

# desagradable y alentador

REFLEXIONES SOBRE EL PAPEL QUE DESEMPEÑA EN LA IGLESIA LA  
«TERCERA FUERZA». \*

¿Se puede indignar a veces un teólogo? Sören Kierkegaard estaba decididamente convencido de ello y lo tomó a broma. Forjó, por ejemplo, la siguiente escena: Dios le pregunta a un Profesor en el Juicio final si durante su vida se había preocupado ante todo del Reino de Dios. Por desgracia el Profesor tiene que responder que no, pero añade que él sabe cómo se dice este versículo de la Biblia en nueve idiomas. El ángel de la trompeta que estaba al lado se enfurece y grita al Profesor: “Cuentista”, y le da tal bofetada que lo manda a varios miles de millas. En nuestras reflexiones no se trata de enfurecernos ni de gritar o dar bofetadas, sino quizás de una tranquila indignación a propósito de la Teología, tanto más justificada cuanto que al final llegaremos a decir algo alentador.

## PANICO ARTIFICIAL

Considero totalmente irresponsable que algunos hombres —conscientes o no de lo peligroso de su actitud— mantengan en la Iglesia católica un estado artificial de pánico, hablen de peligro de cisma, vean por todas partes “caballos de Troya”, proclamen desde el Garona su sabiduría campesina con cierto tono amenazador y diagnostiquen herejías subyacentes. Dicen: la crisis del Modernismo en comparación con la confusión actual no fue más que un resfriado del heno.

Pero seamos sinceros. Quien conoce un poco la historia de los grandes Concilios sabe muy bien lo inofensivo que en el fondo fue el Vaticano II; cómo muchas de sus afirmaciones ya entonces eran algo evi-

\* Publicado en *Orientierung* 33 (1969) 244-248. Agradecemos a la revista el permiso para reproducirlo (N. d. I. R.)

dente, más aún, estaban hacia tiempo sobrepasadas. Ciertamente no podemos hacer juicios tan globales y olvidar con ello los importantes impulsos de pensamiento contenidos en la "Lumen Getium", en la "Gaudium et Spes" y en la "Dei Verbum" (1). Pero hoy bullen en el fondo del alma católica preguntas más esenciales, planteadas de otro modo, más importantes y centrales. En esta situación global ¿no es una ligereza hablar fácilmente —aunque sólo sea in obliquo— de peligros de cisma y herejía? Podría suceder que aun cristianos bienintencionados se sientan cogidos en una atmósfera envenenada y que con ello su comunidad se vea amenazada de venirse abajo. Se da entonces una fatal desarmonía entre palabra y actitud, entre intención y obra. Quizás llega a aparecer entre nosotros incluso el odio. Por todas partes se ven conjuraciones. Nadie se siente ya libre y distendido íntimamente. La irritación afecta frecuentemente a los que no tienen la culpa. Por esta ligereza puede caer sobre toda una comunidad, incluso sobre la Iglesia, un conjuro del mal.

Con todo esto en el fondo no se pone en juego nada esencial; con frecuencia sólo se trata de frivolidades y expresiones mal entendidas, cuyo género literario no se conocía o no se quería conocer. Si la Iglesia tolera todo esto en ella, si nuestros sabios admonitores e incluso algunas de las más altas autoridades caen en el pánico de las sospechas, entonces puede depender de lo imprevisto el que suceda algo temible. Por ello hay que estar hoy agradecido a todo hombre que irradie y extienda una atmósfera de tranquilidad, en la que las cosas aparezcan en su verdadera luz y proporciones; a todo hombre que con clarividencia equilibrada, alegre y vital haga ver la insignificancia, pequeñez e incluso insentido de esas causas.

Entonces se puede respirar otra vez; puede uno sentirse tranquilo y feliz. En torno a tales hombres se reúne hoy el pueblo creyente. Con frecuencia están entre dos fuegos; son la "tercera fuerza" de la Iglesia. Como en otro tiempo, en el de la Reforma, en que hubo hombres sabios y moderados —por ejemplo, Erasmo de Rotterdam, más famoso que leído, cuya existencia adquiere hoy una notable actualidad, la de un "héroe de la suavidad"— hombres que no se dejaron arrastrar por nadie al enfrentamiento. Son los auténticos hacedores de paz en medio de nosotros. Ponen las cosas en su sitio. Una noble serenidad, una vuelta a lo esencial del Evangelio, sin animosidad de actitud ni de obra, esto es lo que hoy "desenvenena la atmósfera" de la Iglesia. La palabra precisa es

