



Un camino de omnipotente impotencia

*Estudio de la categoría kénosis en
Hans Urs von Balthasar*

Autora: Patricia Pérez Sánchez

Director: Dr. D. Ángel Cordovilla Pérez

Madrid

Diciembre 2015

*“En el misterio de la extrañación
(Entfremdung) del crucificado [es donde se
revela] la omnipotente impotencia del amor de
Dios”.*

[A. SCOLA, *H.U. von Balthasar: un estilo teológico*, Madrid 1997, 94]

*“No hay exaltado que no haya sido crucificado.
La gloria de Jesús solo se entiende correctamente
allí donde se entiende como la gloria del
Crucificado, gloria que se manifiesta en la
resurrección”.*

[H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Madrid 2000, 106]

SIGLAS Y ABREVIATURAS

I. LIBROS, DICCIONARIOS Y REVISTAS

- AS A. SCOLA, *H.U. von Balthasar: un estilo teológico*, Madrid 1997
- CT G. MARCHESI, *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997
- E H.U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid 1998
- G H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica* 1-7 (Madrid 1985-1989)
- GU E. GUERRIERO, *H. U. von Balthasar*, Madrid 2008
- RCI Com *Communio. Revista Católica Internacional*, Madrid
- TD H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* 1-5, Madrid (1990-1997)
- TL H.U. VON BALTHASAR, *Teológica* 1-7 (Madrid 1997-1998)
- TTD H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Madrid 2000

ÍNDICE GENERAL

I. INTRODUCCIÓN	9
I. Fundamentación de la propuesta	9
1. Búsqueda de un proyecto de teología espiritual	9
2. <i>Kénosis</i> en la teología de Hans Urs von Balthasar	9
3. “Un camino de omnipotente impotencia”	14
II. Marco de la propuesta.....	15
1. Obra y vida: un tejido entrelazado	15
2. Metodología y estructura del presente trabajo	16
3. Límites de la propuesta	17
4. Actualidad del proyecto: ¿ <i>Kénosis</i> o Narciso?	18
II. CAPÍTULO PRIMERO: UN CAMINO EN LA HISTORIA. <i>KÉNOSIS</i> EN <i>TEOLOGÍA DE LOS TRES DÍAS</i>	23
I. Preámbulos necesarios.....	23
1. Hans Urs von Balthasar, una figura poliédrica	23
1.1. Contexto de la obra y la teología kenótica que contiene	24
1.1.1. <i>Contexto y estructura de Teología de los tres días</i>	24
1.1.2. <i>Encarnación y cruz, un binomio inseparable</i>	25
1.1.3. <i>Kénosis, cantus firmus del Misterio Pascual</i>	27
1.2. Influencia de Adrienne von Speyr en la obra de H.U. von Balthasar.....	28
2. Antropología que sostiene la obra.....	29
3. “Theologia crucis” “Theologia gloriae”	30
II. Desarrollo de la argumentación.....	31
1. <i>Kénosis</i> : misterio de Dios y del hombre dentro del contexto de <i>Teología de los tres días</i>	31
1.1. Estructura de <i>Teología de los Tres días</i>	31
1.2. El Verbo, sujeto de la <i>kénosis</i> : Flp 2. Nueva imagen de Dios. Siervo y Señor.....	32
1.3. Problemática en torno a la <i>kénosis</i>	35
1.4. La <i>kénosis</i> del Hijo, una realidad concreta	36
2. La muerte de la palabra encarnada. Una muerte real, concreta y única.....	38
2.1. La cruz, lugar del crucificado	38

2.2.	Experiencia de abandono y de noche como lo propiamente kenótico del Hijo.....	39
3.	El “acontecimiento cruz”, centralidad de la teología balthasariana.....	41
3.1.	La vida de Jesús, ¿una existencia kenótica?	42
3.2.	Cuestiones acerca de la vida intratrinitaria en <i>Teología de los tres días</i> ..	45
3.3.	Jesús, Siervo y Señor en palabras y hechos.....	47
3.4.	Proceso histórico del Hijo: ser siervo por amor	48
3.5.	La obediencia como forma kenótica del Verbo encarnado	49
4.	El descenso al lugar de los muertos. Una última obediencia al Padre. Una disponibilidad pasiva.....	51
4.1.	Influencia de Adrienne von Speyr en el tema del descenso a los infiernos.. ..	52
4.2.	En <i>Teología de los tres días</i>	54
4.3.	El Hijo de Dios: más allá en el estar muerto. Asunción del pecado.....	56
5.	“Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el nombre sobre todo nombre”. La luz esclarecedora del Domingo de Pascua. La exaltación del Hijo de Dios	59
5.1.	El acontecimiento de la Pascua. Un camino de Gloria.....	59
5.2.	El Resucitado es el Crucificado.....	64
5.3.	Siguiendo un camino de gloria: la asunción al cielo	65
5.4.	Conclusión al capítulo	66
III.	CAPÍTULO SEGUNDO: ATRAÍDOS POR UNA BELLEZA PARADÓJICA. LA KÉNOSIS EN GLORIA 7	71
I.	Contexto de la obra. <i>Gloria</i> en la trilogía de H.U. von Balthasar	71
1.	Una teología desde los Trascendentales	71
II.	<i>Gloria</i> : una teología desarrollada desde el tercer trascendental: <i>Pulchrum</i>	74
1.	Una estética teológica. La “Via pulchritudinis”. La belleza como punto de partida de su teología.....	74
2.	<i>Gloria 7</i>	80
2.1.	Objetivo de nuestro segundo capítulo	80
2.2.	Estructura de <i>Gloria 7</i>	82
3.	Lugar que ocupa la categoría <i>kénosis</i> en <i>Gloria 7</i>	83
3.1.	Jesús, sujeto kenótico y plenitud de la gloria. Un binomio inseparable... ..	84
3.1.1.	<i>Una existencia atravesada por “el descenso”</i>	85
3.1.2.	<i>La paradoja del Siervo-Señor</i>	88

3.1.3.	<i>Estética teológica como Theologia crucis</i>	93
3.1.4.	<i>Concreciones de la entrega: Eucaristía y Palabra</i>	94
3.2.	La Iglesia, sujeto kenótico: llamada a una autoridad humilde	97
3.3.	Llamada al seguimiento radical. Cruz y seguimiento kenótico.....	99
3.4.	La <i>kénosis</i> como abandono de la forma divina. El hiato de la cruz y la salvación que de él procede	101
3.4.1.	<i>La vida de Jesús desde la concepción de la cruz</i>	105
3.5.	La <i>kénosis</i> como acto de amor.....	107
3.5.1.	<i>Un amor que se hace obediencia</i>	107
3.5.2.	<i>Un amor que se hace entrega</i>	107
3.5.3.	<i>Un amor que se hace silencio</i>	108
3.5.4.	<i>Un amor que se vacía</i>	108
4.	Infierno, solidaridad con el destino universal de muerte	108
5.	“Le concedió el nombre sobre todo nombre”. La Gloria del crucificado.....	110
5.1.	La gloria de Dios a través de las heridas del crucificado	110
5.2.	La Gloria, autointerpretación del peso de la acción de Dios en Jesús....	112
5.3.	Una glorificación kenótica.....	113
5.3.1.	<i>La gloria asumida desde la absoluta referencia al Padre. Obediencia en el amor</i>	113
5.3.2.	<i>La gloria asumida desde la absoluta referencia al Espíritu</i>	114
5.3.3.	<i>La gloria asumida desde la absoluta referencia a la Iglesia</i>	114
5.4.	Cristo, plenitud de la gloria	115
5.5.	Un esclavo transido de gloria. La vía del ocultamiento	115
5.6.	El Rostro de la gloria	118
6.	El creyente, siervo por amor	119
7.	Conclusión: la belleza de una gloria kenótica.....	121
IV.	CAPÍTULO TERCERO: AFERRADOS POR LA GLORIA, COLABORADORES DE LA MISMA. <i>KÉNOSIS EN TEODRAMÁTICA 4</i>	125
I.	Contexto de la obra.....	125
II.	<i>Teodramática</i> : el drama entre dos libertades.....	126
III.	<i>Teodramática 4. La acción</i>	130
IV.	La <i>kénosis</i> en <i>Teodramática 4</i>	133
1.	Marco en el que se desarrolla el tema: El Apocalipsis	134
2.	La historia esencialmente se juega en la vertical entre cielo y tierra.....	135

3.	La paradoja de la existencia: imprimir la huella de lo absoluto en lo relativo	137
3.1.	El hombre: entre lo relativo y la inquietud	137
4.	El drama asumido por el Hijo de Dios.....	139
4.1.	¿Cuál es el drama que asume Jesucristo con la encarnación?	140
4.2.	Una vida transida por “la hora”	140
4.3.	Perspectivas de salvación a lo largo de la historia.....	141
4.4.	Solución bathasariana	147
5.	<i>Kénosis</i> trinitaria	147
6.	La creación: nueva <i>kénosis</i> de Dios	151
7.	La <i>kénosis</i> del crucificado.....	152
7.1.	El crucificado, receptáculo de la ira de Dios	154
7.2.	El crucificado, obediente por amor.....	155
8.	La <i>kénosis</i> de María	156
V.	“Dios lo levantó sobre todo y le concedió el Nombre sobre todo nombre”. El giro de la Pascua.....	157
1.	La gloria del Resucitado: una gloria trinitaria	158
2.	La libertad del Resucitado. La supresión de la inversión trinitaria.....	159
3.	El Resucitado: fuente de libertad	159
VI.	<i>Kénosis</i> de la Iglesia. Paradoja del seguimiento de Cristo	161
1.	Cruz y Eucaristía.....	162
VII.	Su perfume se extendió por toda la casa	163
VIII.	Conclusión	165
V.	CONCLUSIONES GENERALES	167
I.	Consideraciones previas	167
II.	La categoría <i>kénosis</i> en la teología bathasariana.....	168
III.	Una propuesta de vida espiritual que brota del estudio realizado.....	176
	BIBLIOGRAFÍA	185
I.	FUENTES.....	185
1.	Obras de H. U. von Balthasar	185
2.	Obras sobre H. U. von Balthasar	186
II.	BIBLIOGRAFÍA SUBSIDIARIA.....	187
III.	WEBS	188

I. INTRODUCCIÓN

I. Fundamentación de la propuesta

1. Búsqueda de un proyecto de teología espiritual

La palabra espiritualidad evoca en muchos de nuestros contextos una realidad cuyo principal tinte parece ser el de la subjetividad y por tanto, en cierto modo, algo digno de descrédito. Sin embargo, debemos reconocer que este legado recibido nada tiene que ver con el escenario del tratado de teología espiritual que sitúa nuestra atención en la relación de Dios con el hombre como lo radicalmente objetivo, histórico y concreto.

Ante este prejuicio que acecha tantas veces dicha disciplina y ante el convencimiento del error que se esconde tras el mismo, al comenzar a pensar en la realización del trabajo final de licenciatura, tres han sido los intereses principales que me han alentado en el desarrollo del mismo:

- a) En primer lugar, tenía claro que, desde mi especialidad, quería profundizar en un camino espiritual que pudiese ser presentado a todo hombre y mujer de nuestro siglo pero también de cualquier tiempo y lugar. Buscaba un camino cristiano que fuese común a cualquier espiritualidad concreta y por tanto, vivida no sólo por un grupo.
- b) En segundo lugar, quería que fuese un camino en el que teología espiritual estuviese reconducida hacia la dogmática de modo que la primera quedase libre del subjetivismo y deformación que, como peligro, acabamos de considerar.
- c) Finalmente, me sentía llamada a buscar un camino que tuviese actualidad, que fuese reconocido como vía transitable entre nuestros contemporáneos, los cristianos del siglo XXI, que aunque parezcan inexistentes o se presenten en número reducido, sin embargo buscan, sedientos de Dios, una norma objetiva con la que configurar su vida.

2. *Kénosis* en la teología de Hans Urs von Balthasar

Consciente de que quizás se trataba de un deseo pretencioso que superase mis límites personales, sin embargo, no desistí a dicho proyecto, ya que nacía del convencimiento

de que si Jesús como sujeto único y singular era accesible universalmente¹, era también factible encontrar caminos universales de acceso a Él. Consideré que el camino recorrido por el Verbo encarnado era el que también nos correspondería a nosotros, creados a su imagen y semejanza. El himno cristológico de Flp 2, 6-11, contenía, a mi parecer, este proyecto que como un ascua encendida me ardía por dentro y me impulsaba a adentrarme en él:

“Cristo a pesar de su condición divina no hizo alarde de su categoría de Dios. Al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo pasando por uno de tantos y así actuando como un hombre cualquiera se rebajó hasta someterse incluso a la muerte y una muerte de Cruz, por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el nombre sobre todo nombre”.

¡Este camino recorrido por el Hijo de Dios era el nuestro, el mío! Un camino de despojo, de vaciamiento, que desemboca en la Gloria para la que hemos sido creados. Éste se convertía en una de las sendas universales que podían ser transitadas por todos, puesto que en Jesucristo y en última instancia, en la Trinidad, tenía su consistencia.

