqueólogo puede reconstruir una estatua a partir de un brazo, el paleólogo, partiendo de un diente, es capaz de formarse una imagen cabal del animal al que perteneció. El teórico de la música, podría quizá, a partir del motivo de una fuga, llegar a saber si forma parte de una doble o triple fuga y qué estructura rítmica debe tener aproximadamente el segundo y tercer tema. [...]
>
> Lo mismo ocurre en el Evangelio... el hereje puede analizar con más exactitud las partes e incluso llamar la atención sobre lo que falta o ha sido extirpado de una visión global (siempre que no se niegue la realidad del "agujero", ni se lo intente disfrazar), pero nunca puede construir la totalidad a partir de las partes aisladas.
>
> Se puede pasar junto a Cristo sin verlo de muchas maneras, pero todas ellas tienen en común el no mirar con detenimiento la forma de Cristo. Es imposible mirarle a los ojos y afirmar que no se le ha visto. En primer lugar, es posible colocar una pantalla frente a la imagen con la convicción (recibida de otros o forjada por uno mismo) de que esta pantalla es ineludible. Un ejemplo moderno de esto es el "método histórico-crítico", según el cual se puede llegar en último extremo hasta los testigos de la fe en Cristo, pero se considera este testimonio como una pantalla colocada frente al Jesús histórico. Se pueden colocar también delante de la imagen toda clase de esquemas histórico-críticos (por ejemplo, los mitos del "salvador")[581], o bien un sistema categorial, pensando quizá de buena fe que podría dar cuenta del fenómeno. Para muchos que renuncian a ver por sí mismos y, curiosamente, también para algunos investigadores más serios, la pantalla es la Iglesia "tal como es ahora", o los cristianos (considerados en general, bien porque se fijan en cierto número de ellos, a los que se conoce y según los cuales juzgan a la cristiandad, bien porque se fijan en un individuo concreto cuya conducta les ha decepcionado de un modo definitivo). Esto les basta para dispensarse de mirar a Cristo. Para Nietzsche, casi es suficiente el hecho de que los redimidos "no tengan la apariencia de tales", aunque Nietzsche, con una profunda honestidad, mantuvo la forma personal de Cristo casi totalmente fuera de su polémica.
>
> Durante períodos enteros de la historia de la salvación bastó de pantalla una imagen desvaída de Cristo, que parecía responder a una convención tácita. Así ocurrió en el clasicismo y en el idealismo alemán. Casi nadie miraba entonces a Cristo a los ojos. Durante casi medio siglo desaparecieron, al parecer, muchas cosas del texto evangélico, no sólo para los filósofos y poetas, sino también para los teólogos. Se vivió de exposiciones de segunda mano, de arreglos autorizados como el de Schleiermacher, que a su vez parece haber leído el texto con dos o tres

[579] En la traducción española falta esta preposición.
[580] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 236.
[581] H. Lietzmann, *Der Weltheiland,* Bonn 1909.

lentes. En la restauración católica tampoco se contempla a Cristo mismo, sino la influencia cultural del cristianismo, la "armonía" de la iglesia (Chateaubriand), la autenticidad de la tradición primitiva, el carácter poético-místico de la Edad Media... En la polémica y en la apologética, encontramos por lo general el mismo bizqueo y parpadeo. Se trata quizá del temor, propio de épocas cortesanas y burguesas, a hablar de lo más inmediato y se prefiere hablar indirectamente, a través de la imagen reflejada en las costumbres y en la piedad, temor y preferencia que pronto construyen el subterfugio del olvido y obstruyen las vías de acceso. Pero también se trata a menudo de una incapacidad para hablar adecuadamente de la cosa misma, en lugar de sermonear por principio *cum studio* o *cum ira*[582], en tonos patéticos o congelantes, que no provocan sino irritación y repulsa. Pero ¿qué significa aquí "adecuadamente"? No puede significar evidentemente la *epojé* (suspensión) de la propia existencia, pues a ella habla e interpela Cristo; ella debe responder si quiere captar esa habla e interpelación. Pascal y Kierkegaard se han expresado existencial y adecuadamente, pues ambos estuvieron bajo la mirada de fuego de Cristo, que les prohibía toda retórica superflua y les exigía simplemente que sostuviesen su mirada. Ciertamente, ambos fueron grandes artistas del lenguaje y pusieron todo su arte al servicio de la verdad de Cristo...

La mayor parte de los que se aproximan al centro prefieren guardar silencio; pero el modo en que lo hacen muestra claramente que ellos han sido verdaderamente tocados. En su existencia aparece reflejado un orden que se convierte en una predicación sin palabras (1 P 3,1). Este orden reflejado tiene algo que, de un modo secreto, pero no por ello menos claro, se muestra excelso. Su centro gravitatorio vital se ha desplazado hacia Cristo ("Vivo yo, más no yo, es Cristo el que vive en mí") y su forma existencial sólo es comprensible en función de la forma de Cristo."[583]

--

La luz interior de los ojos de la fe.

"Hay un momento en el que la luz interior de los "ojos de la fe" deviene una sola cosa con la luz exterior que brilla en Cristo, porque lo que en el hombre aspira y busca a Dios es apaciguado por la forma de la revelación del Hijo: "Hemos hallado..." (Jn 1,45). "¿A quien iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna. Nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios" (Jn 6,68-69). "Nos basta" (Jn 14,8) con aquel que puede mostrarnos al Padre. [...]

Quien ... comienza a ver con los ojos de la fe, deviene más y más consciente de que Dios tiene los ojos sobre él (Jn 1,46-48; 1 Co 8,3; 13,12; Gá 4,9; Flp 3,12); desde el momento en que se decide realizar su más elevada acción, se sabe alguien hecho por Dios (Ef 2,10; Jn 6,29).[584]

--

La simple luz de la razón no basta para iluminar el alma.
La luz divina de la fe.

"El arte de Dios en el centro de la historia es irreprochable, y toda crítica a su obra maestra recae a su vez sobre los que la hacen. La simple luz de la razón no basta para iluminar esta obra, y se puede comprobar de un modo irrefutable que todo aquel que intenta dominarla mediante esta luz no le hace justicia. La luz divina de la fe, en cambio, ve esa forma tal como es, y de un modo tan palpable que la evidencia de la verdad de la cosa brilla en la cosa misma y a partir de ella. En presencia de esta luz es fácil demostrar que no se trata de una proyección de la fantasía religiosa creadora de mitos, sino de la obra maestra de la fantasía divina, que desafía a cualquier fantasía humana.

Lo decisivo es que esta forma se presenta a sí misma como la revelación de la profundidad interior de Dios..."[585]

---

[582] Traducir

[583] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 457- 460.

[584] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 174-175.

--

La crítica histórica diseca el organismo global.
La mirada categorial kantiana.
Los ojos de la fe.
El amor gratuito.
La fe cristiana consiste esencialmente en una capacidad de ver lo que Dios pone de manifiesto y que no puede verse sin la fe.

> "La figura que nos presenta la Escritura es disecada hasta tal punto por la "crítica histórica" que del organismo vivo sólo queda un conglomerado inerte de carne, sangre y huesos. Vemos así, en el campo de la teología, la misma incapacidad para contemplar la forma que afecta a la biología y a la psicología mecanicistas (en cualquiera de sus niveles) para comprender el fenómeno de la vida como una unidad. El talante profundamente triste, melancólico y abatido de estas teologías desgarrada entre ciencia y fe, e incapaces de ver nada y, por consiguiente, de convencer, expresa inequívocamente su profundo fracaso. Ambas tendencias permanecen prisioneras del formalismo kantiano, para el cual lo único dado es el "material" sensible, ordenado y elaborado por las formas categoriales o por los postulados e ideas.
>
> Frente a ello, Pierre Rousselot dio un paso adelante muy significativo con la doctrina de los "ojos de la fe", cuyas bases sentó a partir de 1910[586]. Ya el título del artículo, que, tomado de los Padres, especialmente de Agustín, se remonta a la concepción bíblica de la fe, constituye una línea programática e indica la existencia de algo visible a la fe y, más aún, que la fe cristiana consiste esencialmente en una capacidad de ver lo que Dios pone de manifiesto y que no puede verse sin la fe. Detrás de Rousselot están, por una parte, Tomás de Aquino[587], y, por otra, Blondel, con su concepción de la apertura dinámica del espíritu a la plenitud del ser. Sólo en este saber anticipador del ser es posible pensar racionalmente, querer y amar libremente."[588]

--

Ojos iluminados y entusiastas, ojos ardientes y atentos como los del amigo
La mirada contemplativa.
Tomar la forma de Cristo es lo más bello.

> "..."ojos iluminados, entusiastas, ojos ardientes y atentos como los del amigo, el confidente o el amante, para reconocer los rayos de la gloria celeste en medio de semejante ocultamiento..."[589]."[590]

> "La imagen de la existencia es irradiada por el arquetipo de Cristo y está formada por el poder del Espíritu creador, con la grandeza de aquel que no tiene necesidad de destruir nada natural para alcanzar su meta espiritual. Por ello mismo es claro que el cristiano sólo realiza su misión –en cualquier época pero, sobre todo, en la nuestra –cuando deviene efectivamente esa forma querida y fundada por Cristo, en la que lo externo expresa y refleja de un modo creíble para el

---

585 BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 159.
586 *Les yeux de la foi* en *Rech de Sc Rel I* (1910) pp. 241-259; 444-475. Artículos complementarios en la misma revista, años 1913, 1014.
587 Cfr. Su importante obra *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris Beauchesne 1936 (3ª ed.), (con una introducción de Léonce Grandmaison).
588 BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 161-162.
589 Hamann, *Kleeblatt hell. Briefe* 2; N 2. 171.
590 BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 79.

mundo lo interno, y esto último queda verificado y justificado a través del reflejo externo, convirtiéndose así en algo digno de ser amado en su radiante belleza. La forma lograda del cristianismo es lo más bello de cuanto en el ámbito humano pueda darse; esto lo sabe el simple cristiano, que ama también a sus santos porque la imagen radiante de su vida resulta realmente atrayente. Pero la capacidad espiritual para comprender la vida de un santo no es en absoluto obvio y natural: nuestros ojos actuales parecen "haberse cansado hasta tal punto de las procesiones con andas" que ni siquiera estas figuras altísimas de la existencia humana son capaces de sacarnos de nuestro letargo.

Y desde aquí debemos ya contemplar lo más elevado: la forma de la revelación divina en la historia de la salvación hasta Cristo y a partir de él. Para ello se requiere una vez más una mirada todavía más atenta y profunda, y hay pocas esperanzas de que estos ojos nuevos nos sean dados y se nos abran si no hemos aprendido antes ya a contemplar de alguna manera, con nuestros antiguos ojos, la forma del ser. Lo sobrenatural no suplanta aquello que no hemos sido capaces de hacer mediante nuestras facultades naturales. *Gratia perficit naturam, non supplet:* La gracia perfecciona la naturaleza, pero no la suplanta."[591]

--

Verse arrebatados por la belleza divina.
La gracia de Dios que nos toca.

"...la perla[592] insustituible a causa de la cual lo vemos todo. Pero es necesario tener los ojos que sepan vislumbrar esta perla y apreciar su valor, para verse arrebatados por la belleza de su forma irrepetible; sólo así podrá uno despreciar todo lo demás como simple "basura", para adquirir lo único necesario (Mt 13,46; Flp 3, 8), lo único incondicionalmente digno de ser vivido y que hace participar de su valor lo que somos ya, ahora mismo."[593]

--

La mirada espiritual.
Una mirada abierta a lo bello y a lo bueno.
Una visión puramente analítica del mundo y del alma incapacita al hombre para ver el todo, porque vería sólo lo fragmentario.

"...para vivir en la forma originaria, es necesario haberla vislumbrado. Es preciso poseer un ojo espiritual de percibir las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto. (¡Qué palabra tan tremenda: percepción, *Wahrnehmung,* esto es, capacidad de captar lo verdadero! Pero, ¿qué ha hecho de ella la filosofía? Lo contrario de lo que expresa el término alemán). No se trata de una serie de actos puntuales aislados, con los que el hombre atraviese la banalidad y dispersión de su existencia cotidiana abriendo así como orificios para atisbar el Absoluto, pues con ello no recuperaría su dignidad perdida; se trata más bien de una forma vital, dispuesta y pronta para ennoblecer su misma vida cotidiana y que, por consiguiente, puede lograrlo. Pero para ello, el hombre necesita una vez más ojos capaces de percibir la forma espiritual. Ha habido épocas que, enamoradas de las formas originarias de la existencia, intentaron imitarlas y expresarlas por doquier, por ejemplo, mediante formas de organización civil que, en un determinado momento histórico, expresaron los valores más elevados, aunque luego se empequeñecieron y quedaron vacías de contenido. Pero aquello a lo que se referían es algo irrenunciable, so pena de precipitar al hombre en la indiferencia, hasta tal punto que da lo mismo definirla como materia que como espíritu.

[591] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 31.
[592] Ver a qué se refiere la "perla": ¿Conocer a Dios?
[593] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985,29.

Ha habido épocas dominadas por la representación, durante las cuales, y debido a la multitud de formas existentes, era natural experimentar el *kalonkagathon* (bello y bueno), hasta tal extremo que era muy fácil caer en la tentación de deslizarse de la forma originaria a las derivadas. Cuando estas formas secundarias se rompen y se hacen sospechosas de no ser más que ideologías, resulta a la vez más difícil y más fácil reencontrar los orígenes de la forma. Más difícil, porque la mirada no se halla acostumbrada a contemplar la forma, pues se está habituado a mirar las cosas de abajo a arriba y no del todo a la parte. Nuestros ojos, avezados como los insectos a descomponer la realidad en mil facetas diferentes, sólo se adaptan a lo fragmentario, a lo cuantitativo; poseemos una visión puramente analítica del mundo y del alma y somos incapaces ya de ver la realidad. Por eso la psicología (o lo que hoy se entiende por tal) ha reemplazado a la filosofía. Por eso ya no creemos al hombre capaz de asumir forma, ni metafísica ni ética."[594]

--

Teresita como testigo y mártir de la verdad… una tierna raíz que resquebraja la roca.
Ella desenmascara la falsa piedad y la beatería superficial.

"Teresa del niño Jesús se asemeja a un hombre que combate con todas sus fuerzas contra algo de lo cual no vemos ni la figura exacta ni la peculiar agresividad. Sólo en los últimos años, cuando ella misma sabe que ha vencido, se revela, para nosotros y quizá también para ella, la cara del adversario: su adversario fue la mentira. La mentira en todas las formas que puede adoptar en el cristianismo, de enmascarada inautenticidad, de semiautenticidad, de transición, aquella zona en que santidad y beatería, arte y ñoñez, verdadera impotencia y despreciable debilidad, vienen a formar una madeja inextrincable. [...]

... su vida se convierte en batalla continua, que ella gusta de comparar frecuentemente con las batallas de su amiga Juana de Arco. Pero, aparte el proceso, la batalla de Teresa fue más difícil de dar que las de Juana con hierro palpable. Teresa lucha con la espada del espíritu contra la falta de espíritu, con la espada de la verdad contra las filas impenetrables de la mentira que, inquietantes e indiscernibles, proxima e inmediatamente la cercan por todas partes. Con la impotencia de la tierna raicilla, pugna por abrirse paso a través de la dura roca y termina finalmente por resquebrajarla."[595]

--

Teresita vive en la caridad total, se olvida de sí misma y es feliz.
Teresita ve siempre el lado bueno de las cosas.
Asume el sufrimiento con fe pascual y con una entrega total del corazón a Dios.

Nos dice Teresita: ""La caridad entró en mi corazón, a par del propósito de olvidarme siempre de mí misma, y desde entonces he sido feliz"[596]."[597]

"Teresa ... en su enfermedad, con más claridad que nunca, ha hecho demostración de su doctrina y de la vida cristiana en sí misma: "Yo veo siempre el lado bueno de las cosas. Hay quienes lo toman todo del modo que les cause más pena. A mí me sucede lo contrario. Aunque en ocasiones mi vida es un puro sufrimiento, ¡muy bien! digo, y de ello hago yo mi alegría"[598]. "Me ha costado mucho tiempo llegar a este grado de entrega. Ahora me encuentro en él"[599]."[600]

---

[594] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 28.
[595] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona, 1964, 39.
[596] *Histoire d'une âme* (=H), H 75.
[597] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona, 1964, 56.
[598] *Novissima Verba.* Lisieux 1926 (=N); *Histoire d'une âme* (=H), N20= H 297.
[599] N 50.
[600] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona, 1964, 61

V,5) CRÍTICA AL RACIONALISMO

El misterio del amor.
El fundamento de todo.
El Espíritu Santo.
La sabiduría se funda en el amor.
Por medio del amor llegamos al conocimiento.
El amor mismo es conocimiento.

> "...el misterio del amor es que, si él mismo carece de fundamento, fundamenta todo lo demás. A su luz invisible todo lo demás resulta patente y comprensible. Se hace, con la palabra del Antiguo Testamento, sapiencial. Nada en la tierra ni en el cielo podría ser conocido si Dios no hubiese "dado la sabiduría y no le hubiese enviado de lo alto su Espíritu Santo" (Sb 9,16-17). "En tu luz vemos la luz" (Sal 36,10). El amor no es, por consiguiente, irracional, pues es la fuente de toda racionalidad. Pero, si la ciencia se funda a la postre en la sabiduría, ésta se funda en el amor. Por eso se puede decir con la teología espiritual de la Edad Media, apoyándose en Gregorio Magno: "Por medio del amor llegamos al conocimiento"[601]. En efecto, "el amor mismo es conocimiento"[602]. El amor tiene su evidencia última en sí mismo, de la que deriva toda evidencia científica."[603]

--

Muchos se refugian en Hegel, pero su sistema no hace justicia ni a Dios (el que necesita del mundo, para ser el mismo), ni al hombre (el que se debe eliminar como concreto individual).
Se desviste a la muerte de su dignidad, se le reduce a un momento especulativo.

> "Tómese su recurso a Hegel, donde el Espíritu para su autodevenir se presu-pone la sensibilidad. Pero este sistema no puede hacer justicia, como se ha mostrado en otra parte (TD 1,54 ss.), ni a Dios (que necesita del mundo para ser Él mismo) ni al hombre (que se ha sacrificado como individuo concreto). Aquí se despoja a la muerte de su dignidad: se convierte en un momento especulativo a favor del devenir de Dios, se olvida como acontecimiento de la vida concreta."[604]

> „Es sei denn, man nähme seine Zuflucht zu Hegel, wo der Geist zu seiner Selbstwerdung sich die Sinnlichkeit voraus-setzt. Aber dieses System kann, wie anderswo gezeigt (TD I,50ff.), weder Gott (der die Welt braucht, um er selbst zu sein) noch dem Menschen (der sich als konkreter Einzelner aufzugeben hat) gerecht werden. Der Tod wird hier seiner Würde entkleidet: er wird zu einem spekulativen Moment zugunsten der Gottwerdung Gottes, als Ereignis des konkreten Lebens wird er vergessen."[605]

--

[601] *Moralia,* 10, 63; 31, 101.
[602] *In Evang.,* 27, 4.
[603] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 438.
[604] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 28.
[605] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln / Trier 1987, 21.

Lo santo siempre es santo, aunque los hombre no lo adviertan.
No podemos reducir la Biblia a palabrería fría, sin alma ni corazón.
No matar a Cristo convirtiendo su palabra en letra muerta.

Balthasar cita a Hölderin:

> "A los escribas y fariseos de nuestro tiempo, que hacen de la santa Biblia una palabrería fría, sin alma ni corazón, ciertamente no deseo tenerlos como testigos de mi fe íntima y viva. Yo sé cómo han llegado a eso, y cómo Dios les perdona que, encolerizados maten a Cristo... ya que convierten su palabra en letra muerta y él mismo, el Viviente, en un ídolo vacío. Como Dios se los perdona, se lo perdono yo también. Sólo que no deseo entregarme, ni entregar mi corazón donde hay error, y por eso me callo ante los teólogos de profesión... igualmente que ante aquellos que no quieren saber nada de esto, porque, acostumbrados a creer desde pequeños a través de la letra muerta y del precepto terrible, detestan cualquier religión, que no obstante sigue siendo la primera y la última necesidad del hombre... Era necesario que todo esto ocurriera, como ha ocurrido en general y sobre todo en el caso de la religión, respecto a la cual las cosas están más o menos que cuando Cristo vino al mundo. Pero igual que después del invierno viene la primavera, así después de cada muerte del espíritu humano brota siempre vida nueva, y lo santo siempre es santo, aunque los hombres no lo adviertan. Y hay algunos que son, en su corazón, más religiosos de lo que quieren o pueden decir, y tal vez alguno de nuestros predicadores diga más de lo que otros suponen, ya que las palabras que él emplea han sido ya usadas con frecuencia y de mil maneras."[606]

--

No nos apoyemos en mitos o en poetas por evitar fundarnos en la filosofía analógica cristiana.
No reemplacemos la fe por el conocimiento.

> "Así como Platón criticaba a los poetas, porque no se apoyaban en la base donde se fragua la verdad, sino que permanecían sujetos a imágenes aforísticas e intrascendentes, de igual forma la revelación bíblica critica toda la metafísica (mítico-filosófico-religiosa): porque la verdad entre el mundo y Dios es mucho más profunda de lo que el hombre sabe, la legislación divina mucho más santa y su transgresión mucho más impía de lo que el simple mundo permite ver. Por eso resulta también la *jaris* (Gracia) de Dios mucho más piadosa, gratuita y transfigurante de lo que cualquier mundo simbólico, político-estético, fundado por los hombres, permita nunca imaginar."[607]

> "Existe una tendencia ... peligrosa en la Iglesia, a saber, la superación y el vaciamiento de la fe por el conocimiento. Dicha tendencia ha sido descrita varias veces como el verdadero declive trágico de la historia cristiana[608]."[609]

--

El hombre positivista-ateo de hoy no ve a Cristo, es ciego para la teología y también para la filosofía porque da culto al racionalismo…
Aprender a 'ver' de nuevo con el corazón tocado por la gracia…
Una pregunta clave.

---

[606] HÖLDERIN, citado en BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 15-16.
[607] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 27.
[608] Así por ej. G. Siewerth, *Das Schicksal del Metaphisik von Thomas zu Heidegger* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959) y de una manera más amplia J.-M. Le Guillou, *Le mystère de Père. Foi de apôtrs et gnoses actuelles* (Fayad, Paris, 1973).
[609] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 429.

"...el hombre positivista-ateo de hoy, cegado, no sólo para la teología, sino incluso para la filosofía, debía, situado ante el fenómeno de Cristo, aprender a "ver" de nuevo: experimentar en lo inclasificable, totalmente otro, de Cristo, el iluminarse de lo sublime, de lo glorioso, de Dios, para lo cual posee también en su estructura humana una precomprensión (*Gloria* 4 y 5)[610]. Pero la verdadera presencia de dicha precomprensión sólo es descubierta en la historia de salvación del Antiguo y Nuevo Testamento (*Gloria* 6 y 7) y desarrollada temáticamente por los grandes teólogos cristianos (*Gloria* 2). Este comienzo parecía tanto más necesario cuanto que, en el actual intento católico posconciliar de una reforma de la teología, tampoco se resalta suficientemente y queda de nuevo culto por el racionalismo de algunas aproximaciones exegéticas al fenómeno de Cristo –tras las huellas del racionalismo de la escolástica tardía-."[611]

"La pregunta fundamental que ahora se ha de plantear es: ¿Puede la lógica humana proporcionar una base humana sólida para una representación auténtica de la lógica divina?"[612]

--

Los santos son como 'el abono' y el 'humus' de la Iglesia…, son las columnas de la Iglesia aunque ellos se consideren estar en el último lugar.

"Con toda seguridad que es tarea de los santos el provocar tales comienzos nuevos[613] y los correspondientes exámenes de conciencia. Cuando su mensaje es proclamado a pleno día, contiene siempre una carga de desazón, razón por la que al principio, la mayoría de las veces, es rechazado o no acogido más que por un pequeño grupo. Por regla general, su gran eficacia es siempre póstuma. San Agustín, a propósito del versículo del Salmo que dice que los cadáveres de los santos están esparcidos por los campos, llega a llamar a los santos "el abono" de la Iglesia[614]. Pablo retoma la palabra del Señor sobre el "último puesto", cuando él precisamente, con las demás "columnas de la Iglesia", se ve colocado aquí, y además no tanto por el mundo cuanto por la Iglesia misma. Los Corintios, inculturándose en la gnosis, son los "prudentes", los "fuertes", los "honrados", mientras que los apóstoles son "locos", "débiles" y "despreciados" (1 Cor 4,10). "Vosotros ya estáis hartos, ya sois ricos, sin nosotros ya reyes" (1 Cor 4,8), es decir, una Iglesia establecida, como la Iglesia danesa de Kierkegaard."[615]

--

La Ilustración.
El método histórico-crítico de la exégesis racionalista.
Los cristianos ilustrados.
La gnosis.

"La Ilustración, que primero se impuso en la teología anglicana y protestante, y después, con mayor radicalidad, en la filosofía francesa, penetró también al final en la teología católica. Hubo reacciones, al principio tímidas, por parte del romanticismo religioso, después, más enérgicas, con la revitalización del tomismo. Dichas reacciones, sin embargo, no pudieron impedir que los principios de la Ilustración, sobre todo con su método "histórico-crítico" de exégesis racionalista

[610] Aun cuando la meta histórica de esta precomprensión en la edad moderna se muestra en el volumen, se tiene demasiado poco en cuenta la permanente actualidad de una religión apersonal y atea (el budismo) y, últimamente, la irreligión (marxista y positivista); mis nuevas explicaciones se deben tomar como complemento de este aspecto.
[611] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol I, Verdad del mundo,* Madrid 1997, 22.
[612] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol II, Verdad de Dios,* Madrid 1997, 67.
[613]Según el párrafo anterior: comienzo de la evangelización..., nuevo comienzo de la Iglesia que debe volver constantemente los ojos a sus valores originarios...
[614] Agustín, *Enarr. In Ps,* 140, 21.37 (PL 37, 1829-1830).
[615] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 438.

aplicada a los textos inspirados, no reivindicaron, con una nueva energía, la primacía en la teología. La consecuencia es que, actualmente, el pensamiento cristiano se encuentra revuelto y dividido hasta en sus fundamentos. Así, en lugar de una comprensión de la fe, en la que, conforme a la idea tradicional, los artículos del *Credo* son el objeto de la reflexión teológica cristiana que no se puede cuestionar en modo alguno, se propone una comprensión inversa que comienza por someter a un cuestionamiento racional precisamente a estos artículos –tanto su contenido como el acto de fe que se les debe- y que termina proponiendo, para la mayoría de los artículos, un contenido nuevo, esencialmente reducido, en consonancia con las aportaciones razonables de la antropología. El magisterio eclesial, que mantiene el contenido tradicional como obligación en conciencia, es asimismo cuestionable desde principios histórico-críticos y se le exige presentar su legitimidad. Y dado que los resultados seguros del método histórico-crítico son raros, mientras que pululan por doquier sus cuestionamientos sobre lo que antes se tenía por cierto, ocurre lógicamente que la fe de los cristianos ilustrados no puede permanecer, la mayoría de las veces, más que en suspenso; en el mejor de los casos, por falta de bases sólidas, no les es posible más que aferrarse a fórmulas eclesiales sabidas. Una solución precaria y, con toda seguridad, insuficiente, porque para el cristiano ilustrado la *lex orandi* no puede ser ya en modo alguno la *lex credendi*: así por ejemplo, lo que es objeto de oración en el canon de la celebración comunitaria, está para él muy lejos de poder ser comprendido en sentido literal.

Y así también, el racionalismo, esa nueva gnosis que ha penetrado en la teología, exigiendo, en tono más categórico que nunca, un derecho de ciudadanía, puede presentarse como una forma de *aggiornamiento* de la Iglesia, como condición previa para la evangelización del mundo moderno. Sólo él, al parecer, ofrecería una base común sobre la que sería posible el entendimiento con los no creyentes, y desde la que cabría esperar por su parte una comprensión del hecho cristiano. De esta manera, se prepara en el mundo occidental lo que desde el punto de vista político, está realizando en el mundo oriental el movimiento "sacerdotes para la paz". Ahora bien, puesto que la cristología elaborada según el método histórico-crítico se presenta en el fondo como una cristología "ascendente", es decir, a partir del hombre Jesús de Nazaret, y asimismo por el hecho de que las afirmaciones de la cristología "descendente" (según la cual el Verbo de Dios preexistente se hace carne) aparecen como superestructura posterior, no se ve ya muy claro si merece todavía la pena y se puede llegar a justificar el compromiso de la vida –en el que la fe da testimonio con todas las consecuencias- para lo que resta de verdad histórica en el dato revelado."[616]

--

La teología de Karl Barth irradia una nueva sensibilidad para la 'gloria'.

"...la ilustración y el idealismo han desdogmatizado lo cristiano hasta tal punto que ya ninguna barrera bloquea su validez universal y su consenso con una filosofía trascendental. ... hoy incluso la ortodoxia protestante (con la dogmática de Karl Barth) ha dado pasos importantes y significativos más allá de semejantes barreras y ha puesto de este modo al cristianismo en confrontación inmediata con la pretensión trascendental de la razón y del idealismo (Schleiermacher)[617].

De la dogmática de Karl Barth irradia precisamente (a pesar de los desmentidos) una nueva y elemental sensibilidad para la "gloria"."[618]

--

[616] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 431-432.
[617] Cfr. mi "*Karl Barth*" (1962[2]), especialmente pp. 181-259; además "Christlicher Universalismus" (Orígenes y Karl Barth) en *Verbum Caro,* Skizzen zur Theologie I, 1960, pp. 260-275.
[618] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 5. Edad Moderna,* Madrid 1988, 22-23.

Cuando la sociología reemplaza a la teología.
La psicología ha reemplazado a la espiritualidad.

> "Pero ¿quien piensa hoy en filosofía? Sociología es la nueva palabra clave de la nueva Sorbona, "la ciencia exacta de la humanidad", en el fondo puro inventario, mera estadística. Péguy no se cansa de lanzar sus más amargas y cáusticas ironías sobre semejantes falsificaciones[619]. Amargas, porque esa gente que contempla con gran satisfacción secreta el ocaso de las grandes filosofías y religiones de la humanidad, son los verdaderos sepultureros del humanismo[620]. Irónicas y cáusticas, porque desenmascara la ridícula empresa de trastocar los valores de la santidad (por ejemplo, de Juana de Arco) en psicología[621]. Progrese el mundo cuanto quiera, en el cristianismo "no hay ningún progreso (escrito en negrita). Sólo los modernos hacen progresos. Nosotros somos desde siempre estúpidos como san Crisóstomo"[622]. Mejorar lo cristiano sería como querer mejorar el polo norte."[623]

--

Balthasar cita a Péguy para hacer ver el psicologismo moderno…

> ""...Estoy todavía sorprendido de que nuestros jóvenes clérigos, que sueñan con modernizar la fe antiquísima de las naciones occidentales y, acaso, hayan emprendido ya esta tarea, no hayan descendido todavía tan abajo como para salvar el dogma de la encarnación colocándolo bajo el epígrafe, digamos bajo el manto protector, del dogma psicológico del desdoblamiento de la personalidad. No quiero afirmar que así servirían a Dios como desea Dios ser servido. Poseen lo eterno y, para apoyarse, buscan lo temporal, tienen los sacramentos y practican celebralismos, tienen a la Madre de Dios y corren a refugiarse en los laboratorios psicofisiológicos. Yo digo solamente que, si nuestros clérigos jóvenes, tan ansiosos de inscribir su fe antigua en el sistema del mundo moderno, en el momento en que este mundo moderno hace agua por todas partes y balbuceando confiesa su incapacidad de interpretar el curso de la humanidad, presentasen el misterio de las dos personas o, hablando más exactamente el lenguaje de la teología católica, el misterio de las dos naturalezas en una persona, que corresponde al misterio de la persona única en las dos naturalezas y, en su orden y analógicamente, al misterio de un Dios único en tres personas como caso límite en el sistema del desdoblamiento de la personalidad, pienso que podrían dejar perplejos a los grandes señores de la soberana ciencia moderna"[624]."[625]

--

La realidad del Espíritu Santo es ignorada por muchos filósofos.
El *kairos*, es decir el "tiempo de la gracia".
El toque de la gracia.
La mirada de fuego que tiene Cristo.

> "El Espíritu Santo es una realidad ignorada por los filósofos y por los filósofos de las religiones comparadas, o, cuando menos, "puesta provisionalmente entre paréntesis". No entra en el contexto científico preguntarse por qué el viento de la historia universal ha soplado precisamente en esta vela[626] y por qué no ha escogido otra fórmula no menos irrelevante desde

[619] Péguy, *Oeuvres en prose* 1898 – 1908 (publicadas por el hijo de Péguy, Marcel, en 1959 = A), A 253, 922 s., 999 s.; S 76-81, 215 – 217.
[620] Péguy, A 1108-1110.
[621] Péguy, *Oeuvres en prose* 1909 – 1914 (1957) (=B), B 900-905, 1219.
[622] Péguy, B 918.
[623] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 482.
[624] Péguy,*Par ce demi-clair matin* (1952) (=D), D204-208.
[625] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 430-431.
[626] "Cuando la nave extiende los remos en forma de cruz y forma seno al viento con los mástiles de vela, cuando así despliega la cruz, tiene mar abierta para navegar. ¡Oh seno puro de la vela, imagen del cuerpo

el punto de vista histórico, pero quizá más próxima histórica u objetivamente. ... Pero el hecho es que esta forma única ha sido la única impulsada por la constelación ocasionalmente favorable, por el *kairós* histórico. Y es seguro que quien excluye del fenómeno la dimensión del Espíritu Santo, del Espíritu real y no sólo imaginado, no puede entender el fenómeno como éste se entiende a sí mismo, es decir, como el grano de mostaza, que *tiene en sí* la capacidad de crecer por encima de todas las demás plantas del jardín. Ahora bien, con todas las reducciones o mutilaciones del fenómeno ¿desde qué plano se entenderá mejor de lo que se entiende a sí mismo? ¿Desde la filosofía general de la religión o desde una (¿moderna?) autocomprensión ajena a la forma inscrita en la historia, pues "ya no le dice nada"? En realidad, la forma llega hasta nuestro presente. No termina con la Iglesia de los mártires o con Constantino. La Palabra está llena y continúa llenándose diariamente. La exigencia de la palabra, como exigencia del Jesús histórico y del Cristo de la fe, continúa siendo hoy la misma de siempre. Tiene los mismos "ojos de fuego", la misma "voz como estruendo de las muchas aguas".[627]

--

El kantismo teológico, que busca una precomprensión categorial, no logra comprender con el corazón…

"... es preciso establecer ... una delimitación de principio. Las condiciones subjetivas de posibilidad que lleva consigo la percepción (que pueden ser muy amplias) no entran nunca en la constitución de la evidencia objetiva del objeto, ni la condicionan y menos la sustituyen. Toda forma de kantismo teológico por existencial que sea no hará sino falsear el fenómeno o escamotear su verdadera realidad. Ni siquiera el axioma escolástico "*Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur*[628]" (que en términos modernos expresaría la necesidad de una precompresnión categorial o existencial) limita lo que acabamos de decir. En efecto, si es lo que dice ser, Cristo no depende de ninguna condición subjetiva que le impida hacerse plenamente comprensible al hombre, o que, al contrario, sea suficiente para recibirlo y comprenderlo sin necesidad de su gracia."[629]

--

La fe en su origen y en su centro no me pertenece propiamente a mí, sino a Dios en Cristo.

No basta la certeza psicológica.

No vale la pena reducir la gracia y 'echársela al bolsillo' para 'estar seguros'.

Cuando a Juana de Arco, la gran libertadora, le preguntan si está en gracia de Dios, ella responde sabiamente: 'si no lo estoy que Dios me lleve a ese estado de amistad con él, y si lo estoy que Dios me conserve en ese estado'.

"Los profetas han reprochado a menudo al pueblo de Israel, que en general creía vivir en la alianza con Dios, el haber roto en su existencia la fidelidad a la alianza, la fe en la alianza. En este sentido, la certeza (psicológica) de la fe permanece problemática desde el principio y continúa siéndolo después. En efecto, ¿quién puede afirmar de sí mismo que vive conforme a la ley de la alianza (que el Nuevo testamento es Cristo)? En otras palabras: aunque yo supiera que *Dios* me ha otorgado la fe como un don infuso, no podría en modo alguno estar seguro de que la he acogido tal como Dios me exige. pero hay algo más importante todavía. Si la fe es la participación otorgada en la perfecta fidelidad de Jesucristo a la alianza, entonces la fe, en su origen y en su

---

de nuestro salvador! Lleno estuvo de Espíritu sin cerrarlo ni limitarlo. A través del Espíritu que ocupa la vela de lino reciben la vida las almas ocupadas por el Alma". (Efrén, *Hym de fide* 18, 9-10; ed Beck (CSCO) vol 155, 1955, p. 54.