### HONRADEZ

Debía ser la característica de todo lo eclesial en manifestaciones, en obras y en pensamientos. Pero con frecuencia se tiene la impresión (quizás infundada) de que éste es el punto delicado. Para mí los adjetivos "honrado" y "cristiano" son intercambiables (hasta en lo dogmático). En el antiguo uso lingüístico, hoy de nuevo valorado, "honradez" ("Redlichkeit") significa "hablar" ("reden"), actuar y ser de tal modo que se pueda rendir cuenta de ello en todo tiempo y ante cualquiera. En el campo del pensamiento, "honrado" es el que no tiene prejuicios, el espectador tranquilo, el que está abierto y dispuesto a oír. Su actitud es tranquila. No se interesa mucho por "Teología política". Pero puede conceder de buena gana que se ha equivocado con frecuencia y no in

tenta defenderse con argumentos especiosos. En este sentido está de alguna manera indefenso. Nietzsche lo expresaba así: "No me pongo en guardia contra los engañadores, no debo tomar precauciones; tal es mi destino". De un modo aun más patético en la misma parte de su llamada a los que hemos designado como "tercera fuerza" de la Iglesia, dice: "Busco un hombre auténtico, recto, sencillo, sin equívocos, de plena honradez, un vaso de sabiduría, un santo del conocimiento" (2).

Entre nosotros viven cantidades de tales teólogos. Pero ¿qué es lo que se hace con ellos habitualmente? Se los "quema" de distintos modos y maneras. Son elegidos para comisiones y comités, se les encarga elaborar dictámenes e investigaciones sociológicas de la Iglesia, celebrar congresos, viajar de una sesión a una conferencia, de una conferencia a una asamblea; se les pide su opinión en asuntos que hace mucho están despachados; los editores y también los periodistas los persiguen; ellos mismos se ven obligados a hacer periodismo de bastante poco valor (puesto que no están preparados para ello) a presentarse en la radio y televisión. En una palabra: se los convierte en una parte de la industria de la diversión; financieramente se los aprecia en mucho, pero profesionalmente son dignos de lástima.

En medio de todo esto ¿cómo debe seguir siendo el teólogo (y por supuesto el "hombre") con vida interior y honrado? Si se quiere pensar a fondo, hay que llegar a tal relación íntima con la verdad que se investiga que se dé una verdadera "apropiación" (3). Para ello es necesario reflexión meditativa, mucha oración y tranquilidad interior. En el proceso de "apropiación" hay que ponerse necesariamente preguntas como éstas: "Si esta afirmación es verdadera ¿cómo puedo yo seguir viviendo como hasta ahora?". "¿Qué tiene que cambiar en mi vida?". "¿Qué consecuencias tengo que sacar ineludiblemente de esta intelección para mi propia existencia?". "¿Cómo puedo "hacer" esta verdad?". El lenguaje de la opción y de la decisión es el único en el que Dios se compromete con un cristiano (también en el campo del pensamiento). No se puede tomar una verdad teológica para un paseo interesante y charlar un poco a propósito de ella bajo un árbol, para después volver a tiempo —por ejemplo, para tener una ponencia—. La verdad misma es una entrada sin posible vuelta. Todo lo demás en cuanto a modo de pensar y disposición sería deshonesto y por tanto no cristiano.

### *Intercambiabilidad*

Ahora quiero volver brevemente a la intercambiabilidad dogmática de los adjetivos "honrado" y "cristiano", antes sólo marginalmente apuntada. Los hombres honrados pueden ser peligrosos para muchos. La mirada del pensador honrado es investigadora y examinadora. Parece decir (por ejemplo, cuando lee un libro): "Si me quieres convencer o incluso seducir, ten cuidado. Yo veo tus manos mejor aun que lo que ahí escribes". Por otra parte hay en él una "magnanimidad patética": tiene compasión sin reserva de los necios, pero no la tiene en absoluto de la necedad. La sinceridad de su actitud mental le hace internamente libre y no se deja "coger" fácilmente. Además es consciente de que en el fondo sabe muy poco y que de esto poco sólo una pequeña parte la ha verificado para sí mismo. Este hombre suele pensar con lentitud. Cuando empieza a pensar, intenta olvidar todo lo que antes sabía. Su ideal