Así, mirando a Jesucristo, su camino de *kénosis*, me parecía que, como camino espiritual, era el puerto al que llegaba después tener presente las consideraciones ya señaladas.

Seguidamente, en la búsqueda de la concreción de este proyecto, Hans Urs von Balthasar se puso delante de mí como un autor que podía despejarme esta senda elegida y así, con miedo a la vez que con entusiasmo, tuve el valor de abrir, como el mismo autor invita, esa botella lanzada en el mar -refiriéndose a su teología- esperando poder ser recogida². Así, con su teología, inicié este camino apasionante de la mano de un gran conocedor del autor: Ángel Cordovilla, quien ha sido en este tiempo para mí maestro dedicado a esta inquietud personal.

Por tanto, las páginas que siguen son el resultado del esfuerzo por adentrarme en la teología de tan gran autor, pero sobre todo son el fruto de una inquietud e intuición que nació en mí hace varios años. Esta consiste en la búsqueda del camino de conformación con Cristo, que necesariamente nos conduce a, tras sus huellas, recorrer el camino del Verbo, camino de despojamiento, vaciamiento y conformación con la voluntad del

¹ Balthasar afirma que “Jesucristo es el universal concreto, la *analogía entis* que llega a ser concreta: su historia concreta porta el universal, la totalidad de Dios; la historia terrena de Jesús es la concreción histórica de lo que Dios es en sí mismo, o sea su amor trinitario”, en CT, 373.

² Cf. E, 11.

Padre, es decir, con una voluntad que va más allá del sujeto mismo, el cual, tras la renuncia a ser el único autor y hacedor de su vida, se deja conformar por Aquel que diciéndole quién es, le otorga la consistencia propia que él mismo no podría darse.

Por otra parte, su reflexión teológica respondía a los motivos señalados al comienzo de estas páginas. Sin lugar a dudas, su teología mantiene hasta hoy una gran actualidad llevando a muchos a adentrarse en el misterio de la fe. Ángel Cordovilla hace, al respecto de la actualidad de la teología balthasariana, un apunte que me resulta sugerente y que por tanto traigo a colación en este momento:

“En mi opinión, la teología de Balthasar sigue siendo actual y tiene aún mucho que decir y que alumbrar. Es literalmente una pro-vocación al hombre contemporáneo para que acoja la gracia de Dios, comprendida como belleza que seduce y arrebatada (*járis*), como amor que se entrega hasta la muerte (*agápe*) y como verdad que nos conduce a la plenitud (*alétheia*). También es una pro-vocación a nosotros, para que nos preguntemos si nuestro espíritu está preparado para acoger todo lo grande que hay en la cultura y en el pensamiento, dándole una vitalidad nueva; si nuestra teología se está construyendo a partir de una programa «buscado desde el *kairós* teológico y propio de nuestro tiempo»³; y finalmente, si nos hemos consagrado a desarrollar ese programa en una obra profunda y bella, a fondo y sin concesiones o controversias inútiles y superficiales. En una palabra, si estamos dispuestos a ser teólogos para poder ser apóstoles”⁴.

Esta teología que ha provocado en mí tal arrebatado, sin duda se presenta como camino para otros. También, la centralidad de la encarnación en su teología fue un elemento decisivo en mi elección ya que salía al paso del deseo de encontrar en Cristo un camino universal para la espiritualidad. Él hace de este misterio el objeto privilegiado de su estudio considerando la cruz como la forma más expresiva de manifestar al hombre el rostro de Dios. En la muerte y resurrección de Jesús se consuma la encarnación y se revela, para Balthasar, en plenitud el misterio del amor trinitario de Dios⁵ y la realidad de la fe encuentra aquí su belleza incomparable, de ahí que, bajo el profundo interés de estudiar desde la espiritualidad el rostro de Dios en Cristo, haya querido elegir la categoría *kénosis* como *cantus firmus* de mi reflexión. Benedicto XVI recoge, en su mensaje al Congreso internacional sobre Balthasar celebrado en Roma con motivo del centenario de su nacimiento, esta centralidad de la teología balthasariana:

³ H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004, 19.

⁴ A. CORDOVILLA, *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Salamanca 2014, 264.

⁵ No podemos olvidar que la teología balthasariana se funda en una cristología sostenida desde una teología trinitaria y abierta a la soteriología. En el tercer capítulo, cuando abordemos TD 4, veremos articuladas estas tres dimensiones de la teología.

“Balthasar hizo del misterio de la encarnación el objeto privilegiado de su estudio, pues veía en el *triduum paschale* —como tituló significativamente uno de sus escritos— la forma más expresiva de esta inmersión de Dios en la historia del hombre. En efecto, en la muerte y resurrección de Jesús se revela plenamente el misterio del amor trinitario de Dios. La realidad de la fe encuentra aquí su *belleza* insuperable. En el *drama* del misterio pascual Dios vive plenamente el hacerse hombre, pero, al mismo tiempo, llena de significado el actuar del hombre y da contenido al compromiso del cristiano en el mundo. En esto Von Balthasar veía la *lógica* de la revelación: Dios se hace hombre para que el hombre pueda vivir la comunión de vida con Dios. En Cristo se ofrece la verdad última y definitiva a la pregunta por el sentido que cada uno se plantea. La estética teológica, la dramática y la lógica constituyen la trilogía donde estos conceptos encuentran amplio espacio así como una explicación convincente⁶”.

No menos importante, como elemento decisivo de mi elección, fue el atractivo que produjo en mí la forma de hacer teología del teólogo suizo. “Sus escritos poseen una forma que comunica una belleza capaz de arrebatarse el corazón de sus lectores”⁷. Esta experiencia ha sido hecha por mí a lo largo de estos dos años de trabajo de modo que lejos de tener la tentación de abandonar, ante las dificultades del estudio, siempre he quedado arrebatada por las palabras de tan gran autor que necesariamente me llevaban a contemplar el misterio al que él, sin cesar, apunta⁸.

Finalmente, von Balthasar y su teología, recogían en el centro de sus obras mi pretensión de hacer un trabajo que, desde la espiritualidad, fuese inseparable de la dogmática. Nuestro autor concibe la teología como radicalmente unida a la espiritualidad, una teología que sin perder la carga científica a la que él constantemente apunta, llama a la santidad, a la disponibilidad plena y a la obediencia amorosa, haciendo así posible que el teólogo sea el santo. Respecto a esta cuestión, el mismo autor afirma:

“La teología verdadera, la teología de los santos, pregunta —obedeciendo a la fe, respetando la caridad, no perdiendo jamás de vista el centro de la revelación— qué pensar, qué modo de plantear los problemas, qué vías intelectuales del hombre son adecuados para esclarecer el sentido de la revelación misma. Este sentido no consiste en modo alguno en transmitir al hombre conocimientos abstrusos y ocultos, sino en

⁶ “Lettera di Benedetto”, en R. FISICHELLA (ed.), *Solo l’amore è credibile. Una rilettura dell’opera di H.U. von Balthasar*, Roma 2007, 7-9.

⁷ AS, 26.

⁸ El propio Von Balthasar hace esta afirmación: “Considero mi teología como una especie de dedo de Juan el Bautista que remite a la plenitud de la revelación en Jesucristo” en Entrevista publicada en *France catholique* el 17 de enero de 1986, 10.

unirle más estrechamente con Dios, en vincular más estrechamente con Dios su existencia entera, también su existencia espiritual, intelectual»⁹.

Así, me atrevo a decir que el tema de estas páginas es estrictamente teológico. Estoy convencida de que espiritualidad y dogmática no pueden darse una sin la otra. A lo largo de la exposición se comprenderá perfectamente que mi interés radica, siguiendo al autor¹⁰ que me ha enseñado a avanzar por este sendero, en hacer una propuesta que sane la brecha que se ha desarrollado a través del tiempo entre teología y santidad, espiritualidad y dogmática, partiendo de que en esencia, ambas, son inseparables y que la espiritualidad, miedo de muchos teólogos que no han comprendido la profundidad de esta, no hace que la dogmática pierda su científicidad sino que muy al contrario, como el mismo Balthasar señala, sitúan al teólogo ante el método y la interpretación más adecuada¹¹.

Estudiar la categoría *kénosis* en Balthasar, finalmente, nos sitúa ante un dato relevante en la historia de la espiritualidad. En la tradición oriental, dicha teología ocupa un lugar esencial. Así, algunas tradiciones concretas como la rusa se han configurado a través de ella¹², comprendiendo que sólo en el vaciamiento profundo, Dios puede hacerse presente, transparente en nuestra humanidad. La cuestión radica en que siendo tan configuradora de la tradición del Oriente cristiano, sin embargo, también en Occidente, por tratarse de un elemento esencial, ha sido estudiada en profundidad. H.U. von Balthasar es uno de los autores que con mayor hondura y dedicación han trabajado este tema comprendiendo la cruz, esta experiencia de vaciamiento, no como algo colateral o secundario, sino como un elemento que conforma su teología:

“No es posible, ni una teología que no esté marcada y estructurada intrínsecamente por «la palabra de la cruz», ni una teología que se quede parada en la gran contradicción (escándalo) existente entre Dios y el hombre, tanto en el ser, como en el pensar»¹³.

⁹ “Teología y Santidad” en H. U. VON BALTHARSAR, *Verbum Caro. Ensayos teológicos 1*, Madrid 1964, 254.

¹⁰ Para H.U. von Balthasar la ruptura que se ha dado entre teología y santidad es uno de los grandes dramas de la historia, de ahí que gran parte de su reflexión teológica buscara caminos de encuentro entre ambas, intentando que la teología no quedase reducida a una mera reflexión racional y la santidad no fuese un mero sentimentalismo.

¹¹ Esta cuestión está muy desarrollada en su famoso artículo “Teología y Santidad” en H. U. VON BALTHARSAR, *Verbum Caro. Ensayos teológicos 1*, Madrid 1964.

¹² En la tradición Rusa, desde la Ortodoxia, son numerosos los estudios que han profundizado sobre este tema. Algunos de los más significativos son: Mijail Taréiev, Sergui Bulgákov, Pável Florenski y Lev Karsavin.

¹³ TTD, 49.

Ahora bien, ¿cómo se conjugan Dios y *kénosis*? Esta es quizás la cuestión que me ha fascinado y que, concluyendo, me ha llevado a realizar este estudio. El mismo Balthasar, al inicio de su obra explicita cómo se da este binomio que a primera vista parece insuperable: “Al servir y lavar los pies a su criatura, Dios se revela hasta en lo más propio de su divinidad y manifiesta su gloria suprema”¹⁴. Dios y *kénosis* tiene el amor como la lógica unificante, por ello, estas páginas apuntan al camino de un Dios amor que se abaja asumiendo la impotencia propia del que ama.

3. “Un camino de omnipotente impotencia”

Por lo dicho hasta ahora, nuestro estudio lleva por título: “Un camino de omnipotente impotencia”, el cual encarna, a mi modo de ver, el contenido de estas páginas que intentan poner de relieve la paradoja del Dios que se nos ha revelado como el portador de la Gloria del Padre, asumiendo el abandono de la misma; también como el que arrebató el corazón del hombre desde la impotencia propia del amor hasta el extremo, como el siervo transido de Gloria; al igual que como el Dios solidario que, asumiendo la condición del hombre caído, la restaura.

Estamos, por tanto, ante un camino lleno de paradojas, quizá como lo más propiamente cristiano¹⁵ desde que el eterno se hizo tiempo; el omnipotente, impotente; el Señor, siervo; y el amor absoluto, el rechazo de los hombres. En esta cobertura paradójica se inserta nuestro estudio partiendo de la consistencia del “sí” pronunciado por el Hijo donde comienza la paradoja cristiana y el camino de radical abajamiento.

“Hermanos: ¡Dios me es testigo! La palabra que os dirigimos no fue primero «sí» y luego «no». Cristo Jesús, el Hijo de Dios, el que Silvano, Timoteo y yo os hemos anunciado, no fue primero «sí» y luego «no»; en él todo se ha convertido en un «sí» en él todas las promesas han recibido un «sí». Y por él podemos responder «Amén» a Dios, para gloria suya. Dios es quien nos confirma en Cristo a nosotros junto con vosotros. Él nos ha ungido, Él nos ha sellado, y ha puesto en nuestros corazones, como prenda suya, el Espíritu” (2Co 1, 18-22).

Es en este “sí” del Hijo donde radica el camino de acercamiento de Dios al hombre y en el misterio de la “extrañación” (*Entfremdung*) del Crucificado donde se revela la omnipotente impotencia del amor de Dios. En la cruz vemos muerte, fracaso, dolor, sin

¹⁴ TTD, 13.

¹⁵ El cristianismo como algo propiamente paradójico ha sido estudiado abundantemente, cito a continuación una obra que me han parecido iluminadoras en este sentido: A. GESCHÉ, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Salamanca 2011.

embargo es a ella a la que atribuimos como árbol de vida. ¡He aquí por qué Juan identifica la Cruz con la Gloria!¹⁶ Así, este fragmento de la segunda carta a los Corintios nos sitúa en el pórtico de lo que vamos estudiar en este trabajo.