[627] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 443.

[628] Lo que se recibe según el modo del receptor.

[629] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 417.

centro, no me pertenece propiamente a mí, sino a Dios en Cristo. Cristo es, por así decirlo, la planta madre, y yo sólo su sarmiento, y tampoco puedo cerrarme sobre la realidad sobrenatural de la fe como sobre algo propio, sino que en y a través de la fe estoy abierto y expropiado de mí mismo. Lo "psicológico" de lo que podría cerciorarme es la dimensión menos interesante y característica de la fe. Lo importante es el movimiento que me saca de mí mismo, la preferencia de lo otro, de lo más grande, de aquello de lo cual el que se ha expropiado a sí mismo por Dios no quiere precisamente asegurarse."[630]

--

La libertad auténtica y la inauténtica.
El positivismo y la libertad divina de la Trinidad.
La libertad finita es liberada por la libertad infinita por medio del toque de la gracia.
La libertad eterna se dona generosamente.
Dios en sí mismo no es el otro de nadie, sino el que abarca a todos los seres.

"Lo que importa ahora es renunciar a ampararse tras una cierta ceguera para el valor originario del ser, una enfermedad llamada positivismo y que proviene de no ver en lo real más que un dato incuestionable que está ahí (la expresión de "lo dado" sería ya decir demasiado, ya que no hay nadie que "dé"), una cosa ente la que sólo cabe una pregunta: ¿qué es lo que se puede hacer con este material? La ceguera ante la cuestión precedente significa la muerte de la filosofía y de esta forma, con mayor razón, de la teología. Si la filosofía comienza por extrañarse de que yo, como tal individuo en concreto, sea una realidad en el ser y, a continuación, que todo el resto de seres existentes sean como yo y conmigo también una realidad en el ser; si se sigue admirando por tanto ante el hecho incomparable de haber sido dotado con el ser, la teología, por su parte, sabiendo que la libertad eterna es lo que, desde toda la eternidad, se dona en profusión y que, en esta misma acción, engendra al Hijo, comienza con la escucha de un "tú" que me interpela.

"Yo te he engendrado hoy", dice el Padre al Hijo. Yo te he creado hoy, dice la libertad eterna a la finita. El que ningún yo humano sea capaz de despertarse a sí mismo, a menos que otro yo le interpele directamente con un "tú"[631]... De ninguno de los modos es Dios para sí mismo un objeto en sentido positivista, sino más bien el milagro más "inverosímil", a saber, que la autodonación absoluta del Padre-Origen engendra verdaderamente al Hijo coeterno y que el encuentro y unión de ambos hace proceder verdaderamente al único Espíritu, la hipóstasis del don por excelencia.

Sólo a partir de este milagro, la libertad finita donada a sí misma, puede saberse interpelada como un tú y cualificarse como un yo frente al que la capacita para donarse. Más aún, debe sacar las consecuencias de este saberse interpelada e interpelar, a su vez, con un tú a la libertad infinita. Este tú es un término exagerado, porque Dios en sí mismo no es el otro de nadie, sino el que abarca a todos los seres (*non aliud*). Por su parte, el ser finito podría, a lo sumo, *adorar* a este omniabarcante como la causa que hace surgir y sostiene a todo en el ser, y *alabarle* como lo más preciado en su incondicionalidad y autoafirmación."[632]

"En concreto, la súplica radical consistirá en pedir ayuda para salir del error, de las máscaras del yo empírico, tras las cuales permanece escondido mi auténtico yo, desconocido para mí mismo (pues "ningún pensamiento humano puede sondear cuál es nuestro yo íntimo. Este hombre, este no soy yo, sino algo extraño a mí mismo que no tengo más remedio que volvérmelo a cargar diariamente como se carga una cruz. Es un papel que me toca representar hasta que concluya la obra...")[633]. Se trata, pues, de liberarse de caer en la ilusión, para avistar el camino y poder

[630] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 205.
[631] Cfr. *Bewegung zu Gott,* en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III (1967), pp. 13-50.
[632] BALTHASAR, hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 262-263.
[633] Karl Heim, *Das Gebet als philosophisches Problem* (1925), en *Glaube und Leben* (Berlín, Furche, 1928), pp. 510-538. Aquí, pp. 513, 512.

seguirlo, ya que esto es justamente lo que se llama voluntad del Dios que hace de guía. La vía personalmente prevista para llegar a la identidad con el modelo ejemplar da de ser recorrida por una libertad que pide liberarse de la pura libertad (*gratia liberatrix*), tarea que no es capaz de realizar ella misma."[634]

V,6) LA LIBERTAD AUTÉNTICA Y LA INAUTÉNTICA

Toda persona que se despierta a la libertad ha de estar referida en última instancia a una libertad infinita.
La gracia cristológica.
'Autonomía' del 'sujeto'.
La interpelación del niño por el amor de su mamá.
La constitución trinitaria del individuo.
La libertad finita.

"Puesto que, ante el hecho de una oferta universal (formal – material) de la gracia cristológica a todos los hombres –en cuyo caso esta oferta pasaría fácilmente a una determinación interior del ser y del obrar de todos en virtud de tal gracia-, hemos evitado hablar de "cristianos anónimos", hay que buscar otro camino para hacer un test del individuo en el mundo en lo que toca a su relación con Cristo. Este camino quedó ya apuntado cuando en la estructura (filosófica) de la libre autoaprehensión del yo, mostramos sus implicaciones encarnacionistas e incluso trinitarias, y señalamos al respecto que no llegaban a comprenderse más que en el marco de un proyecto de creación *in Christo*[635]. Puede ser oportuno recordar aquí una vez más las articulaciones principales, aunque ahora como reacción concreta contra aquella forma decadente de "libertad" que ya no piensa en estas implicaciones eclesiales, sino –desde la ilustración en adelante- se anula en una torpe "autonomía" del "sujeto", en la que ya no se abre ninguna vía interior hacia Dios (y mucho menos hacia Cristo) y en cuya subjetividad tampoco queda abierto el acceso a un auténtico ser-persona. A partir de esta autonomía sin horizontes que guía a la llamada historia moderna de la "libertad", ningún camino lleva ya a lo religioso en general ni a lo cristológico-trinitario en particular[636]. Pero la experiencia concreta de la libertad contiene en su origen los momentos descuidados, abandonados al olvido, que están siempre allí de modo latente y cuyas huellas no precisan más que ser descubiertas para poner al hombre en el camino de la auténtica religiosidad y más tarde en la búsqueda de la verdadera religión.

Todo comienza con la interpelación del niño por un tú, interpelación que se produce esencialmente en el amor y es percibida como tal, y que hace despertar al sujeto adormilado a la conciencia de sí mismo y del mundo al mismo tiempo. En este acto original de la vida espiritual se dan tres elementos.

En primer lugar, la conciencia de que la propia identidad es inseparable de la propia referencialidad: una referencialidad ontológica, incluso anterior a su realización y cooperación en el plano de la conciencia. Esta referencialidad ontológica puede sin duda en primera instancia afectar a la persona que interpela, por ejemplo la madre, pero cuando el niño se da cuenta de que también esta persona (como todas las demás) debe ser una persona referida, el acto original no se debilita o se hace superfluo por eso, sino que únicamente se explicita con relación a su fundamento religioso: toda persona que se despierta a la libertad ha de estar referida en última

634 BALTHASAR, hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 268.
635 TD 2, 147 –151.
636 Cfr. Los análisis de J.B. Metz en la primera parte de su obra: *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* (Madrid 1979) espec. Cap. 3-4.

instancia a una libertad infinita, que es una libertad que radicalmente interpela y por tanto una libertad que no se aferra a sí misma en una trascendencia inaccesible[637].

En segundo lugar, la conciencia de que en la autoaprehensión de la libertad han sido aprehendidas la suma profundidad y anchura del ser, pero la conciencia también de que el sujeto que yo soy no agota este ser (regalado), sino que por el contrario yo debe dejar libre este ser para otros sujetos innumerables, lo cual me es corroborado por la experiencia original del yo-tú. Yo no poseo mi incomunicable subjetividad más que desde el momento en que en mi ser dejo espacio libre para otros sujetos; y puesto que por esto hago una experiencia de la estructura del ser como tal, hay aquí una "imagen" de la constitución trinitaria del ser absoluto[638].

Por fin, en tercer lugar, la conciencia de que en la libre interpelación amorosa por medio de un tú se me da y se me exige a la vez una respuesta; la conciencia de que el don (*Gabe*) se encuentra al mismo tiempo el regalo de una tarea (*AufGabe*)[639]: de que mi despertar a un sujeto libre me inviste al propio tiempo con una "misión", la de devolver transformado por la propia libertad lo que se ha recibido, pero no para perderlo, sino para poseerlo ahora de veras. En esta tercera intuición inmanente al acto original se encuentra el anticipo de lo que será, en la explicitación cristológica, la personalización del sujeto espiritual mediante la aprehensión de su misión definitiva.

Estos tres momentos constituyen el núcleo de una ontología de la libertad finita, que corresponde tanto a la intuición fundamental del Aquinante[640] (en su "distinción real")[641], como a la del personalismo moderno, pero en la que cabe incluir también como trasfondo el *desiderium naturale visionis Dei* de Agustín. Porque todo despertar y referencia recíprocos entre las creaturas no se cierran en sí mismos, sino que remiten a un ser absoluto en el que estos actos y relaciones tienen su fundamento último, un ser que incluso es idéntico a ellos. La exigencia de dejar espacio para otros sujetos en número indefinido, exigencia que está implicada en la autoaprehensión del propio sujeto, sería una "mala infinitud" si no existiera un ser interpersonal absoluto, a partir del cual y dentro del cual la fluida indefinición de la individualidad terrena llegaría a un punto muerto: en una reciprocidad e inmanencia eternas, cuyo misterio no le podría revelar más que la imagen cristiana de Dios[642]."[643]

--

[637] TD 2, 184 –187.
[638] TD 2, 187-190.
[639] Es decir, el don regala al mismo tiempo una tarea.
[640] Santo Tomás de Aquino.
[641] Esta se hace temática allí donde al que despierta a su propio ser se le permite a la vez ser él mismo, viéndose obligado entonces a dejar ser al ser-en-su-totalidad, en el que él ha tomado intencionalmente parte. Es entonces cuando llega a comprender que lo que él concibe primeramente como ser-en-su-totalidad- es un mundo que precisamente para aprehender su ser, debe dejar ser al ser, es decir, que no hace más que tomar parte en él (cfr. *Gloria* 5, 353-368). La diferencia *esse-essentia* sigue siendo un misterio (al estar implicado aquí el ser absoluto, Dios), desde el momento en que una esencia que participara en el ser, no puede ser pensada, y desde el momento en que el "Tú" no da al "Yo" su esencialidad, sino que le faculta para tomar posesión de la totalidad del ser (participado).
[642] El punto de partida de esta reflexión es, pues, (al igual que el de H. De Lubac, ver más arriba, p. 380, nota 17) fundamentalmente agustino (con inclusión de la ontología tomista), aunque con la diferencia de que la *imago trinitatis* no se contempla primero en el alma individual sino en la interpersonalidad. Aquí se pone de manifiesto que las criaturas son realmente creadas en el Hijo (Jn 1,3; Col 1,17; cfr. 1 Co 8,6). Como él, ellas son primeramente receptoras. El hombre que se dirige por primera vez al niño no cabe duda que representa al Padre; ahora bien, puesto que él mismo es uno que se sabe receptor, no puede ser sino referencia al Padre. El intercambio de interpelación y respuesta, la unión del amor y del conocimiento recíproco, que plenifica y confirma a las dos personas, es una parábola del Espíritu Santo. Si se contempla todo esto en su conjunto, entonces el acto del autoconocimiento (agustiniano) es el impulso inmediato hacia el Dios absoluto y trinitario.
[643] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 418-420.

El encuentro de la libertad.
El Concilio de Orange (529).
La inspiración y la acción del Espíritu Santo.
La gracia del Espíritu libera al hombre para su propia libertad de elección.
San Agustín y la teología de la gracia.
Seguir la llamada divina o negrase a ella es cosa de nuestra propia voluntad.

> "El encuentro entre la libertad del Espíritu divino y la libertad del hombre no se ha de soslayar, tampoco con la doctrina de la gracia tal y como el concilio de Orange (529) la desarrolla a partir de presupuestos agustinianos (DS 370- 397). En sus primeros grandes cánones, dicho concilio trata continuamente del Espíritu Santo, mediante cuyo *donum gratiae* se da antes que nada la posibilidad de realizar una elección por Dios o contra él. Pero esta gracia del Espíritu en modo alguno forzará nuestra libertad, como dirá más tarde Jansenio "caricaturizando" el pensamiento de Agustín[644], como si el mayor deleite (*delectatio*) en la causa de Dios, que el Espíritu Santo nos propone, debiera automáticamente alzarse con la victoria. Orange formula mucho más exactamente el pensamiento de Agustín: la naturaleza caída no puede llevar a cabo la libre elección de lo divino sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos "*suavitatem in consentiendo et credendo veritatis*" (la iluminación o inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en el consentir y creer a la verdad).
>
> La gracia del Espíritu libera al hombre para su propia libertad de elección, y éste "será tanto más libre cuanto más lo sane el Espíritu, para someterse así a la misericordia y la gracia divinas"[645]. "Siempre nos toma la delantera su misericordia, pero seguir la llamada divina o negarse a ella es cosa de nuestra propia voluntad"[646]. Y así, en Agustín, la actividad "atrayente" del Espíritu no dista mucho de lo que los griegos, de Ireneo a Orígenes, describieron como aconsejar, tratar de persuadir, insinuar: "La luz no fuerza a nadie violentamente a someterse a ella, y Dios tampoco fuerza a nadie que se resiste a permitir que su arte sea eficaz en él[647]. Así, Agustín habla de *suasio; potestas datur; non necessitas; de inspirata gratiae suavitas per Spiritum Santum; consentio autem utique volentis est*[648]. (el consentir o el disentir del llamamiento divino es, como ya dije, obra de la propia voluntad). Por consiguiente, del Agustín clásico (si prescindimos de ciertos endurecimientos de sus últimos escritos) sólo se puede concluir la equilibrada doctrina de que el Espíritu con su gracia libera al hombre para su verdadera libertad humana, que éste sólo consigue realmente en la conformidad con la libertad del amor divino que habita en él. De nuevo se ha de recordar aquí que la libertad de Dios no se puede contraponer a la creada como la "otra", sino que la libertad creada sólo se puede consumar en la absoluta, que es idéntica al amor. En este punto tiene la teológica su límite, que no se puede traspasar sin correr el peligro de traicionarla; en este punto se demuestra de forma definitiva que la obediencia de amor cristológica es más sabia que toda sabiduría sin obediencia[649]."[650]

[644] H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme*, Beachesne, Paris, 1948: "La doctrine janséniste de la *delactatio victrix* n'est qu'une caricature de la pensée d'Agustin": 104.
[645] "Voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto misericordiae gratiaque subjector": Agustín, *Epist.,* 157, 8 (PL 33, 676).
[646] *De Spiritu et littera* XXXIV, 60 (249).
[647] Ireneo, *Adv. Haer:* IV, 39,3.
[648] *De Spiritu et littera, passim.*
[649] "En Dios no existe ninguna preponderancia del conocimiento sobre el amor, ninguna posibilidad de intensificar la comprensión de manera que ya no corresponda al amor, ninguna posibilidad de que el Padre no reconozca ya en el Hijo al Hijo, sino a sí mismo. La tentativa de tal sustitución de la persona es un abuso del amor. Pues precisamente en este punto tiene su lugar la adoración. Un rasgo esencial de la adoración es el respeto profundo": A. Von Speyr, *Die Welt des Gebetes,* 1951, 47.
[650] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 239-240.

"...Agustín...ve que la libertad humana (de elección) sólo llega a su libertad más alta mediante la libertad divina, otorgada en el Espíritu[651]."[652]

"...el Espíritu dirige nuestra mirada hacia el Hijo, por cuanto éste vive en la acción pura de revelar al Padre. ... Pero, de hecho, aun cuando la fe es un puro don del Espíritu Santo, debe ser, no obstante, "comprada" por el hombre (Ap 3,18), en tanto que éste debe realizar un esfuerzo para aceptar este don y hacer que se convierta en su acto propio. ... el Espíritu Santo da al hombre la libertad para poner el acto de la fe dentro de esta misma libertad manifestada."[653]

--

Orar hasta que el entendimiento quede sintonizado con el Espíritu.
La contemplación.
La mística.
El Espíritu Santo.

""Oraré con el espíritu, pero oraré también con la mente" (1 Cor 14,15). "El Espíritu, que necesita su exclusividad, no puede, sin embargo, renunciar al entendimiento. El puente se encuentra en la voluntad del hombre, que en la fe se somete a la voluntad de Dios y de ese modo hace también dócil la voluntad humana. Mediante su obediencia, el hombre también es capaz de garantizar al Espíritu Santo la aptitud de su entendimiento, en cuanto que la contemplación pura a través de la obediencia asegura la posibilidad de la acción y sólo mediante ella llega a ser plenamente lo que Dios quiere: un bien para todos... El hombre debe orar hasta que el entendimiento quede tan captado por el Espíritu que siga como hermano gemelo al Espíritu hasta donde éste sea requerido"[654]. De ahí se puede sacar, por un lado, una consecuencia absolutamente actual para las palabras de un "místico" dentro de la Iglesia: puede ser "que Dios hable a la Iglesia a través de un orante en un 'lenguaje' que no sea entendido por la Iglesia de su tiempo, que ésta no quiera ni tampoco pueda aceptar. Lo dicho habrá de ser explicado"[655]. Pero también es actual para el propio "místico" individual: "En la explicación se otorga la plenitud de Dios; su visión, su luz, se distribuye de forma tan desbordante al hombre, que éste se olvida a sí mismo. Pero sí, en el instante en que habla con Dios, se lleva a sí mismo, trasplanta las cosas a su yo racional sin por eso pretender minimizar al Espíritu, entonces su razón toma parte en el Espíritu"[656]. Si no lo hace, no podrá exponer ni transmitir adecuadamente las ideas y tareas recibidas en el Espíritu. Pues, desde el punto de vista cristiano, tampoco el "místico" es nunca una persona aislada; la unidad aquí avistada de oración con el Espíritu (glosolalia) y oración con la mente (profesía) pertenece al contexto de los carismas, que de una u otra manera han de ser fructíferos para la Iglesia: "A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común (de la Iglesia)" (1 Cor 12,7). Dicho provecho puede ser puramente interior, si se otorgan gracias de oración que redundan en beneficio de la Iglesia por caminos indeterminables (como testimonia Teresa de Lisieux); pero también puede ser dispuesto como instrucción dada por Dios a la Iglesia (como se puede ver en una Catalina de Siena).

Pero, como se ha dicho ya a propósito de la "teología": hasta el hablar más racional sobre lo divino dentro de la Iglesia puede resultar fructífero si procede de la oración o, lo que es lo mismo, de la esfera del Espíritu Santo."[657]

---

[651] "Liberum ego arbitrium evacuamos per gratiam? Absit: sed magis liberum arbitrium statuimus,...quia gratia sanat voluntatem". Los adversarios no reparan en que "in ipso nomine liberi arbitrii utique libertatem sonare. Ubi autem 'Spiritus Domini, ibi libertas'": *De Spiritu et littera* XXX, 52 (233-234). "Potestas datur, non necessitas": *ibid.,* XXXI, 54 (235).
[652] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 232-233.
[653] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 193.
[654] A. von Speyr, *Korinther, I,* Johannesverlag, Einsiedeln, 1956, 443-444.
[655] *Ibid.,* 450s.
[656] *Ibid.,* 459.
[657] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 371-372.

--

La libertad humana y el seguimiento de Cristo.
San Pablo nos invita a vivir en Cristo.

> "...frente a Cristo, el hombre se decide libremente, y libre es él cuando se abre con sencillez a la luz de Dios, cuando ""un ojo es sencillo""(Mt 6,22). El que entra en el seguimiento de Cristo tiene que abandonarlo todo, incluido él mismo. Pablo precisará: junto con Cristo morir al mundo y resucitar al reino de Dios, realizar el vuelco de polos pasando del primer Adán al segundo Adán (1 Cor 15,21 ss.). Pero en el segundo, en Cristo, para él y por medio de él, están creadas las cosas del mundo desde siempre (Col 1,16 ss.; 1 Cor 8,6); para ser redimidas también por él."[658]

--

¿Qué tienes que no lo hayas recibido?
La liberación de la libertad creada.
"Si Cristo habita en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto ya a causa del pecado, el espíritu es vida a causa de la justicia" (Rm 8,10).
Vivir en Cristo.
La caridad.

> "...se esclarece también el enigma de por qué una libertad creada (¡si verdaderamente es liberta[659]!) no se puede liberar a sí misma respecto a Dios... bíblicamente: como comprensión de la condición derivada (donada) de la libertad creada, cuando aquello de donde procede se hace eficaz en ella, a fin de liberarla de la obstinación en su propia "absolutidad". En el concepto de santificación es donde esto resulta más fácilmente comprensible: sólo Dios es santo, ninguna criatura puede ni debe atribuirse una santidad sustancial, por ende tampoco mediante una conversión conseguida con sus propias fuerzas para tener parte en la santidad divina. Para ello se requiere el Espíritu divino de santidad, el único que, como subrayaban de forma definitiva los antiguos tratados antiarrianos, puede "ungir" al espíritu finito con santidad divina. Hasta el mero anhelo de algo así, como inculca incansablemente el segundo Concilio de Orange, únicamente es posible mediante la precedente "inspiración del Espíritu Santo", "que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe". "Si alguno dice que se nos confiere divinamente misericordia cuando sin la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos o que podamos hacer, como se debe, todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia humanas y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol, que dice: '¿Qué tienes que no lo hayas recibido?' y: 'Por la gracia de Dios soy lo que soy'" (DS 375, 376)."[660]

> "El hombre regenerado en Cristo participa análogamente en la libertad de Cristo: liberado para una responsabilidad que realizar ante Dios y el mundo, posee el Espíritu Santo que le confiere una total disponibilidad en el marco de la absoluta libertad divina. En el cumplimiento de esta analogía se consuma lo que anidaba ya en germen en la libertad creada; porque si Adán fue creado realmente libre, quiere decir que no fue creado en aquel estado de esclavitud que caracteriza al hombre caído, es decir, en una libertad circunscrita a los límites de este mundo, referida a sí misma, a sus ventajas y a sus grandes obras[661], sino que fue creado en un estado de libertad rescatada por el Logos creador y, consiguientemente, capaz de una trascendecia efectiva sobre lo intramundano, en dirección hacia Dios. Ahora bien, al presente, puesto que el Logos

[658] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 34.
[659] Liberta como sinónimo de libre.
[660] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 269-270.
[661] ver a este respecto H. Schlier, *Zur Freiheit gerufen. das paulinische Freiheitsverständnis,* en: *das Ende der Zeit* (Herder, 1971) 216-233.

mismo ha tomado "la semejanza de la carne pecadora" (Rm 8,3) del Adán caído, a fin de que "el pecado fuera condenado en la carne", de aquí resulta que el cristiano, superando la libertad de Adán, se ve liberado de una libertad circunscrita a sus propios límites y recibe, del Hijo, la libertad de los hijo de Dios (Jn 8,36; Gál 5,1). Y todo esto en la paradoja de que, en cuanto "criatura nueva", debe continuar viviendo en medio de las limitaciones de la antigua, hasta que la "esperanza" llegue a transformarse en la visión de la "cosa misma": "Si Cristo habita en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto ya a causa del pecado, el espíritu es vida a causa de la justicia" (Rm 8,10).[662]

"... la libertad finita, aunque no se le pueda negar un momento de absolutez, no es dueña de su propio fundamento y tampoco de su autorrealización; aunque autoposesión, no se ha dado a sí misma (tiene por tanto que deberse a alguien), por ello tampoco recobra nunca del todo su propio fundamento y su propio ser[663] , sólo puede plenificarse más allá de sí misma."[664]

"El hombre puede libremente elegir cuál es la libertad que prefiere: la de un puro origen a partir de sí mismo, con lo que soporta no tener ni razón suficiente ni objeto satisfactorio para esta libertad autogobernable y por ello tiene que conformarse con el disfrute de su autonomía; o la de la actitud de agradecimiento continuo por el propio ser dirigido a la libertad absoluta, la cual ya desde siempre ha abierto a la finita el espacio en el que pueda realizarse a sí misma: *en Christoi*[665]."[666]

"...él (Jesús) ha cambiado como ningún otro la historia del mundo al haber liberado al hombre del *theion*[667] ligado a la naturaleza[668], en virtud de lo cual ha introducido una "historia de liberación" que ya es irreversible. [...]

La auténtica historia de la liberación acontece cuando se produce una palabra adecuada a la palabra de Jesús en un seguimiento confiado e incondicional (en el caso de María como núcleo más central de la Iglesia y en la multitud de santos verdaderos que circundan)."[669]

"... los textos neotestamentarios que describen la relación definitiva y normativa del hombre con Dios como un haber sido liberado de la "esclavitud" a la "filiación" (y por tanto a la "herencia") y a la "amistad", en la que la obediencia perfecta y la "actitud sumisa" son -a un mismo tiempo- libertad, *parrhesía* (fortaleza en el Espíritu que permite dar testimonio), acceso incondicional a la libertad infinita, e incluso participación última en su específica condición divina. Esta participación, al tratarse de una libre apertura de sí mismo, es, por una parte, la experiencia de una gracia infinita: su "estar facultado para" en el que aparece y desaparece toda obligatoriedad. Por otra parte, dado que la libertad infinita se posee plenamente y no precisa encontrarse como libertad finita, aquella participación es plenitud absoluta y por tanto bienaventuranza: *beatitudo* (volvemos a encontrar la *eudaimonia* (felicidad) griega en el plano de las libertades) o, según Agustín, *delectatio*, que coincide con la experiencia de la libertad encontrada y totalmente

[662] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 448-449.
[663] B. Welte, *Über das Böse,* Quaest. Disp. 6, 1959 ha formulado con mucha agudeza la paradoja de la libertad finita según Tomás en que el hombre "en su *ser* constitutivo permanece determinado de modo infinito, y a través de este ser 'es' quodammodo Dios...pero que en su *existencia* no consigue realizarlo in actu perfecto sin disminuirlo (19).
[664] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 129.
[665] Obviamente se pueden trazar aquí dos líneas para una doctrina de la *imago trinitatis*. A modo de ejemplo: el "nacer de Dios" implica necesariamente, para que pueda ser acogido por el hombre, la comunicación del Espíritu divino; éste, si efectivamente es recibido, debe ser devuelto al Padre, a su punto de partida en el sí (*en Christoi*), por el Hijo nacido del Padre, así, en este modo de ser "económico" el Espíritu, que procede del Padre y del Hijo, es su unión, su nosotros.
[666] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 42.
[667] Las divinidades.
[668] *Teodramática* (=TD) 2, 357 s.
[669] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 34.

liberada. En Bernardo es el *complacitum* (4,11), el mutuo acuerdo en la mutua complacencia, el *consensus* (12,41; 13,44; 14,50)[670], la plena comunión de sentimientos;..."[671]

"*Agustín* que de un modo más directo que los griegos se ha cuestionado la inmanencia de la libertad absoluta en la libertad finita, puesto que ésta, a partir de su propia experiencia personal, llegó a convertirse para él en el principio de su reflexión existencial. Aquí también, sin embargo, tenemos que dejar a un lado la problemática tan profundamente repensada por Agustín acerca de los estados históricos de la libertad (paraíso-caída-redención-cielo), puesto que pertenece a la realización completa del drama. La libertad finita, en cuanto tal, es, según Agustín, el propio movimiento racional[672] del alma[673], en el que el yo se posee a sí mismo en libertad[674]. Esto presupone en toda libertad (finita e infinita) una libre capacidad de juicio (*liberum arbitrium*) que Agustín no niega ni a Dios, ni a los ángeles, ni a los bienaventurados[675]. Su punto de partida, pues, no es la autodeterminación de la libertad finita como libertad de elección entre el bien y el mal, sino que más bien su propósito fundamental es probar que la libertad finita, dotada necesariamente de una tal capacidad, únicamente pueda realizarse y llegar a actuarse como tal libertad (*libertas*) en el seno de la libertad infinita[676]. Por un lado, la libertad finita no puede ser inducida por nadie más que por sí misma a apartarse del camino de la libertad infinita (y por tanto, caer en la esclavitud)[677]; por otro, la libertad infinita es, por definición, libre de donarse, y no está, por tanto, a disposición de la libertad finita, sino que sigue siendo gracia: inhabitación gratuita de la libertad infinita en la finita.

Esta posición (desde siempre) central en Agustín queda precisada con una mayor diafanidad cuando tiene que enfrentarse a la absolutización del primer polo por parte de los pelagianos. Para éstos, la libertad finita se constituye como una indiferencia superior entre el bien y el mal, y en consecuencia, como la soberanía respecto de la elección. De ahí que, según ellos, Dios, respetando esta libertad, no necesita más que proponer al hombre las leyes del bien para que éste, merced a su libertad de elección, se decida por ellas. Aquí hay que situar la obra más bella y más equilibrada de Agustín contra los pelagianos, *De Spiritu et littera* (412)[678]. El núcleo central de la argumentación consiste en mostrar que la exaltación aparentemente ultraneotestamentaria de la "libertad del cristiano" por Pelagio, es en realidad un retroceso al Antiguo Testamento (una caída del "espíritu" a la "letra"), porque la relación entre la libertad otorgada por Dios al hombre y las directrices finalmente dadas por Dios a la misma libertad, sigue siendo una relación externa, es decir, aquella que asumió la antigua "ley" ante quienes todavía no habían sido liberados para la verdadera libertad de la filiación. Esta rígida confrontación que encierra en sí la finitud, no llega a disolverse más que gracias al "amor de Dios, que inunda

[670] PL 182, 1019 D, 1023 BC, 1028 BC.
[671] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 212.
[672] Para Agustín, la orientación hacia la verdad es esencial a la libertad finita: "quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?" (*In Joh* 26,5; PL 35, 1069). Pero esta verdad es idéntica con la perfección de la libertad; así, la vía que conduce a la verdad puede designarse como el camino verdadero, como la "rectitudo".
[673] "Ipse animi motus, cogente nullo, voluntas est...Si ergo homo voluerit, de homine existit" (*C. Julian,* op. imp. 5,60 (PL 45, 1495-1496).
[674] "Nom enim quidam tam firme atque intime sentio quam me habere voluntatem" (*De lib arb.* 3,1,3; 32, 1272). "Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate; porro quia est in potestate, libera est nobis" (*ibid.,* 8, 1275). "Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas" (ibid., I, 12,26; 32, 1236).
[675] "Certe Deus ipse numquid quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?" (*De Civ. Dei* 22, 30, 3; 41, 802; cfr. Todo el pasaje).
[676] Sobre esto,, M. Huftier, *Libre arbitre, liberté et peché chez saint Augustin,* en: "Rech de Théol. Anc. Et Méd." 33 (1966) pp. 187-281, con bibliografía. La oscilación de la terminología de Agustín se explica por los diferentes frentes a los que tiene que rebatir. Contra los maniqueos tiene forzosamente que defender el primer polo, es decir, la libertad como el poder de decisión propio del alma; contra los pelagianos, en cambio, el segundo, o sea, la necesidad de la inmanencia de la libertad divina en la creada, para que ésta última pueda decidirse por la libertad.
[677] *De Trin.* 4, 13, 16; PL 42, 869.
[678] PL 44, 201-246. Para lo que sigue, la cita que damos se refiere al número del párrafo (no al capítulo).

nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado" (Rm 5,5) (cita que aparece catorce veces en el corto escrito). Este Espíritu es esencialmente libertad (28)[679] o "gracia"; en este sentido se le llama constantemente *"spiritus gratiae*" (13,15,10) y es así como abre camino hacia la libertad vivificadora, en tanto que la ley introducida desde fuera permanece en la letra que mata (6,7). Una ley así, como la del Antiguo Testamento, no puede prometer en recompensa más que bienes externos (41), mientras que la libertad en el Espíritu encuentra en sí misma su recompensa (36-37); *caritas* se identifica entonces con el "suave deleite en la justicia" (*per donum Spiritus suavitate justitia delectari:* 16), con asentimiento (*consensio:* 54,60) a lo que realmente desea la voluntad y que ahora, con una mayor libertad, recibe gratuitamente. En este sentido, nadie como Agustín se encuentra más alejado de un panteísmo estoico-plotiniano: la libertad finita no queda abolida en la infinita (52), permanece eternamente (59), pero no como una simple contraposición a la libertad infinita, sino como una libertad plenificada en y por la libertad infinita que es amor que se dona libremente."[680]

"Ahora bien ¿cómo llega a introducirse el movimiento hacia lo infinito en la libertad finita, dado que ésta ya había sido definida como "autodeterminación" y "autocontrol"? Es un hecho que la libertad finita ya existe, no se crea a sí misma; incluso llega a reencontrarse a sí en cada instante completamente nueva, porque la fuente de la que brota y que no puede ser otra que la libertad infinita, es una "fuente que fluye eternamente" (46, 105B). Así, esa constante autoconcepción de la libertad finita desencadena en ella un movimiento infinito, a saber: realizarse a sí misma no desprendiéndose de esa fuente sino asemejándose a ella. Por tanto, la libertad de elección encierra una doble faceta: "Se asemeja a lo que no está sujeto (*adespotos*) y es soberano (*autokrates*), ya que (semejante) libertad es la que nos ha sido concedida por Dios desde el principio."[681]

--

Libertad y Sabiduría.
El Espíritu Santo.
El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones.

"...en el Antiguo Testamento. Desde el principio, Yahvé es un Dios liberador (políticamente hablando); por encima de todo, manifiesta su poder personal que se ratifica siempre de modo soberano como poder sobre todos los poderes contrarios, mostrándose como libertad absoluta. El hecho está ahí presente en la conciencia, aunque no se haya conseguido una formulación conceptual (la libertad sigue siendo de momento un concepto sociológico de relación) e incluso parezca superfluo. Pues la entrega creadora del hombre a su propio "poder", que como tal constituye su carácter de semejanza con Dios (Si 17,3s), muestra suficientemente la libertad del Todopoderoso y cada vez aparece más clara la escasa barrera que la creación puede poner a la libertad divina: Dios supera por sí mismo su esfera divina para penetrar de modo soberano la esfera mundana: por el aliento de Dios viven las criaturas (Sal 104,30), su sabiduría penetra con su omnipotencia todas las cosas: "En efecto, es un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, móvil, penetrante, inmaculado, lúcido, invulnerable...sereno, todopoderoso, todo vigilante, que penetra todos los espíritus" (Sb 7, 22s). Y ciertamente que con la oración se puede conseguir participar en esta sabiduría (Sb 9), pero, a pesar de todo, sigue habiendo una barrera (que sólo llegará a manifestarse en el Nuevo Testamento): la libertad divina atraviesa de algún modo, en el plano ontológico, la libertad humana (al igual que toda la realidad creada), pero la libertad del hombre no consigue lograr un acento interno a la libertad divina. La "comprensión" de los sabios se queda de algún modo en el plano teórico, lejos de los extravíos reales de la libertad finita, no

[679] Esta afirmación se ve corroborada al poner en paralelo Rm 5,5 con 2 Co 3,16s: "Donde está el Espíritu del Señor está la libertad".
[680] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 213-215.
[681] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 217.

preparada para los caminos que emprenderá la libertad divina en Jesucristo, al objeto de liberar desde dentro esta situación de extravío.

La barrera de la falta de reciprocidad se supera en Jesucristo que, al revés de la sabiduría "salomónica", lo "penetra todo". Desde el momento en que Él "se hace pecado" y soporta la "maldición", la libertad infinita llega a demostrar su máxima potencialidad, hasta ser ella misma, en medio de la finitud que se desvanece, una posibilidad en la que no pudieron pensar ni judíos ni griegos; para ella[682] ésta sigue siendo escándalo y locura. Y sólo cuando el "amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado", es cuando la libertad infinita expulsa de su último refugio a la libertad finita y se hace presente para la reflexión postcristiana todo el abismo evidenciado por el hecho cristiano. Es significativo que la especulación judía, al degenerarse, se pierda en una gnosis que se precia de un verdadero conocimiento de Dios en sí mismo y de la deducción de la creación desde Él, mientras que la especulación cristiana, al desviarse, aterriza en un voluntarismo sin base."[683]

--

Desde la única libertad divina.
La libertad trinitaria donde cada una de las personas divinas se abre a la otra en absoluta libertad, se dejan ser.
La libertad finita puede hacerse plena sólo en la libertad infinita.
La adoración profunda a Dios y la confianza filial.
La libertad infinita y su carácter de "misterio".
Dios nos crea gratuitamente.
Cuando Dios se deja interpretar por su Hijo en palabras y acciones humanas, entonces es cuando lo inaccesible se hace asequible (alcanzable).