de pensamiento es la mayor espontaneidad interna y lo que brota del origen. Sólo querría que aflorara de su alma lo transparente para sí y para los demás; “transparente” puede significar con frecuencia “sufrido”. Se coloca ante lo que Paul Valéry ha llamado “midi le juste”, lo despejado y sin sombra, el momento en que todo se serena y el mundo llega a su perfección. Esta actitud nos recuerda en algún modo el azul abisal del Mediterráneo: aire transparente, claridad intelectual y a través de todo ello, en ello, la iluminación de la Divinidad. Newman, con imágenes y ejemplos que corresponden a su carácter más nórdico, supo dibujar penetrantemente esta misma actitud como el “saber del gentleman”. La Iglesia reconoce —y aquí viene la cuestión de la intercambiabilidad— en esta actitud limpia, honrada, abierta a la verdad y al ser una *realización sacramental del Bautismo* y habla de ella, utilizando un feo término teológico, como “Bautismo de deseo” (“Begierdetaufe”) (¿no se podría encontrar una expresión más feliz, por ejemplo, “Bautismo de aspiración” (“Taufe der Sehnsucht”) o simplemente “sacramento de la honradez”?). Este no es un cuasi-sacramento o un sucedáneo de sacramento, sino Bautismo auténtico, real, sacramental, que hace a los hombres auténticos cristianos. Nótese de paso: se debería evitar en lo posible llamarlos “cristianos anónimos”; no hace en ellos buena impresión; más bien se enfadan.

Quizás se podría notar además que dentro de la Iglesia hay y puede haber un verdadero pluralismo de posibilidades de creer y de la fe misma. Un cristiano que piense puede decirse: “Acepto totalmente la orientación esencial de la doctrina cristiana, aunque pienso que aun no he llegado “tan lejos” como para poder apropiarme con toda honradez todas las afirmaciones de fe —entre ellas incluso algunas centrales—. Para hablar de mí mismo: yo comprendo esta actitud, estoy de acuerdo con ella y en ocasiones la admiro. No podemos hablar de un “aplazamiento de la opción fundamental”. Esta ya se ha pronunciado por lo cristiano. Se trata sólo de un “darse a sí mismo tiempo” para una honrada apropiación. *Tales hombres tienen su puesto legítimo en la Iglesia*. Los “otros”, los cristianos que pueden creer todo sin reserva —si es que los hay— están obligados por su fe a tratar con ellos al menos con paciencia y cortesía, si es que piensan que no pueden sentir afecto por ellos ni concederles su amistad (lo cual por lo demás sería su obligación de creyentes). La verdad exige tiempo. Dios mismo tiene bastante paciencia con la Humanidad —e individualmente con cada uno de nosotros— y siempre ha dejado madurar lentamente el fruto de la verdad. Y ahora vengamos a lo alentador que anunciamos al comienzo:

### LA “TERCERA VIA” DE LA TEOLOGIA

Saludamos con alegría cada nueva obra de *Hans Urs von Balthasar*. Esta vez se trata de la *Theologie der drei Tagen* (“Teología de los tres días”). Cada nuevo encuentro con este espíritu enérgico y elástico a un tiempo nos hace sentir que se trata no sólo de un escritor brillante, de un teólogo muy culto y de un pensador penetrante, sino también de un hombre que permanece fiel a sí mismo. La concentración de lo que se nos ofrece en este libro nos hace sospechar que no se lo ha sacado de la manga, sino que ha sido elaborado de raíz, aunque el resultado caiga sobre nosotros como el rayo de una ocurrencia feliz. El mismo autor da pie a este error, porque en estos años ha vivido un período de intensa

actividad creadora y hace olvidar al lector la perseverancia, la concentración en sí y (quizás también) el peligro que lleva consigo este sentirse poseído por su obra y sacrificarse a ella. Mi referencia a la nueva obra debe quedar en el marco de la presente reflexión, y por supuesto no será una nota informativa (una verdadera recensión), sino una muestra de la actitud honrada de pensamiento cristiano anteriormente descrita, y esto en un concreto

—EJEMPLO: Me impresiona sobre todo la cantidad de honradez intelectual que hay tras este libro. Exige —precisamente por ello— una lectura lenta y meditativa, que vaya acompañada de la lectura de las abundantes citas de fuentes (al menos de la S. Escritura), y una “prolongación” por cuenta propia de las pistas de pensamiento trazadas. Esta lectura no sólo vale la pena —esto sería muy poco— sino que además puede ser para el lector un nuevo punto de partida para la transformación de su propio modo de pensar teológico. En primer lugar querría describir el programa del libro.