En esta lógica de la paradoja cristiana, es donde se inserta el camino del Hijo y en última instancia de la Trinidad donde “a mayor omnipotencia del amor corresponde una mayor vulnerabilidad del mismo y correlativamente una mayor capacidad de asumir el desvalimiento sin quedar atrapado por él, en virtud de la misma Infinitud que constituye el fondo del Ser divino”¹⁷.

I. Marco de la propuesta

Para una mejor comprensión del desarrollo que haremos, nos parece importante, antes de adentrarnos en cada uno de los capítulos, asomarnos brevemente al marco en el que se insertan.

1. Obra y vida¹⁸: un tejido entrelazado

La obra y la vida del teólogo de Basilea son ambas de una gran riqueza. En su amplísima bibliografía, cuenta con un tríptico, como lo recuerda Mons. Henrici, compuesto por quince volúmenes. Esta será su gran obra maestra, englobada bajo los títulos: *Gloria, Teodramática y Teológica*, en la que ha pretendido indicar los aspectos esenciales del cristianismo, solamente comprendidos desde Jesucristo, figura de la revelación y desde el amor, donde para él, se muestra su gloria y su esplendor.

Su conocimiento, sin ánimo de plasmar aquí una mínima biografía de tan gran autor puesto que es de sobra conocido, cuenta con una riqueza interdisciplinar inmensa a la cual quiero referirme por la importancia que tiene. Adentrándonos en un autor de tal calibre es imposible que no recordemos las palabras de su amigo Henri de Lubac que se han convertido en una definición casi imprescindible del teólogo suizo:

“Probablemente Hans Urs von Balthasar sea el hombre más culto de nuestro tiempo. Si existe en alguna parte una cultura cristiana, esa se encuentra en él. La Antigüedad clásica, la gran literatura europea, la tradición metafísica, la historia de las religiones, los innumerables intentos del hombre de hoy de buscarse a sí mismo y, sobre todo, la ciencia sagrada con Tomás de Aquino, Buenaventura, la patrística (toda entera), sin

¹⁶ AS, 94.

¹⁷ S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo...*, 149.

¹⁸ Las referencias implícitas de la biografía del autor han sido tomadas en gran medida de E. GUERRIERO, *H. U. von Balthasar*, Madrid 2008.

hablar de la Biblia... No hay nada grande que no encuentre en este gran espíritu acogida y vitalidad”¹⁹.

Por otra parte, no podemos eludir, en su imponente obra, la importancia que tiene la cristología descendente como el camino, reconocido por el autor, recorrido por el Verbo, de modo que, como él mismo afirma: “El descenso del Uno al abismo se convierte en el ascenso de todos de ese mismo abismo”²⁰.

Por último, queremos considerar, para la adecuada comprensión de las páginas que siguen, la estrecha relación existente entre la vida del teólogo de Basilea y su teología, tal y como indicamos al principio. Él vivió una clara llamada en la Selva Negra en el verano de 1927 y ahí experimentó que la obediencia era la respuesta adecuada a tan gran don recibido²¹. Su obra, entretejida con el hilo de la obediencia, responde a este encuentro que dominó toda su vida:

“Por la profunda convicción de que la existencia cristiana consiste en una disponibilidad, en la más completa indiferencia, como enseña el querido Ignacio, para la misión que es la única que hace de un sujeto espiritual una persona, una persona teológica, como gustaba repetir”²².

2. Metodología y estructura del presente trabajo

El objetivo específico de este trabajo es recoger la presentación articulada y sistemática de la *kénosis* en la teología de H.U. von Balthasar, pudiendo finalmente, afirmar que dicho contenido siendo esencial en la vida espiritual, se convierte en un camino llamado a ser transitado por todo creyente que desee vivir en serio una experiencia espiritual cristiana, por tanto, de absoluta referencialidad a Cristo, el Señor y desde él, abierta, sin duda al misterio trinitario.

¹⁹ H. DE LUBAC, “Un testigo de Cristo en la Iglesia: Hans Urs von Balthasar” en *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 1968, 186-187.

²⁰ TTD, 48.

²¹ El mismo Balthasar en una entrevista recogida en una edición titulada: H.U. VON BALTHASAR, *¿Por qué me hice sacerdote?* Encuesta dirigida por JORGE Y RAMÓN M. SANS VILA, Salamanca 1989, 13, narra la llamada experimentada: “Hoy, al cabo de treinta años, podría volver a encontrar, en aquella vereda intrincada de un bosque, en la selva Negra, cerca de Basilea, el árbol junto al cual sentí como un relámpago. Era yo estudiante de germanística y seguía un curso de ejercicios de mes para estudiantes seculares. En aquel ambiente se consideraba realmente como una desgracia que alguien desertara para ponerse a estudiar teología. Pero no fue la Teología ni el sacerdocio, lo que me entró por los ojos, sino simplemente esto: no tienes nada que elegir, has sido elegido; no necesitas nada, se te necesita; no tienes que hacer planes, eres una piedrecita en un mosaico ya existente. Solo tenía que «dejarlo todo y seguir», sin intenciones, deseos, expectativas; sencillamente quedarme quieto, esperando a ver en qué me usaban (para qué alguien me podría necesitar). Y así ha sido desde entonces”.

²² AS, 21.

Para llevar a cabo dicho objetivo, desarrollaré en tres capítulos la categoría *kénosis* y su significado en la obra del autor. Para ello, recorreré fundamentalmente las tres obras más importantes²³ donde se encuentra, en esencia, el tema de estudio elegido. Pasando cronológicamente por cada una de ellas, será fácil apreciar los avances, los cambios y el itinerario de profundización teológica que el mismo Balthasar irá haciendo.

El punto de partida será el estudio de la categoría *kénosis* en *Teología de los tres días. El Misterio Pascual* donde el autor la recoge en el desarrollo histórico de Cristo concentrado en el Triduo Pascual. Seguidamente estudiaremos el séptimo volumen de su *Estética Teológica, Gloria*, obra dedicada al Nuevo Testamento. En este, la categoría *kénosis* está bastante desarrollada aunque, debido a la proximidad cronológica con la obra anteriormente citada, no encontraremos diferencias sustanciales ni desarrollos novedosos. Afrontaremos su doctrina sobre la belleza y la gloria divina para finalmente entrar en la lectura de *Teodramática 4: La acción*, donde, desde un subrayado trinitario, nos aproximaremos, por una parte al estudio de dicha categoría, a la vez que, por otra, la afrontaremos desde la dramaticidad que encierra la relación que se establece entre la libertad mundana finita y la divina infinita²⁴. Será en este capítulo donde llegaremos al corazón de su teología y de manera especial a nuestro tema. Veremos cómo Balthasar en su avance como teólogo irá matizando y profundizando en este que, como ya hemos indicado, es clave de bóveda en su teología.

En cada capítulo contextualizaré cada una de las obras estudiadas dentro de su producción literaria y desde la teología de nuestro autor. Finalmente desembocaremos en algunas conclusiones en las que, recogiendo el estudio realizado, podamos afirmar que el camino recorrido por el Hijo de Dios, contenido en el himno de Filipenses, es el que está llamado a recorrer todo creyente, siendo, por tanto, la categoría *kénosis* estudiada en el teólogo suizo, la base una propuesta de vida espiritual.

3. Límites de la propuesta

Dada la inabarcable bibliografía de H.U. von Balthasar, el acercamiento fundamental a los tres escritos estudiados no deja de ser en cierto modo una propuesta llamada a ser enriquecida y estudiada con mayor amplitud. Las tres obras contienen, a mi modo de ver, el desarrollo sistemático de la categoría elegida para nuestro estudio, de ahí dicha

²³ De modo especial en las tres obras elegidas: TTD, GL 7 y TD 4.

²⁴ Cf. TL 1, 11.

elección. La tarea que tengo entre manos muchas veces se ha elevado sobre mí como una montaña infranqueable y aunque de algún modo dejo fijados, me parece, los fundamentos de la misma en las obras donde el autor lo aborda de un modo concreto y esencial, al finalizar nuestro trabajo, constataremos la necesidad de seguir profundizando en dicha vertiente teológico-espiritual.

Por otra parte el hecho de haber leído las obras del teólogo suizo en la traducción española, por la imposibilidad de leer el original alemán, hace quizá, que haya aspectos teológicos que no haya captado con la misma hondura que propone el autor. Esta constatación no es simplemente una intuición sino que en el diálogo con el director ha sido fácil percibir alguna confusión en la adecuada comprensión por mi parte. He podido acudir a la edición alemana para poder comprender el matiz de una expresión determinada gracias a la ayuda del director de esta tesina.

4. Actualidad del proyecto: ¿Kénosis o Narciso?

Finalmente me gustaría apuntar la actualidad que tiene el tema que vamos a desarrollar y que ha sido uno de los motores más importantes para elaborar el presente trabajo. Siendo un tema teológico, como hemos indicado, atraviesa como un dardo al sujeto humano. Me parece que estas páginas ponen en cuestión al propio hombre y su modo de relacionarse con su Creador.

Si en los siglos XIX y XX el mito de Prometeo fue exaltado y así el hombre buscaba robar el fuego a los dioses, reivindicando una emancipación y soñando con una plenitud que se le prometía y donde los grandes ideales eran fuentes de motivación y actividad, ahora, sin embargo, en la Posmodernidad en la que nos encontramos, podemos decir que Narciso ha asumido el papel protagonista²⁵, como paradigma del hombre que vive centrado en sí mismo. El “yo” ha pasado a ser el centro de todo y el hombre, autocentrado, parece tener como lema vital el amarse a sí mismo por encima de todo. Parece que todo, en la actualidad, gira en torno al individuo, como si, de algún modo, este se hubiese convertido en el único valor existente, quedando absolutizado. La pregunta que puede surgirnos es: ¿cómo se ha llegado a este autocentramiento? G. Amengual propone dos líneas de respuesta:

“Una es la continuación del movimiento iniciado por el nihilismo: si no hay nada absoluto, si no hay fundamento objetivo sobre el cual se pueda sostener, si no hay

²⁵ Esta secuencia entre Prometeo y Narciso ha sido sugerida por J.L.TRECHERA en su obra: *¿Qué es el narcisismo?*, Bilbao 1996, 26ss.

ningún fin objetivo último al cual yo me pueda dedicar y del cual reciba el sentido de mi vida y de mi esfuerzo, es lógica la actitud de no querer salir de uno mismo y buscar las satisfacciones en la vida privada e individual. El yo se convierte en el fundamento y en el fin, se convierte en la medida de todas las cosas. En lugar de sentirme *llamado* por las cosas, por los otros, por el mundo, por Dios, todo lo demás es *invocado* hacia mí. Con el propio yo en sus medidas más caseras nos topamos necesariamente, sin necesidad de búsqueda de fundamentos ni horizontes, se impone por sí mismo. Si no hay nada absoluto, el yo se convierte en el criterio absoluto. (...) Otra línea de respuesta se nos da en la experiencia frustrante del compromiso que han tenido grupos de jóvenes de Iglesia, y en general grupos políticos o socialmente comprometidos, movidos por grandes ideales, que posteriormente, ya adultos, se han deshecho de casi todo compromiso para intentar por encima de todo vivir su vida privada plácidamente”²⁶.

No deja de sorprendernos las exposiciones de novedades en cualquier librería. Una proporción llamativa atañe a títulos que comienzan con el prefijo: “auto”: autoayuda, autoliberación, autonomía, autodomínio, autoconocimiento, autocontrol..., y así podríamos seguir enumerando temas que ponen como objeto del interés de nuestra sociedad al propio sujeto como si nada más fuese digno de consideración²⁷. Esta realidad “pone de manifiesto muy claramente (...) la enorme importancia de lo terapéutico en un mundo de seres solitarios en el que la comunidad religiosa, social, cultural y política ha perdido su anterior capacidad orientadora y normativa”²⁸.

Narciso ha dejado atrás a Prometeo. El amor desmesurado a uno mismo, representado por Narciso, que los Padres han llamado *filoautía*²⁹, nos pone delante a nuestra propia sociedad que vive, en gran parte de sus miembros, delante de un lago contemplándose sin darse cuenta de que el fruto de este acto será la muerte.

Es fácil reconocer en nuestra sociedad la continua pretensión de poder y gloria que no dejan de estar presentes en todos los “Narcisos” que la constituyen. A esta realidad concreta es a la que va dirigida la propuesta espiritual que brota del estudio de la categoría *kénosis*. ¿Es esta una oferta contracultural? A un nivel superficial podríamos decir que efectivamente el camino que planteamos puede ser interpretado como

²⁶ G. AMENGUAL, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid 2006, 69-70.

²⁷ Sobre esta cuestión la bibliografía es abundantísima. Quiero señalar una obra que en esta línea me ha parecido muy iluminadora. Hace un estudio exhaustivo sobre esta tendencia al yo, a la intimidad desaforada. Por el objetivo de mi estudio, no me puedo detener, pero no quiero dejar de dejar constancia de ella: E. ILLOUZ, *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Madrid 2010.

²⁸ LL. DUCH, “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva” en F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Caminos hacia Dios. XLII Jornadas de teología*, Salamanca 2010, 91.