"Cada una de las personas es, en su divinidad, tan soberanamente libre como la otra, aunque en ello esté determinada por el *ordo processionis*[684] y por la unidad trinitaria. Nadie puede predecir, por ejemplo, cómo el Hijo va a "usar" de la una y única libertad divina para ingeniar pensamientos y actos de amor; al ser el Hijo y el Espíritu consustanciales al Padre, su privilegio es precisamente, desde la única libertad divina, hacer algo sorprendente, grandioso, lo que también es privilegio del Padre como causa primera de todo. Sólo en el ámbito de lo finito, una espera colmada puede significar un final que provoca el anquilosamiento de la vida, el aburrimiento, la saturación y el tedio (*koros*); en la vida eterna –como sostuvo apasionadamente Gregorio de Nisa- esto nunca es posible. Y además, no sólo porque Dios siempre será más rico de lo que puede esperar la libertad finita (cfr. Ireneo, *Ad Haer* II 28,3), sino también porque Dios es siempre mayor que él mismo en virtud de su libertad trinitaria. Sólo así se hace soportable para la creatura su situación de desnudez total ante Dios (Sal 139). Dios mismo, en cuento trinitario, no es ni indiscreto ni lo contrario: reacio. Las hipóstasis divinas se conocen, más aún, se compenetran en tal medida que cada una se abre a la otra en absoluta libertad. Ninguna es dominada por el conocimiento de la otra, puesto que su subsistencia se apoya siempre en un *dejar-ser* a la otra.

Y de esta forma queda claro finalmente que la libertad finita puede plenificarse en la infinita y que no puede conseguirlo de ninguna otra manera. Si el dejar-ser pertenece a la esencia de la libertad infinita (el Padre *deja* ser al Hijo Dios consustancial con él, etc.), entonces ya no existe el más mínimo peligro de que la libertad finita, que por sí misma no es capaz de realizarse plenamente (porque ni puede recuperar su origen ni alcanzar por sus propias fuerzas su meta absoluta), experimente su propia alienación en el ámbito de la libertad infinita. Desde el momento en que ella es imagen de la libertad infinita, no puede conservarla más que si se mueve

[682] La libertad finita o meramente racional.
[683] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992.
[684] Por el orden de las procesiones trinitarias, es decir el Padre es Padre y cumple esa misión; el Hijo vive la filialidad y el Espíritu es el amor entre ambos.

al “compás” (¡trinitario!) de la libertad absoluta (de la autoentrega), no como obedeciendo a una ley extraña –puesto que es precisamente la “ley” del ser absoluto-, sino respondiendo a su propia ley de origen: *Ecce unde liberi, unde condelectemur legi Dei: libertas enim delectat. Nam quamdiu servus facis, quod justum est, non Deus te delectat...: delectat te, et liber es*[685][686].

Todo lo que surge de una libertad como tal, sigue siendo para la otra libertad *mysterium,* porque la justificación suficiente para lo que de ella ha surgido no puede encontrarse en ninguna libertad sino en esta misma libertad. Esto adquiere valor de arquetipo cuando es la libertad infinita la que se entrega a sí misma: ella puede garantizar una mirada hasta sus propios abismos; pero en la medida en que aquí ella se manifiesta como libertad, en esa misma medida queda también patente su carácter de misterio. Por eso se habla con razón de los misterios del cristianismo; a pesar de que aquí ciertos contenidos queden al descubierto de una manera bien concreta, aparecen precisamente más incomparables cuanto más abiertos. El Dios de la teología natural distanciado de todo ser mundano por la *major dissimilitudo* de su acto de ser, es inaccesible ante todo por la vía de la negación, porque escapa a todas las maniobras categoriales de la razón que tratan de fijarlo con un “por qué” y un “cómo”. Pero cuando Dios, al que nadie ha visto nunca, se deja “interpretar” por su Hijo en palabras y obras humanas (Jn 1,18), entonces sucede que la inaccesibilidad negativa se convierte en positiva. Pues , de hecho, es mucho más incomprensible que el Eterno, en su libertad, se ponga en marcha hacia nosotros, se ocupe de nosotros llegando hasta la encarnación, la cruz y la eucaristía y nos abra el área de su libertad a fin de que nosotros podamos llegar así a la realización plena de nuestra libertad. Ahora todo se hace misterio, lo cual no quiere decir en modo alguno que tengamos que sustraernos con miedo a Aquel que se revela o que, como se dice de los niños, tengamos que “asustarnos” ante El. Existe una familiaridad cristiana del creyente con el misterio de Dios englobando, en idéntica cercanía, la adoración profunda y la confianza filial. ... El que se adentra en los misterios de Dios, reconoce

---

[685] Agustín, *In Joh. Ev* 41, 8, 10 (PL 35, 1968).

[686] Usar y abusar de la libertad (del Tratado Nr 41, comentario a San Juan):**8.** Porque, pues, *todo el que hace el pecado es esclavo del pecado*, escuchad qué esperanza de libertad hay para nosotros. Afirma: *Ahora bien, el esclavo no permanece en la casa para siempre*[22]. La Iglesia es la casa, el esclavo es el pecador. Entran a la Iglesia muchos pecadores. No ha dicho, pues, *«el esclavo no* está *en la casa»,* sino *no permanece en la casa para siempre*. Si, pues, allí no hay esclavo alguno, ¿quién estará allí? Efectivamente, *cuando el rey justo se siente en el trono*, como dice la Escritura, *¿quién se gloriará de tener casto el corazón, o quién se gloriará de estar limpio de pecado*[23]? Mucho nos ha atemorizado, oh *hermanos míos*, diciendo: *El esclavo no permanece en la casa para siempre*. Ahora bien, añade y dice: *El hijo, en cambio, permanece para siempre*. ¿Estará, pues, solo Cristo en su casa? ¿Ningún pueblo se le adherirá? ¿De quién será cabeza si no hay cuerpo? ¿O quizá el Hijo es esto entero, cabeza y cuerpo? Por cierto, no sin causa ha aterrorizado y dado esperanza: ha aterrorizado, para que no amásemos el pecado; ha dado esperanza, para que no desconfiáramos de la liquidación del pecado. *Todo el que hace el pecado,* afirma, *es esclavo del pecado. Ahora bien, el esclavo no permanece en la casa para siempre*. ¿Qué esperanza, pues, hay para nosotros que no estamos *sin pecado*? Escucha tu esperanza: *El hijo permanece para siempre. Si, pues, el Hijo os liberare,* entonces *seréis verdaderamente libres*[24]. *Ésta* es *nuestra esperanza*, hermanos: que el *Libre* nos libre y librándonos nos haga esclavos; en efecto, *éramos esclavos* de la codicia, una vez liberados somos hechos esclavos de la caridad. También el Apóstol lo dice: *Vosotros,* en cambio, *hermanos, fuisteis llamados a la libertad; sólo que no pongáis la libertad como oportunidad de la carne, sino servíos recíprocamente mediante la caridad*[25]. No diga, pues, el cristiano: «Soy libre, he sido llamado *a la libertad;* esclavo era, pero he sido rescatado y el rescate mismo me ha hecho libre; haré lo que quiero; si soy libre, nadie me impida mi voluntad». Pero, si con esa voluntad haces *el pecado,* eres *esclavo del pecado*. No abuses, pues, de la libertad para pecar libremente, sino úsala para no pecar, pues tu voluntad será libre si fuere piadosa. Serás libre, si fueres esclavo; libre del pecado, esclavo de la justicia, según dice el Apóstol: *Cuando erais esclavos del pecado, erais libres respecto a la justicia; ahora, en cambio, librados del pecado, hechos, en cambio, esclavos para Dios, tenéis vuestro fruto en orden a la santificación; en cuanto a la meta, vida eterna*[26]. Intentémoslo, llevémoslo a cabo.

cada vez más que el mundo en su totalidad ha sido creado "gratuitamente", es decir, por un amor completamente libre, y que precisamente esto le otorga el único sentido plausible.

Reconocer o desconocer esta relación, tal es lo que va a constituir la trama de la acción en la teodramática."[687]

--

Reconocer la existencia como don.
Lo relativo y lo absoluto.
La realización definitiva en la libertad absoluta e infinita.
En el amor de Cristo.
Seguir a Cristo.

"La libertad finita... no puede hacerse posible más que a través de la libertad infinita y, en consecuencia, tampoco puede realizarse como libertad finita más que en la libertad infinita. En virtud de su finitud, tiene un de-dónde y un hacia-dónde, con lo que está esencialmente orientada hacia un camino y centrada en él. Tiene en la libertad infinita su centro y su orientación, que no le vienen de fuera sino que están inscritos en su interior."[688]

"...la libertad finita no puede realizarse más que en el marco de la infinita, y esto no en el sentido de que la libertad finita manipule la infinita para sus propios fines, sino abriéndose ella misma a la propia apertura de la libertad infinita; en términos cristianos: dejando al amor de Dios que se vierta en ella y tratando de amar a Dios correspondiendo a su amor."[689]

"reconocer la propia existencia como don, significa, por consiguiente, dar una palabra de respuesta al tú interpelado, en la medida en que se va dando cuerpo en la existencia del que agradece a la palabra de acción de gracias; y esto como progresiva autorrealización de la libertad finita en el marco de la infinita o, más exactamente, como realización, en la imagen finita, del modelo proyectado por el prototipo infinito, gracias a cuya mediación puede realmente la libertad finita participar en la infinita."[690]

"la libertad finita debe, ante todo y principalmente, esforzarse por relativizar sus fines y aspiraciones finitas en la medida en que han sido bosquejados desde el centro de un yo o un "nosotros" empírico y finito. Su tarea consiste en hacer que todo lo que ella considera bueno se ajuste a una norma suprema que se sitúa más allá de su finitud. Debe deshacerse de todas sus máscaras , papeles y disfraces, bajar al escenario del mundo donde le gusta aparecer, y presentarse ante el único director del teatro del mundo[691]."[692]

---

[687] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 237-239.
[688] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 261.
[689] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 278.
[690] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 267
[691] C.S. Lewis, describe este despojo de la finitud de esta manera: "También lo que, para mi uso cotidiano, llamo "yo" es una construcción dramática, compuesta esencialmente de recuerdos, de imágenes percibidas en el espejo al afeitarme y de una ocupación fácilmente engañosa llamada "introspección". Normalmente llamo a esta construcción "yo" y al escenario "mundo real". Ahora bien para mí la actitud de orar consiste en descubrir...que este "mundo real" y este "yo real" se encuentran muy lejos de ser realidades sólidas como la roca. La verdad es que no puedo abandonar el escenario para refugiarme tras los bastidores o sentarme en el patio de butacas, pero puedo recordarme a mí mismo que existen tales espacios. Y me acuerdo también de que mi yo, aparente payaso, héroe o simple figurante es, bajo su maquillaje, una persona real, con una vida también real, lejos de la del escenario. Este personaje dramático no sería capaz de aparecer en escena, si no se escondiera en él una persona real... y en la oración es este yo real el que trata de dar con las palabras para hablar siquiera una vez no a los otros

"La libertad finita debe trascenderse a sí misma, pero no puede por ello reclamar para sí el espacio de la libertad infinita. Ella misma vuelve a encontrar el carácter gratuito de su espacio divino y sale fortalecida siempre que considera la meta de su realización.

En realidad, no es capaz de percibirse como don más que cuando reconoce la presencia del donante en el mismo don y cuando entiende el espacio en el que llega a trascender su finitud, no como su propiedad, sino como el espacio que le da (no solamente le presta) el donante."[693]

"No obstante, la negativa por parte de la criatura a reconocer en sí misma la presencia del donante, levanta en ella -en virtud de su libertad finita- una barrera que excluye positivamente la propia donación de Dios en cuanto origen y fin de la misma criatura."[694]

"La libertad infinita, al ser infinita por naturaleza, no puede no estar allí donde está la libertad finita. Aquella la va dirigiendo a ésta, bien que con una presencia latente que permite a la libertad finita llegar a realizar su verdadera opción (a favor o en contra de su ser en Dios). Si decide correctamente, entonces se elige a un tiempo a sí misma (que no puede realizarse más que en Dios) y a Dios; entiende por lo mismo que la inmanencia de Dios en ella, como gracia, no es algo extraño (*alienum*), sencillamente porque Dios mismo no puede ser un extraño (*aliud*), ya que todo lo que es relativo y creado toma conciencia de sí mismo en el marco de lo absoluto: tanto por su participación en el Absoluto (en la co-generación con el Hijo: "Como en el cielo"), como por su perfecta entrega como criatura (cuyo culmen es la co-encarnación del Hijo: "Así en la tierra")."[695]

"...la libertad finita encuentra su plenitud y su definitiva realización en la libertad absoluta e infinita, tal como lo va a describir también en la Edad Media Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry y Ricardo de San Víctor."[696]

"La ley tiene que superarse a sí misma en quien la plenifica desde dentro, por amor de Cristo (Ga 5,23; 1Tm1,9), y la libertad tiene que entregarse cautiva a Cristo para poder recibirse de él en su verdad (Ga 5,1).

De este modo Jesucristo, el amado desde antes de la creación del mundo, el "nacido de mujer y sometido a la ley" (Ga 4,4), hecho obediente por nosotros al Padre hasta la muerte en cruz y por ello elevado sobre todas las cosas en el cielo, en la tierra y en los abismos (Flp 2,9s.), se convierte, en su dramática que abraza todas las dimensiones del mundo y de la historia, en norma de todo drama real o posible tanto en el ámbito personal como en el público. Hasta que todo drama particular no sea referido a Él como cabeza para encontrar espacio que le dé sentido, los conflictos intramundanos pueden conseguir en el mejor de los casos un desenlace *provisional...*"[697]

--

---

actores, sino, ¿cómo le llamaría yo?, ¿autor?, pues es Él el que nos ha inventado a todos, ¿director artístico?, pues Él es el que dirige todo, o ¿público? Pues es Él el que está mirando atento a la representación, y será Él el que va a juzgar a todo". *Letters to Malcolm* (1964), pp. 122-123.

[692] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 278-279.

[693] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 288.

[694] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 288.

[695] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 290.

[696] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 304.

[697] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 79.

La libertad que es persuadida según Ireneo.
La auténtica liberación.
Dios respeta nuestra libertad… nos educa en la libertad.

> "...todos tienen necesidad de ser redimidos por el Logos perfecto para acceder a la libertad perfecta. La acción de Jesús es la liberación del hombre (IV 11,4; IV 18,2)[698], él llega "en la plenitud del tiempo de la liberación" (IV 22,1), trae la "nueva alianza de la libertad" (III 12,14; IV 33,14). La novedad que trae y que es Él mismo (IV 34,1) consiste en el regalo de la libertad (*Ib.*), en la proclamación de la "alegre noticia de la liberación" (IV 34,3), los "predicadores (eclesiásticos) de la verdad" son "apóstoles de la liberación" (III 15,3). La acción liberadora no obstante no puede ser un sometimiento violento del hombre desde fuera, pues siempre actúa como la luz, por "persuación"[699], nunca por "imposición" (IV 39,3; V 1),1; V 19,1); la libertad es, sobre todo gracias a la acción del Espíritu Santo, configuración con los sentimientos del Hijo respecto al Padre, suave docilidad en sus manos (IV 39,2-3), espíritu infantil (III 15,2), simplicidad (II 26,1)...[...]
>
> Pero puesto que el Dios salvador no violenta la libertad, el hombre recibe la libertad de decisión frente a la gracia: puede rechazarla (IV 28,3; V 27, 1-2), pero entonces él mismo elige "voluntariamente la separación de Dios, es decir, la muerte". En consecuencia con la llegada de la gracia de Cristo tiene más peligros la libertad o, dicho de otro modo, el rigor del juicio: sólo ahora se trata de un sí o no eternos (IV 28,2; IV 36,4; *Epid* 56). Sólo después de Cristo tiene lugar la presencia masiva de los poderes satánicos y anticristianos en la historia del mundo (V 25,1; V 26,2; V 27,1-2; V 29,2). Con ello sin embargo la dramaticidad de la existencia no queda superada por el acontecimiento escatológico de salvación, se agudiza al máximo. Si en sus propias tentaciones Cristo "también recapituló la guerra que entablamos contra nuestro enemigo" (V 21,1), no por ello sin embargo nos ahorró nuestra propia guerra."[700]

> "...por medio de la paradoja cristológica en la que sin mezcla de las libertades (*asynjytos,* dice Calcedonia) la libertad infinita habita en la finita y de este modo la finita se deja plenificar en la infinita, sin que la infinita tenga que perderse en lo finito o la finita en lo infinito."[701]

> "... Dios tiene que entrenar en su propio riesgo al hombre, es decir, en la libertad. Con una curiosa imagen, Péguy compara a Dios con el padre que, sumergido en el río, "quiere enseñar a su hijo a nadar, pero[702] se ve rasgado por dos sentimientos. Si lo mantiene siempre sostenido con sus manos, el niño se apoyará en ellas y nunca aprenderá a nadar, y si comienza a soltarle en un momento no rigurosamente preciso, el niño habrá de tragar agua sucia. Por una parte, los hombres deben empeñarse personalmente en su propia salvación. Es la ley. Indefectible. En caso contrario, todo perdería interés. No seríamos hombres. Y tenemos que serlo, hombres varoniles, y merecemos los galones de caballero. Por otra parte, no hay que tragar mala agua, sumergiéndose en la ciénaga del pecado"[703]. La gracia debe, por consiguiente, entrar a la libertad, enseñando al mismo tiempo cómo hay que servirse genuinamente de ella. Los hombres deben aprender la liberalidad, la gratuidad, la inutilidad del amor para corresponder "con corazón liberal" al corazón de Dios.

---

[698] Ireneo, *Adversus Haereses.*
[699] *Suadela* significa sugerir y hacer comprender algo a alguien mostrándoselo, convencerlo internamente. Ireneo con este concepto no quiere poner de ningún modo en cuestión la objetividad de la justificación de Cristo.
[700] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 133-134.
[701] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 186.
[702] En la traducción española dice "peo", debe decir "pero".
[703] Péguy, *Oeuvres pétiques complétes* (1941) (=C), C352.

Tal es la esencia del cristianismo: hacer que en el corazón del hombre "destelle un reflejo de la gratuidad de mi gracia"[704]. Tal es la nobleza del corazón que refleja ante el hombre la gracia en la que la gracia lo injerta. Por eso, la santidad es nobleza, magnanimidad y al mismo tiempo humildad, porque la magnanimidad misma de Dios ha osado aventurarse en la humillación."[705]

--

La libertad.
Para seguir a Dios el hombre debe ser libre.
El Espíritu Santo.
Vivir como hijos de Dios.
Vivir en Cristo.

"Para seguir la guía de Dios, el hombre tiene que ser libre[706], y esta libertad no es eliminada por la guía, siempre suavemente persuasiva (*suasoria*) y jamás constrictoria[707]. Por el mismo motivo tiene que tener el hombre un saber primario sobre su condición de criatura y sobre su Creador, una *sensibilitas* para Dios[708]."[709]

"...el vuelo desde sí mismo hacia Dios no tiene el sentido de un "olvidarse-a-sí-mismo" (Flp 3,13), como si el hombre se perdiera a sí mismo. Más bien, en la experiencia del Espíritu se le comunica la más profunda experiencia de sí mismo, porque el Espíritu Santo es un Espíritu de revelación, habla al espíritu humano, le es inmanente y le ilumina en su ser. En el grito del Espíritu "¡Abba! (¡Padre!)", "el Espíritu testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios", y de este testimonio vital deduce Pablo lo que en él va implicado: "Y si hijos, también herederos; herederos de Dios, coherederos de Cristo" (Rm 8,16)."[710]

"Todo se basa en una visión sencillísima de la analogía entre Dios y la criatura como analogía de la libertad. Para la criatura, la libertad puede significar sólo posibilidad de relación con el Creador y, en este sentido, participación en el ser autónomo y personal de Dios, lo que no es realizable sino a condición de una toma e inserción misericordiosa cada vez mayor de la libertad de la criatura en la libertad absoluta, hasta que la criatura llegue a su libertad última, cuando, libre con Dios y en Dios, libremente y sin coacciones de ninguna clase querrá únicamente lo que Dios quiere: "La Voluntad de Dios no estará ya separada de la tuya, porque, como querrás lo que Él quiere, también querrá Él en todo lo que tu quieras... Dispondrás sin límites de tu voluntad, porque el omnipotente mismo concordará en todo con tu voluntad (*concordantem habebis*)"[711]."[712]

"En este *Suspice* está para Anselmo la espontaneidad absoluta de la libertad humana, que le sirve de modelo para concebir la doctrina de la redención. Se trata de una libertad creada amante, que se entrega por completo a la libertad eterna y tiene a su vez el modelo en la libertad trinitaria del Hijo, cuya espontánea obediencia de amor al Padre es la menos necesitada que existe, y la más

[704] C 359.
[705] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 491.
[706] Ireneo, *Adversus haereses,* 2 (=2), 289. (Edición de Harvey, Cambrige 1857.) Donde reside algo del carácter de imagen del hombre (*ibid.*).
[707] 2, 286-289.
[708] S 402-403. [*SourcesChrétiennes* 34, 1952 (=S)]
[709] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 66.
[710] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 210.
[711] Anselmo, *De beat. Coel.* 10-11 (PL 159, 596C, 597B); *Simil.* 68 (641C).
[712] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 233.

grata a Dios en el esplendor de su libertad absoluta y, por ende, la más necesaria: *debuit facere, quia quod voluit fieri debuit, et non debuit facere, quia non ex debito*[713].[714]"[715].

"Del mismo modo que una forma de la naturaleza, por ejemplo una flor, sólo se ve en su auténtica realidad cuando se la contempla y "acoge" como manifestación de una determinada profundidad vital, así también la forma de Jesús sólo se percibe en su realidad propia cuando se la comprende y acepta como manifestación de una profundidad divina que trasciende toda naturaleza mundana. El hombre será capaz de percibirla y contemplarla adecuadamente sólo con la gracia de Dios, es decir, mediante una participación en esa misma profundidad que le ponga en consonancia con la dimensión completamente nueva del fenómeno de la forma que encierra en sí a Dios y al mundo.

Que Jesucristo es la forma central de la revelación, en torno a la cual cristalizan y se integran todos los demás momentos de la revelación salvífica, es algo que el pensamiento cristiano ha sabido desde siempre, aunque quizá no ha penetrado lo bastante en la doctrina de la fe. Según Schiller, la belleza es "libertad que se manifiesta", frase que puede y debe ser entendida en un sentido rigurosamente óntico. Sin embargo, la libertad que se manifiesta en Cristo es la libertad del Dios no coaccionado por nada, que es absoluto y descansa en sí mismo y, no obstante, por pura benevolencia, se liga para siempre e indisolublemente a la criatura a través de una unión hipostática, a fin de manifestarse y hacerse presente en ella. El Dios que conocemos ya y conoceremos en la eternidad es *Emmanuel*, Dios con y para nosotros, Dios que se muestra y se otorga, y al que, por el hecho de mostra*se* y otorgar*se*, no sólo podemos conocer desde fuera, "económicamente", sino también poseer desde dentro y tal como es en sí, "teológicamente"."[716]

VI) PERMANECER EN DIOS

VI, 1) SER CAUTIVADO POR DIOS

Un momento de gracia está en toda belleza.
Surge el asombro cuando se nos muestra más de lo que se habría tenido derecho.
La gracia que está en todo ente lo ilumina y le da plena forma, y en vista de esta gracia, que es no es sólo belleza sino gloria, más que despertar asombro, genera el arrebato y la adoración.

"En toda belleza hay un momento de gracia: se me muestra más de lo que tenía derecho de esperar, por eso se produce el asombro y la admiración de que "haya" ser en una abundancia que fluye inmensurable, pero que se vierte en entes y ahí llega a realidad perfecta; también en mí, que no me debo a mí, sino a Él (para mi eterno asombro). Pero los entes consuman, precisamente por el acto de ser, su individual iluminarse y mostrarse (como agradecimiento porque un fundamento primero los "deja ser") en una "forma" cuyos momentos "se ponen" unos a otros, recta y manifiestamente, desde la unidad: lo coincidente en la unidad es tanto la luz como la forma (tratándose de acontecimiento). La gracia del ente que actúa en todo es realzada cualitativamente allí donde al Absoluto se ilumina y se forma acabadamente en los seres finitos; ante esta gracia por antonomasia, que ya no manifiesta belleza, sino gloria, ya no se requiere sólo admiración y encanto, sino adoración."[717]

---

[713] Anselmo, *Cur Deus homo* (=CDH), CDH II, 18 (II, 129, 6-8).
[714] Que debería tener, porque lo que se ha querido ser hecho debería haber sido, y no debe tener que hacer esto, ya que no se basa en una deuda.
[715] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 246.
[716] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 143-144.
[717] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 62.

--

El Uno no deja de ser bello.
Lo bello asombra, el bien es deseado.
Abrazamos a Dios con toda nuestra persona.

> "Supuesto que el alma tenga la fortuna de que el Uno venga hacia ella o, mejor aún, que le revele su presencia, después que ella se hubiere separado de las cosas presentes y se hallara dispuesta haciéndose tan bella y semejante a Él como lo fuera posible... entonces puede ocurrir que el Uno se le ofrezca de repente (□□□□φ□□□), y ya nada se interponga entre ellos, porque ya no son dos sino uno solo, sin distinción; mientras Él no esté presente (una imagen de ello son los amantes y amados terrenales, que desean fundirse en un abrazo), el alma ya no siente su cuerpo,... ya no se ve ella misma, sólo a Él. No lo cambiaría por nada, aunque se le prometiera el cielo entero, pues sabe con certeza que no hay nada mejor ni preferible; ella no puede subir más alto; todo lo demás, por sublime que fuere, la obligaría a rebajarse... Y aquí no cabe el error: pues ¿qué hay más verdadero que la verdad?"[718]
>
> Plotino reviste también esta unión con el ropaje literario del entusiasmo, pero es más importante el del amor que, como se ha dicho, distingue claramente entre el *eros* celeste y el terreno, y expresa con casto recato el amor por el divino Uno. Desviarse de Dios, perderse en las cosas inferiores, es para Plotino infidelidad, prostitución[719], pero él no llama a Dios esposo, sino Padre; el alma descarriada que "reconoce su vergüenza, se purifica de lo terrenal y se encamina de nuevo al Padre, es bienaventurada"[720]. Generalmente habla sólo de "toque"[721], pero de un toque con el que "lo abrazamos con toda nuestra persona y no queda en nosotros parte que no haya tocado a Dios"[722].
>
> Lo que este anhelo corteja y para lo que todo nombre resulta deficiente, lo describe Plotino, balbuceando con Platón, como belleza "indescriptible", como belleza que de verdad "desarma, deja perplejo y hasta hace desdichado"[723] y, finalmente, como "Superbelleza"[724], como "exceso de belleza"[725]. Estos términos no son, como los posteriores neoplatónicos, hipérboles caprichosas, sino expresiones exactamente ponderadas y empleadas con moderación, y constituyen, por su parte, el principio y soporte de la estética de Plotino. Que el Uno está por encima de la belleza –ésta tiene su propio sitio en el individual *nous* –es una afirmación continuamente presente. El Uno "no cesa de ser bello"[726]; si lo bello nos despierta y excita e inflama nuestra apetencia, es porque el Bien está ya anteriormente presente, el amor por Él es innato y subsiste incluso en el sueño, y estamos tan acostumbrados a ello que apenas si lo notamos[727]. Lo bello es más puro, pero también más peligroso, pues nos atormenta y puede arrancarnos inadvertidamente del Bien, como el enamorado que rapta a la novia de la casa paterna[728]. "Lo bello asombra; en cambio, el Bien siempre es deseado, o, mejor aún; el que aún no ha visto al Uno lo desea como el Bien, pero el que lo ve puede admirarlo por su belleza, está lleno de gozoso asombro, de una conmoción sin daño alguno, ama el verdadero Amor, se ríe de penosas apetencias y de todo otro amor, y desprecia lo que antes consideraba bello. Así le ocurre al que ha experimentado la aparición de un dios o demonio: la belleza de cualquier otro cuerpo ya no le resulta válida como antes..."[729]. Ha llegado desde la belleza mundana, desde el espíritu

[718] Plotino: VI 7(38) 34 I 8-28.
[719] VI 9 (9) 9 I 30-1.
[720] Ibid I 38-40.
[721] εφασθαι, θιγειν VI 9 (9) 4 I 27; επαφη: ibid 7 I 25; ibid 9 I 19; I 2 (19) 6 I 13; θιχισ και οιον επαφη μονον (!) αρρητοζ: V 3 (49) 10 I 42; ibid 17 I 26.
[722] VI 9 (9) I 55-6.
[723] Platón Pol. 509 ab; Filebo 16 a, Plotino: I 6 (1) 8 I 2; cfr. II 9 (33) 8 I 15: σοφια αμεξανοζ V 3 (49) 16 I 2-3: αμηξανοζ δυναμιζ.
[724] I 8 (51) 2 I 8.
[725] VI 7 (38) 32 I 33.
[726] V 8 (31) 8 I 5.
[727] V 5 (32) 12 I 9 ss. Todo el capítulo trata de la superioridad del Bien sobre lo bello.
[728] Ibid I 34-7.
[729] I 6 (1) 14-21.

que encierra en sí "toda forma bella", al "más allá y al manantial y origen de lo bello", y "tiene lo bello como un manto que lo envuelve"[730]. "Pues toda belleza es posterior al Uno y deriva de Él como la luz del día viene del sol"[731]

Esto descubre la última estructura de lo bello: su peculiaridad está en el dominio del *nous*, que es el reino de la forma, de la mutua transparencia del sujeto y el objeto, de la diferencia y de la identidad. Pero esta peculiaridad la tiene sólo como epifanía del misterio del ser mismo, y por ende, como señal y reclamo de este misterio: es realidad que irradia (horizontalmente), pero el resplandor que hace brillar a lo irradiado viene (verticalmente) de arriba. De esta estructura partíamos al comienzo del primer volumen: *forma y esplendor*[732]. Ambos los secciona Plotino en una especie de anatomía de la belleza[733], pero de modo que la belleza no puede existir ni entenderse a sí misma sin la Superbelleza –a la que llamamos aquí "gloria"-. El *fascinosum* que irradia la belleza sobre todos los niveles del espíritu, del alma, de la naturaleza, se refiere a la belleza misma pero se refiere *en* ella a algo que está *por encima* de ella: la estructura de lo bello se inscribe en la estructura formal de la teología. Lo que está "en" no resulta devaluado por lo que está "encima de", no se considera "mera apariencia"; pero lo que aparece brillando presupone la existencia del Uno, de cuyo centro parten y a-parecen todos los rayos. Para Plotino el *nous* y el alma no son sólo esencias radiantes por su propia estructura accidental; antes bien sus estructuras son producto de la irradiación: lo "engendrado" por el Uno es necesariamente espíritu, que necesariamente anhela conocer al "padre", es "re-flexión" y con ello objectación del objeto y, por tanto, dualidad en la unidad del ser espiritual, y de esta suerte *re-flejo (Ab-Glanz).* La reflexión de la luz que emana, engendra para Plotino la forma o la determinación del ser en su condición y, lo que es lo mismo en el reverso, la determinación del pensar en cuanto éste depende de lo que aparece para posesionarse de sí. El interminable juego entre sujeto y objeto, velación y revelación, admiración de lo otro y descubrimiento de lo propio, *eros* e identidad –maravillosamente descrito en el cuento de Novalis *Los mozalbetes*- es la pieza central de la belleza, pero que sólo puede interpretarse en la luz unificadora del Bien, que le presta su alegría, su brillo y su ser inagotable. Pero el Bien es reconocido asimismo por los intérpretes como Superbello, pues ninguna forma singular colma el deseo del alma… la forma es indicio de lo sin forma[734]."[735]

--

San Juan de la Cruz.

"El *Cántico* tiene precisamente estrofas, o al menos versos, de la inventiva simbolista más sublime. Tal, por ejemplo, la incomparable estrofa undécima:

> "¡Oh cristalina fuente,
> si en estos tus semblantes plateados,
> formases de repente
> los ojos deseados,
> que tengo en mis entrañas dibujados!"[736]

Es notable desde luego que el comentario explique la fuente cristalina por fe, si bien queda por precisar qué entiende Juan de la Cruz por este término, y que "los semblantes plateados" sean los "artículos" o "proposiciones de fe" concretas, que en este mundo son de plata y en la otra vida mostrarán su calidad oculta de oro. Es asimismo notable que los "ojos deseados" sean los "rayos divinos" o las "verdades eternas", que brillan ya desde ahora, pero todavía oscuros, en los dogmas de fe. Que estos ojos estén "dibujados" en el corazón del hombre significa que el

[730] I 6 (1) 9 I 35 –44.
[731] VI 9 (9) 4 I 10-1.
[732] Vol I, 18.
[733] V 1 (19) 6: todo el capítulo contiene la deducción de la multiplicidad a partir del Uno.
[734] VI 7 (38) 33 I 30.
[735] BALTHASAR Hans Urs von,*Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 275-278.
[736] C 37, 1-2 = C 38B.

corazón posee ya estas verdades en las virtudes infusas, por oscuras e imperfectas que sean todavía. Además de todo esto, añade el comentario, hay otro dibujo, que es del amor. El amante lleva en el corazón una imagen del amado y "el amor transformante crea tal semejanza entre los dos que cada uno de ellos parece ser el otro y ambos uno solo".

Todo es hermoso y verdadero, pero ¡qué desesperadamente rengueante y rezagado respecto a la visión! ¡Qué maravillosa es la condicional "si" nostálgica y toda abierta! ¡Si ocurriera, efectivamente, que aflorara en la móvil y esplendente superficie de las aguas y de la fuente misma, cristalina y diáfana pero de fondo insondable, el Tú de los ojos deseados! ¡Si de repente (*exaiphnes*), asomase la verdad mirada, la hondura sin fondo de la mirada, que aludida se encuentra ya en el ojo y en la fuente del alma! (*Videntem videre!*) ¡Si Tú ante mí y en mí, ante mis ojos y en mis ojos, abrieses los tuyos! El comentario hace bien refiriéndolo todo, por delimitación y definición, al contenido objetivo del Credo, porque sólo cuando se mantiene la dimensión de la revelación objetiva del Dios trino en el Hijo encarnado adquiere su verdadera profundidad y riqueza la mirada en la mirada del Espíritu Santo y queda protegida de identificaciones errátiles.

[...]...El centro del acto místico está muy por encima del centro del acto poético. Este no es más que la periferia de aquel, si bien la concepción poética proviene de la concepción más íntima de la experiencia mística, en su irisación y, engendrada por ella y aludiendo a ella, apunta a volver a ella. En ningún caso busca este poeta místico suplantar la Palabra misma revelada. Su quehacer se desenvuelve en la zona contigua siguiente, en la del Espíritu Santo existencialmente intérprete en el alma y más aún en el seno de la Iglesia esposa.

Si esto es verdad, una poesía de tamaña altura no puede considerarse separadamente de la santidad. Y la santidad, en este sentido cualitativamente distintivo, no nace sino de la imitación de Cristo, del despojo absoluto de todas las cosas, de la práctica de los consejos evangélicos, de la afirmación de todo lo que el hombre de este mundo percibe como renuncia a la realidad estética, de la decepción de todo encanto inmanente de las criaturas, de todo placentero abandono a ellas, sea voluntario o involuntario, lícito o pecaminoso. Precisamente esta poesía debe cumplir la renuncia a lo "estético" para ser un testimonio auténtico, en el Espíritu Santo, del amor entre Cristo y la Iglesia, entre Dios y el mundo en la cruz."[737]

--

Más cerca de San Francisco que de San Buenaventura.
La teología carmelitana.
Más cerca del Evangelio que de la academia.

"Nos hallamos aquí lejos de Buenaventura y de toda ascensión neoplatizante, escalonada desde la copia hasta el original. Nos hallamos más cerca de Francisco de Asís, más cerca todavía de la espada inexorable de la palabra evangélica que pretende por amor al Uno el odio de todo lo demás. Y la espada tiene que hendir hasta la división de los huesos y la médula, hasta la separación del alma de sí misma, para que la promesa del ciento por uno se pueda cumplir ya en la tierra. Una poesía que debe testimoniar todo esto tiene que partir de este desgarro, como grito del alma sometida a vivisección en medio de la noche, para llegar al *canto de laudes* del alma, todavía más a fondo y más vivamente consumida por el fuego de la Gloria. Expresamente menciona Juan de la Cruz la flecha incendiaria del serafín que traspasó a Francisco y a Teresa más allá del dolor y del deleite, de la herida y de la curación, de la vida y de la muerte: "¡Oh cautiverio suave! ¡Oh regalada llaga!"[738]. La quemadura que ha producido la herida puede curarse, pero se cura quemando más profundamente[739]."[740]

--

[737] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 136-137.
[738] *Llama de amor viva* (=L) II.
[739] L I 25; L II 7-10,13.
[740] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 137-138.