—INTENCION FUNDAMENTAL: Casi al final del libro se expresa en resumen su verdadera intención en una sola frase: “En la muerte, descenso a los infiernos y resurrección de Jesucristo hay que ver en el fondo sólo una cosa: el amor al mundo del Dios trino y uno, y este amor sólo lo puede percibir el amor a ese amor” (5). Esta obra trata de una “teología de la Pasión, descenso a los infiernos y Resurrección” (Viernes Santo, Sábado Santo y Domingo de Pascua). Esta teología (en oposición a la teología escolar al uso, que pone como títulos nombres abstractos como Redención, Justificación, etc.), presupone como objeto principal el concretísimo personal del Dios-hombre que sufre “para mí”, “para nosotros”, que desciende a los infiernos y resucita. No cabe duda de que el modo de pensar abstracto fue ya puesto en primer plano en las luchas contra las herejías de los primeros siglos. Pero para que junto a esta dogmática conciliar y escolar se pusiera en marcha teológicamente y de modo destacado lo personal, hizo siempre falta una reacción. Esta procedió de la teología implícita de los grandes santos y de su encuentro con Cristo e intentó siempre, con resultado más o menos feliz, una transposición a una teología explícita de la Pasión. En la Edad Media y Moderna nunca se llegó a una total fusión de la teología “científica” con lo que se llamaba, en sentido ligeramente depreciativo, teología “afectiva”, y hoy ésta segunda está más que nunca depreciada; el modo de pensar “existencial” no se pone ante la vista ante todo a Cristo, sino al sujeto que ha de ser redimido. Aquí precisamente entra Balthasar —en cierto modo como representante de la “tercera vía” de la Teología. Y lo hace no componiendo posteriormente las partes disociadas, sino alzándolas como algo originalmente indiviso y a partir de aquí buscando la consideración teológica del objeto (6). Realmente no hay en este libro huellas de división. El teólogo piensa como hombre total, que parte de la totalidad de lo dado. Se trata de divisar primero críticamente los numerosos fragmentos de la Tradición y de unirlos de nuevo de un modo distinto de aquél al que estábamos desde hace mucho acostumbrados (7). Los enunciados de la Tradición no deben ser ordenados sólo según una escala de valores, sino que tienen que ser tomados por separado y ensamblados de nuevo. Unos aspectos pasan decididamente a segundo término; otros, en particular los enfoques trinitarios y soteriológicos, que en gran parte habían sido excluidos de la nueva Dogmática a causa de una sistematización

rígida, tienen que recibir una nueva iluminación (8). Así por ejemplo, hay que desliar toda una trama de representaciones mentales (limbo de los justos, purgatorio, infierno de los niños sin bautizar y auténtico infierno de fuego: “los recipientes escatológicos”) (9). El acontecimiento pascual debe ordenar magnéticamente (10) en torno a sí como centro de sentido todos los fragmentos de sentido de la Escritura, de la Tradición y de la Teología, y de este modo proveer a una nueva

—SÍNTESIS, de acuerdo con la “tercera vía”. En cierto modo se tiene la impresión de que en este libro nos encontramos con un “nuevo Balthasar” (aunque no se podría definir claramente en qué consiste esto nuevo), que no necesita ya de “adversarios” intelectuales para enardecerse. Ciertamente queda aún un poco del que amonesta, exige y estimula, “oportune et importune”. Pero prevalece *la unidad sutil de la Teología meditativa y especulativa*: interiorizada, accesible, acrisolada y madura. Sólo que el lector tiene que aprender primero el alfabeto y la sintaxis mental de este modo de pensar. Si hablamos en este caso de un nuevo Balthasar, tenemos que acentuar al mismo tiempo que sus “adeptos” (y parece que él mismo) ponen mucho empeño en acentuar y destacar lo unitario de la obra balthasariana; lo cual a su vez pone en guardia al lector avisado y le hace sospechar precisamente lo contrario (11). Quisiera abstenerme de juzgar. En todo caso no se puede pasar a la ligera la “síntesis de los tres días” de Balthasar, la cual ha sido elaborada teniendo presente el conjunto de datos teológicos (Escritura, Patrística, Teología de la E. M. y plan de conjunto de la nueva Teología). Sólo al precio de una lectura a fondo, quizás de varias semanas, se la pueda captar. En todo caso tengo en mucha estima este libro y veo que en otros produce la misma impresión. Sin embargo este texto hay que leerlo poniéndolo en conexión con la gran obra, la “síntesis simplifier” de la intención de Balthasar, con