²⁹ Amor excesivo y desordenado hacia el propio sujeto.

contrario a la cultura dominante en cuanto que el contenido atañe al absoluto descentramiento, al vaciamiento más radical, a la desapropiación más completa... Pero si nos adentramos en el fondo de la cuestión, descubriremos cómo precisamente en este trayecto que proponemos, el hombre de hoy, como el de todos los tiempos, descubre su ser más profundo, su identidad más consistente y su llamada más original ya que apunta a la configuración con Cristo del que somos imagen.

“Has de vivir para otro si quieres vivir para ti mismo”, decía el filósofo Séneca. Si quieres vivir para ti mismo, si quieres descubrir tu consistencia y tu dignidad, has de percibirte a través de la presencia de otro, has de vivir para otro. Por eso Narciso y *kénosis* no son palabras con significado opuesto sino que ambas responden a la estructura humana más honda.

Por eso, me atrevo a decir que más que ser una propuesta “contra Narciso”, se corresponde con el deseo más profundo de aquellos hombres y mujeres que buscan la gloria, pero una gloria que no es fruto de la conquista humana, como es fácil atisbar en el mito propuesto, sino que ha impactado en la realidad del sujeto histórico conformándole y convirtiéndole en un ser constantemente impelido por aquel que es su hacedor.

La actualidad me resulta evidente. A mí me ha sucedido. El impacto de Dios en mi existencia ha conformado mis días y mis noches, me he sentido por él llenada y vaciada, atravesada y modelada. Por eso en las páginas que siguen todo el decir implicará en gran medida decirme, puesto que lo que abordo es para mí apasionante. Puedo decir con Ignacio de Antioquía, salvando las distancias de santidad: Jesucristo, mi inseparable vivir³⁰. En este diálogo de búsqueda y encuentro, de plenitud y vacío, de presencia y ausencia, se debaten mis días. Un Dios que todo lo llena y que para que esto sea posible requiere el vaciamiento de nuestra propia vida; un amor que colma de sentido la trayectoria humana desde un modelo de vaciamiento. Un Dios que, impactando en la vida, inmediatamente nos encomienda una misión. Impacto, atracción, respuesta, misión, hermanos, santidad... Estos polos son los que encontraremos en las páginas sucesivas. Estamos, por tanto ante una clara propuesta teológico-espiritual. El siervo atravesado de Gloria es para el creyente el signo elocuente del camino elegido por Dios para acercarse al hombre y puesto que él mismo es el camino, este será también el que

³⁰ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, “Carta a los Efesios 3,2” en *Fuentes Patrísticas* 1, Madrid 1991, 107.

estamos llamados a elegir los creyentes para encontrarnos con él. Por tanto, lejos de ser un camino de puro esfuerzo, con la gracia y el atractivo propio de su Gloria, se convertirá en la senda gozosa por la que los cristianos en Cristo, somos una sola cosa.

II. CAPÍTULO PRIMERO: UN CAMINO EN LA HISTORIA. *KÉNOSIS* EN *TEOLOGÍA DE LOS TRES DÍAS*

Después de haber mostrado el proyecto, la estructura y la razón del estudio presente, entramos propiamente a considerar la *kénosis* en las tres obras de la teología del teólogo suizo que hemos elegido.

En este primer capítulo nos permitiremos comenzar con una serie de preámbulos necesarios para la comprensión del trabajo en su totalidad. La figura del autor, el contexto de su obra, las influencias más potentes de la misma junto con las líneas de fuerza más sobresalientes de su teología y antropología formarán una primera sección seguida del desarrollo de la argumentación de la categoría *kénosis* hecha por H.U. von Balthasar en *Teología de los Tres días*, para finalizar con una conclusión.

I. Preámbulos necesarios

1. Hans Urs von Balthasar, una figura poliédrica

Pretender decir algo de Hans Urs von Balthasar en apenas unos párrafos es quizás una pretensión inútil, dada la enorme riqueza no solo de su reflexión teológica, en continuo diálogo con la filosofía, sino también de su constante recurso a la patristica¹, a la literatura clásica y moderna, así como a la espiritualidad, la poesía y las artes. Pero puesto que antes de comenzar este estudio nos sentimos impelidos a presentar, aunque sea a grandes rasgos, al autor que vamos a dejar hablar y con el que, a su vez, vamos a entrar en diálogo, nos gustaría subrayar, en primer lugar, su gran capacidad para introducir al lector no sólo en la riqueza de la reflexión cristiana sino en la inmensa belleza de Jesucristo, fuerte punto de atracción para él. Su inmenso bagaje cultural, al que nos hemos referido, no se convierte en un obstáculo para descubrir el centro neurálgico del Misterio sino, por el contrario, este es el que le capacita para poner como fundamento de su sistema teológico paradójicamente la primacía del amor frente a la razón, sin perder el rigor que le caracteriza, que él mismo defiende y del que, en el fondo, no se puede desprender ya que es su buenísima formación la que está detrás de cada una de sus palabras. La riqueza del teólogo suizo es tan inmensa que podríamos

¹ Durante los años en los que estudia Teología (1933-1936) en la Fourvière, conoce a De Lubac quien le introduce en la lectura de los Padres de la Iglesia, fuente que será fundamental en la teología de H.U. von Balthasar.

recoger numerosos subrayados o hilos conductores de su propia teología. Es difícil encontrar alguna cuestión teológica importante que no haya sido tratada o, al menos, apuntada por nuestro autor.

Esta riqueza inconmensurable de su obra será recogida, de alguna manera, en nuestro estudio. En las obras elegidas veremos el intenso diálogo que nuestro autor entabla con la filosofía, exégesis, teología y patristica fundamentalmente. Somos conscientes de que al recoger la categoría *kénosis* como *cantus firmus* de esta elaboración, hay otras muchas cuestiones importantes de su obra que no serán desarrolladas ampliamente o ni siquiera recogidas, pero sin embargo, de la mano de nuestro interés principal, descubriremos cómo se entrelazan temas que, sin ser propiamente nuestro punto de mira, ayudarán a esclarecerlo, lo darán consistencia y lo matizarán, de ahí que serán tenidos en consideración.

1.1. Contexto de la obra y la teología kenótica que contiene

1.1.1. Contexto y estructura de Teología de los tres días

Entramos a continuación propiamente en la primera obra elegida indicando su contexto y la fuerza de la categoría que vamos a analizar. *Teología de los tres días. El misterio Pascual*, es una edición que recoge sin modificaciones un texto de von Balthasar como participación en la obra colectiva *Mysterium Salutis*, t. III/2, Madrid 1971, 666-814. Como él mismo cuenta, su nombre no estaba en el programa original, pero una enfermedad del autor elegido fue el hecho casual, o quizás providencial, para que el teólogo suizo nos dejara esta profunda reflexión teológica sobre el Misterio Pascual, que “ha constituido el *cantus firmus* de la gran obra que Balthasar ha producido en su larga vida de escritor y teólogo”².

Se trata de un texto no demasiado extenso con una clara estructura. Nuestro autor hace un recorrido del camino que realiza el Verbo desde que sale del seno de la Trinidad hasta que vuelve resucitado, pasando por la encarnación, muerte y descenso al lugar de los muertos. Este camino lo jalona en cinco capítulos en los que quiere reflexionar, desde la teología, sobre el camino histórico recorrido por el Hijo de Dios. Un camino concreto que se inicia en la encarnación y concluye con el acontecimiento sobresaliente de la resurrección.

² CT, 11.

En dicha obra se percibe el esfuerzo de síntesis que ha hecho Balthasar pensando en el lugar que va a ocupar su estudio, a saber, *Mysterium Salutis*³. Todos los artículos de tan voluminosa obra, teniendo en cuenta como categoría central la historia de la salvación, hacen un recorrido teológico atendiendo a la Escritura, la tradición y la teología, por lo que estos, como es digno de esperar, atraviesan el texto que estamos estudiando, como iremos viendo.

1.1.2. Encarnación y cruz, un binomio inseparable

Los tres días del objeto de estudio son: viernes santo, sábado santo y domingo de resurrección, asomándose a los grandes misterios de la cruz, descenso a los infiernos y resurrección.

A estos tres capítulos centrales les precede un amplio atrio formado por otros dos en los que Balthasar pondrá las bases del estudio que va a realizar, presentándonos la irrompible conexión, desde su teología, entre la encarnación y la pasión. Viendo la primera en vistas a la segunda con las constantes afirmaciones acerca de cómo toda la existencia del Hijo está orientada hacia el momento cumbre de la cruz. Cima, porque es el lugar en el que se revela de forma concreta y única el amor entregado que rompe con toda preconcepción humana de lo que sería esperable.

En estos dos capítulos iniciales, incoa lo que va a ser el meollo de su exposición, a saber, la certeza de que apuntar hacia el camino kenótico del Hijo es plantear una nueva imagen de Dios.

En estas páginas pondremos nuestra mirada en el recorrido kenótico asumido por Dios mismo, donde el autor intenta responder a la gran cuestión que todo cristiano lleva en las entrañas y que desde la Antigüedad ha ido resonando a lo largo de los siglos, a saber: *por qué y para qué se pagó tal precio*⁴. Nuestro autor, sosteniendo la importancia de dicha pregunta y la certeza de la respuesta -relación entre encarnación y cruz- afirma que desde la tradición, “no hay ningún principio teológico en el que Oriente concuerde con Occidente, como en el de que la encarnación tuvo lugar para la redención de la humanidad en la cruz”⁵.

³ Conjunto de estudios sobre la cristología de los misterios de la vida de Jesús, obra cuyo objetivo es reformular la teología tradicional desde las categorías del Concilio Vaticano II.

⁴ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio 45*, 22 (PG 36, 653 A).

⁵ TTD, 20.

Ante esta cuestión difícil y ampliamente debatida, Balthasar entra en diálogo con la patrología y la filosofía, preguntándose por la necesidad de la cruz, cuestión barajada entre los especialistas acerca de las razones por las cuales Dios se hizo hombre. En este contexto, es fundamental, y así lo hace nuestro autor, citar la famosa obra: *Cur Deus homo?*⁶, en la que S. Anselmo representa un punto decisivo en la sistematización de la soteriología cristiana, especialmente en el mundo occidental. Su novedad y coherencia la situaron en un puesto privilegiado en la teología, de la cual bebe Balthasar ya que se sitúa en esta línea de interpretación de la encarnación del Hijo, por el pecado del hombre.

En la búsqueda de una respuesta adecuada, el teólogo de Basilea pone sobre la mesa las dos posturas teológicas más relevantes a lo largo de la historia de la reflexión: la tomista y la escotista, situándose al margen de dicho debate ya que para él, ambas no son excluyentes. Superando esta dicotomía, propone una postura más cercana a la tradición tomista que pone el pecado en el centro como el motivo de la encarnación, situándose en la línea que hemos indicado en el título del presente capítulo: *Un camino en la historia*, ya que para nuestro autor es impensable otra respuesta, porque no considerar el pecado sería en el fondo hacer una hipótesis que no se corresponde con la realidad. El hecho concreto es que cuando el Hijo se encarna, hay pecado, y la salvación que llega al hombre con la muerte y la resurrección del Verbo encarnado reposa sobre una existencia que es, de hecho, pecadora. De ahí que Balthasar en su continua pretensión de ir a lo concreto asuma, como premisa, que la encarnación tiene como fundamento la salvación del hombre. Dios creó el mundo en Cristo (cf. Ef 1, 3-4), convirtiéndose este en el fundamento de posibilidad de la misma creación. Ahora bien, en el desarrollo histórico de esta, el pecado ha estado presente. Así, el pecado se convierte este en el motivo de la encarnación. La cuestión es que, siendo Cristo el fin de la creación, según hemos visto en los testimonios bíblicos –postura escotista- Balthasar sin excluir ninguna de las posturas, sostiene que Dios pudo prever el pecado desde la eternidad y de ahí que quisiera la encarnación en forma de redención frente a los escotistas⁷. Así:

⁶ Esta cuestión queda recogida en la famosa obra de Anselmo, *Cur Deus homo?*

⁷ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y de Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 251.

“Para Balthasar, la encarnación está ordenada hacia la cruz como a su fin último, porque en ella se revela todo el amor trinitario. Por la encarnación de Cristo se nos manifiestan tres cosas: primero, viene la gracia y la verdad a nuestra condición de oscuridad. La luz de Dios brilla en Jesucristo como expresión de su amor por la humanidad. Segundo, el Hijo es desde la eternidad ya autoexpresión del Padre, su exégesis, por ello en su naturaleza humana hace visible al Padre invisible, lo explica. Así el Padre habla en Cristo a la humanidad. Tercero, la cruz es la última exégesis de Dios en la que nos manifiesta definitivamente y para siempre como amor”⁸.

1.1.3. *Kénosis, cantus firmus del Misterio Pascual*

Aunque en la estructura del libro la *kénosis* ocupa un momento concreto del desarrollo⁹, no podemos dejar de subrayar que esta será el hilo conductor, el *cantus firmus* de la melodía de esta obra, puesto que Balthasar no lo reduce a la culminación del Verbo crucificado y muerto sino que la sitúa en el momento de la encarnación, incluso en el seno de la Trinidad, de ahí, que sea una categoría presente a lo largo del desarrollo del libro, el cual:

“Para algunos autores significa el nuevo punto de partida de la teología de Balthasar que sin embargo, por otro lado, permanece incompleto. Para éstos sólo en la *Teodramática* alcanzará su verdadera articulación, sistematización y justificación teológica lo que en *Misterio Pascual* es el eje y el centro que da unidad a la creación, encarnación y misterio de la cruz y resurrección: la *kénosis intratrinitaria*”¹⁰.