San Juan de la Cruz.

> "La última crítica con que se cierra la *Subida* inacabada (quizá se perdió el final) se refiere a la predicación y constituye la mejor muestra de cómo entiende el sí y el no. El predicador es un "instrumento" de Dios para llevar su palabra a los hombres, pero "su fuerza y eficacia no la tiene sino del espíritu interior. De donde por más alta que sea la doctrina que predica y por más esmerada la retórica y subido el estilo... no hace de suyo ordinariamente más provecho que tuviere de espíritu. Porque aunque es verdad que la palabra de Dios de suyo es eficaz..., pero también el fuego tiene virtud de quemar y no quemará cuando en el sujeto no hay disposición...Y dos disposiciones ha de haber: una del que predica, y otra del que oye... Ordinariamente es el provecho como hay disposición por parte del que enseña"[741]. "Cuanto el predicador es de mejor vida, mayor es el fruto que hace, por bajo que sea su estilo y poca su retórica y su doctrina común". Las maravillas oratorias de un predicador resuenan en los oídos de los oyentes *como una música concertada o sonido de campanas*, pero su voz no tiene "virtud para resucitar al muerto de su sepultura"[742]."[743]

--

La belleza de Dios que conmueve y transforma con su amor.

> "La belleza de Dios es, en términos de la filosofía griega, la belleza "arrobadora" de la luz espiritual, que por sí misma alumbra todo *(lucifica lux)*[744], o mejor, confiere a todo verdad y ser. La falta de envidia de esta luz la hace en sumo grado amable, digna de amor y de imitación. Ya en Platón es lo que provoca la actitud suprema del hombre, su eros. Pero cuando esta luz fluida se distingue y se revela, en términos cristianos, como libertad y amor, el amor de las criaturas a Dios late todavía más profundamente al ritmo de la unidad. En ese ritmo encaja la categoría fundamental agustiniana del *frui*, porque, en la relación con Dios, la relación de verdad se transforma en relación de amor, y la relación de amor se disfrute reposado y floreciente, que en el mundo del pecado no es posible entre las criaturas."[745]

--

La visión de Dios que arrebata y el éxtasis.
En lo bello vibra todo el hombre que se siente arrobado y poseído.

> "Ante lo bello –mejor dicho, no ante ello, sino en ello- vibra el hombre todo. No se limita a "encontrarlo" a aferrarse, se siente también aferrado y poseído. Cuanto más total es la experiencia, tanto menos se inclina el hombre a contentarse con el goce sensible y puramente actualista y tanto menos reflexiona sobre su propio acto o estado, porque le arrebata la realidad de lo bello, a la que se entrega entusiasmado."[746]

> "...toda "visión" del Dios viviente presupone un "éxtasis" de la criatura por encima de sí misma y de sus capacidades cognoscitivas naturales: para la criatura esto se llama "gracia" y don de la capacidad para aceptar la gloria del Señor en su donación.
>
> En lugar de "gloria del Señor", puede hablarse de "divinidad de Dios": resulta así evidente que el objeto formal[747] de la percepción creyente de la revelación no puede ser otro

[741] San Juan de la Cruz, *Subida* (= S) III 45,2.
[742] S III 45, 1-4.
[743] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 165.
[744] C. *Faust. Man.* 22, 8-9. *In Joh. Tr.* 14,1.
[745] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos Eclesiásticos,* Madrid 1986 134.
[746] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 223-224.
[747] En el texto español dice: "forma", debe decir "formal".

que Dios *en cuanto Dios* y no en cuanto el horizonte para el "de dónde" y el "hacia dónde" del mundo, puesto que, bajo este aspecto, es objeto de la filosofía o de la "teología natural"[748] y que, en todos los revestimientos humanos del hablar y del obrar de Dios en el ámbito de la Sagrada Escritura, se trata esencialmente del encuentro del hombre con la divinidad de Dios o gloria de Dios. En este sentido se puede estar de acuerdo con Oetinger cuando dice: "la gloria no constituye sólo el contenido primario, sino que determina la estructura formal de la Escritura[749]. Esta gloria de Dios, su sublimidad y soberanía en sí mismo y en su donación –en virtud de toda analogía del ser, que ciertamente existe, entre Dios y la criatura, y en virtud de toda capacidad sobrenatural de la criatura misma de encontrarse con la gloria de Dios- es exactamente lo que constituye lo específico y propio de Dios, eso en virtud de lo cual Él se distingue eternamente de todo lo que no es Dios, su absolutamente otro, que Él sólo puede comunicar de manera que en la comunicación misma permanezca lo que le es "propio" [750]. Esto, en términos bíblicos, significa que cuanto más profundamente puede una criatura encontrarse con la gloria de Dios, tanto más desearía exaltar esta gloria como la que se eleva por encima de sí misma y de todo lo creado. Así, María en el Magnificat. Cuanto más puede una criatura entrar en el espacio abierto de Dios, tanto más comprende la gracia como gracia. Y cuanto más profundamente alcanza una auténtica comprensión y reconocimiento de la divinidad de Dios, tanto más clara se le manifiesta la trascendencia del amor de Dios por encima de toda comprensión (Ef 3,19). *"Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei et in explicandis operibus misericordiae ejus imparem se semper inveniat"*[751] [752]"[753]

--

Acercándonos a la gloria de Dios.
La gloria de Dios en la Biblia.
San Pablo se encuentra con Dios… ser arrebatado es el origen del cristianismo.
Los extasiados con la belleza cristiana aparecen ante el mundo como insensatos.

"La "gloria" no se puede definir. En esto consiste la verdadera dificultad de la tarea pendiente. La Biblia está llena de afirmaciones sobre la gloria de Dios, en citas y pasajes mucho más numerosos que los conocidos por la mayoría de los creyentes. La gloria es una afirmación fundamental a lo largo de toda la Escritura: Dios mismo es glorioso, lo es en su revelación, en su palabra, en su ley, en su mensaje de gracia y en su acción salvífica, por lo tanto, en toda su obra; lo es sobre todo en el hombre que alcanza su gracia, y existe esencialmente "para alabanza de la gloria" (Ef 1,6); lo es en su Iglesia, en todo el universo inundado de su gloria."[754]

"Arrebatar y extasiar es virtud exclusiva de lo que tiene forma; sólo a través de la forma puede verse el relámpago de la belleza eterna. Hay momentos especiales en que la luz se abre paso, el espíritu centellea e irradian la forma exterior –del modo y la medida en que se realiza esto depende si se trata de belleza "sensible" o "espiritual", de encanto o dignidad-; pero, en todo caso, sin la forma el hombre no puede ser arrebatado ni caer en éxtasis. Pues bien, el ser arrebatado es el origen del cristianismo. Los apóstoles son arrebatados por aquello que ven, oyen y palpan, por aquello que se revela en la forma; Juan (sobre todo, pero también los demás)

[748] "Ecclesia tener et docer, Deum, rerum omnium et finem, naturae humanae rationis lumine *e rebus creatis cognisci posse*" Vati I ss III, c. 2. DS 3004.
[749] *Theosophie,* ed. por C.A. Auberlen, 1847, 333. Es evidente que con ello no nos sentimos ligados a la peculiar concepción de la gloria de Dios de Oetinger. Cfr. también: Rob. Minder, "*Herrlichkeit" chez hegel et le monde des Pères soubes.* Etudes Germaniques 6, 1951, 275-290.
[750] Proclo, *Stoicheiosis Theologie* 23-24.
[751] León Magno, *Sermo 11 de passione Domini* c.l. *PL* 54, 549C – 350a.
[752] capaz de soportar, a continuación, la debilidad humana de la gloria de Dios y en la explicación de las obras de misericordia
[753] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 6: Antiguo Testamento,* Madrid 1988, 13-14.
[754] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte tercera: Metafísica. Vol 4. Edad Antigua,* Madrid 1986, 17.

describe continuamente cómo en el encuentro, en el diálogo, se destaca la forma de Jesús y se dibujan sus contornos de manera inconfundible, y cómo de repente, de un modo indescriptible, surge el rayo de lo incondicionado y derriba al hombre, haciéndole caer postrado en adoración, transformándolo en un creyente y seguidor de Cristo. Este "abandonarlo todo para seguirle" sería una pusilámine huída del mundo si no se produjese con aquel entusiasmo loco que conoció Platón a su manera y que también conoce todo aquel que, gustosa y despreocupadamente, está dispuesto a enloquecer por amor a la belleza. ¿Acaso podríamos entender algo de la vida de Pablo si no le concediésemos que, en el camino de Damasco, contempló la suprema Belleza, como la contemplaron los profetas en las visiones con las que fueron llamados, y que por eso lo vendió todo, toda la sabiduría mundana y divina, todo privilegio en el pueblo santo, para comprar la perla única, y realizar gozosamente su servicio como "pobre de Yahvé"? Unos y otros, los entusiastas de la belleza natural y los extasiados por la belleza cristiana, han de aparecer necesariamente ante el mundo como insensatos, y el mundo intentará explicar su estado apelando a leyes psicológicas, cuando no fisiológicas (Hechos 2,13). Pero ellos saben lo que han visto y no se preocupan lo más mínimo por lo que dicen los hombres. Sufren por amor a ella (a la belleza) y su com-padecer queda ampliamente compensado por su ser-enardecidos por la suprema belleza, coronada de espinas y crucificada."[755]

--

Jesús nos dice: "Ven y verás".
Vivir en Cristo.

"la teoría del creyente no puede quedarse... en una visión abstracta que no pase inmediatamente a la invitación y a la voluntad de seguimiento. La invitación proviene tanto del Espíritu como del Hijo, que no puede hacer comprender el hecho de su existencia de otra manera que compartiendo el camino: "Venid y lo veréis" (Jn 1,39). Sólo en el venir y el ir juntos se produce la verdadera visión; ésta no se puede seguir desde fuera (como la curva de un avión), sino sólo midiendo juntos a pasos el trecho cubierto. Esto llevará mucho más lejos de lo que piensa Natanael, superado por la fe, al caer de rodillas ante el Señor: "Has de ver cosas mayores" (Jn 1,50). El Espíritu, en efecto, introduce desde el principio en la *totalidad* del fenómeno de Jesucristo: en su vivir, morir y resucitar. Por eso la teoría que lo acompaña no se produce, ni llega a verdadera contemplación, de otro modo que, como enseñan Pablo y Juan, en un inmediato co-vivir, co-morir y co-resucitar, único modo de que se garantice la entrada en el ámbito de explicación del Hijo."[756]

--

La fidelidad de los esposos sólo se entiende desde la interioridad, desde el misterio, desde el ser elegido.
Más que desde la profanidad o la psicología.
Partimos de la base que estamos ante personas sanas en su mente.

"¿Qué hay de más fuerte y que con más radicalidad configure la forma de vida que el matrimonio, sólo verdaderamente tal cuando es el ámbito que engloba y supera todas los deseos de evasión del individuo, cuando es esa relación indisosiable que evita inexorablemente las tendencias desintegradoras de la existencia y obliga a los vacilantes a trascenderse a sí mismos a través de la forma, en el amor auténtico? En la promesa matrimonial, los esposos no confían en su fidelidad a sí mismos, a las arenas movedizas de su libertad, sino a la forma que, elegida, los elige. Por ella, se deciden en un acto de toda su persona, que se entrega no sólo al tú querido, a la ley biológica de la fecundidad y de la familia, sino a una forma con la que se identifican en lo

[755] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 34-35.
[756] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica, Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 194.

más íntimo de su personalidad, de suerte que partiendo de las raíces biológicas penetre todos los estratos del ser y lleve a alcanzar las alturas de la gracia y del Espíritu Santo. Entonces, de repente, toda fecundidad y toda libertad descansan en la interioridad de la forma, y la vida del esposo sólo puede ser comprendida (como ha descrito Claudel con tanta energía en su Oda V) desde el misterio de la interioridad, que ya no es accesible a partir de la profanidad de la existencia humana. Pero, ¿a qué se reduce el individuo que, despreciando y atropellando esta forma, contrae vínculos sólo sujetos a los estrechos límites de su psicología? Tan sólo arena movediza e infecundidad inexorable. Hoy más que nunca, también la protección de esta forma, de la que emana la belleza de la existencia humana, está confiada a la vigilancia cristiana."[757]

--

San Pablo queda 'rodeado' del amor de Cristo.
La alegría en Cristo.
Los santos.
El misterio del amor de Dios.

"...el apóstol de los gentiles queda atrapado por la fascinación de este amor que consume: este amor le ha "rodeado" (2 Cor 5,14) y al haber el Amado muerto por él y por todos, los ha envuelto en la misma muerte a Él y a todos. ¿Significa esto entonces que un cristiano no puede ya gustar ingenuamente de la alegría terrena que Dios le ofrece, o que ya no puede gozar más que con mala conciencia? Una idea así sería contraria al gozoso mensaje paulino: "Estad siempre alegres en el Señor; os lo repito, estad alegres" (Flp 4,4). Ciertamente la alegría, también la cristiana, tiene distintos niveles de profundidad, y no siempre es necesario que los más profundos estén expresamente presentes en la conciencia. Pero desviar intencionadamente la mirada de la profundidad, excluirla explícitamente de nuestra alegría, dar la espalda a sus exigencias: esto no podemos hacerlo como cristianos. Y lo podemos tanto menos, cuanto más sitio hagamos en nosotros, como los "santos", a la Verdad divina. El cristiano sale así del ritmo del mundo, donde se alternan alegría y dolor y se encamina hacia algo arcano para todos y para sí mismo. Hacia una posibilidad de, con Dios y en Dios, decir sí al dolor en la alegría y a un dolor que, a pesar de todo, tiene la profundidad del abandono de Dios. También Dios lo hace, y en esto está el misterio de su amor. Los judíos rehusaron mirar la gloria de Dios porque se creía que traía la muerte. Los cristianos la contemplan en la fe y dicen sí a la muerte que lleva consigo. La angustia por un Dios como fuego devorador (Dt 4,24) se transforma en el servicio y en el respeto de la gracia del amor de Dios: "*porque* nuestro Dios es fuego devorador".[758]

--

El Espíritu Santo nos hace crecer suavemente en el amor de Dios.

"(Ireneo) habla de la "suave y pacífica quietud del Reino de Dios"[759]; de "la costumbre del Espíritu de habitar entre los hombres y reposar e ellos"[760]; de una misericordia de Dios que "paulatina y lentamente" interviene en el mundo[761]; de que para la libertad del hombre todo ha sido dispuesto por Dios "no forzosamente sino a base de la libre voluntad"[762]; de que todo ocurre con *suasio*[763]*, suadela*[764] y *consilium*[765]*;* de que el hombre debe ofrecer a Dios a través de los

[757] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 30.
[758] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 433.
[759] *Adversus haereses,* 2 (=2), 221. (Edición de Harvey, Cambrige 1857.)
[760] *SourcesChrétiennes* 34, 1952 (=S), 302.
[761] S 392.
[762] 2, 285.
[763] 2,230.
[764] 2, 315 (paralelos en Reynders)
[765] 2, 289. D 55 (allí mismo paralelos). (D=*Demostratio*).

tiempos un *cor molle et tractabile*[766] y disponerse en la sucesión temporal con paciencia[767]; de que debe "esperar el tiempo del progreso" y "no debe infringir la ley del ser humano"[768], "porque Adán jamás se desligará de las manos de Dios"[769]."[770]

--

Creer.
La fe como eje vital.
El toque de la gracia.
El éxtasis y la gloria en el Nuevo Testamento.
Vivir en Dios.

"... el movimiento provocado por la visión de lo mostrado por Dios, es un movimiento de todo el ser del hombre, que le saca de sí y a través de la contemplación le conduce al Dios invisible, cosa que sólo se expresaría de modo imperfecto mediante el vocablo "creer", por más que la fe se encuentre aquí en su verdadero *Sitz-im-Leben* o contexto vital. El arrobamiento debe entenderse aquí, una vez más, en un sentido estrictamente teológico y, por consiguiente, no como respuesta psicológica a la contemplación de lo bello-mundano, sino como movimiento de todo el ser del hombre (motivado por la luz de la gracia divina proyectada en el misterio de Cristo), que le saca de sí mismo y a través de Cristo le lleva a Dios."[771]

"...en el Nuevo Testamento hay que entender el éxtasis como un ser arrebatado del hombre por la gloria de Dios –por su amor-, de modo que aquél no permanezca como mero espectador, sino que se convierte en colaborador de la gloria.

Liberado de la alienación del pecado, el hombre alcanza en ese rapto a Dios y a sí mismo, descubre su profundidad (que él no puede alcanzar con sus solas fuerzas) y, a la vez, su auténtica relación con el prójimo (sólo realizable en Cristo). … la glorificación existencial, mostrará por tanto, la reciprocidad entre teología y antropología: en la medida en que el hombre es "expropiado" por el amor trascendental de Dios, hasta el punto de convertirse en sujeto capaz de percibir la verdadera trascendencia, conquista el acceso a su autenticidad, esa autenticidad que, desde siempre, se había pensado para él."[772]

--

Las formas de vida de los elegidos por el Dios uno y trino.

"... las formas de vida de los elegidos: la existencia profética propiamente dicha es la existencia de un hombre expropiado, a través de la fe, de toda pretensión de darse forma a sí mismo, y por lo mismo se convierte en "material" a plena disposición de la acción divina. Abrahán, Isaac, Jacob, José, Moisés, los jueces carismáticos, los profetas y mártires de la fe, hasta el Precursor y la "Esclava del Señor", en la cual se recapitula la plasticidad conyugal y femenina de la hija de Sión y se manifiesta al más alto nivel lo que es el arte de Dios o la santidad "formada", son casos de vidas vividas en el Espíritu Santo, vividas escondidas, in-visibles y, sin embargo, dotadas de tal

[766] 2, 299
[767] D 3 (y paralelos).
[768] 2, 297.
[769] 2, 317.
[770] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 77-78.
[771] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 113.
[772] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 28.

fuerza de manifestación que sus situaciones, escenas y encuentros cobran un perfil claro e inconfundible y adquieren un poder arquetípico sobre toda la historia de la fe."[773]

--

Podríamos decir que el Espíritu Santo nos permite vivir la vida plenamente (ver GS 22). El Espíritu Santo nos hace despojarnos del yo y unirnos al Otro.

"Estética teológica era, sobre todo, "percepción" de la forma en que la palabra de Dios viene a nosotros, se entrega y nos piensa. En la percepción estaba ya el "rapto" o éxtasis": la salida de nosotros por la fuerza que sobre nosotros ejerce la llamada que nos llega, por la fuerza del amor divino que viniendo a nosotros nos hace capaces de recibirlo. "Extasis", por tanto, no significa alienación de sí mismo del ser finito, para reencontrarse en su autenticidad más allá de sí mismo en el infinito, sino que significa superación de nuestro extrañamiento ante el amor absoluto en el que yo (o también el nosotros) finito, cerrado en sí mismo, ante todo y sobre todo vive, significa ser atraídos a la esfera de la gloria entre el Padre y el Hijo tal como apareció en Jesucristo. Esa inserción es gracia y es obra de el Espíritu Santo, que hace brotar la vida del amor no ante nosotros o sobre nosotros, sino en nosotros, haciéndonos así capaces de "glorificar" con nuestra vida la gloria que se nos ha dado y que se ha hecho nuestra."[774]

--

Dios elige a Israel y lo invita a vivir la santidad.

"Una vez más queda claro que Israel existe –cualquiera que sea la perspectiva teológica desde la que se conciba su existencia- en una especie de confiscación o éxtasis de sí mismo. Israel vive en el ámbito de la alianza ofrecida e inaugurada por Dios y debe reconocer como propios los existenciales de este ámbito: "Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo" (Lv 19,2)."[775]

--

Comprendiendo el éxtasis.

San Pablo nos invita a vivir en Cristo.

"...la ontología teológica del éxtasis,... Lo que Pablo describirá como extremismo de la fe[776] -"y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gál 2,20)-..."[777]

VI, 2) LA GRACIA

La gracia en su máxima fecundidad en el corazón humano.

La *kénosis* (el abajamiento).

La fuerza en la debilidad.

[773] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 37-38.

[774] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 315.

[775] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 6. Antiguo Testamento,* Madrid 1988, 158.

[777] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 6. Antiguo Testamento,* Madrid 1988, 159

"Gracia en su máxima potencia es capacitación del agraciado con la posibilidad de acoger, generar y producir el fruto regalado hasta que el cielo parezca necesitado de la tierra y la tierra se convierta en útero del cielo. Tendremos que reflexionar después qué tipo de enajenación (pobreza: 2 Co 8,9; *kénosis*: Flp 2,7) del cielo es adecuada a su naturaleza, es decir, que no descubra su debilidad sino su plenitud y la libertad de ser cielo, también sobre la tierra, de ser él mismo *en* la tierra."[778]

--

Moisés contempla la gloria de Dios.
La acción de la gracia.

"Cuando Moisés suplicó a Dios poder contemplar su gloria, Dios lo ocultó en la cavidad de la roca y pasó delante de él exclamando: "Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso (*rahum,* por *rehem*) y clemente (*hannum,* por *hnn, hen*), tardo a la cólera y rico en amor (*hesed*) y fidelidad (*emet*)" (Ex 34,6). En esta experiencia, Moisés consigue ver la "espalda" de la gloria de Dios (Ex 33,23) al pasar delante del hombre. Toda la revelación de Dios es gracia; la expresión "tardo a la cólera" expresa el hecho de que la gracia no es una parte de una revelación doble, sino que más bien la cólera está en función de la gracia. Como destinatario de la gracia, Israel obtiene así acceso a Dios y espacio y derecho de residencia junto a él. Pero el significado de la gracia es, sobre todo, éste: no que Dios, desde la lejanía de su cielo, confiera a la criatura una nueva "cualidad", sino que inclinándose Él hacia la tierra levanta al hombre hacia sí y le asegura un espacio en su propio ámbito, más allá de todas sus cualidades y de todas sus posibilidades; por tanto, la "mediante una acción de "rapto". Para describir este proceso inefablemente misterioso, Israel emplea diversos términos que se aproximan todos desde distintas vertientes al mismo misterio, y que por eso, se superponen en parte, aunque nunca del todo; conviene pues, presentar aquí brevemente su interconexión. Sería erróneo, tanto en su dimensión de hecho como de derecho, atribuir a estos términos una univocidad conceptual como la que han de tener los términos de la ciencia profana, puesto que todos ellos tienen su propio centro en el misterio de gracia del Dios que se revela."[779]

--

La acción de la gracia que logra transformar ontológicamente el corazón humano.
La caridad como el centro vivo de las virtudes humanas.
Los dones del Espíritu Santo.

"...la acción de la gracia: que es a la vez transformación ontológica y elevación del hombre e inhabitación personal del Espíritu Santo en él. La participación sobrenatural de la naturaleza divina "crea" una nueva connaturalidad del alma con las cosas divinas, y ésta se refleja inmediatamente –en cuanto nueva inclinación y disponibilidad.

[...] no pueden trazarse fronteras rígidas entre las virtudes infusas, que tiene su centro vivo en la *cáritas*, y los "dones del Espíritu Santo" que serían su desarrollo consciente. Ontológicamente, estos dones están contenidos en el don de la gracia y en la nueva inclinación y disponibilidad que viene dada con ella, y el otorgar a esta inclinación una primacía cada vez mayor en la propia vida es algo que está reservado al que cree y ama "[780]

--

[778] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática, Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 169.
[779] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 6. Antiguo Testamento*, Madrid 1988, 131.
[780] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 224.

¿Experimentar en nosotros la presencia de la gracia?
La gracia que atrae.

> "¿Puede el cristiano experimentar en sí la presencia de gracia del Espíritu Santo?
> El problema básico aparece ya en la prueba de santo Tomás de que el Espíritu Santo sólo puede actuar en nuestra naturaleza espiritual si nosotros tenemos de antemano una capacidad creada de amor. "Con ello no se excluye que el Espíritu Santo, que es el amor increado, pueda mover el alma del hombre, que posee un amor creado, a un acto de amor, lo mismo que Dios mueve a todos los seres a sus acciones, a las que, no obstante, están inclinados en virtud de su propia capacidad. Así dispone todo de manera suave, pues Él da a todos la capacidad y fuerzas (naturales) que los hacen inclinarse a aquello a lo que Él mismo los mueve, a fin de que no aspiren a ello obligados, sino espontáneamente (*sponte*)[781]. Pero ¿podrá distinguir el hombre, así movido, si es movido en virtud de su inclinación natural o por un impulso sobrenatural del Espíritu? La respuesta que da Tomás es clara: "¿Quién tiene amor sobrenatural puede suponer, basándose en indicios verosímiles, que tiene el amor..., pero nadie puede saberlo con certeza, salvo que Dios mismo se lo revele"[782]; y esta inseguridad se produce "debido a la semejanza entre el amor natural y el dado por gracia"[783]. Tampoco la *delectatio* con que realiza el acto "es prueba suficiente"[784]. Si, por ejemplo, sabe con seguridad que ama a otra persona, "no sabe, sin embargo, con seguridad absoluta que eso sea *caritas* (es decir, un amor movido por el Espíritu Santo)"[785]. También podría ser un *"habitus acquisitus"* (hábito adquirido). Tomás recapitula claramente lo que también la escolástica antes y después de él ha dicho con una expresión parcialmente diferente[786]."[787]

> "...el orden que sigue la fundamentación óntica... este orden no puede ser otro que el trinitario, pues "nadie puede venir a mí si el Padre no lo trae" (Jn 6,44), y sólo la luz del Padre que ilumina el Hijo puede llevar al creyente al encuentro unitivo con él, que es obra del Espíritu Santo."[788]

--

El Espíritu inicia paulatinamente al hombre en la conciencia de la gratuidad del don.
La conversión del corazón.
El amor infundido.
Los sentidos espirituales.
Los consuelos del Espíritu Santo.

> "La historia de la conversión de Agustín es la historia de la transformación de una sensibilidad centrada en el amor carnal en otra orientada hacia el amor divino: "En el hombre que se convierte a Dios, el deleite *(delectatio*) y las delicias (*deliciae*) se transforman; no es que el

[781] *De Car.,* q. Un. A. 1, c in fine.
[782] *De Ver.,* 10,10c.
[783] *Ibid.,* ad 1.
[784] *Ibid.,* ad 2.
[785] *Ibid.,* ad 3, cfr. *De Ver:* 6, 5 ad 3.
[786] Así, la summa de Alejandro de Hales distingue entre una certeza especulativa, que no es alcanzable, y una "scientia experimentalis", que es accesible; la primera se obtiene sólo mediante revelación especial (m. 7, a.3). Cfr. Alberto en su *Summa* I, 17,a.5; Buenaventura: la gracia puede ser reconocida "in universali"; su existencia "in speciali", no. También él insiste en la semejanza entre amor natural y sobrenatural, de manera que para la gracia sólo se puede alcanzar una "probabilis cognitio" (1 d. 17, p, a. Un., 93). Otros textos en Joh. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* I, Herder, 1942, 312-334. La especial coordinación mutua de gracia y amor en la línea de Duns Escoto no modifica la problemática.
[787] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 376-377.
[788] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 145.

hombre quede privado de ellas, sino que éstas cambian de orientación"[789]. Que esta transformación no es ante todo fruto del esfuerzo humano, sino que se debe a un acto libre y decisivo de Dios, es algo que los Padres vieron claramente. [...]

El amor infundido en el hombre por el Espíritu Santo que inhabita en él, le otorga el *sensorium* de Dios, el gusto por él, y, por así decirlo, la comprensión del gusto de Dios. En principio, no nos referimos ahora a la doctrina de los "sentidos espirituales" que desarrollaremos más tarde. Hablamos sólo de una participación del sentir global del hombre en el modo en que Dios mismo experimenta lo divino. [...] Cuanto más *en propiedad* es dado al hombre (en proporción directa al desposeimiento de sí en que vive) tanto más claro y puro es su carácter de don. El Espíritu inicia paulatinamente al hombre en la conciencia de la gratuidad del don a través de la alternancia de "consuelo" y "desesperación". Así aprenderá por propia experiencia a no atribuirse a sí mismo el don del Espíritu y, ante todo, a transferirlo cada vez más desde el ámbito sensible a la esfera central y personal y a dejarse sumergir en ella. Se trata, pues, de un sentimiento situado bajo el signo permanente de una disponibilidad pasiva para participar del sentir del Espíritu Santo."[790]

--

La gracia permite que la existencia humana entre en un movimiento existencial hacia Dios.

La luz interior de la fe.

"Lo que convierte al hombre y le capacita para este movimiento existencial hacia Dios es la gracia, que comunica al que está en camino el sentido de lo divino y de su revelación en la historia. La luz interior de la fe y la revelación histórica se encuentran, se reconocen y se refuerzan recíprocamente."[791]

--

Pelagio versus San Agustín.

La gracia que sana y libera.

"Pelagio no tendrá inconveniente en reconocer que la remisión de los pecados por Cristo es totalmente (*gratis*)[792], pero –y ésta será la objeción de Agustín- tras esta remisión ya no hay ninguna gracia interior que ayude al hombre a evitar nuevos pecados, o que nos incite a pedir para no caer en la tentación[793]. Y una vez, más sigue siendo visto Cristo sobre todo como *exemplum*, no en un sentido puramente exterior, sino a la manera como un modelo significativo puede influenciar poderosamente nuestra orientación interior hacia Dios. [...]

Agustín concede incluso al pecador la posibilidad, en el marco que le queda (fuera del amor divino), de tomar sus decisiones, pero mientras que no dé entrada a la gracia salvadora, sus decisiones no serán más que nuevas variantes del amor propio. Esto no obstante, dentro de estas semejanzas reales, se dan profundas diferencias, que aparecen precisamente allí donde, conforme al pensamiento antropocéntrico de Pelagio, todas las formas quedan reducidas a una sola, la del don y de la conservación de la libertad finita por Dios."[794]

--

La oración como diálogo transformante con Dios.

---

[789] *En in Ps* 74, n 1 (PL 36,946).

[790] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 225-226.

[791] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985,163.

[792] Gisbert Geschrake, *Gnade der konkreten Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Grünenwald, Maguncia, 1972), 101 s.

[793] Agustín, *De natura et gratia,* 34, 39 (PL 44, 266).

[794] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, la acción,* Madrid 1995, 352-353.

"El hecho de que Dios espere la oración del hombre forma parte del respeto que Dios tiene hacia la libertad y responsabilidad de la criatura espiritual; y el que escuche las peticiones que se le dirigen, si se expresan en el espíritu del Hijo (la alianza hecha carne entre Dios y el hombre), radica en su fidelidad a la alianza. La perseverancia que se espera del hombre, incluso su impertinencia en la oración de petición (Lc 11,5-8; 18,2-7), puede interpretarse como una forma de poner a prueba su fe, tal como es el caso corriente en el marco de la alianza. Las "cosas buenas" que se piden a Dios en el espíritu de la alianza, y que se reciben infaliblemente (Mt 7,7-11), no son (en Lucas) otra cosa que el "Espíritu Santo" de Dios que el Padre del cielo no puede denegar a sus hijos que le suplican (Lc 11,10-13). Si son realmente sus hijos, es decir, pertenecientes a su alianza, entonces es que oran ya asistidos por el Espíritu Santo que ora en ellos (Rm 8,15,26s.); y este hecho de que se presentan ante Dios no como seres completamente indigentes, sino como seres ya aceptados y queridos, por pertenecer a la alianza, forma parte esencial de la fe. De ahí la afirmación de Jesús en Marcos: "Por eso os digo: cualquier cosa que pidáis en vuestra oración, creed que os la han concedido y la obtendréis" (Mc 11,24)."[795]

VI, 3) LA NO GRACIA, EL PECADO

La autoreferencia que se ahoga a sí misma.
Los ídolos.
El encerrarse en sí mismo.

[795] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 275.

"Pecado significa aquí claramente: rechazo consciente y total de la Palabra y del Espíritu; es decir, "el pecado que lleva a la muerte" (1 Jn 5,16). Significa, pues, una salida voluntaria de la esfera en la que acaece el "permanecer" entre Dios y hombre."[796]

"Tengamos la osadía de hacer la siguiente afirmación: la autodestrucción de la humanidad es el único fin del mundo imaginable, el único que el hombre es capaz de provocar con sus propias fuerzas y que merece, desde el momento en que prefiere atesorar sus propios bienes (el poder y el *Mammon* o el dios dinero) antes que reunir con Cristo. Así la humanidad ha decidido sobre sí misma."[797]

"J. Ratzinger añade: "Cristo jamás procuró daño a nadie... La desgracia suprema no es impuesta por Él, sino que existe allí donde un hombre ha quedado lejos de Él; nace mediante el permanecer en lo propio"[798]."[799]

--

Cuando el elegido por Dios se enamora de su propia belleza, no sale de sí y cae en su idolatría.
El profeta Oseas hace ver como Dios desenmascara el pecado.

"La estructura fundamental de la libertad humana se mantiene de un modo claro: el polo de la autonomía se apropia del polo de la trascendencia divina... Israel se ha enamorado de su propia belleza (que le ha sido otorgada por Dios y para Dios), se ha "saciado" y por eso ha olvidado a Dios. Precisamente de este olvido surge su idolatría, en la que los ídolos son proyecciones de sus deseos que sustituyen al Dios incómodo, y en la que el trato con ellos es estigmatizado como fornicación o adulterio (caída del pacto de amor matrimonial con el verdadero Dios). El desenmascaramiento de este pecado fundamental es descrito con las más crasas imágenes: "Les pondré su vergüenza delante de sus ojos y nadie los arrebatará de mi mano" (Os 2,12).

El pecado se muestra como un desgajamiento del poder divino (que es y exige el bien), para ejercer su propio poder como puro poder: tanto en la política de los reyes de Israel que por la confianza en Dios, contra las advertencias de los profetas, buscan establecer alianzas de poder con las grandes potencias bajo el dominio de éstas, como también en las injustas relaciones a nivel económico que reinan en el mismo país, donde el partido de los poderosos (reyes, cortesanos, grandes terratenientes, e igualmente los presuntos sabios y los jueces sobornados) subyugan y explotan al pueblo pobre. Esta doble repercusión del pecado radical en la dimensión antropológica (en la política y en la sociedad) muestra hasta qué punto el Dios de la alianza es también el verdadero Dios de la creación (Dt, Is) que ha determinado la constitución esencial del hombre."[800]

VI, 4) EL CAPÍTULO 15 DE SAN JUAN

Jesús nos dice: Yo soy la vid y ustedes son los sarmientos.
El concepto de 'communio'.
Jesús crea comunión de vida con Dios uno y trino.
La parábola de la vid (Jn 15).

[796] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1977, 294.
[797] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, la acción,* Madrid 1995, 445.
[798] RATZINGER, J. *Eschatologie* (Pustet, Regensburg 1977) 169.
[799] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1977, 275.
[800] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1977, 160.

"El concepto *communio* tiene su clarificación final en la primera carta de Juan, donde todo se mensaje resuena como una invitación a entrar en la *communio* de la iglesia ya existente (1 Jn 1,3); esta *communio* no existe por sí misma, sino por la "comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo" *(ibid.)* y participa en ella sólo el que se inserta en la luz personal del Dios trinitario también con sus decisiones y comportamientos vitales (1,6.7). La esencia de esta comunión viene expuesta con la imagen de la viña: el elemento "físico" de la imagen –la fructificación gracias a su inserción en el principio de fecundidad que es la vid- es asumido sin pérdida de su capacidad en el elemento "personal": los sarmientos están limpios en virtud de la palabra de Jesús (Jn 15,3) y su "permanecer" en Él es igual al permanecer de su palabra en los discípulos (15,7). Lo que habita en los "sarmientos" y así crea comunión de vida, es el Jesús personal, su palabra, su amor y su sacrificio, su oración, y esta presencia en todos los "sarmientos" los personaliza en esa comunión que desde lo vertical desciende directamente sobre lo horizontal."[801]

--

Comunión trinitaria de Jesús.
Comunión eucarística y eclesial.
Todos participamos de un solo pan.

"Lo decisivo en todo esto es que la comunión trinitaria de Jesús (vivida hasta el extremo en la soledad de la cruz) es el punto de partida de la comunión eclesial, y que lo sigue siendo fundamentalmente, desde el punto de vista teológico, para los seguidores de Cristo. Por eso el que permanece en la relación de fe con Jesús y en la de éste con el Padre, permanecerá lógicamente en la relación de amor con los hermanos en la fe.

Un paralelo de lo dicho se encuentra en la doctrina eucarística de Pablo. "El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?" (1 Co 10,16; y además, con el cuerpo del Señor que muere: 1 Co 11,26). Y enseguida saca las consecuencias: "Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan" (1 Co 10,17). Pero para los que celebran este misterio, la unión eucarística con el Señor no es un medio para un fin, el de profundizar en la fraternidad, sino, como en Juan, en primer lugar comunión como fin en sí con el Padre, el Hijo y el Espíritu, tal como la desea Pablo a la comunidad en la fórmula trinitaria final: "La gracia del Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros" (2 Co 13,13)[802]

--

El mensaje y la acción de Cristo permite que el individuo se comprenda.
Vivir en Cristo.