—“HERRLICHKEIT” (“La gloria”): Después de dos tímidos avances la Redacción de “Orientierung” ha desistido de llevar a cabo las recensiones ya planeadas de cada tomo de esta obra de gran envergadura; ha decidido hacer la valoración sólo al término de la publicación total de la obra (12), tenida por algunos competentes teólogos como la más importante dentro del campo católico en el s. XX. La cuestión de la belleza es llevada por primera vez conscientemente al centro de la reflexión teológica. Por primera vez se destaca en toda su amplitud que la Revelación de Dios acontece al ser “dominado el espíritu” por la autoevidencia y por un descansar en sí como irradiación del ser, como “gloria”. De este modo la forma de belleza (“charis”) de Cristo se convierte en fundamento de todo el ser concreto, el pensar y la acción cristianos. Asistimos a la formación de una gran síntesis de pensamiento cristiano y vemos como un autor crece con el crecimiento de su obra. Esto funda la reserva provisional de cada una de nuestras recensiones. Si nos preguntamos ahora cuál es el

—MÉTODO del pensamiento que —a mi parecer— irrumpe en esta “teología de los tres días”, constato

*Primero*, que este libro no está trabajado con una terminología ya acuñada, sino que todo, incluso los conceptos (utilizando una admirable erudición) están pensados de nuevo. Al ser todo pensado de nuevo tiene que entrar a su vez en una precisa y estricta sistematización. Las abun-

dantes citas de fuentes remiten a un laborioso trabajo pormenorizado y al mismo tiempo a una honradez de pensamiento, que conoce sus obligaciones. Juega con las cartas boca arriba. Sin embargo, de repente fulguran, procedentes del material sistemático, pensamientos inesperados e iluminadores. Este libro, escrito de un modo admirablemente no polémico, da la impresión de una "reconciliación de contrarios". Informa ampliamente sobre lo histórico. Del método de trabajo se desprende esa "armonía de pensamiento y acción responsables", que antes hemos llamado "honradez". Incluso su discusión con la Cristología de Pierre Teilhard de Chardin es bastante objetiva. La confrontación está guiada por argumentos iluminadores. A esto se añade otro punto

*Segundo.* Cuando el autor tropieza con algo insoluble, lo deja como tal, como misterio, y no intenta forzar un sistema que abarque todos los aspectos (13). Sin embargo, no deja que ningún aspecto quede aislado (14). De este modo resulta una obra de tan estrechas implicaciones y de tal densidad que el lector sólo puede abarcar (y retener) el conjunto a un tiempo y con un pensamiento consecuente. La lógica es tan estricta y la infraestructura tan amplia y rica que no se puede descuidar en la mirada de conjunto ningún elemento de los utilizados en el libro (15). Así precisamente es como se profundiza, no sólo dominando el acervo teológico, sino también rescatándolo. Lo hace con sencillez y como lo más natural del mundo, sin dar importancia a sus propias dotes. Pero antes de que Balthasar declare que un elemento intelectual "no es sistematizable", intenta diversas posibilidades de iluminarlo: rastrea la pista de sentido de un elemento intelectual partiendo del "declive de la interpretación" (16); o busca alusiones e imágenes, "esbozos" (por ejemplo, en el A. T. para la Pasión de Cristo) (17); o prolonga hacia un foco diversas líneas de sentido (18). Este procedimiento le permite distinguir con gran probabilidad cuándo y en qué medida los casos insolubles pertenecen a priori a la estructura del fenómeno teológico. Pero después lo deja "sin resolver", porque también esto pertenece a la interpretación del dato en cuestión (19). Finalmente,

*Tercero.* A propósito del método de Balthasar hay que notar además que propone materia para lectura acompañada de oración e introduce partes profundamente pensadas y meditativas. Este procedimiento —con un modo peculiar que se aparta totalmente del apasionamiento y de la vanidad— unido al trabajo de investigación cuidadosa y a la erudición teológica constituye algo singular: impresiona y capta al lector. Son pasajes, con frecuencia de oscura belleza, en los que medita e introduce a la meditación. De vez en cuando ciertamente choca una expresión superlativa. Es llamativo el parentesco entre la manera de hablar y pensar de Balthasar y la del evangelista Juan: ambos trabajan con "expresiones agudas" que en su contexto tienen más contenido que en el uso habitual. Por el método vemos ya que Balthasar no es un autor cómodo. Quizás es un maestro paciente, pero no suave y acomodaticio. Todo esto no significa que el sistema de Balthasar pueda pasar sin

OPCIONES PREVIAS, que deben ser justificadas. Querría mencionar expresamente tres:

*Primera.* Lo importante, lo decisivo para el resto en la sección "El camino hacia los muertos" (20) es lo siguiente: el ser de la muerte es ante todo un dejar tras sí toda acción espontánea y por ello dice *pasividad* (21). Balthasar parece que considera este apriori como evidente,

a pesar de que no se puede fundamentar —como intenta demostrarlo, al menos hipotéticamente, la idea de la opción final de K. Rahner, R. Troisfontaines y L. Boros— ni filosófica ni teológicamente (creo que tampoco por la sabiduría no reflexiva de la gente sencilla). Veo en ello una separación casi insalvable entre la interpretación de la muerte de Balthasar y la mía, que intenta mostrar el momento del paso (en la muerte) como instante de máxima actividad. Balthasar llega incluso a ver en la expresión “descensus” una interpretación excesiva de los enunciados neotestamentarios (22). El lenguaje de Balthasar en este capítulo se hace también algo más duro. Llega a afirmaciones en bloque, definitivas, perentorias: “Este “ir hacia” tiene un doble contenido (y ninguno más)...” (23).

*Segunda.* En todo el libro no encontramos una respuesta satisfactoria o al menos inicial a la pregunta acuciante que se pone en la Cristología actual (y se remonta a la E. M.) sobre el famoso “Y cristológico” (propter nos homines et propter nostram salutem); el problema es si este “y” constituye o no dos dogmas, si separa o es simplemente un giro gramatical; en el primer caso, cómo se ordenan los dos dogmas entre sí. Más bien se da como evidente la hipótesis de que es un solo dogma y es admite como única solución posible que “la Encarnación se dirige a la Pasión”. No se toma seriamente en consideración la solución media suareciana (“doble motivo principal de la Encarnación”) y mucho menos la radical respuesta escotista (24).

*Tercera.* La mayor dificultad para seguir su pensamiento la encuentro en la aceptación de un “pecado en sí” amorfo, caótico, que abstrae de toda nota individuante; Cristo lo habría tenido que sufrir en una consideración contemplativa y objetiva (puramente pasiva) (“visio mortis secundae”), en una extrema debilidad e impotencia. En esta experiencia de la pura “substancialidad” del Infierno consistiría para Balthasar el factor discriminante entre la vivencia de Cristo del Viernes Santo y la del Sábado Santo (para la segunda tendríamos que acuñar lógicamente la palabra “in-vivencia”). Partiendo de una filosofía y teología del ser, a la que a mi parecer Balthasar se siente obligado, difícilmente se puede mantener una afirmación como ésta: “El pecado es una realidad” (25), puesto que consiste precisamente en la falta de realidad necesaria al ser (privatio). Sin embargo sería de lamentar que el lector no entrara en la confrontación con la sección sobre el Viernes Santo a causa de este apriori. Sólo he citado tres opciones previas que me parecen infundadas. Se podrían mencionar otras dificultades (26). A pesar de estos fallos Balthasar se muestra como un excelente

MAESTRO (en el sentido original de la palabra: “magister”) de Teología y también del pensar y de la “tervera vía”. Un ejemplo de arte de presentación concentrada es el modo como consigue proponer en 28 líneas las grandes directrices del desarrollo de la fe de la Iglesia primitiva realizado a partir de la experiencia pascual (27). A veces en una sola nota se extiende todo el abanico de intuiciones desde la más amplia hasta la más pormenorizada, lo cual indica un dominio superior de la materia (28). En este libro podemos aprender cómo se debe pensar teológicamente. Aprender a pensar en el más alto sentido de la palabra no es posible a partir de cualquier literatura teológica o de apuntes apresuradamente recogidos o de lecturas teológicas de moda, sino sólo a partir



de obras que como este libro tienen unidad. Pero estos libros exigentes hay que tomarlos en serio. Hay que conquistarlos. Antes de que las obras maestras se acrediten en nosotros, tenemos que acreditarlos nosotros en ellas. Lo que en particular se puede aprender del maestro Balthasar es lo siguiente: 1) la capacidad para ver lo separado en lo uno; 2) cómo aportar material comparativo bíblico, patrístico y teológico (e incluso con frecuencia de Historia de las Religiones, aunque en este caso conscientemente es en general sólo ilustrativo); 3) cómo un pensador honrado tiene en cuenta el más pequeño detalle, porque en él pueden ocultarse importantes indicaciones (29); 4) el gran arte de a veces como de paso estimular el pensamiento, para que el lector continúe por su cuenta; a esto pertenece también el acuñar nuevos conceptos y expresiones técnicas (con sus explicaciones iluminadoras), de un modo comedido e irrefutablemente lógico; 5) finalmente podemos aprender de este libro en cuanto es el resultado de gran concentración, disciplina y magistral dominio del lenguaje.