Si bien es verdad, como hemos dicho hasta ahora, que la teología desarrollada por nuestro autor en *Teología de los tres días*, metodológicamente tiene como punto de partida y de llegada a Cristo¹¹, también debemos considerar, en línea con lo que afirma A. Cordovilla en el texto citado, que es ineludible no suponer una clara teología trinitaria¹², como elemento sustentante de la obra, a la que acudiremos constantemente en nuestro estudio.

⁸ Cf. R.F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomas de Aquino, Erich Przywara, Hans Urs von Balthasar y su uso en la teología trinitaria*, Roma 2002, 526.

⁹ En TTD, 22-33 y 77-79.

¹⁰ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática...*, 305.

¹¹ Cristo es el punto de atención principal dada la pretensión del autor de mostrar el recorrido histórico del Verbo y por tanto este, como el personaje clave del Triduo Pascual al que dedica la reflexión.

¹² No podemos eludir la figura de S. Bulgakov como componente fundamental en la teología trinitaria de Von Balthasar. El escritor ruso sostiene que la categoría *kénosis* es una característica no solo de la encarnación divina, sino también de la creación y de la vida interior de la Trinidad. Para él, al igual que para nuestro autor, el verbo encarnado mantiene la naturaleza divina pero se despoja de su gloria.

1.2. Influencia de Adrienne von Speyr en la obra de H.U. von Balthasar

Después de situarnos en el contexto general de nuestra disertación, no podemos dejar de traer a colación, por la importancia que tiene, una de las grandes influencias que queda impresa en las obras que estamos estudiando, a saber, Adrienne von Speyr, mujer con la que H.U. von Balthasar se encuentra en 1940, mientras vive una intensa actividad con estudiantes siendo su capellán¹³. Este fue posiblemente el encuentro más decisivo para la vida y obra de Balthasar¹⁴, hasta el punto que toda su actividad ulterior va a ser entendida por él de manera inseparable a la experiencia vivida por Adrienne. Él entiende su trabajo como la realización de un “encargo común” que ambos reciben del Señor¹⁵. En un libro escrito en 1984 cuyo título es: *Unser Auftrag* (Nuestra tarea/misión) afirma Balthasar: “su obra y la mía no se pueden separar; ni psíquica ni filológicamente; son dos mitades de un todo que tienen como centro un serio fundamento”¹⁶. Deja constancia de esto para asegurarse de que posteriormente se de una verdadera interpretación de la inseparabilidad de la misión de ambos”¹⁷. Hasta tal punto fue importante dicho encuentro que “Balthasar divide su obra en dos épocas bien diferenciadas: la primera hasta 1940 y la segunda de ahí en adelante. En este año se produce el encuentro decisivo entre los dos”¹⁸.

Esta influencia en *Teología de los Tres días* puede ser reconocida, por ejemplo en el capítulo de la ida a los muertos¹⁹, aunque, a mi modo de ver, de manera más tenue que como veremos en *Teodramática*, donde, al tratarse de una obra que no ha sido solicitada por otros con un interés concreto como es el caso de *Teología de los tres días*, el autor escribe con mayor libertad, siendo la influencia de la mística suiza mucho más fuerte y evidente.

¹³ Para conocer mejor su biografía podemos acudir a P. HENRICI, “Semblanza de Hans Urs von Balthasar” en RCI Com 11 (1989) 356- 391.

¹⁴ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Hans Urs von Balthasar* (1905-1998), Aula de Teología, Archivo PDF, Santander, 17.02.09, 13 en: www.unican.es/NR/rdonlyres/C6BBA65D-04D3-4FD7-9FEC-6080C8712638/0/HANSURSVONBALTHASAR... [Consultada el 10 de septiembre de 2015].

¹⁵ Sobre esta cuestión del “encargo común” hay numerosas referencias bibliográficas. Apunto una de ellas por ser de la que yo he bebido de CT, 46-49.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Milano 1979, 44.

¹⁷ Cf. Id., *Il nostro compito*, Milano 1991, 13.

¹⁸ A. CORDOVILLA, *En defensa...*, 257.

¹⁹ La influencia de la mística Adrienne von Speyr, “en la teología balthasariana se encuentra en la teología del misterio del sábado santo o el *descensus ad inferos* como punto de partida y clave de lectura de la escatología cristiana” en A. CORDOVILLA, *En defensa...*, 257-258.

2. Antropología que sostiene la obra

El camino recorrido por el Verbo no queda al margen del hombre sino que, más bien, se convierte en el paradigma de este hasta el punto que, en las conclusiones del presente estudio, indicaremos cómo es, desde esta cristificación a la que está llamada el hombre desde donde la categoría *kénosis* se convierte en un camino de vida espiritual digno de ser recorrido por los cristianos de todo tiempo y lugar. Por este motivo, en este punto del desarrollo, queremos abordar la antropología que sostiene esta obra sobre el Misterio pascual, centrada en el camino histórico del Verbo encarnado, ya que presenta un recorrido, donde es fácil percibir la propuesta de una antropología que, llamada al vaciamiento más radical, culmina en la glorificación. Desde aquí es desde donde se entiende que, Cristo no es sólo la perfección de lo humano sino el lugar desde donde se esclarece todo lo humano, y por ende, la muerte y la resurrección²⁰. De este modo, la *kénosis* de cada hombre, no tiene otro marco, sino el del Verbo.

En la antropología de fondo se vislumbra la necesidad de articular dos momentos claves del Triduo pascual: resurrección y encarnación, como centro de la historia de la salvación. Por esta razón, como veremos más adelante, *kénosis* y gloria son inseparables y así, junto a la vía de vaciamiento, también hemos heredado, en Cristo, la de exaltación²¹. El himno de Efesios, en este sentido, es, a mi modo de ver, esclarecedor:

“Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien por medio del Mesías nos bendijo con toda clase de bendiciones espirituales del cielo. Por él nos eligió, antes de la creación del mundo, para que por el amor fuéramos consagrados e irreprochables en su presencia. Por Jesucristo, según el designio de su voluntad nos predestinó a ser sus hijos adoptivos de modo que redunde en alabanza de la gloriosa gracia que nos otorgó por medio del Predilecto. Por él, por medio de su sangre, obtenemos el rescate, el perdón de los pecados. Según la riqueza de su gracia derrochó en nosotros toda clase de sabiduría y prudencia, dándonos a conocer su secreto designio, establecido de antemano por decisión suya, que se había de realizar en el Mesías al cumplirse el tiempo: que el universo, lo celeste y lo terrestre, alcanzaran su unidad en el Mesías. Por medio de él y tal como lo había establecido el que ejecuta todo según su libre decisión, nos había predestinado a ser herederos de modo que nosotros, los que ya esperábamos en el Mesías, fuéramos la alabanza de su gloria” (Ef 1, 3-12).

²⁰ Cf. GS 22: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”.

²¹ Desde aquí podemos responder a los autores que juzgan la propuesta de Balthasar como incompleta debido al subrayado que hace del camino descendente. Vemos cómo aunque es cierto que lo descendente está muy presente, en modo alguno elude el camino de ascenso y glorificación.

Esta antropología pone las bases a la propuesta espiritual que puede nacer de este estudio y que recogeremos al final, ya que el hombre, creado para la glorificación, por el pecado ha roto este designio amoroso y así, la encarnación, se ha convertido en el modo concreto, histórico, por el que Dios ha restaurado esta grieta, insalvable por el hombre. Estamos por tanto ante un Dios que salva esta distancia²², por una parte, franqueando la infinita que separa al hombre de su Creador cuando en la encarnación se hace Dios con nosotros, Emmanuel, y por otro lado, salvaguardando su infinita trascendencia, sin la que el hombre corre el continuo peligro de convertir a Dios en un ídolo.

Esta restauración de lo humano, para Balthasar, tiene que acontecer en el mismo lugar en el que se dio la ruptura y por esta razón la cruz se convierte en el acontecimiento central, puesto que es ahí donde Dios, en Jesucristo, vive la experiencia radical de la lejanía de Dios, que había sufrido el hombre al ser expulsado del paraíso y donde, desde el amor, queda reparada la relación fallida. Solo desde un amor de tal calibre, tan grande, que pone a Dios contra sí mismo²³, el teólogo suizo entiende el restablecimiento de la misma.

3. “Theologia crucis” “Theologia gloriae”

Nos disponemos ahora a indicar el último elemento fundamental para la adecuada comprensión de las páginas que siguen, a saber, el amor como elemento unificador en el camino del Verbo. Un amor cuya consecuencia última, expresada con palabras de nuestro autor, llama “hiato”. Término que es aplicado a la experiencia que vive Jesús en la cruz y que forma parte de su *kénosis*. Ahora bien, este hiato cargado de drama, no puede ser desligado de la gloria que también vive el Hijo en este momento paradójico donde cruz y gloria forman las dos caras de la misma moneda. Por tanto, lejos de aceptar la contraposición de las dos teologías como si fuesen irreconciliables entre sí, Balthasar comprende que “el elemento que unifica los dos momentos contrapuestos del misterio pascual es el amor absoluto que en el crucificado y resucitado se manifiesta y entrega”²⁴. De esta forma el amor es la lógica que atraviesa todo el camino recorrido por el Verbo desde que sale del seno de la Trinidad.

²² Alusión a la obra de J. PRADES, *Dios ha salvado la distancia*, Madrid 2003.

²³ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Madrid 2006, n.10, 46.

²⁴ CT, 505.

En la adecuada comprensión de ambas teologías, se encierra mi pretensión de estudio. Cruz y gloria son un binomio, o con la expresión propia de nuestro autor, una polaridad irrompible. El abajamiento y la exaltación son dos polos estructurales del acontecimiento de Cristo. Hasta tal punto es así, que en el último capítulo de *Teología de los tres días*, nuestro autor insistirá en afirmar que sólo desde el acontecimiento de la resurrección es posible comprender todo el camino recorrido por el Hijo, siendo la resurrección la que arroje la potente luz sobre la misión, la pasión y la cruz del Verbo encarnado, ya que muerte y resurrección, cruz y gloria se reclaman recíprocamente.

II. Desarrollo de la argumentación

Después de haber intentado poner los elementos que nos permitirán una mejor comprensión del estudio de la categoría *kénosis*, nos disponemos a la consecución de dicho objetivo recorriendo, al paso de Balthasar, en *Teología de los Tres días* el camino kenótico del Verbo cuyo destino es, como hemos indicado, la Gloria, pero una Gloria asumida por el Siervo que en su mayor abajamiento ha sido ensalzado sobre todo.

1. *Kénosis*: misterio de Dios y del hombre dentro del contexto de *Teología de los tres días*

Después de lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que la *kénosis* es una de las categorías clave en la teología de Balthasar, teniendo un lugar central en la obra que nos ocupa este análisis.

1.1. Estructura de *Teología de los Tres días*

Lejos de proponer un estudio detallado, lo primero que queremos indicar es la estructura de la obra, indicada por el mismo autor al inicio de la misma:

“Vamos a abarcar con la mirada, desde una altura todavía abstracta, la totalidad de la economía de la salvación (1); después vamos a interrogar a la Escritura (2) y la Tradición (3), para concluir con el problema de la *kénosis* (4), en la cual la encarnación misma adquiere ya carácter pasional”²⁵.

Viendo esta estructura y siguiendo el estudio de A. Cordovilla, podemos afirmar que “el misterio de la *kénosis*, de la cruz y de la resurrección es para Balthasar el verdadero centro de la historia de la salvación y de la historia del mundo”²⁶ y desde aquí, me

²⁵ TTD, 13.

²⁶ A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática...*, 306.

parece, que es desde donde se entiende la obra y desde donde se percibe el porqué de mi elección como objeto del primer capítulo de mi trabajo.

1.2. El Verbo, sujeto de la kénosis: Flp 2. Nueva imagen de Dios. Siervo y Señor

Balthasar a lo largo de su quehacer teológico hará un largo recorrido, llegando incluso a la afirmación problemática de *la kénosis* trinitaria. En esta obra aunque dicha cuestión está como trasfondo y nuestro autor plantea, sin duda, una cristología trinitaria tal como anunciábamos al principio, sin embargo su punto de mira, su atención principal está en el Verbo como sujeto histórico de la *kénosis*. El famoso y recurrente himno cristológico prepaolino de Filipenses pone el marco sobre el que se va a mover en su reflexión. Este, resume todo el itinerario divino-humano del Hijo de Dios: desde su ser de condición divina, hasta la encarnación, la muerte en cruz y la exaltación en la gloria del Padre.