"El individuo cristiano, cuando se entiende a sí mismo desde la acción y el mensaje de Cristo, goza de una posición desde la cual puede "mover el mundo", aunque perezca en el intento. Pero ¿dónde se encuentra el individuo fuera del cristianismo, moviéndose en la corriente inabarcable de la historia del mundo, amparado a veces en una tradición cultural y religiosa, fruto de una educación, pero hoy con frecuencia atrapado y desorientado por la disolución de esta tradición en una incultura técnica horizontal? La situación fundamental de la modernidad "postcristiana la hemos descrito ya brevemente a partir de la problemática de la libertad[803]aquí se trata

[801] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 373.
[802] Para los paralelos joánicos, cfr. Ignace de la Potterie, *La Verité dans Saint Jean* II (Anal. Bibl. 74, Roma 1977) 862.
[803] TD 2, 356-357.

únicamente de la relación de este hombre, que ha evolucionado por encima de toda norma en relación a Cristo, el único en quien es persona o puede llegar a serlo."[804]

"La mayor parte de los que se aproximan al centro prefieren guardar silencio; pero el modo en que lo hacen muestra claramente que ellos han sido verdaderamente tocados. En su existencia aparece reflejado un orden que se convierte en una predicación sin palabras (1 P 3,1). Este orden reflejado tiene algo que, de un modo secreto, pero no por ello menos claro, se muestra excelso. Su centro gravitatorio vital se ha desplazado hacia Cristo ("Vivo yo, mas no yo, es Cristo el que vive en mí") y su forma existencial sólo es comprensible en función de la forma de Cristo."[805]

--

Sólo Dios basta (Santa Teresa de Ávila).
El hombre ha sido creado, llamado y perdonado con miras a la visión de Dios.
El hombre puede acercarse a la esencia trinitaria.
Transformación participante.

"Sólo Dios basta, el hombre ha sido creado, llamado y perdonado con miras a la visión de Dios, con miras a la participación en la vida íntima trinitaria del Amor eterno. El hombre, relativo, es por y para el Absoluto, y cuanto sobrepasa el Absoluto sobre lo relativo, tanto ha de sobrepasar Dios en la mente humana respecto de las criaturas. De su parte, Dios es pura y radiante apertura de amor, que quiere hacer partícipe a la criatura de su esencia trinitaria y es capaz de hacerlo en cuanto que Él mismo se torna acto de amor de la criatura. "Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en *transformación participante*; y el alma más parece Dios que alma y aun es Dios *por participación*; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes..."[806]. Esto, y no más, es "la verdad del hombre". Las demás teorías sobre el hombre son abstracciones sin vida frente al hecho de un Dios que es el fundamento y fin del hombre[807]. Aun el dicho de que el hombre es "imagen y semejanza" de Dios no pasa de ser una imagen y comparación frente a la verdad."[808]

"Lo desafiante de Juan de la Cruz es que ni escamotea ni mitiga el antiguo "Sólo Dios basta" en un mundo donde poco a poco se vienen reafirmando los valores autónomos, y lo airea con un absolutismo que la realización del "hombre en la verdad" queda reservada en este mundo a unos pocos. Toda la obra de Juan aparece, consecuentemente, tocada de una reducción inexorable y arrasadora, de una relativización y licuación de todas las verdades, valores y bienes que no sean "Dios en sí" y, por lo mismo, es imperiosa la necesidad de desprenderse de ellos, de abandonarlos, de superarlos. A los ojos del cristiano no es sorprendente que sean objeto de tamaña renuncia los bienes de la creación, pero es que también lo son, y aun con una resolución mayor, los bienes sobrenaturales, todo cuanto es en algún sentido un "efecto" de Dios en el mundo y en el hombre y que como "efecto" es distinto de Dios: virtudes, carismas, iluminaciones, consolaciones, visiones, etc.[809]

--

[804] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 417-418.
[805] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 460.
[806] San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* (=S), II 5,7.
[807] Morel II cp. 5: *L' homme en verité: Dieu par participation,* 229-261.
[808] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 120.
[809] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 121.

Toques sustanciales de Dios en el ser humano.
El Dios personal que se revela y se derrama en el alma mediante las virtudes teologales.

> "...conviene recordar que, para la psicología antigua, la voluntad-amor incluye en gran parte "el corazón" en el sentido bíblico del término y se acerca por lo mismo a lo que hoy llamamos persona, centro personal. Así, la voluntad de amor trascendente es satisfecha por Dios con los "toques substanciales", que dice Juan (de la Cruz), con unos contactos directos e inmediatos (*amesos)* de esencia a esencia, de persona a persona, que atraviesa y supera los actos particulares de conocimiento, sentimiento y deseo. Sólo Dios puede entablar una relación tan sustancial no sólo en la esfera natural del ser por la *analogia*[810] *entis* universal[811], asequible de alguna manera a místicas no cristianas, sino también, con distinción expresa, en la esfera sobrenatural de la realidad de la gracia del amor, que aflora en la experiencia personal amorosa, en la esfera del Dios personal que se revela y se derrama en el alma mediante las virtudes teologales."[812]

--

El toque de Dios.
Amor que hiere en la sustancia del alma.

> "Los *toques,* los contactos de esencia que en el centro del corazón del yo hacen presente al centro del corazón del Tú, son una experiencia casi mortal, que trasciende toda felicidad[813] mil veces reiterada, comparable con el beso del principio del Cantar de los Cantares[814], con los dardos inflamados[815], con una herida, con una "muerte", que es al mismo tiempo "un toque de noticia suma de la Divinidad"[816], que desciende a veces de cielo sereno[817] e, inspirado por Dios, suscita en el alma todos los dones divinos[818]. Afecta a la sustancia misma: "*hiere en la sustancia del alma este amor"*[819]. El amor le da la apertura esencial, extrema, que está por encima del dolor y del gozo[820] y le otorga sus modos divinos de amar y de ser. La herida, que al principio parece un asalto mortalmente grave a la condición de criatura, es un juego cuando se transforma en segunda naturaleza: "Estas heridas que son sus juegos [de la sabiduría] son llamaradas de tiernos toques"[821]."[822]

--

La criatura puede llegar a 'participar' de la vida trinitaria.
Llama de amor viva de San Juan de la Cruz.

---

[810] En el Glosario del comienzo de este trabajo hay una definición de "analogía".
[811] San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* (=S), II 5,2-3 (En la redacción B del *Cántico*: estrofa 11,1, que falta en la A).
[812] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 150.
[813] *Concordancias: Toques* (1061-1064), especialmente *Subida* (=S) II 32,2-3: Noche Oscura (=N) II 12,6; N II 23,11 (*toques sustanciales de divia unión*), 12 final.
[814] San Juan de la Cruz, *Noche Oscura* (=N) II 23,12.
[815] San Juan de la Cruz, *Cántico* (=C) 1,4= C 1B.
[816] C 7 expl= C 7,4 B.
[817] C 16,3-5= C 25 B.
[818] C 26,3= C 17 B.
[819] N II 13,3.
[820] San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva* (=L) II 13.
[821] L I 8.
[822] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 150-151.

Vivir en Cristo… la fe amante (es decir viva) constituye el elemento que configura con Cristo.

> "Ahora bien, en el plano de la vida trinitaria, en el que la criatura puede participar por la gracia de un modo pasivo-activo, nos hallamos más allá de la distancia que separa y de la identidad que amenaza a la persona, y las heridas del contacto sustancial del Yo y del Tú, del despertarse el Tú en el Yo y el Yo en el Tú, que quitan el resuello y no son mortales sólo por un milagro de la Gracia reconfortante, constituyen el contenido de la vida amorosa. La conclusión de la *Llama* describe la arrobadora experiencia de Cristo que se despierta en el centro del corazón y del alma: Te despiertas, oh Verbo esposo, en el centro y fondo de mi alma, que en su más pura e íntima sustancia[823] como el Tú, como el "solo Señor" de mi ser, con un *movimiento de tanta grandeza y señorío y gloria y de tan íntima suavidad,* con un movimiento *de tan gran Emperador[824],* que, al despertarse el Absoluto en el corazón y despertarse absolutamente el corazón, todo se vuelve a despertar, y la creación entera se reaviva."[825]

> "Si la Gracia confiere una participación en la naturaleza divina (1 P 1,4), si por ello la imagen creada es elevada y transfigurada en *similitudo*, entonces el que está en posesión de la Gracia debe volver a participar más profundamente en la vida trinitaria. Juan de la Cruz ha descrito esto para el místico en su *Llama de amor viva*, pero lo mismo debe valer para toda vida de fe viva...el hombre creado, en cuanto espiritual, el que en la vida trinitaria recibe y aprehende *su* verdadero destino. En esta confiada autoentrega a Dios, que es la de nuestra fe esperanzada y amante, y la que Cristo ha realizado en la tierra de una manera prototípica (Hb 12,2), el hombre se supera al propio tiempo a sí mismo y vive en Cristo o deja a Cristo vivir en él: "Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en la carne, vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí" (Gál 2,20). La fe amante (es decir, viva) constituye el elemento que configura con Cristo –"que Cristo habite por la fe en vuestros corazones" (Ef 3,17)[826]-, con lo que se nos otorga asimismo el "nosotros" trinitario de la inhabitación (Jn 14,23, etc.); así resultan superfluas las restantes definiciones racionales de esta inhabitación, referidas a las personas individuales, porque las mismas pierden demasiado pronto de vista la inmanencia trinitaria (*circumincessio*) de las personas divinas."[827]

--

Con San Pablo ser en Cristo y estar crucificado con el Señor que se ha entregado y nos invita también a la entrega dando la vida por los demás.

> "En Ga 2,19-20 se ve con toda claridad el significado del ser-en de Jesús en Pablo: al estar Pablo crucificado con Cristo, él vive todavía, pero no como él mismo, sino que más bien es Cristo el que vive en él; lo que todavía está viviendo en la tierra, lo vive en la entrega en fe al Hijo de Dios, "que me ha amado y se ha entregado por mí". Aquí casi se toca con las manos el hecho de que el alargamiento de Cristo a la existencia de Pablo ha dejado a éste (según nuestra terminología cristológica) intacto en cuanto sujeto espiritual, pero al mismo tiempo lo ha expropiado para personalizarlo; esto tiene a la vez otro significado para Pablo: corresponder al amor personal de Cristo en la entrega creyente, y ponerse a disposición de su misión apostólica."[828]

---

[823] L IV 3. La cita exacta es: "El recuerdo que haces, oh Verbo esposo, en el centro y fondo de mi alma, que es la pura e íntima sustancia...¡cuán mansa y amorosamente le haces!".
[824] L IV 4.
[825] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 151-152.
[826] Cfr. G. Söhngen, "Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17)", en: *Die Einheit der Theologie. Gesammelte Abhandlungen* (Zink, Munich 1952) 324-343).
[827] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 484.
[828] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 229.

--

La Gracia.
La Trinidad.
Lo que no ha sido asumido no podrá ser salvado.
Que la gracia entre en todos los rincones de la vida.

> "El comienzo de la teología griega de la divinización se ha buscado con razón en Ireneo[829]: en su lucha contra los valentinianos, que defendían la natural condición divina del gnóstico, subraya que el hombre con cuerpo y alma sería *phartos,* corruptible, y que únicamente puede alcanzar la incorrupción divina (*aphtharsia*), correspondiente sólo a Dios, por gracia y en virtud de la promesa y el cumplimiento del Hijo encarnado (II, 20, 3; V, 2,2) y de su eucaristía celestial (IV, 18,5). *"Incorruptela gloria infecti"* (IV, 38,3), la prerrogativa de Dios, el hombre la alcanza gradualmente, mediante el lento crecimiento en él de los frutos de la inmortalidad (IV, 5, 1; V, 12, 4; V, 9, 1); con ello el Espíritu conduce a los bautizados, que lo han recibido, hasta el Hijo, "el Hijo a su vez los conduce hasta el Padre, y el Padre los hace partícipes de la incorruptibilidad. Por tanto, sin el Espíritu no se puede conocer la Palabra de Dios, y sin el Hijo nadie puede ir al Padre. Pues el saber del Padre es el Hijo, el saber del Hijo de Dios (se alcanza) mediante el Espíritu Santo" (*Epid.,* 7). El saber es para Ireneo lo mismo que la vida (eterna) (V, 3,3; IV, 20,7). Él ha visto de modo perfectamente claro el presupuesto de la encarnación como presupuesto de la divinización (III, 19, 1; 18, 7; IV, 33, 4), y ésta tiene lugar mediante el Espíritu (IV,4 y 6; V, 6, 1; 9, 1-4; 12,2)."[830]

> "Gregorio Nacianzeno, que acuña el famoso principio "lo que no ha sido asumido no ha sido salvado"[831], ve con más precisión que Cristo "me lleva en él a mí todo entero con toda mi miseria, para cancelar en él la maldad como el fuego derrite en sí la cera"[832];..."[833]

--

El absoluto de Dios.
Sólo a Dios la gloria.
La vida del hombre es la gloria de Dios.
La libertad.

---

[829] Michael Aubineau, "Incorruptibilité et divinisatio selon S. Irénée", en *RSR* (1956) 25-52. Sobre lo que sigue cfr., junto al conocido trabajo de J. Gross, *La divinisation du chrétien d'aprês les Pères grecs*, París, 1938, O. Faller, "Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung", en *Gregorianum* 6 (1925) 405-438; M. Loth-Barodine, "La doctrine de la déification dans la tradition spirituelle", en *Vie Spirituelle Suppl.* 43 (1935) 91-107 y el y el artículo "Déification" en DSp.
[830] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 188-189.
[831] *To gar aproslepton atherapeuton* (PG 37, 181).
[832] *Or.* 30, 6 (PG 36, 109).
[833] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 221.

Mi Dios y mi todo (San Francisco de Asís).

El hombre es capaz de Dios.

> "La totalidad puede ser expresada por un *"soli Deo gloria",* pero añadiendo que la gracia de Dios se glorifica en su creación y revelación (Ef 1,6.12.14), que "Dios no necesita del amor del hombre mientras que el hombre necesita de la gloria de Dios"[834], que "la gloria del hombre es mantenerse en el servicio de Dios"[835], porque "la gloria del hombre es Dios"[836], y precisamente por ello "la vida del hombre", llevado a la plena libertad, "es la gloria de Dios"[837]. Punto de partida para la contemplación de la totalidad (cada vez mayor) es -por consiguiente- la relación originaria entre Dios y mundo (hombre) que deja a Dios, en cuanto creador y libertador (en su autocomunicación), la libertad de hacer seres creados libres que existan por sí, ante sí, para sí y en sí. Se puede hablar aquí de *analogía entis*, en cuanto que esta relación se distingue por una parte de un panteísmo o teopanismo que diluye a Dios en el mundo o al mundo en Dios (con lo que suprime el juego entre libertad humana y divina, la teodramática en suma), y por otra, parte de cualquier forma de puro dualismo que o bien (en el deísmo) cierra en sí la divinidad de Dios frente al mundo o bien encierra la mundanidad del mundo frente a Dios (en la concepción del pecado como caída desde la esfera de Dios, secularismo, teología de la muerte de Dios). La posibilidad de una diferencia entre Dios –que "es todo" (Sir 43,27) y por ello no necesita de nada- y un mundo de seres finitos y necesitados de Dios se mantiene como el misterio fundante de todo lo demás, pero misterio indeducible, frente al cual no hay alternativa "más grande". Puede ser deducido tan sólo de la libertad infinita de Dios que *en* la existencia (no necesariamente *gracias a* la existencia) de lo no divino se demuestra como el inalcanzable cada-vez-mayor. Que esté abierto el espacio para este Dios cada vez mayor es la condición de posibilidad de una teodramática: es decir, el hecho de que la libertad incondicionada (divina) no es una objeción contra la existencia de una libertad determinada (creatural), cualquiera que sea el estado histórico en que ésta se encuentre (de alienación o de retorno a sí misma).
>
> Como corolario se deduce necesariamente que en la relación originaria creador-creatura, el creador se mantiene siempre superior como el cada-vez-mayor más allá de todo lo que se puede aprehender a través de la criatura, pero que sin embargo no le puede ser simplemente desconocido, aunque nada más sea porque la criatura conoce su ser creatural y siempre condicionado, y a través de ello debe deducir un fundamento originario de que procede."[838]

> "Como centro del mundo y del microcosmos (*minor mundus*)[839], el hombre es el ojo del mundo abierto a Dios. Como lo hemos visto, el hombre es *capax Dei* y no se aquieta sino en Dios[840]."[841]

--

San Pablo nos invita a entrar existencialmente en el Misterio Pascual.

La tierra prometida.

Patria en la vida de Dios.

---

[834] Ireneo, *Adv Haer,* IV 16,6.
[835] *Ib.,* IV 14,1.
[836] *Ib.,* III 20, 2;
[837] *Ib.,* IV 20, 7.
[838] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 109-110.
[839] Buenaventura, *Sentencias*, p 40b. [Obras selectas de S. Buenaventura, 6 vol. BAC Madrid 1947-1949]
[840] Cf. nota 196.
[841] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 304.

> "Pablo, por la ley, ha "muerto a la ley, a fin de vivir para Dios; con Cristo estoy crucificado y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí". La plena correspondencia con lo que se llama "vivir para Dios", trae como consecuencia: "la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Ga 2,19-20). El rapto fuera del yo, que es la fe y que se obtiene por el amor de Cristo, no es otra cosa que hacer sitio en el yo a este amor, una determinación de la propia existencia que se deja conformar a la del crucificado, de modo que "nuestra inserción en la vida de Cristo no se realiza sólo externamente, sino que se impone desde dentro"[842]. El "vivir para Dios" es obra de la inhabitación íntima de Cristo en el creyente, ya que Cristo, en toda su vida terrena y, sobre todo, tras la resurrección, "vive para Dios" continuamente (Rm 6,10)[843]."[844]

> "Patria en la vida de Dios... Israel no es elegido para vivir en sí, sino para vivir en Dios. "Yahvé dijo a Abrahán: Vete de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (Gn 12,1): aquí comenzó todo. Y porque Abrahán obedece (se trataba de una prueba) es posible añadir: "A tu descendencia he de dar esta tierra" (12,7). Todo lo que Abrahán obtuvo allí fue un sepulcro como fianza. La elección se repite más tarde y, esta vez, para salir de Egipto: se recuerda que Dios se comprometió bajo juramento con los padres[845] a darles esta tierra y, por eso, saca de Egipto al pueblo y le promete la tierra –también Moisés sólo obtiene una fianza, la visión desde el Nebo (Nm 27,12s)-, e Israel habita en ella, aunque sólo ocupándola parcialmente (por su culpa Jc 1,21; 2,20-21; o por necesidad: Js 15,63; o porque se fortalece en la prueba; Jc 2,22; 3,2); hasta que, como castigo, se le destierra a Asiria y Babilonia, y por tercera vez se retoma una teología del éxodo y de la repatriación, que no es todavía definitiva, porque la tierra reconquistada no es ya la que era, o no es todavía la que debe ser; ella, propiamente, *no es jamás* respuesta a la promesa. Lo decisivo parece ser que Israel no puede, no logra nunca habitar en su casa, sino que –ya habite en su propia tierra o en un país extranjero- habita siempre en tierra extranjera con respecto a sí mismo."[846]

--

Teniendo a Dios como el amor fontal podremos ir asumiendo la unidad, la verdad y la bondad.
Vivir las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

> "Como la criatura no puede tener a Dios por origen sin conformársele según la unidad, la verdad y la bondad, tampoco puede tener a Dios por objeto del conocimiento sin comprenderlo con la memoria, la inteligencia y la voluntad, y tampoco puede tener a Dios en sí como gracia infusa sin conformársele mediante la fe, la esperanza y la caridad"[847]."[848]

--

[842] W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (1965) 111.
[843] W. Thüsing se esfuerza en demostrar que esta vida "para Dios" del Cristo resucitado es una de las afirmaciones fundamentales de Pablo (olvidada por la tradición): en cuanto portador de los pecados con que le carga Dios (de modo que "en él sólo se ve el peso concentrado del pecado", *ibid.,* 84s.) Jesús muere por el pecado del mundo para hacer posible el acceso a la vida para Dios: en cuanto Hijo de Dios sin pecado, que incluso en la muerte permanente sólo en la obediencia al Padre, reanuda en su vida de resucitado esta obediencia para abrir y revelarnos en su relación trinitaria con el Padre; pp. 72s., 89.
[844] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 329-330.
[845] G. Von Rad: *Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch* (1943, ahora: *Ges. Stud. AT* 87-100), ha recopilado cuarenta y ocho pasajes que atestiguan este "juramento a los patriarcas": p. 87.
[846] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 6. Antiguo Testamento,* Madrid 1988, 156-157.
[847] Buenaventura, *Brevil.* 2,12 (V, p. 230ab).
[848] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 290.

La libertad a nivel personal y social.
El cristianismo nos invita a la fraternidad, la libertad, la igualdad y el progreso.
Fe y liberación.

> ":..nadie puede dudar seriamente (y Hegel lo ha demostrado en un lugar central)[849] de que la declaración de los derechos del hombre se remonta a ideas cristianas sobre la dignidad y libertad de la persona, la idéntica condición de imagen divina y, por tanto, también la fraternidad de todos los hombres. Las primeras consecuencias explícitas en Inglaterra, después en América (Declaración de Virginia, Jefferson) lo indican claramente, mientras que la francesa *"Déclaration des droits de l'homme et du citoyen"* (1789) niega la base teónoma y deriva todo de la expresión de la voluntad general (*expression de la volunté générale)".* Todo parece indicar que fue Péguy el primero que reconoció dentro de este disfraz el sentido cristiano, y los últimos Papas lo han seguido en esto sin vacilar. Pablo VI dice en un sermón: "Había coincidencias entre el cristianismo y las grandes ideas de la Revolución, quien no hizo otra cosa que apropiarse de algunas nociones del cristianismo: la fraternidad, la libertad, la igualdad, el progreso, el afán por mejorar la situación de las clases oprimidas, etc. Todo eso es, en efecto, cristiano; sólo había tomado una orientación anticristiana"[850]. Juan Pablo II hizo constatar lo mismo todavía más abiertamente con ocasión de su primer viaje a Francia[851]."[852]

--

La escatología y el permanecer en Cristo en el cuarto Evangelio (San Juan).
El "permanecer" en la reciprocidad depende por entero de la decisión del hombre.

> "Cabe recordar aquí la escatología del presente de los escritos joánicos. La decisión básica del hombre, superior al tiempo, está bajo el signo del juicio atemporal del Juez eterno. Se expresa esta reciprocidad en el término "permanecer"[853]. Cuando el hombre persevera bajo este signo, lo eterno –permanente por esencia- repercute en su temporalidad. Así permanece el Espíritu sobre Cristo (1,32); permanece el Padre en Él (14,10), como también en los discípulos permanece el Espíritu (14,17). Él es la característica de esa permanente inhabitación recíproca de lo temporal y eterno (1 Jn 3,9). Pero el permanecer depende por completo de la decisión del hombre. Partiendo de la oscuridad, en la que no tiene "necesidad de permanecer" (Jn 12,46), puede desplazarse a la luz. Pero también cuenta con la posibilidad de cerrar su corazón al amor, de modo que "el amor de Dios no pueda permanecer en él" (1 Jn 3,17). De ahí que sean frecuentes las frases en condicional: si uno no cree, "la ira de Dios permanece sobre él" (3,36). "El que come mi carne...permanece en mí" (6,50), "el que permanece en Mí y Yo en él, ése lleva mucho fruto...Si alguien no permanece en Mí será arrojado..." (15,5s.)[854]. De ahí, los correspondientes imperativos: "¡Permaneced en mi amor!" (15,9), "hijos, seguid con Él" (1 Jn 2,28). Es decisivo el hecho de que uno puede poseer la vida eterna, pero no de modo permanente, con lo que se demuestra de forma paradójica que la posesión era sólo inauténtica, aparente. Porque "vosotros (los judíos) no creéis en el Enviado por Dios no tenéis permanentemente su palabra en vosotros"

[849] Sociedad y Estado descansan en última instancia sobre el reconocimiento recíproco de la dignidad y los derechos personales: un pensamiento introducido en la historia sólo con el cristianismo. En esta idea se funda el edificio entero de la filosofía hegeliana del derecho.
[850] Muchas declaraciones análogas aparecen reunidas en K. W. Kraemer (ed.), *Papst paul VI. An die Welt,* Fromm, Osnabrück, 1970, entrada "Menschenrechte [derechos humanos]" (277).
[851] Jean-marie Cardenal Lustiger, arzobispo de París, *Osez croire, osez vivre,* Centurion-Gallimard, 1986, 431.
[852] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 258.
[853] Jürgen Heise, *Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften K(Mohr, Tübingen 1967); R. Schnackenburg,* Die Johannesbriefe (Herder, ^{2}1963); B. Lammers, *Die MENEIN-Formeln der Johannesbriefe* (Gregoriana, Roma, Diss. 1954); Raymond E. Brown, *Epistles of John,* Anchor Bible (1982), pp. 259-261, 339.
[854] Cfr. 1 Jo 2,17.24; 3,24.

(Jn 5,38). El esclavo, que eso es el pecador[855], "no queda para siempre en la casa. El Hijo se queda para siempre" (8,35). Del diablo se dice que "nunca ha estado con la Verdad" (8,44). Del mismo modo, el que odia, que es un asesino, "no conserva dentro la vida eterna" (1 Jn 3,15). Otro tanto se dice de los herejes: "Aunque han salido de nuestro grupo, no eran de los nuestros; si hubieran sido de los nuestros se habrían quedado con nosotros" (1 Jn 2,19). Por consiguiente, así como uno puede cobijarse bajo el signo de la eternidad, también puede alejarse de él, pero esta posibilidad es, según Juan, la demostración recíproca que no ha tenido lugar de verdad: "Nadie que se da al pecado lo ha visto ni lo ha conocido" (1 Jn 3,6)."[856]

--

La parábola de la vida.
Vivir en Cristo.
Dar frutos: en toda clase de buenas obras.
Jesús nos dice que sin él no podremos hacer nada.

"La parábola de la vid proporciona el acceso para expresar lo que se quiere decir con esto, a saber: la fecundidad del que vive *en Christoi*, enraizado y entroncado con Cristo. Sin perder de vista que es primero es "el Evangelio el que fructifica y crece en el mundo entero", acto seguido se añade que esto también ocurre en la comunidad de los Colosenses (Col 1,6); y un poco más adelante, los mismos colosenses son exhortados a "fructificar en toda clase de buenas obras", para lo que serán hechos capaces "por el poder de la gloria de Dios" (Col 1, 10s.). Asimismo, los Romanos deben "fructificar para Dios" (Rm 7,4). Y Pablo ve su apostolado como un producir fruto en Cristo y para Cristo (Rm 1,13)."[857]

"...el ... aspecto neotestamentario de la fructificación: lo que propiamente da fruto en el corazón del hombre debe ser Jesucristo mismo, o su Espíritu Santo; el hombre, al que se pide rendimiento, sólo podrá dar fruto en Cristo, desde Él y a través de Él, obrando junto con Él –"sin Mí no podréis hacer nada" (Jn 15,5)-, pero de tal manera que, precisamente en virtud de esta unidad, el hombre se vuelve capaz de una fructificación propia, nueva y hasta ahora desconocida para él mismo. Vuelve la ley de la apropiación y expropiación en un nivel nuevo: el hombre se vuelve seno receptivo para la palabra sembrada en él, que al principio le era extraña; lleva hasta lo hondo esta simiente, pero no para sí, sino para Dios, y al tratarse de simiente divina, devuelve al propietario el fruto elaborado, que es Dios, pero que también es el fruto de su seno. El hombre es expropiado una primera vez en cuanto que es asumido como campo para la simiente de Dios, y una segunda vez en cuanto que el fruto que ha dado se le quita para acarrearlo a los graneros de Dios."[858]

--

La vida plena del hombre está en permanecer en Dios.
La visión de Dios: estar constantemente ante la faz del Padre.
La apertura del hombre a Dios.
El Espíritu Santo.

[855] En al traducción española dice "pacador", debe decir, "pecador".
[856] BALTHASAR, Hans Urs von, *Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 293-294.
[857] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 363.
[858] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,*Madrid 1989, 339-340.

> ""Esta es la gloria del hombre, perseverar y permanecer en la sumisión a Dios... No fueron los discípulos los que glorificaron al señor al seguirle, sino que por el hecho de seguirle fueron glorificados por Él"[859]. Pues por lo que hay en ellos "'todos los hombres tienen necesidad de la gloria de Dios' (Rm 3,23); pero no pueden autojustificarse, si no son justificados con la venida del Señor, si no vuelven la mirada a su luz"[860]. "Porque la gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios"[861]...". Y el que permanece en su amor, en su entrega, en su reconocimiento, recibirá progresivamente más y más gloria, siendo formado a semejanza del que murió por Él"[862]
>
> "Cuanto más le amamos, más gloria recibimos, porque estamos constantemente ante la faz del Padre"[863]. Moisés adquirió de la visión del Padre y de la escucha de su Palabra una gloria tan grande que los demás no fueron capaces de mirarle a la cara[864]. En el paciente estar ante Dios consiste, sin embargo, toda fatiga y virtud cristiana,..."[865]

> "Ambas definiciones -la apertura a Dios del creyente y la acción con que Dios imprime en el creyente la forma de Cristo- expresan la totalidad. El hombre no compromete su vida por un artículo de fe, sino por Jesucristo y su verdad indivisible, que irradia a partir de cada artículo. Y Dios imprime en el creyente no un rasgo de su Hijo, sino su imagen esencial indivisible, por más que ésta pueda aparecer diferenciada, personal y carismática en cada alma. La permanente contemplación del Cristo global transforma totalmente, a los que contemplan, en imagen de Cristo por obra del Espíritu Santo (2 Co 3,18)."[866]

--

El 'permanecer' en la antropología joánica.
Antropología nupcial.
Contemplar el amor divino es fecundante.
La teología de Scheeben.

> "Si de Pablo pasamos a Juan, el segundo lugar clásico de la teología neotestamentaria de la experiencia, dejamos un mundo espiritual tormentoso y casi violento para entrar en la quietud del "permanecer". La experiencia fundamental de Pablo es su arrebato, por la fuerza (*dynamis*) de Cristo, de un eón (estado existencial) a otro. El es arrebatador porque ha sido arrebatado. la experiencia de Damasco fue como un relámpago y continuó siéndolo para el Apóstol durante toda su vida. En cambio, a Juan le caracteriza el primer encuentro en el Jordán: "¡Venid y ved! Fueron, pues, y vieron dónde moraba y permanecieron con Él aquel día" (1,39). Es también un arrebatado en el amor, pero su movimiento es tan reposado que se convierte en presencia de eternidad, en "escatología cumplida"."[867]

[859] Ireneo, *Adversus haereses* 2 edición de Harvey, cambrige 1857(=2), 184.
[860] 2, 241. Igualmente 2,192.
[861] 2, 219.
[862] SAGNARD, François OP, *Irénée de Lyon, Contre les Héresies,* LIII, en *Source Chrétiennes* 34, 1952 (=S), 342.
[863] 2, 183.
[864] 2, 235.
[865] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 75.
[866] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 220.
[867] Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 212.

VI,5) OLVIDARSE DE UNO MISMO, POR AMOR

Los santos en la Iglesia.
San Francisco recibe las llagas corporales.
"El que no busca la cruz de Cristo no busca la gloria de Cristo", San Juan de la Cruz.

> Máximo el Confesor dice que "cuanto más" de la divinización del hombre también sería el "cuanto más" de la humanización de Dios. Pues el Espíritu en Jesús es el que condujo su primera encarnación hasta sus últimas consecuencias, de manera que se puede decir que la encarnación de la Palabra divina se consuma en la desnudez y en el grito sólo inarticulado de la muerte en la cruz; y si Juan ve aquí la culminación de la glorificación del Padre, también ve, sin distancia, la del Hijo (*"euthys",* Jn 13,32). Esto significa que con la última encarnación coincide también la perfecta pneumatización del Hijo: al "expirar" el Espíritu, se convierte en el Señor del Espíritu, que "inspira" a los suyos (Jn 20,22); y así lo seguirá haciendo en lo sucesivo, puesto que se ha consumado la obediencia, desde el Padre y junto con el Padre (cfr. Hch 2,33), en una imbricación de encarnación y espiritualización que justifica las palabras "El Señor es el Espíritu", por cuanto éste es "el Espíritu del Señor" (2 Cor 3,17).
>
> Esta paradoja se puede encontrar en el destino de los santos de la Iglesia: su plena encarnación -o hacerse persona- es siempre a la vez el hacer transparente su misión espiritual. En Pablo está más que claro; igualmente se puede encontrar en el gran carismático Francisco de Asís, que recibe de un serafín (un Cristo-Espíritu) las llagas corporales; en un Juan de la Cruz, que en la noche más profunda e infernal adquiere la fe más pura y sabe que "El que no busca la cruz de Cristo, no busca la gloria de Cristo[868]

--

El Hijo se da totalmente.
La trinidad inmanente.
La fe.

> "Dios... nos da con el Hijo dos cosas: la expresión total de sí mismo y la quintaesencia de nuestro ser afirmado en su autenticidad. Para que el amor, también el amor entre Dios y el hombre, pueda desarrollarse según sus propias leyes sin que el hombre quede sobrepasado por una potencia que lo anule; en la paz y en la alegría del consentimiento del hombre, en cuanto diferente en su relación y, sin embargo, en la fuerza que no sólo le asegura el amor absoluto, sino que lo transmite como propio, los presupuestos son: por parte de Dios, la Trinidad inmanente y, por parte del hombre, la disponibilidad a dejarse expropiar y trasladar así al ámbito del amor expropiado. Esta disponibilidad se llama *fe*: en su esencia, es dejar libre al amor; no sólo en su obrar a mi favor, sino también en la fidelidad de este obrar que afirma y lleva a cabo la posesión del amor sobre mí."[869]

--

VI,6) VIDA EUCARÍSTICA

Nos dice Teresita: ""-Sí, yo me he olvidado de mí misma; yo he procurado no buscarme en nada a mí misma"[870]."[871] Y cuando está por morir esta pequeña gran Santa dice: "no muero sino que entro en la Vida".

---

[868] *Puntos de amor,* n. 23, en *Dichos de Luz y Amor;* 3, Obras completas, Madrid, 1957, 70.
[869] BALTHASAR, Hans Urs von, *Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 325.
[870] *Histoire d'une âme* (=H), H 275.
[871] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelana 1964, 61.

-

La divinización del hombre.
La vida eucarística.

> "En Cristo el hombre creado puede llegar a ser por la gracia una persona (teológica), es decir, un hijo del Padre que de una manera cualitativamente única ha llegado a participar en la misión de Cristo, lo que tiene lugar mediante la inhabitación del Espíritu Santo en él como en una morada de las personas divinas (Jn 14,23; 1 Co 6,19; Ef 3,17). Aquí cabría repetir una vez más lo que se dijo más arriba acerca de la personalización y socialización simultánea del hombre en posesión de la gracia. Todo lo "privado" desaparece en este proceso, en el que el hombre es expropiado y requisado para la vida divina, pero con ello también para los designios salvíficos de Dios con el mundo. En la desprivatización aquel que ha llegado a ser propiedad de Dios se convierte en el *homo ecclesiasticus* que no sólo en su psicología sino también en su talante vital adquiere trazos eclesiales. En esta universalización es configurado con Cristo; en él recibe no sólo la gracia de la nueva filiación divina, del nacimiento con el Hijo del seno del Padre, de la coposesión del Espíritu Santo, sino también la de una misión que tiene su modelo en la misión de Cristo y que constituye una parte de la misión de la Iglesia. En la medida en que uno llega a ser persona en Cristo[872], adquiere también en Él un espacio eclesial para cobijar en sí a los demás; Orígenes se permite en este caso hablar incluso de una analogía de la Eucaristía: en la medida en que un hombre pertenece a Cristo, puede ser distribuido con Cristo como sustancia nutritiva del cuerpo místico[873]."[874]

--

La Eucaristía en Teilhard de Chardin.
Cómo la pequeña hostia aumenta de tamaño hasta extenderse sobre todas las cosas.