En los libros de Balthasar casi siempre toman forma una inteligencia no común, un modo independiente de contemplar e interpretar el mundo, que gozan de gran prestigio más allá del círculo de especialistas. Esto vale para la "Theologie der drei Tagen" tanto más cuanto que el autor al escribir se ve que siente la necesidad de aprender él mismo. Así concluyo mi exposición con algo agradable.

#### N O T A S

- (1) *Lumen Gentium*: Constitución dogmática sobre la Iglesia; *Gaudium et Spes*: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy; *Dei Verbum*: Constitución dogmática sobre la Revelación divina.
- (2) F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für alle und keine. Parte 4, Sección: *Der Zauberer*; la primera y segunda cita están tomadas del punto 2.
- (3) El concepto "apropiación" lo explica Kierkegaard sobre todo en sus *Cuatro discursos edificantes*.
- (4) Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1969, 202 págs.; esta publicación es una separata de *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Das Christus Ereignis. Benzinger-Verlag, Einsiedeln, 1969 (el trabajo de Balthasar, en el cap. 9, *Mysterium Paschale*, pp. 133-326). N. d. I. R.: Hay traducción castellana: *Mysterium salutis*. Ediciones Cristiandad 1971; c. 9, *El Misterio Pascual*, pp. 143-335. Las citas que siguen corresponden a esta traducción.
- (5) p. 327.
- (6) p. 168.
- (7) p. 253.
- (8) cf. p. 246.
- (9) cf. pp. 259-260.
- (10) cf. p. 296.
- (11) B. WIDMER bajo el título *Rechenschaft 1965* (Johannes-Verlag 1965) reúne una bibliografía con 372 títulos y números, incluyendo las colecciones dirigidas por Balthasar. Ante tal multiplicidad se consulta con gusto el informe en que el mismo Balthasar da cuenta de las conexiones, presupuestos y propósitos de su actividad en publicaciones: *Lageplan zu meinen Büchern*. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1955.

- (12) *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, comienzo de una publicación no acabada: 1961; los dos avances de "Orientierung" en n. 22, año 27, 30 de noviembre de 1963, pp. 253-254 (firmado L. B.) y n. 14/15, año 29, 31 de julio/15 de agosto de 1965 (firmado gb).
- (13) p. 211
- (14) cf. p. 283.
- (15) cf. p. 230.
- (16) cf. p. 212.
- (17) pp. 201-202.
- (18) cf. p. 282.
- (19) cf. p. 266.
- (20) Toda la sección en pp. 237-265.
- (21) cf. principalmente p. 237.
- (22) p. 240.
- (23) p. 246 (las cursivas son mías).
- (24) Véase p. 152, n. 17 y toda la sección "Encarnación y Pasión", pp. 143-168.
- (25) La cita véase en p. 256 (las cursivas son de Balthasar); para toda la cuestión cf. pp. 256-258.
- (26) Entre otras: a) Ante el texto de Atanasio ("El Señor ha tocado todas las partes de la creación... para que todos, incluso los extraviados en el mundo de los demonios, encontraran en todas partes al Logos"), al cual da su aprobación, me pregunto si se trata de una expresión exacta de la hipótesis de K. Rahner (el "descensus" como fundación de un nuevo existencial en el fundamento radical del ser cósmico), que cita una vez para rechazarla (p. 234, n. 1) y otra medio aprobándola (p. 260). b) ¿Cómo puede traducir Balthasar "hipótesis" por "predecisiones"? p. 305. c) Las exposiciones de Balthasar se aproximan mucho (no quiero decir que dependan) a las de W. KÜNNETH, *Entscheidung heute. Jesu Auferstehung - Brennpunkt der theologischen Diskussion*. Hamburg 1966; el autor lo concede al citar cuidadosamente a Künneth como fuente. d) No puedo estar de acuerdo con el concepto de tiempo (o de intemporalidad) de Balthasar y esto por motivos filosóficos y sobre todo teológicos (en los que aquí no me extiendo); cf. p. 252 y otras.
- (27) p. 277.
- (28) p. 263, n. 14.
- (29) cf. la exposición de Balthasar sobre la utilización de los conceptos "philein" y "agapan", p. 231.

---

A las tres objeciones que Boros hace a Balthasar ha respondido éste en "Orientierung" 34 (1970) 38-39. Resumimos lo substancial de esta respuesta.