“En este himno Cristo parte de su ser «en morphe tou Theou», dice el texto griego, es decir, de su ser «en la forma de Dios», o mejor, en la condición de Dios. Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, no vive su «ser como Dios» para triunfar o para imponer su supremacía; no lo considera una posesión, un privilegio, un tesoro que guardar celosamente. Más aún, «se despojó de sí mismo», se vació de sí mismo asumiendo, dice el texto griego, la «morphe doulou», la «forma de esclavo», la realidad humana marcada por el sufrimiento, por la pobreza, por la muerte; se hizo plenamente semejante a los hombres, excepto en el pecado, para actuar como siervo completamente entregado al servicio de los demás. Al respecto, Eusebio de Cesarea, en el siglo IV, afirma: «Tomó sobre sí mismo las pruebas de los miembros que sufren. Hizo tuyas nuestras humildes enfermedades. Sufrió y padeció por nuestra causa y lo hizo por su gran amor a la humanidad» (La demostración evangélica, 10, 1, 22). San Pablo prosigue delineando el cuadro «histórico» en el que se realizó este abajamiento de Jesús: «Se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte» (Flp 2, 8). El Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre y recorrió un camino en la completa obediencia y fidelidad a la voluntad del Padre hasta el sacrificio supremo de su vida. El Apóstol especifica más aún: «hasta la muerte, y una muerte de cruz». En la cruz Jesucristo alcanzó el máximo grado de la humillación, porque la crucifixión era el castigo reservado a los esclavos y no a las personas libres: «mors turpissima crucis», escribe Cicerón (cf. In Verrem, v, 64, 165)”²⁷.

²⁷ BENEDICTO XVI, *Audiencia general. Miércoles 27 de junio de 2012* en: w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120637.html.

En este himno ya aparecen las dos *kénosis* fundamentales²⁸: la de la encarnación, y la de la cruz, donde está en juego una nueva visión de Dios en la que ya que no es la omnipotencia divina lo que se subraya, sino más bien, una omnipotencia que pasa por la impotencia propia de un amor sin límites, y cuya soberanía está precisamente en el despojarse de su rango haciéndose esclavo y pasando por uno de tantos. De modo que “cuanto más omnipotente es su amor, tanto más vulnerable ha llegado a ser libremente la misma omnipotencia de su amor”²⁹.

Balthasar se apoya para el análisis y desarrollo de la *kénosis* en la exégesis de dicho himno³⁰, donde esta categoría es muy importante ya que explica algo esencial del ser de Dios. Para comprender la exégesis a la que se acoge nuestro autor, es importante considerar las dos grandes tradiciones exegéticas sobre el mismo. Desde la realizada por Von Balthasar será más rico nuestro estudio posterior.

“Este camino de abajamiento (v.6-8) y exaltación (v.9-11) puede ser entendido desde un doble punto de vista: a) en un contraste entre Adán y Cristo, pues mientras Adán quiso arrebatar la condición divina desobedeciendo así el mandato de Dios, Cristo vivió su condición divina no aferrándose a ella, sino en un camino inverso al de Adán despojándose y obedeciendo hasta la muerte de cruz (cf. Rom 8,3; Rom 5, 12-17; 1Co 15, 45-49)³¹. Estaríamos ante una recepción y relectura de Gn 1-3 bajo la perspectiva de la antropología del libro de la Sabiduría (Sab 2,13)³²; b) desde la afirmación de la condición preexistente de Cristo existiendo en la forma de Dios, el himno contempla el camino de descenso-despojo-vaciamiento (*kénosis*) para finalizar en el de la exaltación. En esta interpretación, el himno tendría como presupuesto los textos de Is 52, 13-53, 12 y 45, 22-24”³³.

Aunque ambas interpretaciones no tienen por qué excluirse ya que el hecho de que la *kénosis* comience en el seno trinitario no elimina la realidad de que todo el recorrido

²⁸ Balthasar en su teología habla de dos *kénosis*. La primera, *Ur-Kenose*, se convierte en el fundamento del resto de *kénosis* de Dios en el mundo: creación, encarnación y muerte. En el texto que estudiamos aparece la de la encarnación y muerte, pero no podemos olvidar el contexto en el que ambas se encuentran. Para una mayor profundización: CT, 526-535.

²⁹ S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Santander 2014, 118.

³⁰ El término *kénosis* es propiamente paulino. No lo encontramos en el resto de la Escritura aunque sí la idea de un Dios que se abaja, como por ejemplo en Juan (Lavatorio de los pies) o en los cantos del Siervo de Isaías como figura del Siervo definitivo que será Jesucristo.

³¹ Cf. M.D. HOOKER, “Philippians 2, 6-11”, en Id., *From Adam to Christ. Essays on Paul*, Cambridge 1990, 88-100 en A. CORDOVILLA, *El misterio...*, en cita 39, 221.

³² J.D. DUNN, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1992, 114-121.

³³ Cf. O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, Mohr Siebeck, Tubinga 1976, 56-71 en A. CORDOVILLA, *El misterio...* cita 40, 221.

histórico del Hijo sea, de igual modo, kenótico, Balthasar se aproxima más a la segunda perspectiva que integra la afirmación de la preexistencia de Cristo, donde el camino de *kénosis* que vive el Hijo parte de la Trinidad inmanente³⁴, siendo también una realidad desde la encarnación, donde éste seguirá despojándose hasta el vaciamiento radical del crucificado, del maldito que cuelga del madero.

No todos los autores se sitúan en esta línea de comprensión. Cirilo, por ejemplo, afirma que “la humanación no es para Dios un «incremento», sino un vaciamiento”³⁵, subrayando así cómo la encarnación no modifica nada la condición divina, sino que acepta los límites y la “adoxía”. Por tanto, para autores como Cirilo, tenemos como inicio de este camino kenótico, no el seno trinitario sino la encarnación del Verbo, donde, según los Padres, comienza el camino de descenso, cuando el Hijo renunciando a su gloria, acepta la obediencia y la condición de esclavo.

Tras este análisis constatamos que es inevitable no asumir el nacimiento de una nueva imagen de Dios que, como hemos apuntado al inicio de esta parte, consiste en que Dios deja de ser “principalmente poder absoluto [para ser y manifestarse como] absoluto amor; su soberanía no se manifiesta aferrándose a lo propio, sino entregándolo; de esa manera, dicha soberanía se extiende más allá de la contraposición intramundana entre poder e impotencia”³⁶.

Así, la imagen que Balthasar presenta, como la que se deriva de esta comprensión de Dios, pasa por el autovaciamiento y despojamiento en función del amor. Hasta tal punto esta relación entre cruz, vaciamiento y amor es importante que, autores que han trabajado sobre la teología de Balthasar, tienen expresiones como las que siguen: “El misterio de la *kénosis* es revelación suprema del amor trinitario”³⁷ o “La muerte de Cristo como revelación del amor trinitario”, título de la obra de Paolo Martinelli³⁸.

Nuestro autor nos sitúa ante un Dios que, vaciándose de la gloria que tenía junto al Padre, rompe con la idea de la inmutabilidad, haciendo nacer así una nueva imagen de Dios. Es “desde esta *kénosis* [desde donde] la teología ha repensado los atributos

³⁴ Esta interpretación está de fondo en *Teología de los tres días*, pero será mucho más desarrollado teológicamente en obras posteriores como en *Teodramática*.

³⁵ Cf. TTD, 24.

³⁶ *Ibid.*, 26.

³⁷ CT 516-535.

³⁸ P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs Von Balthasar*, Milano 1996.

clásicos de la doctrina sobre Dios, como la inmutabilidad, la impassibilidad, la omnipotencia”³⁹. El mismo Balthasar, asumiendo este abajamiento, en *Teología de los tres días* apunta a una nueva comprensión divina que brota de la *kénosis*, afirmando que:

“Dios no es principalmente poder absoluto, sino absoluto amor; su soberanía no se manifiesta aferrándose a lo propio, sino entregándolo; de esta manera, dicha soberanía se extiende más allá de la contraposición intramundana entre poder e impotencia”⁴⁰.

1.3. Problemática en torno a la *kénosis*

Por tanto, ya tenemos un primer elemento de este recorrido kenótico que es el que se corresponde con una nueva imagen de Dios. Junto a esa cuestión, tenemos que abordar cómo a lo largo de la historia la *kénosis* del Verbo ha sido una cuestión discutida, y puesta sobre la mesa de estudio, debido a las implicaciones teológicas que tiene dicha afirmación. Pero también es verdad, y así lo afirma el mismo Balthasar, que “estas especulaciones llevan a perder el camino”⁴¹; por eso, con el deseo de entrar a fondo en la materia que nos ocupa este estudio, citaré con brevedad ciertas de las cuestiones principales que han surgido a lo largo de la historia, siendo consciente de que algunas de ellas tendrán que ser omitidas para ajustarnos a nuestro tema de estudio. Lo haré siguiendo la argumentación de nuestro autor en la obra que estamos estudiando.

En la Edad Moderna nos encontramos con dos escuelas luteranas que, aunque no tocan directamente el problema de la *kénosis*, sitúan la encarnación dentro de su marco afirmando que la humanidad de Cristo participa de la omnipotencia y omnipresencia de la divinidad, aunque en su comprensión del tema no podamos eludir sus diferencias. Estas son la de Gieben y Tubinga seguidas por Chemnitz y Brentz respectivamente.

En el S. XIX, los kenóticos alemanes⁴² desencadenados por el idealismo especulativo (unen el problema de la persona con el de la conciencia⁴³), intentan conciliar la cristología patristica con el realismo del Jesús histórico, asunto presente en la investigación de los evangelios. Y “al introducir la *kénosis* en la divinidad introducen,

³⁹ A. CORDOVILLA, *El misterio...*, 221-222.

⁴⁰ TTD, 26.

⁴¹ *Ibid.*, 30.

⁴² Sobre todo hay que considerar a G. Thomasius, F.H.R. Frank y G. Gess citados por nuestro autor en TD 5, 221.

⁴³ Por ejemplo, Frank habla de “la despotenciación de su conciencia de Dios en una conciencia humana” en TD 5, 221.

en esta, mutación y padecimiento”⁴⁴ sosteniendo la autolimitación asumida por el abandono de la forma divina como el requisito de la encarnación.

Ante esta diversidad y ante la incapacidad de asumir que Dios se hace débil, Balthasar afirma finalmente que “es necesario mantener la paradoja de que en la humanidad sin mengua se nos hace presente todo el poder y la gloria de Dios”⁴⁵ poniendo de manifiesto que no se puede separar la *kénosis* de la libertad divina ya que, en la limitación que asume el Logos encarnado, es posible que se transparente la gloria que le pertenece como Hijo de Dios hecho hombre.

Estamos ante una verdad teológica que cuenta con dos polos. Por una parte, un Dios que es inmutable, y por otra, paradójicamente, un Dios mutable que se ha encarnado en el Hijo. En esta polaridad nos encontramos con que “el presupuesto último de la *kénosis* es la abnegación de las personas en la vida intratrinitaria del amor”⁴⁶. No podemos dejar de subrayar la utilización de la palabra “abnegación”, que se da en las personas de la Trinidad, en su comunión de amor. Aquí hallamos el auténtico y último fundamento de la *kénosis* histórica del Hijo, objeto de desarrollo y expresión en otras obras de nuestro autor que veremos más adelante⁴⁷.

1.4. La *kénosis* del Hijo, una realidad concreta

La posición del teólogo suizo, cuando se aproxima a la *kénosis* del Hijo, debe comprenderse en el contexto de las diferentes corrientes teológicas de la segunda mitad del s. XX donde estas entran en una intensa ebullición. En este estado de cosas, Balthasar, supone, en la larga cadena de la historia de la teología, una novedad frente a la habitual teología de Escuela, poniendo en primer plano la realidad concreta del hombre-Dios como sujeto que sufre todo el proceso de muerte, descenso a los infiernos y resurrección. A lo largo del desarrollo de la teología balthasariana nos encontraremos en numerosas ocasiones con este subrayado de lo concreto. Nuestro autor siempre huirá de todo lo abstracto y sin perder el rigor, que él mismo exige, acudirá a la realidad concreta, que para él no es sino Dios, y este, crucificado. Este es uno de los ejes más sobresalientes de la obra que estamos estudiando. El recorrido histórico del Hijo, la

⁴⁴ TD 5, 221.

⁴⁵ TTD, 30.

⁴⁶ *Ibid.*, 32.

⁴⁷ Me refiero concretamente a TD 4.

concreción que esto supone, será la base sobre la que nuestro autor elaborará su desarrollo teológico en *Teología de los tres días*.

Toda la Edad Media estará transida de una teología afectiva que tiene aquí una fuerte raíz. Los santos, otro de los temas recurrentes de Balthasar, vivieron el encuentro con este concreto, pero aun así, su impulso no fue del todo acogido en la teología oficial. Detrás de esta cuestión está su enorme estudio sobre la santidad⁴⁸.

Junto a la importancia que otorga a lo concreto, en su gran capacidad integradora, subraya también el valor de no perder de vista el conjunto ya que al cerrarnos a un concepto determinado corremos el peligro de perder de vista el discurrir global. En este sentido, encontramos un texto magnífico en el primer volumen de *Gloria*, donde nuestro autor afirma:

“Nuestros ojos, avezados como los de 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 totalidad. 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. Pero en esta apertura, ayuna de valores, radica, al menos para algunos, la posibilidad de abrir de nuevo el camino hacia la forma originaria, que no es una forma como las demás, sino la forma que se identifica con la existencia, la forma que se sitúa más allá de lo abierto y de lo cerrado, del yo y del tú (pues ella y sólo ella abarca a ambos), más allá incluso de la autonomía inconcebible”⁴⁹.