> "...en Teilhard es central la Eucaristía, tal como la desarrolla de forma clásica la segunda "imagen visionaria!. Se ve allí cómo la pequeña hostia aumenta de tamaño hasta extenderse sobre todas las cosas para contraerse luego…"[875]. "La transubstanciación se rodea, a modo de aureola, de una divinización real, aunque menguada, de todo el cosmos"[876]. Todas las comuniones sacramentales forman juntas una única, sí, "la comunión de todos los tiempos... forma igualmente una comunión aún más amplia, co-extensiva con la historia de la humanidad. Esto significa que la Eucaristía, en su acción universal, es sólo la expresión y revelación de la fuerza divina de unificación que obra en cada átomo-espíritu del mundo"[877]. "La encarnación jamás concluida transforma (todas las cosas). En el mundo sólo hay una celebración de la misa,... la hostia total, verdadera, es el universo"[878]."[879]

--

La 'communio' eucarística.

> "En Cristo, somos los unos para los otros no sólo hermanos, sino que, en su Cuerpo Eucarístico, llegamos a ser miembros los unos de los otros. Nuestro intercambio no es sólo un intercambio de

[872] Cfr. Las consideraciones de E. Haible, *Trinitarische Heilslehre* (Schwabenverlag, Stuttgart 1960), en donde el concepto habitual de persona está ligado al nuestro. También para él, la vida en la gracia es una personalización, aunque la persona *in actu primo* se halle inscrita en la naturaleza espiritual: 122ss.
[873] *Joh. Commen.* 2,18 (Preuschen 80).
[874] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 483.
[875] Teilhard, *Escrits du temps de la guerre* (=vol. XII) según la primera edición (en Grasset 1965)(=E), 100.
[876] E 287.
[877] Teilhard, *Oeuvres* X, Seuil, Paris 1955-1976, (=X) 194-195.
[878] X, 90; cfr. IX, 93.
[879] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V,* El último acto, Madrid 1997, 155.

espíritu a espíritu, mientras nuestros cuerpos están separados por una distancia insuperable, sino que hay una esfera en la que nuestros cuerpos –en un plano muy superior a la unión sexual- se comunican los unos a los otros: no en una corporeidad biológica, sino pneumática, fundada en la Resurrección del Señor y en su presencia Eucarística. ...surge algo completamente nuevo en antropología: la posibilidad de obrar a favor del otro, no sólo mediante acciones externas librando al otro de una carga, sino "desde dentro", cuando, en la Eucaristía de Cristo, se puede llegar a compartir el peso de la culpa y de la incapacidad ajenas. La *communio eucharistica* (hasta de un modo analítico, puede decirse) se convierte en *communio sanctorum.*Y la forma de intercambio de esta última está totalmente marcada por la forma de la primera y contenida en ella. De este modo, queda preservada a su vez de toda indiscreción subjetiva y de toda violación objetiva de la intimidad ajena. El que se ofrece a llevar con Cristo el peso de sus hermanos, llegará a lo sumo a experimentar en su vida que su gesto de disponibilidad es un gesto lleno de sentido y fecundo, pero nunca sabrá ni cómo ni dónde este ofrecimiento produce sus frutos. Sólo fusionándose con el ofrecimiento del Hijo, entra en la Palabra misericordiosa del Padre."[880]

VI, 7) EL MARTIRIO Y LA CRUZ

Pedro Claver, Maximiliano Kolbe y otros mártires.
El testimonio, el martirio, se da siempre por Cristo.
Ser levadura en la cultura profana.
Reinhold Schneider.
Charles Péguy.

"...un individuo como Pedro Claver, él solo, puede realizar en miles de personas la obra que debiera haber hecho toda la Iglesia. En un país no cristiano una madre Teresa puede colocar para la Iglesia un signo visible en el mundo entero; en una ciudad descristianizada y dominada por los comunistas, una Magdalena Delbrel puede, con verdadera infalibilidad, mostrar a los sacerdotes desorientados el camino cristiano a seguir[881]. Maximiliano Kolbe, Alfredo Delp y tantos otros han dado testimonio en los campos de concentración, en los tribunales, en el archipiélago Gulag, de lo que la Iglesia es en su esencia más íntima, con una claridad en la palabra y en el gesto que hacía enmudecer incluso al adversario más lleno de odio.

El testimonio, el *martyrion*, se da siempre por Cristo, pero en nombre de la Iglesia y de su representación real: el que da testimonio, con la sangre o sin ella, pero siempre con el compromiso de su existencia, habla, obra y "gesticula" no para sí misma, sino *in persona Ecclesiae.* La Iglesia se concentra en este individuo que se presenta en su nombre, con o sin misión expresa, quizá allí donde muy pocos osan presentarse, o incluso ninguno fuera de él."[882]

"Existe todavía otra situación dramática que puede ser llevada por el individuo hasta su punto más álgido y encontrar aquí una solución: esa dimensión trágica de la misión universal de la Iglesia que consiste en tener que penetrar como levadura en la cultura profana, y con ello correr el riesgo extremo de mundanizarse en medio de esta cultura. No es raro que la situación se agudice hasta llegar a una confrontación personal entre el representante de la comunidad política y un santo en particular; entonces, los dos, frente a frente y en un tenso tira y afloja, deben llegar a fijar las líneas casi invisibles de contacto y de separación; una vez más ha sido Reinhold Schneider quien ha descrito un gran número de tales confrontaciones[883]. En este contexto hay que citar, como un

[880] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol II, Las personas del drama: el hombre en Dios,* Madrid 1992, 382.
[881] Madeleine Delbrel, *Nous autres gens des rues* (Seuil, Paris 1966).
[882] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo.* Madrid 1993, 414-415.
[883] Cfr. Obra de BALTHASAR: *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk* (Hegner, Colonia/ Olten 1953). Permítasenos notar algunos encuentros muy distintos (cfr. 175ss): Tomás Becker y su rey, Tomás

punto álgido, el famoso análisis del *Polyeucte* de Corneille por Charles Péguy, en el que el martirio por la fe se abre paso cortando hasta los lazos más estrechos de la alta estima cultural, de la amistad y del amor[884]."[885]

--

Confiar en el Espíritu Santo que nos inspirará las palabras testimoniales.

"...existe para este verdadero individuo, aun aislado por la Iglesia circundante, la promesa del Señor justamente para la hora del testimonio: "Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de qué vais a hablar; sino hablad lo que se os comunique en aquel momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo" (Mc 13,11): en la *paradosis* (testimonio) exterior será más poderosa la interior."[886]

--

El Espíritu Santo que nos inspira y fortalece.

"...el ejemplo de un solo cristiano que tome en serio su fe, puede realmente bastar para eclipsar muchas otras cosas no convincentes o que provocan el rechazo. Raramente lo realiza la Sagrada Escritura en solitario: "Vosotros, cuando el Espíritu Santo descienda sobre vosotros, recibiréis fuerza para ser mis testigos... hasta los confines del mundo" (Hch 1,8)."[887]

--

La cruz y la alegría.
Morir y vivir.
El sufrimiento: cuanto más verdadero es el amor, tanto más alegre es en todos sus sufrimientos.
Proximidad al Hijo doliente.

"tenemos que abordar la dificultad de percibir la base de la alegría en el sufrimiento supremo del Señor. Cuando "con la mirada puesta en la cruz habla de su alegría" (Jn 15,11), lo hace porque se alegra de "poder servir a Dios y a los hombres"[888]. "Cuanto más verdadero es el amor, tanto más alegre es en todos sus sufrimientos. Todo amor, también el terreno y físico, puede ser alegría verdadera si no se cierra de modo egoísta, sino que se abre hacia Dios". Hasta la tristeza que se siente junto a la tumba puede ser alegría "de que el amado haya ido a Dios y de que se goce en el Señor"[889]. Pero si Dios quiere que una persona "sufra por un pecado, que sufra quizás hasta el extremo", entonces él mismo se lo dará a entender, y será de nuevo un poder sufrir en la alegría del Señor"[890]. La tristeza cristiana y eclesial está en orden cuando es participación en la tristeza del Señor, que, en el Monte de los Olivos, pronuncia "un sí en la tristeza, cargado con el peso extremo

---

Moro y el suyo, Anselmo y Guillermo el Rojo, Pío VII y Bonaparte, Las Casas y Carlos V, Francisco de Paula y Luis XI, el Papa Celestino y Carlos II de Anjou, Felipe II y Teresa, aunque también Inocencio III y Francisco, por sólo nombrar algunos encuentros importantes.

[884] En *Victor-Marie, Comte Hugo,* & 69ss (*Oeuvres en prose,* 1909-1914, Pléiade 1957) 791 ss. Cfr. *Gloria* 3, 424s. Y todo el capítulo "Arraigo de la existencia cristiana", 460ss.

[885] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo.* Madrid 1993, 417

[886] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo.* Madrid 1993, 416.

[887] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo.* Madrid 1993, 422.

[888] SPEYR, Adrienne von, *Johannes, vol 3,* 237.

[889] *Ibid.* 238.

[890] *Ibid.* 239.

del sufrimiento, pero, además, un sí en la gloria del amor, en la alegría de la entrega"[891]. En modo alguno se dice que el Hijo experimente esa gloria y alegría al llevar el pecado; pero eso no impide que la alegría sea el presupuesto permanente para toda experiencia de abandono. Como en la cruz la muerte vivida es objetivamente vida, así el sufrimiento extremo es subjetivamente alegría.

Muerte y vida constituyen en nosotros una unidad como los dos rostros de Jano. Dios exige de nosotros ambas cosas: morir y vivir, renuncia y aceptación...En la Cruz hace Él visible la unidad de muerte y vida: Él tomó la vida humana para morir en la Cruz; y muere en la Cruz para poder resucitar en el Padre"[892]. El Hijo tiene "participación plena en las posesiones del Padre; por consiguiente, también en su alegría". Cuando Él, para hacer que la alegría del Padre sea plena, redime al mundo en la Cruz, lo hace "en la alegría del Padre y también en la propia alegría de obsequiar con un regalo al Padre. Y, sin embargo, en medio de esa alegría está todo el sufrimiento de la cruz, que no es aminorado por aquella. "Si es posible, pase de mí este cáliz": son palabras de angustia que se convierten en la Cruz en palabras de abandono. Sin embargo, toda la oscuridad del sufrimiento está como...entre paréntesis dentro de la alegría que lo envuelve, aunque se trata del sufrimiento jamás sobrepasado por otro". Ante el grito de abandono, el Padre "puede no dar respuesta alguna porque quiere regalar al Hijo la alegría consumada: la alegría de estar muerto para él en el abandono"[893].

..."Mediante los sufrimientos somos reconducidos de continuo al amor. Los sufrimientos nos mantienen ágiles para el amor"[894]. En el amor se lleva el sufrimiento "con gozo, aunque el sentimiento de alegría permanece velado"[895]. Y en el Señor conocemos que el sufrimiento pertenece a la forma más profunda del amor". "El amor que Dios nos tiene en su Hijo es tan grande que abarca no sólo las alegrías, sino también los sufrimientos del amor". Entendidos y aceptados como expresión del amor, "ellos nos devuelven a Dios y multiplican el gozo". Llevan a la "proximidad al Hijo doliente". "Pero en la gravedad del sufrimiento se conoce al Hijo desde una profundidad nueva."[896]

--

El fundamento de toda vida espiritual es un deseo de imitar a Cristo.
El Misterio de Cristo.
El Misterio Pascual.

"El fundamento de toda vida espiritual es, según *Subida* I, 13: un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, renunciando a cualquier apego y quedándose vacío de sí por amor de Jesucristo, El cual en esta vida no tuvo otro gusto ni le quiso que hacer la Voluntad de su Padre, lo cual llamaba Él su comida y manjar. Y esta mortificación comienza por "siempre inclinarse: no a lo más fácil sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso sino a lo más desabrido; no a lo más gustoso sino antes a lo que da menos gusto; no a lo que es descanso sino a lo trabajoso; no a lo más alto y precioso sino a lo más bajo y despreciado...y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo"[897]. Mientras vivimos, no sobrepasaremos las profundidades de este *mysterium Christi*[898]. La imitación procede en la humildad de quien sabe y no olvida haber sido "la causa de la Pasión y muerte de Cristo"[899], de quien sabe que, cuando "se alce el cuchillo" sobre nuestras cabezas[900], no tendremos conciencia de ser víctimas inocentes.

[891] *Ibid.* 304.
[892] SPEYR, Adrienne von, *Kath. Briefe, vol I,* 334-335. Crf. El capítulo "La objetividad de la alegría" en *Der Mensch vor Gott,* 112-115.
[893] SEYR, *Der Mensch vor Gott,* 109.
[894] SPEYR, *Objektive Mystik,* 571.
[895] *Ibid.* 562.
[896] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 252.
[897] San Juan de la Cruz, *Subida* (=S) I 13,2-6; cf. Cántico (=C) 3,3 y 5 = C 3 B.
[898] C 36,3 = C 37 B.
[899] Cartas (=Ep) 10.
[900] Ep 9 [La cita exacta es: "Más todo es breve, que todo es hasta alzar el cuchillo, y luego se queda Isaac vivo, con promesa del hijo multiplicado" (Ndt.)].

Hasta, si se consigue, perdernos totalmente por Cristo[901] e "inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo, y esto es amor de Dios"[902]."[903]

--

A través de Jesucristo podremos llegar al Padre.
Lo numinoso, la experiencia de lo sagrado.

"...la pretensión de Jesús de concentrar en sí todo lo religioso: "Nadie puede ir al Padre sino por mí".

Naturalmente que, al principio, dicha pretensión resultaba inaceptable para el imperio pagano cuasi-religioso; negarle al Estado el carácter sacral significaba ser ateo, nombre que se daba a los primeros cristianos. La desacralización del Estado, aún después de ser cristiano, necesitó mucho tiempo, porque esta nueva situación privaba a la gente de esa protección natural, que era la garantía del orden social mediante su inserción en el orden cósmico. Por otra parte, el hombre mismo, para salvaguardar su dignidad y su libertad, tenía la obligación de instituir las normas políticas, responsabilizarse de las mismas y modificarlas en la medida en que lo exigía el bien común. La cuestión era entonces: ¿dónde debía buscar esta libertad su propia norma, a fin de no perderse en el puro capricho y amenazar con ello la libertad misma? Tal vez en la familia, como lugar en que se hallan indisolublemente asociadas la dimensión natural y la humana. Efectivamente, la generación y el nacimiento, fruto de fuerzas personales y naturales a la vez, pueden ser la base de una autoridad ejercida y aceptada por amor. En este sentido (y en la línea del cuarto mandamiento) se llegará a respetar este enraizamiento cuasi-religioso de los valores personales más profundos en el terreno abonado de la naturaleza. Pero, ¿puede seguir siendo la naturaleza base fundante, en el caso de que un día llegue a ser objeto de la técnica? En este supuesto, la manipulación y el control técnico de la dimensión sexual, la emancipación general de los lazos naturales, ¿no va a terminar robando a la familia esta capacidad de ser terreno abonado para todo aquello que se quiera llamar organización sociopolítica (con la autoridad correspondiente)?

Después de Cristo, cuando la concentración de todo lo religioso se acumule sobre su persona, no quedarían libres más que dos caminos. El primero está señalado en la actitud de Pablo que "dobla las rodillas ante el Padre, de quien recibe su nombre toda *patria* en el cielo y en la tierra" (Ef 3,14s.), en cuyo término *patria* (tronco familiar) está resonando con una fuerza impresionante el eco de la línea paterna como el origen y poder de comunicar los valores de la naturaleza y de la persona. Dicho de otra manera: con Cristo, el primitivo sentimiento religioso que religaba a los hombres a lo divino, se va profundizando hasta adquirir la conciencia de que el hombre debe su existencia, tanto a nivel natural como personal, al Dios Padre Creador de todas las cosas, que, por el Hijo Eterno, nos recibe también libremente como sus hijos. Pero en el caso en que lo "numinoso", en la relación del hombre con el universo, llegue a conseguir su definitivo esclarecimiento por la revelación bíblica en vistas a Cristo, y en el caso en que el mundo, como lo otro de Dios, se "secularice" (en el buen sentido del término), entonces necesariamente la relación con el principio paterno, incluso Trinitario, llega a adquirir su intensidad infinita. El destino del mundo descubre su sentido a partir del principio y el fin, del Alfa y la Omega. Esto es lo que los cristianos debieran percibir siempre inmediatamente, cuando oyen hablar de un "mundo mundano".

El otro camino es el de la pérdida de los lazos naturales, el de la pérdida del lazo transmisor que continúa la vida; la pérdida del corazón que, en el hombre, constituye la unidad de cuerpo y alma, de cosmos e idea; y, a la par, la pérdida de una medida innata al hombre, con la que pueda, bajo la propia responsabilidad, proyectar su mundo, adecuado al hombre, humano. Si se da por supuesto que en la intimidad insondable de la relación de Jesús con su Padre, toda la religiosidad natural es asumida y superada, en este caso irremediablemente el rechazo de esta relación conduce al hombre a la pérdida de todo sentimiento de dependencia: toda forma de

[901] C 20,3 = C 29, 7-8 B.
[902] S II 7,5.
[903] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 170.

dependencia del padre y de la madre aparece entonces como una alienación de la libertad. Marx, que pone este "no" en el centro de su antropología, no hace sino sacar la última consecuencia de su idea racionalista y anticristiana de la libertad concebida como autonomía absoluta. Desde entonces, está el camino abierto hacia una dialéctica insaciable que se balancea entre una libertad como anarquía y una libertad dispuesta a dejarse desposeer por un totalitarismo absoluto so pretexto de llegar así al reino de la total autonomía y por ende a la verdadera libertad.

El "Sí" de Jesús a la obra creadora del Padre, y su búsqueda de todos los seres extraviados en el laberinto del mundo a fin de volverles al hogar (es decir, la unidad de la creación y de la redención en el corazón divino-humano del salvador), este "Sí", en su vertiente escatológica, choca frontalmente contra el "no" a cualquier tipo de ligadura (*re-ligio*) al principio originario (que, en la teoría "principio-esperanza", sería simplemente el punto cero) y, en consecuencia, choca también contra un ciego impulso de lanzarse hacia un Omega sin su verdadero lugar (utópico) al que no corresponde ningún Alfa: lo que sería una usurpación luciferina del absoluto poder creador. A la idea de una "carne" que nace del Espíritu y que puede ser portadora de espíritu, hasta servir de plataforma a la humilde encarnación de la Palabra divina, se opone de modo irreductible un materialismo que desvaloriza la materia hasta convertirla en puro medio de sus estructuras de poder, abstractas y desencarnadas."[904]

--

Unirse al Crucificado.

"...imagen... de Cristo crucificado ante Francisco estigmatizado... La Cruz es el verdadero libro para instruirse, el único que Francisco leyó ininterrumpidamente, y nadie alcanza a entender la revelación sino mediante la Cruz, que "debemos tomarla sobre nosotros como el libro de la sabiduría, para meditarlo"[905]

El cristiano debe "ver constantemente con los ojos del corazón a Cristo moribundo en la Cruz"[906]. No sólo debe verlo, sino "penetrar por la puerta abierta de la herida del costado hasta su corazón", donde considera la muerte absolutamente infame del Esposo[907]. Todo se hace y se cumple inevitablemente por mí:

"Dios es escarnecido, para que tú seas honrado; flagelado, para que tú seas consolado; crucificado, para que tú seas liberado; el Cordero Inmaculado es sacrificado, para que tú seas alimentado; la lanza hace brotar de su costado agua y sangre, para que tú tengas refrigerio... ¡Oh, Señor Jesucristo!, que por mi amor nada te perdonaste, hiere mi corazón con tus heridas, embriaga mi espíritu con tu sangre, a fin de que, dondequiera me vuelva, te tenga constantemente ante los ojos crucificado, y no encuentre a nadie más que a Ti"[908]

En la Cruz se realizan las bodas entre Dios y la criatura: "En la Cruz, mirándote, inclina Cristo la cabeza para besarte, extiende los brazos para abrazarte; sus manos están abiertas para remunerarte, el cuerpo está distendido para dársete por entero, los pies están clavados para tenerle quieto, el costado abierto para dejarte entrar"[909]. Fue "el día de la boda"[910], "no podía tener una esposa inmaculada sin haberla primero formado de su costado..., estas bodas debían celebrarse en la Pasión"[911].

Todo cristiano debe "desear conformarse cabalmente al Crucificado"[912], como "el genuino amor de Cristo conformó a su imagen al amante" Francisco[913], mientras la espada del amor compasivo traspasó su alma[914]; como "asistió María al Mártir martirizada, al Herido herida, al

[904] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. La acción,* Madrid 1995, 415-417.
[905] Buenaventura, *S 2 in Parasc.* (IX, p. 265 b).
[906] *Perf. Vit. Ad sor.* 6 (VIII, p. 120a). La misma recomendación a los novicios: *Regula Nov.* 4 (VIII, p. 480 b) y *passim.*
[907] *Ibid.,* p. 120b.
[908] *Solil.* 1, 33-34 (VIII, pp. 39b-40a).
[909] *Ibid.,* 1,39 (VIII, p. 41a).
[910] *Vitis myst.* 4,3 (VIII, p. 167a).
[911] *S 1 in Coena Dni* (IX, p. 247b).
[912] *Lignum Vitae, Prol,* (VIII, p. 68a).
[913] *Kegenda S. Franc.* 13 (VIII, p. 543b).
[914] *Legenda minor* (VIII, p. 575b):

Crucificado crucificada, al Traspasado traspasada"[915]. Así expresa, según las palabras del salmo, el primer abismo en el segundo: "El abismo de la Pasión de Cristo llama al abismo de la *com-pasión* cristiana, porque los cristianos auténticos "se transforman en imagen del Crucificado por la fuerza del dolor compasivo hacia la Pasión del Señor"[916]."[917]

--

Una buena tesis podría ser: aspirar a una antropología martirial desde el Viernes Santo y así permanecer en Dios siendo niño.
Obedecer a Dios y cumplir su Voluntad pertenecen a la estructura fundamental de la criatura.

"...si Él es "mártir" sólo en la "hora" con el "solemne testimonio que rindió ante Poncio Pilato" (1Tm 6,13), sin embargo, al vivir exclusivamente de cara a esta hora, es desde siempre *martys*, testigo, por el peso absoluto de toda su existencia concentrado en la hora[918]. Desde aquí vive en la Verdad perfecta, más aún, Él mismo es esta Verdad perfecta, también como hombre. Desde aquí puede también hacer, exponer e interpretar a lo largo de toda su vida la voluntad del Padre, como aparece en Dios mismo, en la historia y en la tradición. Desde aquí puede tener verdaderamente una "doctrina", que no es propiamente la suya, ya que, al provenir del Padre, es intratrinitariamente la Palabra del Padre; y si otros tratan de realizar junto con él su disponibilidad y obediencia, esta doctrina se les revelará como la Verdad: "El que quiera cumplir su voluntad (del Padre), verá si mi doctrina es de Dios o si hablo yo por mi cuenta" (Jn 7,17).

Esta imitación suya es posible porque obedecer a Dios y cumplir su Voluntad pertenecen a la estructura fundamental de la criatura. Y, sin embargo, tal imitación sólo es posible mediante Jesús –"sin mí no podéis hacer nada" Jn 15,5- porque la fecundidad cristiana sólo tiene su origen en la disponibilidad kenótica del hijo hacia el Padre, que es para él el "viñador" (15,1)."[919]

--

Pablo lleva los 'estigmas' de Cristo en su cuerpo.

"...Pablo lleva al menos ya "los estigmas de Cristo" en (su) cuerpo; es "entregado de continuo a la muerte, para que también la vida (de la resurrección) de Jesús se revele en (su) carne mortal" (2 Co 4,11). Y lo que aquí es visible especialmente en los cristianos –su ser determinado de forma existencial por la escatología primaria de Jesucristo- es cierto, según el Apóstol, respecto de todos los hombres, porque "si uno murió por todos, entonces todos han muerto. Sí, Él murió por todos a fin de que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para Aquel que murió y resucitó por ellos" (2 Cor 5,15)[920]."[921]

--

En la fuerza del Espíritu Santo podemos llevar podemos asumir el Misterio Pascual.

"Y es en la fuerza del Espíritu Santo, que le ha sido enviado a partir de la Resurrección y de la Ascensión de Cristo, cuando llega a ser capaz de seguir a Jesús y de beber el cáliz del Señor (Mc 10,39). De ahí esta simultaneidad desconcertante de glorificación y pasión que aparece en Pablo:

[915] *S 2 Dom. Infr. Oct. Epiph.* (IX, p. 172b).
[916] *S 1 Dom. 3 p. Pascha* (IX, p. 307b).
[917] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 268-269.
[918] Cfr. el frecuente empleo de marturein, marturia, especialmente en Jn.
[919] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 178-179.
[920] Sobre la tensión entre el cristiano "estar muerto" y "estar resucitado", por un lado, y la unidad interna de ambos cfr. TD 4, 360-365.
[921] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 23-24.

"En toda ocasión y por todas partes llevamos en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús (resucitado) se manifieste en nuestro cuerpo" (2 Cor 4,11)."[922]

--

La cruz no debemos verla como algo aislado.

"No se puede hablar de la cruz como algo aislado, hay que contemplar y expresar a la vez su reverso y su sentido íntimo que aflora en la *Resurrección*. En ella se revela quién es de verdad Jesús, cuánta razón tenía Él en su pretensión al aparecer en nombre y con la autoridad de su Padre divino, cómo estaba autorizado para asumir sobre sí el pecado del mundo y expiarlo. El que se había humillado es ensalzado y se ha mostrado como lo que era desde siempre; obtiene "la gloria del Hijo único del Padre", que ya "tenía antes de que existiera el mundo" (Jn 1,14; 17,5)."[923]

--

El gran escritor Georges Bernanos: Diálogos de carmelitas.
La poetisa mística Gertrud von Le Fort.
La muerte mística.
Los mártires cristianos.

"El verdadero significado de una vida marcada por el sello de la cruz ha sido delineado por Bernanos en numerosas obras y, por último, en *Diálogos de carmelitas* siguiendo a Gertrud von Le Fort. En contra de la ilusoria tradición de que una carmelita debería morir una *mors mystica* en el éxtasis del amor, la anciana priora padece, ante el espanto y escándalo de toda la comunidad, una verdadera muerte de cruz en el más espantoso abandono de Dios, pero que posee también entonces la fertilidad de la cruz, la de ser verdadera representación vicaria de otro morir[924]."[925]

--

La cruz de Cristo.
Al final de la vida podemos decir: todo es gracia.

"Es mérito de Gertrud von Le Fort y de Georges Bernanos el haber incluido expresamente la muerte, es decir, su carácter particular de pasión, entre las posibilidades a favor de otro, aunque con toda seguridad santos más antiguos conocieron y practicaron ya esta forma de amor. Bernanos (*Dialogues des Carmelites,* 1949) ha dividido sutilmente la temática del relato en cuatro cuadros, de diversa intensidad, para describir la aceptación del miedo ante la muerte por parte de la hermana Blanche que, a pesar del miedo que la domina, es hecha entonces capaz al fin de afrontar la muerte en paz"[926][927].

---

[922] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, la acción,* Madrid 1995, 403.
[923] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 56.
[924] G. Von Le Fort, *Die Letzte am Schafott* (1931); G. Bernanos, *Dialogues des Carmélites* (1949), en: Oeuvres Romanesques, Péiade, 1961, 1563-1719.
[925] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol V, El último acto,* Madrid 1997, 333.
[926] Cfr. Más detalles en mi libro *Gelebte Kirche: Bernanos* (Johannes Verlag, Einsiedeln 2ª ed. 1954) 458-460.
[927] En primer lugar, está la antigua priora, Madame Croissy, que muere de una muerte extraña, temible y escandalosa; después la subpriora María de la Encarnación, que primero obliga a la comunidad a comprometerse con voto a ofrecer su vida, pero que por su orgullo es humillada, y será la única que deberá renunciar a la muerte para tener que seguir viviendo, en actitud de ofrenda por los demás, pero en soledad; en tercer lugar, la nueva priora, Lidoine, que asume el papel de María, y por fin la hermana Constance, que dará su consentimiento por y en lugar de la hermana Blanche que se resiste al mismo.

En el transcurso de este proceso no sólo se produce un acercamiento total a la cruz de Cristo, sino que se introduce uno en sus profundidades más íntimas, con lo que entonces los actores no pueden ser acusados de ningún tipo de *hybris*. Saben perfectamente que "todo es gracia": tal es la última palabra del *Cura rural* moribundo, que ofrece su sufrimiento y su muerte en representación vicaria por su parroquia."[928]

--

Los mártires cristianos.

""El heroísmo es esencialmente una virtud, un estado, una gesta de salud, de buen humor, de gozo y hasta de jovialidad… una acción de gallardía, de bienandanza, de cortesía, de dominio de sí, de espontaneidad, de fecundidad, casi de costumbre y familiaridad. Sin engolamientos ni rigideces, sin metas prefijadas. Sobre todo sin quejumbres, sin gemidos ni 'jeremiadas'. Sin pretensiones de vencer a toda costa. Quien sólo quiere vencer es mal jugador. Lo que engrandece al jugador es la voluntad de juego. Le gusta más jugar sin vencer que vencer sin jugar"[929]

Así ve Péguy al héroe cristiano, Polieucto, mártir de Cristo, que en la ofrenda de su vida se mide con el representante máximo de la sabiduría antigua. "En un despojo grandioso. Nada de clámides de virtud, de nuestras pobres, falsas virtudes. Sólo fe, esperanza y amor. Raramente sucede que los representantes de la buena causa estén despreocupados, sin temores. Nada de amontonar demostraciones. Nada de apilar muebles. Fuera ropajes, fuera armas, en la gracia...

Lo que Péguy admira en los antiguos mártires cristianos y en los grandes doctores de la Iglesia, lo que admira en la caballeresca medieval y en la clasicidad cristiana de Corneille es la salud y el gozo de la donación de sí. La existencia como "juego noble" ante Dios[930], como respeto a las cosas más serias, pero sin nada de la aflicción kantiano-kierkegaardiana, sin nada del conflicto entre "deber y pro-pensión"[931]: a lo sumo el conflicto corneilliano entre honor y amor[932] Y con la naturalidad del arrojo humano libre, con garbo[933], sin la problemática del "mérito", que huele siempre a resentimiento (*ressentiment*). ...

Este es, en el paso del *Cid* al *Polyeucte*" el avance del heroísmo juvenil y caballeresco a un heroísmo y una caballería, por así decirlo, de la santidad"[934]. Y una santidad que se forja por entero en lo oculto de la vida cotidiana y del pequeño Nazareth, haciendo el nuevo trabajo por amor a Dios y a los hombres[935] en el retiro de la choza de los pastores y de la oración de Domrémy, antes de proceder a las grandes batallas y a los grandes martirios[936]."[937]

--

Las obras de misericordia.

Las bienaventuranzas.

"...la fascinación llega a paralizar el organismo cristiano hasta un punto tal que la avispa maligna, venida de fuera, mediante una picadura anestesiante, deposita su huevo en el interior de este organismo, y, de esta manera, este cuerpo, desvitalizado desde dentro, sirve al enemigo de plataforma perfecta. Miles de pretextos inducen a los cristianos a cambiar su proyecto de esperanza escatológica por el de una esperanza terrestre, a poner la ayuda al desarrollo y la teología de la liberación por delante de la actividad misionera, en lugar de realizar las "obras

[928] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, la acción,* Madrid 1995, 395-396.
[929] Péguy, *Oeuvres en prose* 1898-1908 (publicadas por el hijo de Péguy, Marcel, en 1959) (=A), A 1198-1199.
[930]Péguy, *Oeuvres en prose* 1909- 1914 (1957) (=B), B 1280
[931] B 1382-1385.
[932] B 1382.
[933] B 1187-1189.
[934] B 802.
[935] B 848-863.
[936] B 844 s.
[937] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 463-464.

corporales de misericordia" desde el espíritu de las "bienaventuranzas". Y, en definitiva, si se toma en serio la encarnación de Dios en Jesucristo, ¡por qué no descubrir un "ateísmo en el cristianismo" que, de ahora en adelante, tenga como norma el impulso divino en el hombre y nunca más el prurito de un tirano en el cielo?"[938]

--

Santa Teresita se consagra como víctima a la divina misericordia.
Teresita es una antorcha encendida de la Misericordia de Dios.

"Teresa pide permiso para consagrarse como víctima a la divina misericordia en una especie de acto litúrgico. El día de la Santísima Trinidad, 9 de Junio de 1895, pronuncia la consagración que cuidadosamente ha formulado con aquella diligencia, con aquella perfección a que aspira una buena alumna, apoyándose en todos los modelos que ella conoce por los devocionarios, por sus recuerdos y vidas de santos, y la ha formulado, sin embargo, de manera que por dondequiera se trasluce su personal deseo de prontitud, de ser utilizada y consumida. Y después que ha ofrecido todo lo que tiene, es decir, a sí misma y, además, los merecimientos de los santos y el tesoro de la Iglesia, expresa, como en los cuentos de hadas, tres deseos: que el Señor permanezca siempre en ella como en una hostia, que le quite la libertad para el mal, que se digne darle en el cielo sus divinas llagas. Deseos desiguales. El segundo esencial; el tercero irreflexivo e infantil; el primero, extraño, si hay que tomarlo, como indudablemente es legítimo tomarlo, al pie de la letra. Pero, por encima de todo esto, se desborda la corriente de su amor. Hubiera podido expresar otras peticiones. Si hubiera visto algo mejor, lo hubiera deseado. La fórmula de consagración, sólo quiere expresar una cosa: el salto en el abismo del amor, al que se entrega sin remedio, sin seguridad, sin posibilidad de vuelta atrás. "*La ciega esperanza* en su misericordia." Así lo resume ella misma: "Me ofrezco como víctima a vuestro amor misericordioso, suplicándoos me consumáis sin cesar, haciendo que se desborden en mi alma las olas de vuestra ternura infinita que están encerradas en Vos, y que así, oh Dios mío, llegue yo a ser mártir de vuestro amor"[939].

Y la respuesta de Dios no se hace esperar: "Algunos días después de mi ofrenda al Amor misericordioso, comenzaba en el coro el Vía Crucis, cuando me sentí de repente herida por un dardo de fuego, tan ardiente que pensé morirme... Me parecía que una fuerza invisible me sumergía enteramente en el fuego. ¡Oh, que fuego! ¡Qué dulzura!"[940]. Desde este día, aun después de la vuelta a su seminoche oscura, se siente "a cada momento como penetrada y envuelta por este amor que me renueva y purifica..."[941]. Y ahora es la imagen del fuego la que retoma constantemente: "Atraído por su brillo, el insecto se lanza hacia el fuego. Así tu amor es mi esperanza y hacia él quiero volar y en él quemarme"[942]. "Consume mis imperfecciones, como el fuego que todo lo transforma en sí mismo[943]. "Yo quiero ser la presa de tu amor y espero que un día, abatiéndote sobre mí, me llevarás al foco del amor y me hundirás en fin en este abismo ardiente..."[944]. "Sí, para que el amor quede plenamente satisfecho es menester que se abaje hasta la nada y que transforme en fuego esta nada"[945].

De tes feux digne m'embraser[946].

Y Teresa está convencida de que las llamas de su corazón bastan para incendiar al mundo[947].

Todo desemboca en una apoteosis de la entrega, del salto en el abismo de la misericordia que está siempre realizándose y jamás se convierte en pasado. Pues la misericordia en todas sus direcciones y dimensiones es infinita, la confianza que se arroja en sus brazos, no

[938] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 413.
[939] *Histoire d'une âme* (=H), H 307.
[940] H 226.
[941] H 148.
[942] H 509.
[943] H 306.
[944] H 221.
[945] H 217.
[946] Y con tu fuego dígnate abrasarme. H 384.
[947] H 390.

puede ser nunca demasiado grande. Al contrario, Teresa la estimula constantemente a nuevo crecimiento. Ella quiere la confianza extrema, la que se sobrepuja continuamente a sí misma: "Yo creo –dice ella de Dios y de los santos- que quieren ver hasta dónde llevaré mi confianza. Pero no en vano ha penetrado en mi corazón la palabra de Job: "Aun cuando Dios me matara, yo esperaría en Él"[948]. "Crean en la verdad de mis palabras: nunca se tiene demasiada confianza en Dios, que es tan potente y misericordioso. Se alcanza de Él tanto cuanto se espera"[949]."[950]

VI, 8) La Iglesia: comunidad de amor de Jesucristo y envío misionero por su expreso mandato.

La Iglesia.