A la primera objeción responde Balthasar que él distingue entre el acto de morir y el estado de la muerte. Admite que el acto de morir es culmen y compendio de la actividad humana. Pero este acto es sólo el ponerse en las manos de Dios que juzga y agracia. De ahí resulta lo que la teología católica postula como el estado del Purgatorio: al hombre que se le entrega, Dios lo prepara a la última comunión con El. El que se decide por Dios carga (activamente) con las consecuencias que Dios (no uno mismo) saca de esta decisión. En este sentido la purificación es "pasiva" (no meritosa); ésta es la intención, la continuación y el fruto de la actividad del morir de que habla Boros.

En nuestro concreto orden del mundo no podemos hablar de “purgatorio” (como dimensión del juicio) sin presuponer la Cristología. La ley fundamental de la existencia de Cristo (y de la existencia cristiana en la fe) es que toda opción por Dios, toda acción responsable, se realiza en una entrega, un traspaso, a la voluntad siempre mayor del Padre; éste dirige y gobierna libremente, de modo que siempre puede ir más allá de lo que prevé el que decide. Por ejemplo, el “sí” de María no prevé la Cruz, pero es ilimitado, no excluye este exceso en las exigencias de Dios. Para Cristo la exigencia excesiva (“Überforderung”) de Dios, a la que va unida el sufrimiento en la entrega de sí (“no se haga mi voluntad sino la tuya”), consiste en tomar sobre sí vicariamente la repulsa de los pecadores a la voluntad de Dios y el ponerle límites; este tomar sobre sí lo realiza en su feliz transferencia de sí a Dios (de un modo supremo en el intercambio trinitario de la vida tripersonal). La Pasión salvadora se caracteriza por esta carga. Es salvadora, porque la acción del Hijo del traspaso de sí al Padre en el Espíritu desemboca en la experiencia del Hijo de ser tomado por el Padre y “llevado a donde no quieres” (Jn 21,18), de un modo violento, con exigencia excesiva. De lo contrario sería el Hijo el que lo haría todo; la obra no sería trinitaria. El Padre es en último término el que actúa activamente en la Cruz.

A la tercera objeción reconoce Balthasar que es difícil de responder, porque toca un punto de los más oscuros; Dios calla el Viernes Santo. En primer lugar la solidaridad del Hijo con los muertos pecadores es algo absolutamente singular. Por tanto ninguna filosofía del morir ni de la muerte lo puede iluminar. ¿No tenemos que decir que en nuestro concreto orden del mundo todo morir humano descansa en el supuesto de esto absolutamente singular? Intenta expresar esto diciendo que la solidaridad de Cristo con ellos coge desde abajo su pecado y perdición. El abandono de Dios que sufre Cristo (que lleva en sí y supera el de los muertos en pecado) se diferenciaría en que es mayor, al ser mayor la posibilidad de entrega de sí al Padre (por la unión hipostática), y por tanto también en la mayor posibilidad de ser desposeído de sí, de su propia vitalidad por el Padre. Esta entrega de amor (trinitaria) del Hijo al Padre se hace portadora, en el proceso de Redención, del abandono de Dios por el pecado de sus hermanos los hombres. El Redentor no experimenta sólo la perdición de sus hermanos concretos, sino el fundamento “substancial” de su perdición, el “pecado en sí”. El pecado en cuanto quitado de los pecadores por su Cruz. A este fundamento se le puede llamar un no-ser —la experiencia del Viernes Santo como la de una total aniquilación y desrealización del ser, más allá de la nada de Juan de la Cruz, el verdadero y teológico “Dios (y por tanto el ser) ha muerto”—, pero desde un punto de vista bíblico este apartar Dios su rostro o como quiera que se describa su juicio no se puede limitar a la mera categoría del no-ser. Cree Balthasar que no hay una oposición irreconciliable entre su punto de vista y el de Boros (y Rahner), pero que el suyo apunta a mostrar a qué precio la paz de Dios se funda en el abismo del mundo (no sólo en la muerte, sino en la perdición del infierno).

Responde finalmente Balthasar a la segunda objeción. Prescinde de la cuestión irreal, irrelevante para la Teología (“si el hombre no hubiese pecado”) y se atiene a que, siguiendo Ef 1, el plan de predestinación de Dios cuenta desde la eternidad con la sangre del sacrificio de Cristo.

El contar con la eventualidad del pecado ha llevado a Dios a la máxima revelación del amor trinitario, porque el abandono de Dios por el pecado ha sido asumido y hecho expresión del amor por el abandono (traspaso) a Dios absoluto (del Hijo al Padre).

Son, como nota el mismo Balthasar, distintos puntos de vista, legítimos en Teología. El suyo, desde el Misterio y la Trinidad; el de Boros (y Rahner) más desde la experiencia humana.

E. B.