Podemos afirmar que el teólogo suizo pone, con lo que hemos dicho hasta ahora, las bases para adentrarnos en el análisis pormenorizado de la obra a la que nos estamos refiriendo.

El estudio de la *kénosis* no podemos desmembrarlo del resto de temas que para nuestro autor son importantes puesto que hacerlo sería empobrecedor y no respondería a su forma de hacer teología. Para él, como acabamos de decir, es fundamental la visión de conjunto, la totalidad. De ahí que de la mano de nuestro interés fundamental, vayan otros temas teológicos que sin sacarnos del camino, más bien al contrario, lo iluminarán y enriquecerán.

⁴⁸ Tengo en la memoria las páginas “Teología y santidad” en H.U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos 1, Verbum Caro*, Madrid 1964, 235-268 y las correspondientes, con el mismo título en H.U. VON BALTHASAR, RCI Com 9 (1987) 486-493.

⁴⁹ G 1, 28.

Nosotros uniéndonos al objetivo de nuestro autor que apunta a lo concreto dentro de la globalidad, “intentaremos una auténtica penetración teológica de cada uno de los misterios de la salvación en su concreción encarnatoria sin perder de vista el trasfondo trinitario y con ello lo funcional de la obra de Jesús, es decir, la referencia trinitaria a su persona”⁵⁰.

2. La muerte de la palabra encarnada. Una muerte real, concreta y única

2.1. La cruz, lugar del crucificado

En el desarrollo que hace Balthasar en *Teología de los tres días*, la muerte del Hijo se convierte en la cima más alta de su sistema teológico, una muerte que no es solamente paradigmática para el hombre, sino aquella que pone de manifiesto que sólo en la muerte del Hijo es posible encontrar el sentido de nuestra propia muerte y sólo en su abrazar el pecado, se posibilita nuestro asimiento al mismo. “Al que no conoció pecado, Dios le hizo pecado por nosotros, para que fuéramos hechos justicia de Dios en él” (2 Co 5, 21), por tanto, acercarnos a la muerte del Verbo eterno del Padre es algo más que paradigmático ya que es el lugar donde se incluyen todas las posibles muertes de la humanidad.

Es importante considerar, llegados a este momento, el punto de vista adecuado de esta cuestión, ya que es posible empobrecer la propia propuesta del teólogo suizo afirmando que la referencia de todo es el hombre, y en este sentido, también la cruz se vislumbra desde los beneficios que esta ha traído a la criatura. Y es verdad que este elemento es aceptable, pero lo que quiero subrayar en este paso del desarrollo es que la muerte de Jesús es única no porque todas las muertes del hombre se entiendan en ella sino porque ella misma, en su concreción y realidad más honda, se convierte en el punto de referencia del discurso teológico puesto que en ella está contenido todo. Podemos decir con suma simplicidad pero a la vez profundamente conmovidos que “mi cruz de hoy” no sólo encuentra la explicación y el sostén en la del Hijo encarnado sino que es precisamente en la suya en la que se sitúa la mía. Este es, a mi modo de ver, el enfoque balthasariano que explica el acontecimiento de la Cruz desde esta visión tan concreta.

⁵⁰ TTD, 37.

Así las cosas, nos encontramos con otra cuestión que el mismo autor plantea y que atañe al inicio de este camino que estamos recorriendo, a saber, la cuestión de si esta muerte, esta *kénosis* cumplida del Hijo hace referencia al Logos precósmico y por tanto a Dios mismo o por el contrario mira exclusivamente al Hijo de Dios encarnado. Esta será estudiada más adelante. Ahora nos detenemos en el acontecimiento cruz, el cual para nuestro autor requiere los ojos del creyente. Estos deben situarse no ante el vacío de la cruz, sino ante “Jesucristo, y éste crucificado” (1 Co 2, 2), en el cual se produce un hiato⁵¹, continuidad rota, percibiendo que en este hecho está aconteciendo lo que parece imposible: Dios está muerto.

Dicho esto, ponemos otro de los fundamentos de la *kénosis*: el Hijo muerto *pro nobis*, que será estudiado con mayor detenimiento cuando estudiemos *Teodramática* 4.

2.2. Experiencia de abandono y de noche como lo propiamente kenótico del Hijo

El teólogo suizo, con su amplitud de horizonte teológico, en su obra nos acerca a la experiencia más radical de Jesús en la cruz, a saber, el abandono por parte del Padre. Recogiendo diversas tradiciones⁵², sostiene cómo en el Oriente cristiano algunos Padres ya comentaban esta cuestión hablando de la interna separación espiritual de Dios; otros, como Evagrio afirmarán que todo esfuerzo por llegar a Dios es más bien inútil. Así, mediante la acedia, el alma experimenta el infierno y la muerte. Máximo el Confesor hablará de experiencias de muerte. En Occidente, San Agustín deja su impronta y está convencido de que solo quien ha poseído a Dios en la alianza sabe lo que significa ser abandonado verdaderamente por él.

Ahora bien, Balthasar subraya que todas estas experiencias vividas por los santos son, en el mejor de los casos, aproximaciones, alusiones lejanas, al inaccesible misterio de la cruz vivido por el Hijo, ya que como hemos dicho al inicio de este apartado, la muerte de Jesús es única porque se trata del Hijo de Dios único, siendo también único su abandono por parte del Padre⁵³. Desde aquí, nos abre el horizonte hacia lo teológico-espiritual, ya que, cristología y antropología se reclaman constantemente y así, lo que vive el Hijo siempre ilumina lo que el hombre está llamado a vivir, ya que, de algún

⁵¹ Término usado por H.U. von Balthasar para hablar de lo que sucede en el Hijo crucificado.

⁵² Sigo el desarrollo que hace Balthasar en TTD.

⁵³ Cf. TTD, 67-68.

modo, participa de lo vivido por el Verbo, asumiendo, por otra parte, que lo vivido por el Hijo es radicalmente único por ser asumido por él.

El teólogo de Basilea dedica una larga parte de su desarrollo teológico a la experiencia de abandono vivida por el Hijo, desde su ya conocida perspectiva metodológica cristocréntrica. No sólo, por tanto, se explican nuestras oscuridades en la de Jesús o incluso no sólo Jesús sufrió la oscuridad para comprender la nuestra sino que, puesto que todo ha sido incluido⁵⁴ en Cristo, el abandono, la *kénosis* total que vive el Verbo, es también la del hombre. En ella están contenidas todas nuestras noches, abandonos y ausencias de Dios.

Con la muerte del Hijo, por tanto, se da este hiato al que Balthasar se refiere, siendo en ella donde encontramos esta distancia radical entre el Padre y el Hijo que no desdeña el punto de continuidad al que constantemente nos lleva el autor, que consiste “en el amor absoluto de Dios al hombre, amor que se muestra activo”⁵⁵. Esta continuidad que brota del amor radical comprende, de igual modo, que en Cristo se da abajamiento y exaltación a la vez, ya que es en el abajamiento donde se da la glorificación, polaridad a la que ya nos hemos referido y que acompañará nuestro estudio. Balthasar afirma que:

“En su abajamiento, Dios no deja a un lado su divinidad, sino que la confirma en cuanto que se expone a las ataduras y a la miseria de la criatura humana, porque se hace siervo él, que es el Señor, y en tanto que, diferente de los falsos dioses precisamente en esto, se abaja a sí mismo”⁵⁶.

Así, después de haber señalado este camino de ruptura y continuidad que es el contenido mismo de la *kénosis*, podemos comprender mejor que puesto que Dios, en Jesucristo, es el amor y la libertad suma, hablar de *kénosis*, para Balthasar no es una categoría negativa⁵⁷, ya que lo que revela es el amor infinito de Dios a su criatura. Con ella no indica que en Dios, se produzca una pérdida, se de una mengua en su ser divino, sino que, muy al contrario, apunta a la belleza suma afirmando que el Dios todopoderoso se ha hecho débil precisamente en virtud de la omnipotencia de su amor. Es exactamente en este abajamiento donde descubrimos el amor sin medida que “se

⁵⁴ No podemos olvidar la importancia que tiene en la teología balthasariana el tema de la inclusión en Cristo. Citamos el lugar más representativo: “Inclusión en Cristo” en TD 3, 39-45.

⁵⁵ TTD, 69.

⁵⁶ *Ibid.*, 69.

⁵⁷ Considerar la *kénosis* como la introducción de lo negativo en Dios brota de subrayar que Dios renuncia a sus propiedades divinas, en la medida en que esto es necesario para ser hasta el fondo hombre de nuestra misma humanidad.

hace digno de credibilidad y capaz de salvar”⁵⁸. Si entendemos nuestra categoría de manera errónea introduciendo en Dios lo negativo, la aportación del teólogo suizo no sería comprendida en su genialidad. Desde su perspectiva propia que se fundamenta en el amor, y respondiendo a las preguntas que nos hemos ido haciendo, la cruz, el crucificado, el abandono del Padre, la *kénosis* del Hijo, en definitiva, no son cuestiones meramente filosóficas que haya que dilucidar sino que, más bien, estamos ante lo incomprendible, como fruto de un amor excesivo; ante el acontecimiento de Cristo en la cruz, ante el Hijo de Dios muerto donde no hay palabra humana que lo explique, que lo diga con toda la hondura que conlleva.

3. El “acontecimiento cruz”, centralidad de la teología balthasariana

Para Balthasar, a Dios se le reconoce en Jesucristo y fundamentalmente en el acontecimiento de la cruz como ya hemos indicado. Desde esta perspectiva, en el tercer capítulo de la obra que nos ocupa, tras la larga introducción que han compuesto los dos primeros y que nos han situado ante el recorrido histórico que vamos a abordar a continuación con sus dificultades más sobresalientes, el teólogo suizo se plantea si toda la vida de Jesús apunta a la cruz, siendo esta el final de su recorrido hasta el punto de poder hablar de un estaurocentrismo en su teología, donde la cruz estaría en el centro de del corazón de la historia.

Hasta ahora hemos ido desgranando los elementos que serán decisivos en la comprensión adecuada de la propuesta teológica de nuestro autor, sin embargo, en este momento del desarrollo nos detendremos en este capítulo central en su obra en el que la *kénosis* del Verbo tiene un lugar relevante. Balthasar presenta la cruz como el momento cumbre del autovaciamiento del Hijo. Incluso el descenso *ad inferos* que nos ocupará el siguiente paso de nuestro recorrido está ya, de alguna manera, contenido en la cruz, de ahí, que, como apuntaremos al final, esta no suponga una cuestión problemática en su teología si se interpreta adecuadamente desde la cruz.

Puede parecer que con el sábado santo, con este descenso radical, se da un paso adelante en la desposesión de sí mismo del Hijo, pero alejándome de este parecer, por no ser el de Balthasar, pienso que nuestro autor sitúa la cruz no sólo como el acontecimiento central al que apunta la encarnación sino que comprende que es desde

⁵⁸ S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo...*, 147-148.

ella desde donde se entiende tanto el camino precedente que parte de la encarnación⁵⁹ como el que sigue que es el descenso a los infiernos y la glorificación definitiva.

Pero teniendo este tema un puesto central, Balthasar hará sonar al unísono muchas de las cuestiones que forman parte de su quehacer teológico. Yo me centraré en la *kénosis* del Hijo, sabiendo que rozando lo esencial del discurso balthasariano en esta obra, me dejo claves teológicas importantes sin abordar.

3.1. La vida de Jesús, ¿una existencia kenótica?

Es difícil e injusto intentar explicar la vida de Jesús desde una única categoría puesto que su figura poliédrica encierra en sí tanta belleza y riqueza que un estudio así no sería sino parcial. Sin embargo, hay un atributo que contiene esta riqueza y que se encuentra encerrado en su propio nombre: Jesús, Yahvé salva. Esta salvación universal ha querido ser llevada a cabo por el Hijo de Dios asumiendo el abajamiento “siendo de condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios” (Flp 2), hasta el punto, que toda su vida, por tanto, está marcada por este despojarse, por esta *kénosis*, de ahí que no sea peligroso y parcial referirnos a la pregunta de si la existencia de Jesús es o no kenótica.

La *kénosis* del Hijo, en el plano soteriológico, comienza con la encarnación cuando toma la condición de siervo, llegando a la cumbre en el abandono de la cruz y en el descenso, como consecuencia, al lugar de los muertos, asumiendo incluso la muerte segunda, el pecado.