La Iglesia es como la luna no como el sol, en el sentido de que refelaja la luz de Cristo…

"Que la Iglesia sea ambas cosas (comunidad de amor de Cristo y envío misionero al mundo entero por expreso mandato de Cristo –lo que le distingue de la sinagoga-) es una paradoja que no puede resolverse con la sociología profana. Los once que al final del evangelio de Mateo reciben el encargo de la misión, se dispersan de una manera centrífuga; con qué fuerza se muestra el efecto de este mandato en la existencia de Pablo. Él, tras haber finalizado el tiempo de su contemplación, es un fundador de iglesias a las que da como estructura fundamental la ley de la caridad de Cristo; pero tan pronto como en una provincia queda plantada y regada la semilla de una iglesia, Pablo se siente impulsado a ir más lejos: pasando por Roma hasta llegar a España (Rm 15,28), a las comunidades que va dejando tras él, les impone el deber de pedir por su apostolado (*ibid.* 30; 2 Co 1,11; Flp 1,19; etc.) porta la semilla para todas las comunidades futuras y "el cuidado de todas" (2 Co 11,28), pero él mismo no pertenece a ninguna de ellas. Y en vez de poder realizar sus planes de ir a España, acaba antes, al principio por lo menos, en prisión –y precisamente siguiendo el mismo viacrucis que su Señor: enviado por los cristianos a los judíos que le prenden y le entregan a los paganos (Hch 21,29-11)- para sentirse allí "abandonado de todos" (2 Tm 2,16), a semejanza una vez más de su Señor, puesto que ahora también él "es ofrecido en libación" (*ibid.* 4,6; Flp 2,17). La amargura de esta experiencia no es sino el colmarse de una copa preparada ya desde tiempo atrás, puesto que las comunidades constituidas creían poder pasarse sin su fundador y le colocan en el "último lugar": "¡Ya estáis hartos! ¡Ya sois ricos! ¡Os habéis hecho reyes sin nosotros!" (1 Co 4,8)."[951]

"La Iglesia es la "luna", no el "sol"[952]No puede nunca brillar con luz propia; en todo amor con que muestra ser la iglesia de Cristo, ha de honrar a su sol, que es donde es más pura y también más transparente y donde no se atribuye como propio el más mínimo brillo (1 Co 4,7; 2 Co 3,5). Y hay una prueba: el amor fraterno de los cristianos...El amor fraterno no tiene su medida en sí, sino por encima de sí; si bien el amor de Dios ya ha sido "derramado en nuestros corazones por el espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rm 5,5)."[953]

--

[948] H 236.
[949] H 246.
[950] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 340-341.
[951] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 410-411.
[952] H. Rahner, "Das Mysterium des Mondes", en: *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (1945) 200-224; más explicado en "Mysterium Lunae", *ZkTh* 63 (1939) 311-349, 428-442; 64 (1940) 61-80, 121-131.
[953] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 350-351.

Frente al usual "Jesús sí- Iglesia no", podemos afirmar que es imposible llegar al Jesús histórico, sin la historia eclesial y su significado.

"...el corriente "Jesús sí- Iglesia no" coloca ante un dilema más profundo: que no sólo es difícil, sino imposible, llegar al Jesús histórico sin la notoria redacción eclesial de su historia y significado."[954]

„...das gebrächliche „Jesus ja-Kirche nein" stellt vor ein tieferes Dilema: daβ es nicht nur schwierig, sondern unmöglich ist, den historischen Jesus ohne die offenkundig kirchliche Redaktion seiner Geschichte und Bedeutung zu erreichen;..."[955]

--

La dimensión pascual y peregrina de la Iglesia.
La imagen de la tienda del pueblo peregrino.

"La fundación de la Iglesia, su envío y despedida son realidades que ocurren a partir de la pascua. Para ella conserva en su corazón el Viernes Santo y el Sábado Santo donde quedó vaciada, muerta y sepultada la forma humana y la visibilidad de Dios. Una iglesia que lleva en su corazón este ministerio sólo puede ser "tienda" de un pueblo peregrino, una tienda que continuamente se recoge para plantarla en otro sitio[956]."[957]

--

La Iglesia y Cristo.

"...el tiempo de Jesús tendrá que ser para el tiempo de la Iglesia tan determinante como la palabra en sí es para la respuesta. Si, por su lógica interna, la palabra exige categóricamente una respuesta (Is 55,10s.), y, por eso, precisamente se pronuncia, entonces también el tiempo de Jesús quedará impreso en la Iglesia de modo que de ellos resulte, por gracia y, sin embargo, con una respuesta libre, un tiempo de la Iglesia. Al no poder nunca la Iglesia identificarse con su Señor, ni siquiera como su "cuerpo" y su "esposa" ("una sola carne") se tratará siempre sólo de una analogía en la diferencia. Y al estar, por otra parte, la iglesia determinada a partir del Señor y de cara a Él, el tiempo de la iglesia sólo puede hacerse comprensible a través de su *analogatum princeps*: el tiempo de Jesús.

La mejor manera de entender todo esto es comprender que el tiempo de la Iglesia no tiene un peso propio, sino que más bien está determinado en su conjunto por el peso del tiempo de Cristo. El peso de su tiempo era el resultado del hecho de que toda la voluntad de salvación y de juicio de Dios estaba incluida en su existencia limitada por la muerte."[958]

--

Dos dimensiones de la Iglesia.

"...la Iglesia no puede cumplir su misión de una forma ágil más que si guarda el equilibrio entre dos polos contrapuestos: la predicación puramente extrínseca y la inculturación puramente inmanente. La Iglesia tiene que conseguir al mismo tiempo estas dos cosas: inculturarse, pero sin caer en el "*establishment*", y seguir su camino pero sin dejar de hacer las cosas que no están hechas. Pablo representa en este caso una imagen ideal: funda, se marcha a otra parte, vuelve a las fundaciones, pero sin establecerse de manera definitiva. La figura que él patentiza con

[954] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epílogo,* Madrid 1998, 44-45.
[955] BALTHASAR, Hans Urs von, *Epilog,* Einsiedeln / Trier 1987, 36.
[956] Cfr. La simbólica de la peregrinación en el desierto en las homilías de Orígenes sobre el Exodo.
[957] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 434.
[958] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte cuarta: Teología. Vol 7. Nuevo Testamento,* Madrid 1989, 145-146.

pruebas visibles, debiera ser, esencialmente y de manera invisible también, la de toda la comunidad y cada uno de sus miembros, según este principio: la Iglesia debe echar raíces en el lugar en que está y, sin embargo, no dejarse apresar por él. La paradoja que no se deja plasmar en un comportamiento práctico en esta tierra, vuelve a ser la imitación de Cristo: Jesús viene al mundo, después le deja (Jn 16,28), y, sin embargo, a pesar de todo, permanece en él hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20); y es que precisamente su *Éxodo* (Lc 9,31), del que la Eucaristía es memorial, consiste en dejarse aplastar por la muerte para de esta manera garantizar su presencia permanente."[959]

--

VI, 9) MARÍA Y LAS CUATRO TRADICIONES

Un místico nos dice que apenas María renunció a su voluntad, se convirtió inmediatamente en verdadera Madre del Verbo eterno y en el acto concibió a Dios.
La teología del desasimiento se completa cristianamente con una perspectiva trinitaria.
Cuanto más desnudo se vuelve el espíritu para recibir a Dios, tanto mejor lo recibe.
Si Dios encontrase al hombre desvalido en esa misma actitud, Dios cumpliría su obra, y el hombre experimentaría a Dios.

"Por eso, la indiferencia se entiende también al modo mariano: "situarse ante la suprema Verdad libremente y con actitud de la esclava". "Es bueno que el hombre acoja en sí a Dios y que en este acogerle sea como una virgen; pero es mejor que Dios se haga en él fecundo, pues el hacerse fecundo del don es ya gratitud por el don, y aquí el espíritu es mujer en la gratitud que engendra, en respuesta allí donde reengendra a Jesús en el corazón paternal de Dios"[960]. "Apenas María renunció a su voluntad, se convirtió inmediatamente en verdadera Madre del Verbo eterno y en el acto concibió a Dios"[961].

Cuanto más hombre es el hombre en el dar, más mujer es la mujer en el recibir, con tanta más perfección se logran la concepción y el nacimiento. Cuanto más desnudo se vuelve el espíritu para recibir a Dios, tanto mejor lo recibe. Según una comparación filosófica, se puede decir: "Anaxágoras dice que el intelecto debe estar separado, sin mezcla y desnudo para poder hacer sus distinciones. El mismo Aristóteles dice que el intelecto es como una tabla rasa, esto es, desnuda. Y cuanto mayor es la desnudez, tanto más profunda es la unión. Por eso a la *materia prima*, como la potencia receptiva más desnuda y pura de todas, le conviene en *actus* absolutamente primero, es decir, el ser o la forma"[962]. Es la desnudez paradisíaca de la que el espíritu no se avergüenza, por ser el estado más conforme a su naturaleza[963]. Y de nuevo con una comparación filosófica: "Al modo como lo visible es para la vista, y a su vez para lo visible, y ambos se identifican en el acto de ver", al modo como por un principio universal "se buscan recíprocamente el deseo y lo deseado, lo activo y lo pasivo"[964], así Dios y el alma dispuesta coinciden en el "beso de su boca" (Ct 1,1). Pero, si ponemos obstáculos a la acción receptiva del espíritu, "violentaremos a Dios y lo matamos"[965].

La doctrina del desasimiento se completa cristianamente con una perspectiva trinitaria. El seno de María recibe la semilla del Padre, y puesto que el Padre está eternamente y siempre en el acto de la generación, la salida eterna del Hijo se realiza en el puro *medium* que la receptividad de María. "Si Dios encontrase al hombre desvalido en esa misma actitud, Dios cumpliría su obra, y el

[959] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 437.
[960] ECKHART, *Sermones* (=P) 2,D I 26.
[961] ECKHART, *Discursos instructivos* (=R) 11, D V 226.
[962] *Lib parab Gen* 1 n 32, L I 501.
[963] *Ibid.,* 2 n 124, L I 589.
[964] *In Joh* 1 n 1 77, L III 146.
[965] P 4, D I 174.

hombre experimentaría a Dios"[966], "y el Padre engendraría en él a su Hijo unigénito, de una manera tan verdadera como en sí mismo... y el Espíritu engendraría junto con el Padre al mismo Hijo Unigénito y a sí mismo como al mismo Hijo, y el mismo Hijo está en esta luz y es la Verdad"[967]

--

María y Cristo.
Aguardar despiertos el llamado de Dios.

"María es cabalmente cristiforme y cristófora, ser y vida identificados en la santidad cristiana. María es el arquetipo de la Iglesia, que conformada a Cristo, lleva a Cristo. En la medida en que la Iglesia es mariana, forma pura, es legible y comprensible sin más. En la medida en que el creyente es mariano, cristiforme y cristóforo, su cristianía, por así decirlo, es igualmente legible y comprensible. En el modelo mariano puede hacerse patente tanto lo transferible de la forma de Cristo como el modo de la transferencia. ... es posible calibrar más la importancia de la mariología dentro de un estética teológica, que la exime de las objeciones protestantes, porque ni la forma de María reemplaza a la de Cristo (al contrario, la pone de manifiesto como la imagen al arquetipo, en su forma y en su fuerza configuradora divina), ni se aparta de los demás cristianos y de los otros hombres, siendo precisamente el modelo de nuestra "conformidad con Cristo" (Rm 8,29; Flp 3,10.21). Por eso, cuando se trata de examinar las condiciones de esta configuración, su imagen interior está y ha de estar ante los ojos de los cristianos.

Estas condiciones que, naturalmente, son de la "santidad" cristiana, nos conducen al misterio de la "cooperación" posible y necesaria entre Dios y la criatura, entre Cristo y los suyos. Ningún hombre puede imprimir en sí la imagen de Cristo por sus propias fuerzas, pero en ninguno puede imprimirse tampoco al margen de su voluntad y cooperación. Ahora bien, esta voluntad y cooperación no consisiten en el trabajo de dos yuxtapuestos, a la manera, por ejemplo, en que un maestro proyecta un cuadro y da las pinceladas fundamentales, encargando a los discípulos lo secundario, para, una vez terminada la labor de éstos, examinarla y rematarla, si es preciso. La labor de Dios y la del hombre jamás se sitúan en el mismo plano. El *Ecce ancilla Domini* (he aquí la sierva del Señor) de María remite a la distancia entre el Señor y la sierva, como se ve en que el Señor manda en todo y la sierva obedece en todo. La obediencia creatural y criatiana caracteriza toda la existencia: llega hasta la muerte, más aún, hasta la muerte en la cruz, y renuncia a todas las ideas y objeciones propias, para aceptar íntegramente todo el plan de trabajo del Señor y poner sus fuerzas corporales y espirituales a disposición de este plan. Es, pues, todo lo contrario de una pasividad que renuncia a colaborar y deja que "Dios haga lo que quiera". La sierva está en una actitud de atención constante al menor gesto de su señora (Sal 122,2). Con todas las fuerzas de que dispone, está pronta a hacer lo que se le ordena, incluso, si tal fuese la voluntad del Señor, a ser postergada, olvidada, abandonada. Su actitud es un "aguardar al Señor", que de acuerdo con las últimas parábolas de Cristo es la actitud cristiana auténtica. El "aguardar despierto", la "disponibilidad activa" es la arcilla húmeda en la cual y sólo en la cual puede imprimirse la forma de Cristo. Esta actitud que no impone ningún plan, ningún proyecto, ninguna idea propia y bien intencionada que puedan constituir un obstáculo, es el supuesto indispensable para que la *materia* humana (donde se incluyen todas las fuerzas activas del espíritu, de la voluntad y de la fantasía) pueda recibir verdaderamente la impronta de la forma.

La vida de María ha de ser el prototipo de lo que el *ars Dei* puede formar a partir de una materia humana que no le oponga resistencia. Es vida femenina que en todo caso espera, más que la masculina, ser configurada por el hombre, por el esposo, por Cristo y por Dios. Es vida virginal, que no quiere conocer más ley configuradora que Dios mismo y el fruto que Dios le da para llevarlo, alumbrarlo, nutrirlo y criarlo. Es a la vez vida maternal y esponsal, cuya capacidad de entrega abarca desde lo físico hasta la cima de lo espiritual. Es vida definitivamente puesta-a-disposición. En ella esculpe Cristo la forma que necesita, sirviéndose de ella sin miramientos, utilizándola y derrochándola hasta extremos incomprensibles, y luego haciéndola objeto de su más alta consideración glorificándola. Las situaciones de esta vida son inimitables, inolvidables, y,

[966] Jos. Quint, *M.E. Deutsche Predigten und Traktate,* Hanser, Munich, 1955 (=Q) 307.
[967] P 2, D I 41.

a la vez que irrepetibles, universalmente válidas y significativas. Los tres ciclos del Rosario las hacen presentes en la *anámnesis* (memoria) de la Iglesia y de los cristianos, en la más estrecha conexión formal con la vida de Cristo. Y, en realidad, la vida de María no posee ninguna forma propia y autónoma, sino que acompaña estrechísimamente a la forma de Cristo, discurre a la sombra y a la luz de su forma única, que no la ofusca, sino que, al ser utilizada por Cristo, al llevar la Cruz junto a Él, viene bañada en la luz que irradia de Él."[968]

--

La maternidad de María.

María pone su vida a disposición de la Palabra de Dios.

"... desde una perspectiva eclesial no hay que asombrarse de que los creyentes posean a través de María experiencias que no han hecho personalmente, sino que les han sido comunicadas de un modo gratuito. Si esto es válido para todos los bautizados, lo es de un modo especial para los que a imitación de la Madre del Señor ponen su vida a disposición de la Palabra de Dios. La experiencia de Dios hecha por María tiene como fundamento su virginidad, su disponibilidad exclusiva para Dios en cuerpo y alma. Por consiguiente, se trata de una experiencia de Dios basada en un despojo previo de la experiencia humana fundamental. Si éste es el fundamento, también ha de ser la condición para la participación de la experiencia mariana en la Iglesia. Nos situamos aquí por encima del plano de los criterios psicológicos: el cristiano no será juzgado en su experiencia cristiana de acuerdo con lo que ha sufrido y soportado, sino (más allá de ello) de acuerdo con el espacio que ha otorgado en sí a las experiencias arquetípicas, entre las cuales ocupa un puesto importante la experiencia de la maternidad de María."[969]

VI,10) LOS SANTOS Y LA AUTÉNTICA TEOLOGÍA

Las fuerzas regeneradoras de la Iglesia son los santos…

"Las verdaderas fuerzas regeneradoras de la Iglesia son los santos; ellos solos pueden revitalizar amplios espacios que parecían haber muerto. Pero, a medida que aumenta la fragmentación, se van achicando estos amplios espacios. Y más allá de los límites de la comunidad eclesial no se hace notar su eficacia, al menos raramente de una manera perceptible. O si surge realmente un

[968] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 501-502.

[969] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 301-302.

gran fuego de renovación católica, se deforma su sentido para convertirlo en un fenómeno humanista al que se le otorga un reconocimiento con los premios correspondientes."[970]

--

Al Espíritu Santo le compete ante todo formar personas verdaderamente santas.
La santidad más que algo exterior es interior.
San Ignacio, uno de los grandes santos.
El santo no sólo permanece escondido para sí mismo, sino también para el mundo.
El santo se ajusta totalmente al plan de Dios.
Santidad y oración.
Los santos son los 'artistas' de Dios que contemplándolo no buscan atraer las miradas humanas.
El santo vive un de sí para unirse a Cristo.
El santo vive en coherencia con lo que comprende y es teólogo.

"Una persona fervientemente piadosa no es por ello santa; pero al Espíritu Santo le compete ante todo formar personas verdaderamente santas dentro de la plenitud de los dones divinos y eclesiales; y tales personas precisan de la santidad eclesial objetiva para entregarse plenamente a la causa de Jesucristo y, por tanto, del Dios trino."[971]

"...ocurre con los santos. Ignacio, uno de los hombres más extraordinarios que han existido, logró vivir en Roma sin hacerse notar, hasta el punto de que, con ocasión de su canonización, uno de los cardenales dijo no haber observado en él ninguna cualidad que fuese superior a la de un buen cura. Lo mismo vale para otros santos. "Estos ejemplos me parecen estar diciendo que no nos van la celebridad y el esplendor, que no debemos buscar externamente *the common place* y desear que la belleza de la hija del rey, del alma, sea interior"[972]."[973]

"Hay santos que no sólo permanecen escondidos para sí mismos (como en el caso de todo verdadero santo), sino también para el mundo, pero que sin darse cuanta han producido los mayores frutos en la historia en virtud de sencillos actos de oración y de entrega de sí mismos que sin embargo, valorados "psicológicamente" parecen no ser "nada especial".

Si esto es verdad y si ahí radica el centro de su influjo histórico, se puede comprender por qué ha de fracasar toda tentativa de deducir el influjo histórico de Cristo a partir de las formas institucionales y visibles de la Iglesia, de las decisiones de sus representantes oficiales, de la eficacia constatable (a nivel de culto, de comportamiento ético o presencia política) de sus miembros registrados. Si la eficacia del mismo Cristo y la de sus seguidores más auténticos se pierde en lo inaprensible, no podrá resultar más que decepcionante, comparada con la de Cristo, la eficacia de aquellas magnitudes en las que a nivel empírico se constatan numerosas insuficiencias y carencias."[974]

"Nadie es en tanto grado él mismo como el santo, que se ajusta al plan de Dios y pone a su disposición su ser eterno, su cuerpo, alma y espíritu."[975]

---

[970] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol IV, La acción,* Madrid 1995, 429.
[971] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teológica. Vol III, El Espíritu de la verdad,* Madrid 1998, 365.
[972] HOPKINS, Gerard, Manley, *The Letters of GMH to Robert Bridges.* Ed. Por Claude Coller Abbout (1935, revisada 1955) (=D); D (1.12.81) 92-96.
[973] Cfr. BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 3. Estilos laicales,* Madrid 1986, 369.
[974] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática. Vol III, Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 35.
[975] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 17.

"Como uno ha de averiguar, ha de tratar de escuchar en la oración y meditación la voluntad de santidad de Dios, y nadie puede hallar su llamamiento a la santidad fuera de la oración."[976]

"Por "artistas divinos" entiende... Dionisio, sin duda alguna, los santos, que, mirando firmemente a Dios solo e imitándolo, "no se preocupan de atraerse las miradas humanas", y en general, de publicar la esfigie que se han formado, lo mismo que la Iglesia esconde sus sacramentos. Pero lo dicho vale también sin restricciones para el teólogo, que en la visión del mundo será de verdad teólogo a condición de conformarse a los santos."[977]

"Por inmediata e intensamente que el amante se sienta y se sepa llamado e interpelado, elegido y personado por Dios, uno de los criterios fundamentales de la autenticidad de su sentir es su desposeimiento de sí dentro de la totalidad de la Iglesia y, a través de ella, del mundo, justamente en el arcano del eros divino. Al igual que para Cristo (Mt 25,40) y para los discípulos (1 Co 13; 1 Jn 3,17; 4,20; etc.), el amor al prójimo es para el cristiano el criterio por antonomasia del amor a Dios y tiene su arquetipo en el amor eclesial de los miembros de Cristo entre sí y en la primacía de los puntos de vista globales sobre los particulares. Este criterio se acredita hasta en el retiro del claustro donde el creyente adopta hasta tal punto una actitud y un sentir esponsales exclusivamente orientados hacia el divino esposo que se deja expoliar por Dios (siempre en favor de la Iglesia y del mundo) de todos los privilegios de la intimidad personal, y así "reina amorosamente en el corazón de la Iglesia, nuestra madre", en el sentido en que lo entiende el Carmelo, en el sentido de Teresa de Jesús y de Teresa de Lisieux."[978]

"...sólo el santo, que actúa de acuerdo con lo que piensa y comprende, es teólogo cristiano en el pleno sentido del vocablo..."[979]

--

En Cristo.

Santo es uno en la medida en que deja vivir a Cristo en sí y se puede "gloriar" de Cristo.

"El santo es la apología de la religión cristiana. Santo es uno en la medida en que deja vivir a Cristo en sí y se puede "gloriar" de Cristo. Para una ética antropológica cerrada, la franqueza con la cual Pablo demuestra en sí mismo la santidad cristiana con vistas a demostrar la verdad dogmática, y con la que emprende el análisis de su propia existencia ante toda la Iglesia y ante el mundo, tendrá siempre algo de escandaloso. No obstante, su franqueza no es más que un reflejo exacto y obediente, en el plano eclesial, de la pretensión única de Cristo de ser él mismo, en su existencia viviente, la verdad de Dios. Esta aparente *hybris* sólo puede tener sentido desde la perspectiva cristiana en la medida en que Cristo "no busca su propia gloria, sino únicamente la de aquel que le ha enviado", y Pablo no se muestra a sí mismo, sino muestra la existencia de Cristo en su propia existencia, que se ha convertido toda ella en ministerio y servicio. En la medida en que muestra en sí mismo la existencia del ministerio cristiano –como existencia en la vocación al apostolado de Cristo desde el seno materno-, la autoconciencia de Pablo y la comprensión de su carácter irrepetible forman parte también de su propia manera de seguir a Cristo. Esta autoconciencia es vocación *en cuanto* ministerio y expropiación de sí *en cuanto* función[980]."[981]

---

[976] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964,
[977] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 166.
[978] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 231.
[979] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 495.
[980] Cf. más ampliamente en *Nachfolge und Amt* en *Sponsa Verbi,* Einsiedeln 1961, pp 80/148.
[981] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. La percepción de la forma,* Madrid 1985, 209-210.

--

Antropología moldeable en Cristo.
La fe y la santidad.

> "...el Logos de Dios.....A su belleza arrebatadora, que exige el seguimiento, no puede corresponder sino una sumisión de todo el hombre, que convierte la propia existencia en materia moldeable. Ahora bien, el arquetipo, que procede de Dios, no puede, por definición, ser extraído de las profundidades del hombre mediante ningún análisis, por penetrante que sea: ni como "imagen perdida que hay que restaurar" (Plotino), ni como "arquetipo oculto que hay que hacer consciente" (Jung). Sea cual sea el lugar en que estos ideales humanos soterrados se desentierren y tras una purificación y restauración concienzudas se expongan en los museos de la humanidad, nunca pueden ser la imagen que el Dios libre ha extraído de Sí y ha enviado al mundo: "Este es mi Hijo muy amado, ¡escuchadle!". Por consiguiente, la experiencia humana de la totalidad y de la profundidad no es la vía que se abre a la experiencia cristiana de la fe, aunque esta profundidad y esta globalidad de lo humano pueda ser puesta al servicio de una experiencia cristiana, más aún, Dios mismo se ha apropiado de ella en la imagen del hombre Cristo. Si, ya en el ámbito intramundano, la experiencia –sobre ellos volveremos más tarde- no es un estado, sino un proceso (a ellos alude ya el prefijo "ex"), entonces no es la entrada del hombre a sí mismo, en sus mejores y más elevadas posibilidades, sino la introducción en el Hijo de Dios, Jesucristo, que le es inalcanzable en el plano natural, la que se convertirá en una experiencia que es la única que puede reclamar su entera obediencia..."[982]

--

La fe como sintonización de toda la existencia con Dios…
La fe en su pleno sentido cristiano sólo puede consistir en esto: en hacer de la totalidad del hombre un espacio que responda al contenido divino.

> "...lo bello exige siempre una reacción del hombre total, aunque en un primer momento lo hayamos percibido mediante una o varias facultades sensibles y luego, cuando el espacio interno de una bella música o pintura se nos abre y nos cautiva estemos presentes "con todos nuestros sentidos". Es el hombre entero el que vibra y se convierte entonces en espacio que responde y en "caja de resonancia" de lo bello que en él acontece. ¡Cuánto más ocurrirá esto en el caso del eros humano y, sobre todo, en el encuentro con el eros divino! Aquí tampoco puede tratarse de las oscilaciones de la simpatía cósmica, sino de las de una simpatía divina, operada y configurada por Dios. Y en seguida se verá con toda claridad que la fe en su pleno sentido cristiano sólo puede consistir en esto: en hacer de la totalidad del hombre un espacio que responda al contenido divino, en ponerlo en consonancia con este sonido, en otorgarle la capacidad de reaccionar precisamente a este experimento divino, en convertirlo en violín proporcionado a este plectro, en material idóneo para edificar esta casa, en justa ruina para componer este verso. A esta reacción se había aludido ya de antemano en el Sinaí al concluirse la Alianza: "Sed santos porque Yo soy santo". Por consiguiente, en la Nueva Alianza, ella tampoco puede ser una *cura posterior*, de tal manera que la primera preocupación sería una *fides quae* propia de un intelecto dócil, la cual no es otra cosa que un tener-por-verdaderos un cierto número de dogmas. La primera preocupación es también la última; cómo el hombre, siguiendo el modelo de Cristo, puede corresponder plenamente a Dios.
>
> Con ello aparece ya abiertamente toda la gloria y la problemática de la experiencia cristiana de la fe. Si la fe es sintonización de toda la existencia con Dios y adaptación a él, puede llamarse también obediencia, y de hecho lo es. No olvidemos cuán estricta es también la obediencia que exige la belleza mundana, tanto al artista creador como a los que contemplan y gozan de su obra, y, de este modo, la recrean. El artista tiene la idea que ha de realizar y no se concede el menor respiro hasta que su espíritu creador agota todas sus energías al servicio de ella. El servicio a lo

[982] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 203-204.

bello puede convertirse en la más dura ascesis, y así ha ocurrido siempre en la vida de los grandes creadores y todas las renuncias que exigía la inexorable musa estaban guiadas por el impulso sublime que tendía a plasmarla en el ámbito visible, utilizando todas sus energías físicas y anímicas. Spittler (*"Prometheus"*) y Claudel (*"La Muse qui est la Gráce"*), entre otros, han expresado la analogía entre creación estética y fe religiosa. Pero sólo en la fe el hombre es artista y obra de arte al mismo tiempo."[983]

--

La Iglesia.
La Iglesia docente puede representar la verdad, pero no puede introducirla por la fuerza en los corazones de los creyentes.

"...el magisterio eclesiástico puede representar la verdad de Cristo sólo desde el punto de vista de la doctrina, no desde el de la vida, mientras que en Cristo vida y doctrina se identifican. Esta identidad es absolutamente singular, está ligada a la unión hipostática y sólo puede ser imitada por la Iglesia, en cuanto formada por hombres, a través de un dualismo: como doctrina (infalible) en el ministerio apostólico y petrino, como santidad de vida en la Iglesia (mariana) de los santos. Aunque, en la Iglesia, ambas representaciones de Cristo están íntimamente ligadas, se necesitan la una a la otra y se remiten recíprocamente y, sin embargo, ninguna de ellas puede reemplazar a la otra y reclamar para sí la representación del Cristo total. La Iglesia docente puede representar la verdad, pero no puede introducirla por la fuerza en los corazones de los creyentes. Frente a la forma de la revelación que le es mostrada, el individuo es libre de aceptarla o de rechazarla."[984]

--

La gracia forma en nosotros un corazón unido a Cristo.
En Cristo, el Hijo, nos volvemos hijos de Dios.
Esto quiere decir que a través de la vida cristiana ejemplarmente vivida puede y debe hacerse "formalmente" visible para el mundo algo del misterio de la unión hipostática.

"...toda gracia es siempre cristiforma. Procede de la unión hipostática y comunica gratuitamente algo de su forma arquetípica. En Cristo, el Hijo, nos volvemos hijos de Dios, en su fraternidad nos transformamos en imagen suya, en hermanos. Esto quiere decir que a través de la vida cristiana ejemplarmente vivida puede y debe hacerse "formalmente" visible para el mundo algo del misterio de la unión hipostática. Ciertamente, ésto sólo puede lograrse si se evita toda confusión ética o mística de los miembros con la cabeza y toda identificación que suprima la distancia a partir del sentido y de la obediencia de la fe. Esto es posible sin más a través de la permanente contemplación de la forma objetiva de la revelación, a la cual está remitido siempre el cristiano por la luz subjetiva de la fe, la esperanza y la caridad. El verdadero santo es siempre aquel que se confunde lo menos posible con Cristo, pues sólo así puede devenir trasparente a él del modo más convincente."[985]

--

La verdadera teología.
La teología empieza allí donde el acto de fe es la matriz del comprender.
La plenitud de las bienaventuranzas.
Vivir totalmente en Dios.

---

[983] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 202-204.
[984] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 192-193.
[985] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 194.

El auténtico teólogo habla bajo la gracia que purifica, ilumina y unifica…

> "La verdadera teología comienza justamente allí donde la "ciencia exacta de la historia" se transforma en ciencia de la fe propiamente dicha (lo que supone el acto de fe como matriz del comprender). Esta teología ha de considerarse ciencia auténtica (en el sentido tomista)[986], pero en una acepción peculiar de la ciencia que sólo concuerda analógicamente con las demás ciencias (incluida la filosofía), porque el carácter específico de la teología se explica en virtud de una participación gratuita –inmediata en el acto personal de fe pero mediada por la Iglesia en la proposición auténtica de la fe- en el conocimiento intuitivo de Dios mismo y de la Iglesia gloriosa. Sólo a partir de esta dimensión cabe contemplar la "forma" estrictamente teológica en su belleza específica; sólo en ella se hace posible el acto que la tradición agustiniana describe como *fruitio*, y que es el único que puede poner de manifiesto el contenido teológico y sobre todo constituir esa anticipación escatológica dada en la fe y exigida por ella."[987]
>
> "La teología no parte de la investigación humana, sino de la revelación divina que dimana del padre de las luces; su procedimiento "no está limitado a las reglas humanas del proceso deductivo, de la definición y de la distinción"; "abarca el universo como en compendio", y su término es "la plenitud de la bienaventuranza", con la que "llegamos a colmarnos con la plenitud de Dios"[988]."[989]
>
> "Para Dionisio, no vale la pena hablar como teólogo si no es bajo la gracia que purifica, ilumina y unifica."[990]

--

Las grandes teologías han sido generalmente creadas por 'enamorados' y 'entusiastas' de la Palabra de Dios.

> "Permítasenos... expresar una vez más nuestra opinión de que las grandes teologías cristianas, las que han ejercido un influjo realmente poderoso a lo largo de la historia, son casi todas ellas "diletantes" (según el ideal actual de la ciencia) y han sido creadas por "enamorados" y "entusiastas" de la Palabra de Dios. ¿Acaso se atreverá alguien a afirmar que los Padres de la Iglesia sólo permanecieron en el plano teológico cuando polemizaban y definían, es decir, cuando cumplían a la medida de su tiempo las exigencias de la moderna actitud científica, y no, en cambio, cuando se desahogaban libremente en rapsodias, confesiones y narraciones"? Ciertamente, hubo algunos que supieron aunar ambos estilos (como Gregorio Nacianceno en sus discursos dogmáticos), pero, por lo general, los dos estilos van por separado y el centro de gravedad, el santuario interior de la teología, se halla más bien en la rapsodia que en discursos llenos de definiciones y distinciones, orientados más bien hacia el exterior. ¿Es un teólogo Ignacio de Antioquía? ¿Lo es Orígenes en sus homilías y comentarios? ¿Ambrosio en la interpretación de Lucas? ¿Agustín, en sus escritos no polémicos? ¿Lo son los Victorinos? ¿Y Ruperto? ¿Y Buenaventura en sus escritos breves? ¿Y qué son las *Jerarquías* de Dionisio, qué un Juan de la Cruz (doctor de la Iglesia)?
>
> ¿Qué es, a su vez, la fórmula de Calcedonia, elaborada con tanto esfuerzo en toda su exactitud, sino un punto de partida, un principio metodológico y heurístico para una cristología por desarrollar? ¿Y acaso no puede decirse lo mismo de gran número de cánones y definiciones eclesiásticas, es decir, no son propiamente teología, sino directrices seguras conforme a las cuales ha de desarrollarse la teología y que permiten una interpretación y una comprensión

---

[986] Cfr. M.D. Chenu: *La théologie comme science au XIII' siecle,* 1943, Id.: *Introduction à l'étude de S. Thomas d' Aquin,* 1950.
[987] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985, 72.
[988] Buenaventura, *Brevil.,* Prol., par. 6 (V, p. 208b)
[989] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 260.
[990] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Parte segunda: Formas de estilo. Vol 2. Estilos eclesiásticos,* Madrid 1986, 174.

correctas de la revelación divina? Lo mismo vale, a otro nivel, para esa forma de la teología que, fiel a su principio propio, pero también apoyándose en la forma científica de las demás ciencias, se desarrolla en estricto acuerdo con las reglas de la escolástica. A este respecto, es necesario hacer notar que el tránsito de la forma escolástica a la forma libre y espiritual debe ser fluido, insensible, como lo es el paso del *habitus fidei vivae* al *donum Spiritus Sancti intelligentiae et scientiae.* No se trata, en efecto, de que el *habitus acquisitus scientiae* sea abandonado a toda costa a favor de un *habitus infusus y donum Spiritus,* sino de que estos últimos se desarrollen también en el interior de la forma científica rigurosa, a fin de que la fuerza configuradora del espíritu humano y su genialidad reciban la impronta del poder modelador del Espíritu santo. La obra de Tomás de Aquino, como las de Anselmo, Buenaventura o Alberto Magno, irradian la belleza de la fuerza humana que configura y modela, pero llevan en sí la impronta sobrenatural. Y esto, prescindiendo de que hablen poco o mucho de lo bello y que, a la hora de su tematización y clarificación metodológicas, sean conscientes o no del momento estético. Jamás hubieran poseído tamaña fuerza modeladora –abstracción hecha una vez más de la inteligencia humana y del *kairós* histórico- ni hubiesen tenido una influencia histórica tan avallasadora, si su talento no hubiese sido informado por la fuerza creadora del Espíritu, o, lo que es lo mismo, si no hubiesen sido arrebatados y alcanzados (en sentido cristiano) en la unidad del entusiasmo y de la santidad."[991]

--

Autoridad eclesial y santidad.
Sólo el que personalmente está en el ámbito de lo santo, puede entender e interpretar la Palabra de Dios.
Fenomenología sobrenatural.
La santidad y la Palabra de Dios.
La caridad no busca su propio interés.
Lo iluminador no es la persona, sino el testimonio, la misión, el ministerio

"...necesidad de una interacción lo más íntima posible de jerarquía y santidad, no menos que de la teología especulativo escolástica y la teología de los santos. Sólo el que personalmente está en el ámbito de lo santo, puede entender e interpretar la Palabra de Dios. Toda la teología de la Iglesia vive de aquella época, que va de los apóstoles a la Edad Media, en que los grandes teólogos eran también santos. Aquí vida y doctrina se interpretaban recíprocamente, se fecundaban y atestiguaban. En los tiempos modernos, para daño grande de ambas, teología y santidad se han vuelto independientemente. Los santos, sólo en raros casos son ahora teólogos; de ahí que los teólogos no los tengan en cuenta, sino que los relegan con sus opiniones a una especie de ala lateral de "la espiritualidad" o, en el mejor de los casos, de "la teología mística".

La moderna hagiografía ha contribuído lo suyo a esta ruptura, al presentar a los santos, su vida y su acción, casi exclusivamente bajo categorías históricas y no haberse dado cuenta, si no es muy raramente, de que su tema era también, y principalmente, teológico. Este tema, empero, exige, un método convenientemente modificado: no tanto el desarrollo psicológico del individuo, mirado desde abajo, cuanto una especie de *fenomenología* sobrenatural de las grandes misiones, miradas desde arriba. Lo más importante en el gran santo es su misión, el nuevo carisma otorgado por el Espíritu a la Iglesia. El hombre que lo recibe y lo lleva, es un servidor suyo, un débil y hasta en las supremas realizaciones un desfallecido servidor, en que lo iluminador no es la persona, sino el testimonio, la misión, el ministerio: "Él no era la luz, sino que vino para dar testimonio de la luz". Todos los santos, ellos justamente, conocen la deficiencia de su servicio a su misión y hay que creerlos en lo que tan enérgicamente afirman. Lo capital en ellos no es su personal acción heroica, sino la decidida obediencia con que se entregan de una vez para siempre por esclavos de su misión y que ya no entendieron su existencia entera sino como función y envoltura de esas misión. Habría que poner a plena luz: su misión, su exposición

[991] BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 1. la percepción de la forma,* Madrid 1985,73-74.

de Cristo y de la Sagrada Escritura. Habría que dejar en la penumbra lo que ellos quieren y deben dejar en la penumbra: su pobre personalidad. Habría, pues, que intentar leer y entender, a través de su existencia de santos, la misión dada por Dios a la Iglesia"[992]

"La Iglesia de Cristo, conforme a las palabras de Pablo, está fundada sobre los apóstoles y profetas (Eph 1,20), es decir, sobre ministerio y carisma o, más exactamente, puesto que el ministerio es también una forma del carisma, sobre carisma objetivo y subjetivo, sobre santidad objetiva y subjetiva. [...]

"En esto conocemos el amor, en que Él ha dado su vida por nosotros. Luego también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos" (1 Joh 3,16). Cristo no "santifica" por otro motivo, sino porque también sus discípulos "sean santificados en la verdad" (Joh 17,19). La santidad, subjetivamente, es idéntica a aquel amor que prefiere Dios y los hombres a sí mismo, y que, por ende, vive para la comunidad de la Iglesia. "La caridad no busca su interés" (1 Cor 13,5). Una santidad que se buscara a sí misma, que se tomara a sí misma por fin, sería una intrínseca contradicción."[993]

--

Nos dice Teresita que la santidad es.

""La santidad no consiste en esta o la otra práctica, sino en una disposición del corazón que nos hace humildes y pequeños entre los brazos de Dios, conscientes de nuestra flaqueza y confiados hasta la audacia en su bondad de padre"[994]."[995]

VII) BIBLIOGRAFÍA

1) Los textos fundamentales de Balthasar:

1,a) Herrlichkeit:

Nota: las cifras de dos dígitos se refieren a los años; cuando hay dos años, la primera fecha se refiere a cuando fue publicado por primera en idioma original.

1961 *Herrlichkeit, Bd. I. Eine Theologische Ästhetik*
61 (1985) *Gloria, v1, Una estética teológica*

1962 *Herrlichkeit, Bd II, Fächer der Stiele*

[992] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 22-23.
[993] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 15-16.
[994] *Novissima Verba.* Lisieux 1926 (=N), N 112-113.
[995] BALTHASAR, Hans Urs von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Barcelona 1964, 249.

61 (1986) *Gloria,v2, Estilos Eclesiásticos*
61 (1986) *Gloria, v3, Estilos Laicales*

1965 *Herrlichkeit, Bd III,1 Teil 1, Im Raum der Methaphisik*
61 (1986) *Gloria, v4, Metafísica, Edad Antigua*
61 19(88) *Gloria, v5, Metafísica, Edad Moderna*

1967 *Herrlichkeit, Bd III,2 Teil 1, Alter Bund*
67 (1988) *Gloria, v 6, Antiguo Testamento*

1969 *Herrlichkeit, Bd III,2 Teil 2, Neuer Bund*
1989 *Gloria, v 7, Nuevo Testamento*
69 (1989) *Gloria, Una estética Teológica, Vol 7 Nuevo Testamento*. Ed. Encuentro, Madrid 1989, 444 p

1,b) Theodramatik:

1973 *Theodramatik Bd 1 Prolegomena*
Teodramática, v1, Prolegomenos

1976 *Theodramatik Bd 2 (Die Personen des Spiels); Teil 1 (Der Mensch in Gott)*
1978 *Theodramatik Bd 2 (Die Personen des Spiels);Teil 2 (Die Personen in Christus)*
1980 *Theodramatik Bd 3, Die Handlung*
Theodramatik Bd 4, Das Endspiel
76 (1992) *Teodramática Vol 2 Las personas del drama: El hombre en Dios*

78 (1993) *Teodramática Vol 3: Las personas del drama: El hombre en Cristo*
80 (1995) *Teodramática Vol 4: La Acción,* Ed. Encuentro 1995. Madrid, 94, 484 p
83 (1997) *Teodramática Vol 5: El último acto,* Ed. Encuentro 511 p

1,c) Theologik:

1947 *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch: Wahrheit der Welt, 312 s*
1955 *La Esencia de la Verdad.* Trad. Lucía Poissek P., Buenos Aires, 1955, 308 p
85 (1997) *Teológica I. Verdad del Mundo,* Ed. Encuentro 1997, 265 p
85 (1997) *Teológica II. Verdad de Dios,* Ed. Encuentro 1997, 359 p
87 (1998) *Teológica III. El espíritu de la Verdad,* Madrid 1998
1985 *Theologik, II. Wahrheit Gottes,* 336 p
1987 *Theologik, Bd 3, Der Geist der Wahrheit,* 421 p

1,d) Textos varios de Balthasar:

69 (1989) *Gloria, Una estética Teológica, Vol 7 Nuevo Testamento,* Ed. Encuentro, Madrid 1989, 444 p

76 (78) 1992 *Teodramática Vol 2 Las personas del drama: El hombre en Dios*

78 (1993) *Teodramática Vol 3: Las personas del drama: El hombre en Cristo*

80 (1995) *Teodramática Vol 4: La Acción,* Ed. Encuentro 1995. Madrid, 484 p

83 (1997) *Teodramática Vol 5: El último acto,* Ed. Encuentro 511 p

85 (1997) *Teológica I. Verdad del Mundo,* Ed. Encuentro 1997, 265 p

85 (1997) *Teológica II. Verdad de Dios,* Ed. Encuentro 1997, 359 p

87 (1998) *Teológica III. El espíritu de la Verdad,* Madrid 1998

1985 *Theologik, II. Wahrheit Gottes,* 336 p

1987 *Theologik, Bd 3, Der Geist der Wahrheit,* 421 p

1,e) Algunos textos muy importantes de Balthasar:

1987 *Epilog* (1987) 98 p.

Communio España 10 (1988) 284-287: *Intento de resumir mi pensamiento*

1984 *Unser Aufrtag. Bericht und Entwurf*

1990 *Hans Urs von Balthasar, Bibliografie 1925-1990*. Cornelia CAPOL, 174 p

2) Otros textos de Balthasar:

1937 (3-98) *Apokalyspse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. I: Der deutsche Idealismus.*

1938 (3-91) *Origenes. Geist und Feuer. Einsiedeln,* Freiburg 1991

1938 (4-98) *Das Herz der Welt.* Schwabenverlag AG, Ostfildern bei Stuttgart 1988

1941 (3-88) *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*

1953 (3-89) *Das Weizenkorn. Aphorismen*

1954 (96) *Thomas und die Charismatik. Komentar zu Thomas von Aquin Summa Th II II 171-182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege Menschlichen Lebens* (Thomas Ausgabe).

1955 (4-76) *Das betrachtende Gebet,* 275 p

55 (2-1992) *Thessalonicher- und Pastoralbriefe des hl. Paulus. Für das betrachtende Gebet*

1956 1993 *Gottbereitetes Leben* (1956 + 66 + 87)

1958 (2-1993) *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*

1959 (1994) *Teología de la Historia*, Ed. Encuentro 1994, 146p

1960 (1964) *Ensayos Teológicos: I) Verbum Caro*

1961 (1976) *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*

1961 1965 *Ensayos Teológicos: II) Sponsa Verbi*

1963 (2-1990) *Das Ganze im Fragment., Aspekte der Geschichtstheologie,* Einsiedeln (2) 1990

1963 1988 (3- 1990) *Sólo el amor es digno de fe*

1967 (4-1987) Cordula oder der Ernstfall.

66 (1967) *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico,* 141 p

1971 (1981) *El compromiso del cristiano en el mundo.* Ed. Encuentro, Madrid 1981; In Gottes Einsatz leben (1971)

1976 *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*
1977 (1994) *Estados de vida del cristiano,* Ed. Encuentro, Madrid 1994, 399 p
78 (1986) *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica,* Madrid 1986, 104 p
1980 *Maria - Kirche im Ursprung* (Con el Card. Ratzinger).
1980 *A los creyentes desconcertados,* Madrid 1980 (Original: *Kleine fiebel für verunsicherte Laien)*

1982 (1997) *Tú coronas el año con tu gracia,* Madrid 1997
1982 (1997) *Tú coronas el año con tu gracia,* Madrid 1997
1984 *Christlich meditieren*
1984 (3-1997) *Leben aus dem Tod*
1987 *Maria Gottes Ja zum Menschen; Komentar zur Redemtoris Mater*
1987 1987 (2) *Kleiner Diskurs über die Hölle*

1987 *Epilog,* 98 p
1987 (2-1992) *Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen*
1987 1987 (3) *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung,* Trier 1987
1987 (1988) *María Hoy,* Madrid 1988
1987 1988 *Tú tienes palabras de vida eterna. Meditaciones sobre la Escritura,* Madrid 1988

1988 *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind,* Schwabenverlag, Stuttgart
1988 *Paulus ringt mit seiner Gemeinde, Die Pastoral der Korintherbriefe,* 83 p
1988 (1989) *Der Christ und die Angst,* Eisnsiedeln, Trier 1989
1988 (1987) *Epílogo,* Madrid 1988
1989 (2-1990) *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubenbekenntnis,* Herder. Freiburg-Basel-Wien (2) 90.

1989 1989 (96) *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis,* Einsiedeln, Freiburg 1996.
1989 (3-1990) *Meditaciones sobre el Credo Apostólico*
1989 *Du hast Worte ewigen Lebens: Schriftbetrachtungen*
1990 Hans Urs von Balthasar. Bibliografie 1925-1990. Cornelia CAPOL, 174 p
1993 *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch. Auswahl von Jacques Srevais s.j.*
1998 (1957) *Teresa de Lisieux. Historia de una misión,* Madrid 1998

3) Más textos de Baltahsar:

Sept 52 (4-54) *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*

1954 *Thomas und die Charismatik. Komentar zu T von Aquin Summa Th II II 171-182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege Menschlichen Lebens* (Thomas Ausgabe).

1956 *Irenäus. Geduld des Reifens*
1957 (64) *Teresa de Lisieux,* 371p, Barcelona 1964
1956 (60) *El Problema de Dios en el Hombre Actual,* Madrid 1960.
1959 *Teología de la Historia,* Madrid 1959
1961 *Wer ist die Kirche?*
1965 (67) *¿QuiÉn es un Cristiano?*

1965 (85) *La oración contemplativa,* 214 p, Madrid (*Das betrachtende Gebet*)
1965 (69) *El camino de acceso a la realidad de Dios,* en Mysterium Salutis (MS) I, 41-74.
1969 (71) *El Misterio Pascual,* en MS, II, 143-335.
1971 (2- 72) *In Gottes Einsatz leben. (El compromiso del cristiano con el mundo)*
1971 (2-72) *El Cristianismo es un don*
1972 (79) *La verdad es sinfónica*
1974 (4-80) *Die grossen Ordensregeln*
1974 (81) *El complejo antiromano,* 1981, 374 p
1975 (88) *Católico*
1977 (2) *Cristlicher Stand*

1977 (3-78) *Der Dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*
1978 (4) *Klarstellungen. Zur prüfung der Geister*
1979 *Neue Klarstellungen,* 173 p.
1980 (82) *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* 1982, 148 p
1980 (2) *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*
1981 *Bibligraphie 1925 - 1980*
1982 *Du krönst das jahr mit deiner Huld. Radiopredigen*
1983 *Christen sind einfältig*
1984 *Unser Aufrtag. Bericht und Entwurf*
1984 *Leben aus dem Tod. Betrachtuungen zum Ostermysterium*
Cuaresma 1985 *Puntos centrales de la fe.* BAC 464
1986 *Was dürfen wir hoffen?*
1987 *Theologik, Bd 3, Der Geist der Wahrheit,* 421 p
1987 (2 -88) *Maria für heute*
1990 *Mein Werk (*45-88)

4) Otros textos que también son de Baltahsar:

Colección: *Skitzen zur Theologie*:
1960 *Verbum Caro. Skitzen zur Theologie I*
1961 (64) *Sponsa Verbi (Ensayos Teológicos II = Skizzen zur Teologie II,* Madrid 1964
1967 *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*
1974 *Pneuma und Institution. Skitzen zur Theologie IV*
1986 *Homo Creatus Est. Skizzen zur Theologie V*

También hay otros textos en la obra Mysterium Salutis

5) Autor en el que se inspiró Balthasar:

1961 ULRICH, Ferdinand. *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage,* 1961 Einsiedeln, 463p.

6) Libros sobre Balthasar:

1986 RICHES John, *The analogy of Beathy,* Edinburg 1986
1987 (88) BABINI Ellero. *L'antropologia teologica di HuvB.* Milano 1987
1990 SABBIONI Luigi. *Giudizio e salvezza nell'a escatologia di HuvB,* 1990 Milano, 240 p
1991 CONWAY Eamon, *The anonymous Christian- a relativised Christiany?* Frankfurt am Main 1993 (original 1991)

1991 MENKE, Karl-Heinz, *Stellvertretung. Schlusselbegriff christlichesn Lebens und heologische Grundkategorie*, 1991 Freiburg 1991, 526p

1991 GUERREIRO, Elio, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*. Einsiedeln, Freiburg 1993 (original Milan 1993)

1994 (96) OAKES, Edward. *Lo Splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar,* 1996 Milano, trad. di Michele Sampaolo, 411 p

1994 MEIS, Anneliese, *El Rostro Amado*, 1994 Santiago de Chile
1994 ----------, *El Rostro Esplendoroso,* 1994 Santiago
1995 ----------, *El Rostro Velado,* 1995 Santiago

1995 *Symposion zum 90. Geburstag von HuvB. Vermittlung als Auftrag.* Einsiedeln, Freiburrg 1995
1995 SCOLA, Angelo. *HuvB-ein theologischer Stil.* 1996 Paderborn (Original 1995 en Milan)
1995 SCOLA, Angelo, *HuvB: un estilo teológico.* Encuentro (Ensayos 107), 1997, Madrid, 127
1995 SCOLA, Angelo, *HuvB: un estilo teológico.* Encuentro (Ensayos 107), 1997, Madrid, 127
1995 *HuvB. Symposium à l'ocasión du 90' anniversaire de sa naissance.* Fribourg 1995
1995 *KRENSKI, Tomas, HUvB. Das Gottesdrama,* 1995 Mainz
1997 CASALE, Carlos, *El Envío. Tema fundamental y estructura formal de la obra de HuvB.* Anales 1997
1997 MEIS, Anneliese, *HuvB y Karl Barth. Puntos y contrapuntos de dos modos de pensar.* En Teología y Vida 38-4(1997) 301-331
1998 SAINT-PIERRE, Mario, *Beauté, Bonté, Verité chez HUvB.,* 1998 Paris

7) Revista Comunio :

1982 *Las "Bienaventuranzas" y los derechos humanos;* en Communio Stgo 2(1982) 59-67
1982 *Sobre la alta dignidad de la mujer*; en Communio Stgo 3 (1982)7-11.

Communio Chile:
1982: 1; 2; 3;
1983: 5; 6;
1984: 9; 10;
1986: 15;
1989: 18

Communio Deutsch:
1997: März –April.

8) Artículos de Bathasar:

Herder Korrespondenz heft 2, 30. Jg., Febr. 1976, S. 72-82 *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit HuvB.*
Communio (Esp) 1(1980) *Crucifixus etiam pro nobis.*
Communio (Esp) 3 (1981)374-385, *De la teología de Dios a la teología eclesial*
Communio Stgo 4(1983) 4-11*, De la teología de Dios a la teología de la Iglesia*

Communio Esp 10 (1988) 284-287, *Intento de resumir mi pensamiento*
Collectanea Cisterciensia 37 (1975) 4-14
Communio(Esp) 8 (1986) *La pobreza de Cristo*
Communio 9(1987)100-102, *El crucificado, ¿es bienaventurado?*

----------(Esp) 6 (1984)402-413, *Jesús y el perdón*
----------11 (1984)87-93, *¿Si Cristo no fuese más escándalo y locura para los hombres y los pueblos?*

----------?St2(1983)7- 12, *¿En qué se fundamenta la Catequesis, en la Teología o en la Fe?*
----------(Stgo)13 (1985) 7-11, *La Omnipotencia de Dios*
----------(Esp) 7 (1985)55-61, *Los juicios de Dios en el Apocalipsis.*
----------(Stgo) ? 82 (1983) 7-13, *Communio: Un programa*
----------(Esp) 1(1979)12- 27, *Communio: Un programa*
----------(Esp) 9 (1987) 292-294, *¿Qué significan las palabras de Cristo: "Yo soy la verdad"?*
?---------34(1970) *Balthasar antwortet Boros*

T?Th Z 97 (1988)169-182, *Apokatastasis*
NRT 107 (1985) 394-403, *Adrienne von Speyr et le sacrament de pénitence*
Nouvell Revue Theologique 107(1975) 897-913, *Henri de Lubac. L'oeuvre organique d'une vie*
NRT 108 (1976) *Henri de Lubac. L'oeuvre organique d'une vie.*

Hochland v 56, 182-184, *Abschied von Gustav Siewerth*
Herrlichkeit II/I *Fächer der Stiele*, Einsiedeln 1962 , 97-144, Augustinus.
¿Was geht mein Glaube die Kirche an? Ein Dialog.
Seminarium 21 (1981) 453-66 *Der Begriff des Schönen in der Theologie*
? ----------121 (1992) 24- 30 *¿Reforma o "Aggiornamento"?*
Instituto Paolo VI 1984, *Die Sprache Gottes*
FZPT 23(1976) 3-12, *Evangelium und philosophie.* Ansprache in Freiburger Uni, Dies academicus 13.11.75
?----------*Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche*

Geist und Leben 56 (1983) 173-177, *Maria und der Geist*
GuL 50 (1977) 260-268, *Meditation als Verrat*
GuL 51 (1978) 28-38, *Katholische Meditation*
?----------) 7-15, *Ein Wir in Got t- und wir*
?----------) 14-24, *Bruch und brücke zwischen Wirken und Leiden Jesu*
MS II/1, Madrid 1969, 41-74, *El camino de acceso a la realidad de Dios*
Münchner Theologische Zeitschrift 32 (1981) 81-102, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*

Communio (Esp) 8(1986) 7-12, *Dios es su propio exegeta*
Ewige Fömmigkeit? en Spiritus Creator. *Skizzen zur Theologie III* p 312-322 (c40.264/B217b o s)
Neuen Sätze zur christlichen Ethik, en Prinzipien der Christlichen Moral, Ratzinger. Kriterien, 37, Einsiedeln 1975.

El compromiso del cristiano en el mundo.
El hermano por quien murió Cristo, en Gloria VII Nuevo Testamento, p 349-379

Article de HUvB, paru dans le journal VATERLAND du 24 déc. 1979; une traduction française, dont la Rédaction s'est inspirée, a paru dans le NOUVELLISTE ET FEUILLE D'AVIS DU VALAIS des 29-30 décembre 1979. (*Retrait de la mission canonique à Hans Küng)* Nova et Vetera 55(1980) 77-79.

Liturgia y Respeto, en *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid 1964, p 549-560
*Fundamentos de la dogmática como historia de la salva*ción, Mysterium Salutis v 1,2,5; 1965-76, 230.09. M678s
Absolutheit des Christentums, 1977, 156p; c41.114.k 1(o c?)

9) Comentarios sobre Balthasar:

1969 RODRIGUEZ Eugenio, *Los principios antropológicos de Hans Urs von Balthasar aplicados a la educación.* (Tesis en UC: TUC 1969 R 696 p).

1975 HEINZ, Hanspeter, *Der Gott des Je-mehr, Der christologische Ansatz HUvBs,* Frankfurt/M 1975

1977 MARCHESI, Giovanni, *La Cristología di Hans Urs von Balthasar, 1977* Roma

1981 LOCHBRUNNER Manfred. *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie HuvB.* Herder, 1981 Freiburg-Basel-Wien, 341 p

1981 LOCHBRUNNER, Manfred, *Analogía Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie HUvB*, 1981 Freiburg, Basel, Wien

1981 JÖHRI, Mauro, *Descensus Dei. Teologia della croce nell' opera di Hans Urs von Balthasar,* 1981 Roma

1981 VIGNOLO, Roberto, *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singularitá,* 1981 Milano

1982 SCHMID, Johannes, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in "Herrlichkeit"bei HUvB,* 1982 Münsterschwarzach

1982 SCHMID Johannes. *Im Austrahl der Schönheit Gottes*. 1982 Münsterschwarzach, 264 p

1983 TOSSOU, Kossi K. Joseph, *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasar,* 1983 Freiburg-Basel-Wien

1988 COMUNIO-Madrid, *Sobre HUvB.*, 1988 Madrid

1989 LEHMANN / KASPER (Hrsg.) *HUvB Gestalt und Werk.* 1989 Köln

1989 KRENSKI, Thomas Rudolf, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar,* 1989 Einsiedeln

1989 DISSE, Jörg, *Metaphysik der Singularität. Eine Hinfürung am Leitfaden der Philosophie HuvB,* 1989 Wien

1990 KONDA Jutta, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk HuvB.* Köln 1990

1990 O'HANLON, Gerard F., sj, *The immutability of God in the theologie of Hans Urs von Balthasar,* 1990 Cambridge

1990 Van LAAK, Werner. *Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastais. Ihre grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar,* 1990 Sinzig

1992 KLAGHOFFER-TREITLER, Wolfgang, *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar,* 1992 Innsbruck-Wien

1992 WALLNER, Karl Josef, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar,* 1992 Wien

1993 Da CONCEIÇÃO DIAS DE CARVALHO, Maria Manuela, *A centralidade cristológica do 'eschaton' nos escritos de Hans Urs von Balthasar,* 1993 Porto

1994 PÉREZ HARO, Eliecer, *El misterio del ser. Una meditación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar,* 1994 Barcelona

1995 HOLZER, Vincent, *Le die Trinité dans l'*histoire. *Le différend théologique Balthasar-Rahner*, 1995 Paris

1995 GAWRONSKI, Raymond, Fr, sj, *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter betwenn East and West,* 1995 Michigan

1996 McINTOSH, Mark A., *Spirituality and the Incarnatio in Hans Urs von Balthasar,* 1996 Notre Dame, Indiana

1996 LEAHY, Brendán, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar,* 1996 Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien

1997 KLAGHOFER-TREITLER, Wolfgang, *Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasar Thologik,* 1997 Salzburg

1997 GÖBBELER Hans-Peter, *Existenz als Sendung. Zum Verstándnis der Nachvolge Christi in der Theologie Hans Urs von Balthasars (unter besonderer Berücksichtigung der «Gestalt» des Priestertums und von Ehe und Familie),* 1997 St. Ottilien

10) Artículos sobre Balthasar:

SEIFERT, Josef, *Person und Individuum. Über HuvBs Philosophie und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitsstheologie,* Forum Katholische Theologie 13 (1997-2)81-105.
?---------- Carta de Juan Pablo II al Cardeanl Ratzinger con motivo del funeral de B.
Il dicorso del Sto Padre Giovanni Paolo II.

RATZINGER, Card., Communio 10 (1988) 350-353, Homilía del Card. Ratzinger en el funeral de B.
RATZINGER, J., Christlicher Universalismus, Hochland 54(1961) 68-76.
L MALEVEZ, SJ, La gratuité du surnaturel, en Nouvelle Revue Theologique 6(1953) 561-586 y NRT 7 (1953)673-689.

MALEVEZ, L.,SJ., Présence de la Théologie à Dieu et à L'Homme NRT 90 (1968).
Hansjürgen VERWEYEN, Essen, Eschatologie heute, en Theologische Revue (TR) 79 (1983)2-12.
Thomas DUBAY, S.M., The Christian State of Life, en Theological Studies TS 46 (1985) 159-160.
GRILLMEIER, Alois, … ?

LÜTHI, Kurt, Wien, Herrlichkeit, 2 Stiele, TZ 23 (1967) 152-156.
FAUX, J.M., sj, La gloire et la croix. Les aspects esthètiques de la Rèvèlation. II Styles.1. D'Irènèe a Dante. NRT 91? (1961) 1109-1110.

FAUX, J.M., Herrlichkeit, NRT 90 (1968) 704-705.
FAUX, J.,M., Gloire et Liberté, NRT 107 (1975) 529-541.
THOMPSON William M., The Glory of the Lord: A Theological Aesthtetics 2: Studies in Theological Style: Clerical Styles. By HUvB, en TS 46 (1988?) 721-723.

DE LAVALETTE , Henri, Theologie et estetique, en Bulletin de Theologie Dogmatique 50 (1962) 135- 139.
ELLIOTT, John H., Herrlichkeit NT, TS 33 (1972) 752-754.

SESBOÜÉ, Bernard, Christologie, ?SR 59 (1971) 83-91.
KAY, J., HUvB ¿Un teólogo Poscrítico? Concilium 161 (1981)145-153.
MCDADE, John, sj., Reading von Balthasar, The Month, april 1987, 136-143.
BRITO, Emilio, La beauté de Dieu, Revue theolgique de Louvain, 20 (1989) 141-161.
FISICHELA, Rino, Rileggendo HUvB, Gregorianum 71,3 (1990)511-546.
NEUFELD, Karl H., sj., Leben aus dem Wort. Zum Werk HUvB, Stimmen der Zeit (SZ) 194 (1976)209-211).
JACOB, De., La gloire et la Croix. AT. Revue D'Histoire et de Philosophie Religieuses (RHPHR) 58 (1978)121-122.

GUILLET, J., AT, RSR 62 (1974) 394-397.
MENGUS, Raymond, L' "Epilogue" de HUvB (1905-1988), Rel 62(1988)252-264.
SOMMAVILLA, Guido, La teodramatica de HUvB, Rassegna de Teologia 22 (1981)323-330.
AMATO, Angelo, Teodramatica, L'Azione. Salesianum 49 (1987) 199-200.
VORGRIMMLER, Herbert: HEINZ, Hanspeter, Der Gott des Je-mehr. TR 72 (1976) 303
Von TRAUGOTT VOGEL, Stolpe, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, Theologische Literaturanzeitung 116 (1991) 403-416.
PELLAND, Guilles, sj., Aspects multiples d'une théologie de la louange, Gregorianum 74,4 (1993) 615-630.

SACHS, John R., sj., Deus Semper maior- AMDG: The Pneumatology and Spiritualy of HUvB, Greg 74,4 (1993)615-630.
O'DONNELL, John, sj., The Trinity as Divine Community, Greg 69,1 (1988) 5-34.
ESPEZEL, Alberto, Quelques aspects de la sotériologie de HUvB, NRT 112 (1990) 80-92.
OLSEN, Glenn W., HUvB y la reabilitación de la doctrina anselmiana de la satisfacción, SalT 22 (1983) 231-237.
STEINMETZ, Franz-Josef, Rom, Grenzlose Hoffnung. Zum Tode HUvB. Geist und Leben (GL) 61 (1988)321-323.

BABINI, Ellero, Teologo, cioè educatore. Nel primo anniversario della morte. ? Nuovo Areopago 8(1989)41-47.

PEELMAN, Achiel, o.m.i., "L'esthetique Theologique" de HUvB. RHPR 56 (1976) 559-66.
DORÉ, J., Théologie Fondamentale, RSR 73 (1985) 534-541.
WIDMER, Gabriel-Ph., Théologie de L'interprétation, Revue de Theo et de Philo 113(1981) 39-54.
DUPRÉ, Louis, Balthasars's Theology of Aesthetic form, Theological Studies 49(1988)299-318.
GUTWENGER, Engelbert, Innsbruck. Natur und Übernatur. Gedanken zu Balthasars Werk über die Bartische Theologie. ZKT 75 (1953) 82-97.

GUTWENGER, Engelbert. Der Begriff der Natur in der Theologie ZKT (...)452-464.
PELLEGRINI, Angelo. L'Estetica teologica di v B. Citta di vitta (1987) 327-42.

MODA, A., HUvB, Dante. Viaggio attraverso la lingua, la storia il pensiero della Divina Commedia, Brescia, Morcelliana, 1973, pp131. en ? 1(1973)393-396.
MODA, A., Balthasariana per gli anni 80. St Pat (1985)561-597.
MODA, A., La gloire et la croix: IV: methaphysique. PHPhR 64 (1984)431-433.
MODA, A., La gloire et la Croix. Les aspects esthétics de la revelation. III: Théologie. AT. St Pat 22(1975)187-191.
MODA, A., La glorie et la croix: IV. Le domaine de la methaphysque:1:Les fondations; 2:Les constructions; 3: Les héritages. RHPhR 64 (1984) 431-433.

LÖSER, W., *Unangefochtene Kirchlichkeit -universalisaler Horizont. Weg und Werk HUvB.*HerKor 42 (1988)472-479.
LÖSER, W., sj, *Marchesi, Giovanni, La cristologia di HUvB. La figura di Gesù Cristo espressione visible de Dio.* Th Ph ?3 (1978) 313-314.
LÖSER, W., sj, *Eine Theologische Ästhetik. Vol 3/2: Theologie. Part 1 A. Bund.* TS 33(1972) 142-144.
LÖSER, W., sj, *Herrlichkeit. Eine theologische ästhetik. Bd III/2, 2. Teil: NT.* Th Ph 46 (1971)119-122.
LÖSER, W., sj, *Christen sind einfältig* . Th Ph 59 (1984) 298.

ALLION, Jean-Marie, HUvB, *Catholique* ?Nova et Vetera 55 (1980)?
CORSATO, Celestino, HUvB, *Nello sapzio della metafisica. L' antichitá (Gloria 4)* St Pat 28 (1981)200-202.

BISER, E., *Welcher Zukunft geht die Theologie entgegen?Zur Ankündigung eines neuen Aufbruchs.* SZ 205 (1987) 541-552.
BISER, E., *Zum Aufbau von HUvBs Theodramatik.*Th Rev 77(1981) Spalte 265-Sp.276.
BISER, E., *Zum Abschluss der Triologie HUvB.* Th Rev 84 (1988) Spalte 177- 184.

Von FRITZ HOFFMANN, *Soteria als Theodrama. In memoriam HUvB.,*Theo Literaturanzeigung 114(1989) Spalte 241-Sp 250.

MEIS y ARIAS, Un creador y Universal, El Mercurio 10 Julio 1988, E.
MEIS, A., Curso sobre HUvB 1' 1990.
----------, *Iglesia, Universidad y Teología según HUvB. Seminario Interdisciplinar de Profesores,* Facultad de Teología 1995.
----------, *El método teológico de HUvB. Un estudio aproximativo desde su obra principal.* TyV ?
----------,*"Prodigalidad menesterosa": significado de "los trascendentales del ser" en el método teológico de HUvB.* TyV 32 (1991) 185-204.
----------, *HUvB y K Rahner: Coincidencias y divergencias.* TyV 35 (1994)259-280.
----------, *Iglesia, Universidad y Teología según HUvB.*Seminario interdisciplinar de Profesores. Fac. de Teología 1995.
HENRICHI, Peter, Mons., *El Padre von Balthasar y Communio* Comm (Arg) Sept 1997.
CASALE, Carlos Ignacio, *Dios se revela como amor salvífico. A diez años de la Muerte de HUvB,* Santiago 1988.

11) Algunos libros de otros autores cercanos a Balthasar:

53 BERNANOS, Georges, *La libertad, ¿para qué?,* 1989, Madrid 1989

62 PRZYWARA, Erich, *Analogia Entis. Metaphysik,* 1962 Einsiedeln

72 GRILLMEIER, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, …*1972

83 DE LUBAC, *Por los caminos de Dios,* 1993 Madrid

89 De Lubac, Henri Kardinal. *Meine Schriften im Rückblick* 1996 (1989)

93 NIEBORAK, Stefan. *"Homo analogia".Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der "analogia entis" im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara sj (1889-1972)*

96 Maximus der Bekenner. *Drei geistliche Schriften.*Einsiedeln, 1996 Freiburg

12) Algunos textos de Adrienne von Speyr

1948 (3) 1988 VON SPEYR, Adrienne, *Magd des Herrn,* Einsiedeln 1988.

1966 (1978) VON SPEYR, Adrienne, *El hombre ante Dios,* Madrid 1978.

1978 (1986) *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica,* Madrid 1986, 104p.

1985 *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums*.Einsiedeln 1986.

13) Algunos libros de otros autores y con temas relacionados:

1959 DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia,* Pamplona 1959.

1981 WEIMER, Ludwig. *Die Lust an Gott und seiner Sache, oder lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbahren?*. Herder 1981, 560 p.

1995 HARRIES, Richard, *El arte y la belleza de Dios*, 1995 Madrid

1997 MEIS, Anneliese, *La actualidad teológica de la obra literaria de Gertrud von Le Fort: Revelación velada para un mundo falto de cobijo.* En Teología y Vida 38-3 (1997) 216-228.

1997 PAULY, Stephan (Hrsg.) *Theologen unserer Zeit,* 1997 Stuttgart

1998 MEIS, Anneliese, *Antropología Teológica,* 1998 Santiago

1989 SCOLA, Angelo, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer,* 1998 Madrid

1999 JP II, *Carta del santo Padre Juan Pablo II a los Artistas,* Vaticano 1999.

14) Publicaciones de Hna. Anneliese Meis W. en torno a la teología de Balthasar:

http://www.revistaapuntes.uc.cl/facteo/html/contenido/profesores/anneliesemeis.htm

ANTROPOLOGIA TEOLOGICA: Acercamientos a la paradoja del hombre, Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1998, 539 pp. 2. ed. 2001, 530pp..

Trilogía. Rostro del Amado:

EL ROSTRO AMADO. Aproximación a la Antropología Teológica, Santiago 1994 350 pp.
EL ROSTRO ESPLENDOROSO: Ser católico: don cotidiano, Santiago 1995, 320 pp;
EL ROSTRO VELADO: Búsqueda inconclusa, Santiago 1995, 330 pp.

Un creador y universal: Hans Urs von Balthasar, Mercurio, 10 de Julio 1988, E 5 (col. Maximino Arias).

El método teológico de Hans Urs von Balthasar. Un estudio aproximativo desde su obra principal, Teología y Vida 30 (1989) 185-206. Colloquium Origenianum Quintum, Teología y Vida 30 (1989) 235-237.

Prodigalidad menesterosa: Significado teológico de los trascendentales en el método teológico de Hans Urs von Balthasar, Teología y Vida 32 (1991) 185-204.

Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner: Coincidencias y divergencias, Teología y Vida 35 (1994) 259-280.

Hans Urs von Balthasar, un teólogo católico sistemático en Grandes Teólogos del Siglo XX, Santiago, 1996, 39-74.

Iglesia, Universidad y Teología según Hans Urs von Balthasar, Teología y Vida 37 (1996) 187-

El Conócete a ti mismo. Un "criterio seguro de la verdad", según Gregorio de Nisa, VERITAS 4 (1996) 65-81.

El lenguaje de la experiencia religiosa en Gregorio de Nisa, en SOCIEDD CHILENA DE TEOLOGIA, El quehacer Teológico, Santiago 1997, 279-297.

Hans Urs von Balthasar y Karl Barth. Puntos y Contrapuntos de dos maneras de pensar, Teología y Vida 38 (1997) 301-330.

La persona en cuanto singularidad concreta según Hans Urs von Balthasar, Teología y Vida 42 (2001) 1-28.

El apriori filosófico en la lógica del amor de Hans Urs von Balthasar, Veritas 11 (2003) 157-185.

15) Algunos enlaces:

* Proyecto Balthasar & Speyr: https://balthasarspeyr.org/es
(desarrollado por la Comunidad San Juan, difunde la obra y misión de Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr, se recomienda visitar ese link).

* Fundación Balthasar: http://www.balthasar-stiftung.org

* Ediciones San Juan http://edicionessanjuan.es

* Revista Catolica Internacional COMMUNIO:
https://www.edicionesencuentro.com/coleccion/revista-catolica-internacional-communio.html

* Revista Católica Internacional COMMUNIO (digitalizada desde 1997):
http://apl.archimadrid.com/communio/default.htm

* Revista Católica Internacional COMMUNIO (en Argentina):
http://www.communio-argentina.com.ar

* Revista Católica Internacional COMMUNIO (en idioma ingés):
https://www.communio-icr.com

16) Bibliografía (desde 1925)

Elaborada y por la "Editorial Johannes Verlag Einsiedeln" http://www.johannes-verlag.de

http://www.johannes-verlag.de/jh_huvb_bibliographie.htm