El hecho de afirmar que la vida de Jesús es una existencia kenótica tiene una fundamentación teológica que va más allá de lo aparente. La hondura de su identidad aparece en el modo en el que asume no solo la carne, sino la carne de pecado, de debilidad, de tal modo que toma hasta el final todas las consecuencias que de esto se derivan incluida la más terrible que es el abandono de Dios y la incapacidad de volver a Él por sí mismo. Es desde esta certeza desde la que el teólogo suizo sostiene que la

⁵⁹ Cuando en este punto nos referimos a la encarnación como inicio del camino kenótico, no estamos eludiendo la dimensión kenótica de la trinidad inmanente que como ya hemos dicho al inicio del estudio, en Balthasar será muy importante puesto que él hablará de la *kénosis* trinitaria y por tanto su teología se decantará por asumir la categoría *kénosis* no sólo desde la encarnación que sería, por otra parte, el primer paso dentro del acontecer económico del Verbo. Aquí explícito este paso, puesto que en *Teología de los tres días*, como ya hemos dicho abundantemente, nuestro autor hace un recorrido que se ciñe de modo concreto al camino histórico del Hijo de Dios y desde esta concreción y realidad, verdaderamente el acontecimiento primero es el encarnatorio.

solidaridad de Jesús con la humanidad debe ser comprendida como un auténtico “cambio de puestos” entre la situación de los pecadores respecto de Dios y la del Hijo.

Este realismo de la radicalidad salvífica del Hijo de Dios puede llevarse hasta sus últimas consecuencias sólo si se entiende como evento trinitario. Balthasar afirma que el escándalo de la cruz sólo es soportable para el creyente como acción del Dios Trino, ya que la muerte de Jesús, en el abandono, es posible porque Él es el Hijo y su filiación divina le hace inseparable del Padre y del Espíritu, pudiendo así renunciar a su gloria, asumiendo la condición de esclavo.

Por tanto, la vida entera de Jesús se ha de comprender como un camino hacia la cruz considerando además que este proceso de vaciamiento kenótico se ha iniciado ya en el seno de la Trinidad como un proyecto de amor.

El teólogo de Basilea comienza su argumentación, como lo hace a menudo, entablando un diálogo con los Padres de la Iglesia que se han acercado, desde el famoso himno de Filipenses, en el capítulo 2, al tema de la obediencia de Jesús hasta la muerte, sosteniendo que, tanto dicho himno como numerosos *logia* joánicos, ponen de relieve la plena unidad del Padre y el Hijo que se concreta en la misión libre y espontáneamente asumida por Jesús a sabiendas de que la suya, como toda humana condición, es una existencia para la muerte. Esta obediencia a su destino se fundamenta en el misterio de la *kénosis* por la cual primeramente se encarnó y posteriormente se fue desplegando a lo largo de su existencia. Una existencia, no lo olvidemos, asumida como siervo, aun siendo de condición divina, pero renunciando a ella de manera libre y obediente. Una renuncia que viene a traducir kenóticamente la obediencia y el amor eterno del Hijo al Padre de modo que podemos decir que la existencia del Hijo esta ordenada, funcional y kenóticamente, a la cruz.

La existencia de Jesús, por otra parte, es consciente de la hora que llega aunque sea de un modo implícito, de modo que una vez más podemos contemplar esta autoconciencia del Hijo que es a la vez *Kyrios* y siervo, polaridad desde la que comprende su misión.

Por otra parte, tenemos atestiguado por los cuatro evangelios que Jesús, en la comprensión que tiene de su vida y misión, vive vuelto hacia la hora de la cruz, que se yergue como un horizonte inexorable, convirtiéndose esta en la medida de su existencia

llamada a obedecer como signo ineludible de la máxima libertad. Así, dice el teólogo suizo:

“Con el acto de obediencia total, el Hijo alcanza la libertad total; todo el espacio ilimitado de Dios y de la muerte, de la noche eterna y de la vida eterna está abierto a su acción”⁶⁰.

Si es cierto que la existencia de Jesús está marcada por la obediencia y por la certeza de la cruz como horizonte propio, también es verdad que toda su vida, de algún modo, anticipa esta pasión, pudiendo así responder a la pregunta que nos planteábamos al inicio y afirmando que la existencia entera de Jesús fue cruz interiormente y desde el principio, existencia que arrastra, ya que su vida no es pensable sin los otros, sin aquellos a los que él elige y llama y a los que hace partícipes de su poder y de sus misterios, singularmente el de la Pasión.

La *kénosis* de Jesús, avanza Balthasar en su discurso a lo largo de este capítulo, no es ya asumir la muerte como hombre, sino como aquél que “es portador de los pecados del género humano, y con ello de la muerte segunda del abandono por parte de Dios”⁶¹.

Llegados a este punto, es importante señalar que estamos ante un tema decisivo en el discurso balthasariano, ya que después de haber entrado con hondura en el misterio que estamos contemplando -el vaciamiento total del Hijo asumiendo la muerte, y una muerte de cruz-, adentrándonos en el misterio de la cruz de Jesús, descubrimos un horizonte insospechado para el hombre que consiste en que el Hijo no sólo asume la muerte física sino que quiso cargar con el pecado del hombre, asumiendo así, la muerte segunda que consiste en que “al que no conoció pecado, Dios lo hizo pecado por nosotros” (2Co 5,21), de modo que el gran acto kenótico se concentra en esta asunción del “no” del hombre al proyecto amoroso de Dios asumido por el Hijo eterno del Padre.

Esta cuestión decisiva que atañe al hecho de asumir la muerte segunda consiste en vivir en su propia carne el encuentro entre el pecador y el pecado. Esta *vissio peccatis*, opuesta a la *vissio Dei*, experimentada por Cristo como muerte segunda es la profunda vivencia del Hijo, que asume el pecado viviéndolo como el momento de máxima separación con su Padre y asumiendo así a la humanidad entera para llevarla a Dios. ¿Podríamos encontrar acaso, después de lo dicho, una existencia más kenótica? El

⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Quien es cristiano*, Salamanca 2000, 63.

⁶¹ TTD, 78.

propio autor, en la obra que abordamos, en un texto magnífico, se remonta a dicho misterio del siguiente modo:

“Como resultado de la cual se produjo primero la humanación, y después toda la existencia humana de Jesús. En la medida en que la persona que se abaja a la condición de siervo es la del Hijo divino, con lo cual toda su existencia como siervo es expresión de su libertad divina -y con ello de unanimidad con el Padre-, en esa misma medida, por otro lado, la obediencia que determina la totalidad de su existencia es, no sólo función de aquello que ha devenido, sino de lo que él quiso devenir al vaciarse y abajarse con la renuncia a su condición divina, renuncia del que pertenece al Padre de modo superior y único, de manera que su obediencia debía representar la traducción kenótica de su amor eterno de Hijo por el Padre, siempre mayor”⁶².

En este texto, representativo e iluminador, Balthasar pone de manifiesto cómo el misterio de la *kénosis* está apoyado sobre dos elementos esenciales que serán inseparables a lo largo de toda la argumentación. Estos son el amor y la libertad, que irán entrelazados a lo largo de su obra hablando del amor obediente o de la obediencia amorosa⁶³.

3.2. Cuestiones acerca de la vida intratrinitaria en *Teología de los tres días*

Aunque en *Teología de los tres días*, el autor se refiera propiamente al camino recorrido por el Verbo, sin embargo, en relación a este, no puede eludir cuestiones trinitarias, que, si bien, aquí no desarrollará con detalle, las tendrá en cuenta al hablar del papel del Espíritu con respecto al Hijo. Afirma:

“El hecho de que, durante el abajamiento del Hijo, el Espíritu reciba un primado sobre el Hijo que le obedece es expresión de que toda la existencia del Hijo está ordenada como tal, funcional y kenóticamente, a la cruz. Hasta sus grandes declaraciones en primera persona son palabras relativas, no a su autoconciencia, sino a su misión”⁶⁴.

En este texto nos encontramos con una de las cuestiones de la teología balthasariana más discutidas, a saber, la inversión trinitaria. En la concepción clásica de la vida trinitaria, la taxis propia de la Trinidad inmanente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se mantiene en el mismo orden en la Trinidad económica. Balthasar habla de inversión

⁶² TTD, 78.

⁶³ En H.U. VON BALTHASAR, *Quien...*, 61-72 habla de este concepto que acabamos de incoar y que como hemos dicho, estará muy presente en su teología. El teólogo suizo habla de la libre obediencia por amor como un punto esencial. Esta obediencia a la vez lleva el nombre específico, dice Balthasar, de fe. Entramos aquí en una línea clave de la teología balthasariana en la que entran en total relación: santidad, obediencia en el amor, *martyria* y fe. El santo es el obediente y sólo obedece el que ama dando la vida hasta el extremo, siendo testigo.

⁶⁴ TTD, 79.

trinitaria movido por la revelación que nos ha manifestado la precedencia del Espíritu en la vida del Hijo (en la encarnación, en el Jordán...). La cuestión que se pone aquí de manifiesto es la adecuación o no de hablar del papel del Espíritu Santo en la Trinidad económica con anterioridad a la vida del Hijo. Es indudable que el Padre es el sin origen y el inengendrado, y el Hijo, a su vez, el engendrado por el Padre sin tener mengua alguna en la sustancia divina, siendo Dios igualmente al Padre y el Espíritu Santo, por último, el que procede de ambos y es donado a la Iglesia por el Resucitado. Ahora bien, ¿qué quiere decir el teólogo suizo cuando afirma, en el texto citado, que “durante el abajamiento del Hijo, el Espíritu recibe un primado sobre el Hijo que le obedece”? Antes de responder a esta pregunta, incoaré brevemente algunas de las claves trinitarias de nuestro autor para comprender mejor esta afirmación que intentamos aclarar y que, como apuntábamos, es una de las más controvertidas en su teología trinitaria repercutiendo así directamente en nuestro estudio.

Para Balthasar, el Padre, es aquel que no retiene para sí ser Dios en solitario y “se vacía”⁶⁵ a sí mismo en la generación del Hijo. Por su parte, el Hijo es en tanto que se recibe absolutamente del Padre, siendo el Espíritu el vínculo en el que se produce la perfecta comunión entre ambos, estableciendo un permanente lazo de unidad.

Así las cosas, la postura del teólogo suizo sostiene que si durante el tiempo de la vida mortal de Jesús el Espíritu Santo precede al Hijo, ¿por qué esto no ha de ser reflejo de una realidad en la vida inmanente de Dios?⁶⁶, ¿se rompe, en la economía, por tanto, el orden de la taxis dado en la Trinidad Inmanente?⁶⁷. Será a esta precedencia de la vida del Espíritu en Jesús a la que Balthasar llamará inversión trinitaria.

En respuesta a esta cuestión, I.M.Garrigues afirma con razón que desde la perijóresis puede fundamentarse esta precedencia del Espíritu en la economía salvífica respecto a Cristo, sin necesidad de recurrir a la inversión trinitaria, sino que más bien “parece que precisamente el orden encarnación-unción es el que garantiza al máximo el significado de esta acción del Espíritu para la salvación de los hombres”⁶⁸.

⁶⁵ “En el amor del Padre se encuentra una renuncia absoluta a ser Dios sólo para sí mismo, un dejar ir del ser divino, y en este sentido, una (divina) *a-teidad* (naturalmente del amor)” en TD 4, 300.

⁶⁶ TD 3, 179.

⁶⁷ En este posible cambio de orden en la taxis trinitaria es en el contexto en el que se formula la famosa expresión de la inversión trinitaria.

⁶⁸ L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 199.

Al igual que Garrigues, L. F. Ladaria⁶⁹, sostiene que para responder a la cuestión de la importancia que tiene el Espíritu en la vida de Jesús, no es necesario acudir al concepto de inversión trinitaria que él mismo ha acuñado.

Concluyendo este tema, ahora podemos responder a la pregunta que nos ha llevado a hacer esta breve exposición de la concepción balthasariana en cuestiones trinitarias. Podemos decir que cuando Balthasar acuña el término “inversión trinitaria” lo que afirma es que esta se produce en el plano de la economía, puesto que Jesús está bajo la acción del Espíritu desde el momento de la concepción. El teólogo suizo pone al Espíritu Santo con anterioridad al Hijo porque concibe que en la vida terrena del Hijo es el Espíritu Santo quien le trasmite la voluntad del Padre, quien le guía hasta el punto de poder afirmar una cierta precedencia sobre él y esto, que es cierto, no necesariamente, según hemos visto en la aportación de otros autores, requeriría de una afirmación como la que nuestro autor ha sostenido.

Para terminar este apartado podemos dar una primera respuesta a la pregunta que nos planteábamos en el párrafo anterior y que solo puede ser respondida después de la adecuada aproximación que hemos hecho a su teología trinitaria.

Desde el sentido descrito podemos ver la existencia de Jesús como kenótica, como el lugar, la carne en la que se recapitulan todas nuestras *kénosis* y autovaciamientos. Balthasar una vez más recurre al cristocentrismo metodológico en su exposición ya que está convencido de que es en Cristo y desde Cristo, desde donde se entiende al hombre y la realidad creada.

3.3. Jesús, Siervo y Señor en palabras y hechos

Apuntábamos anteriormente cómo Jesús vive conscientemente la aparente dialéctica entre el ser Siervo y Señor que, según nuestro autor, se equilibra en la existencia de Cristo desde su misión, que, según explica Balthasar, exigía autoridad y mansedumbre a la vez. Decimos que se trata de una dialéctica aparente y no real ya que en la línea que estamos desbrozando ya hemos abordado el concepto del señorío de Jesús, que no es otro que el de ser siervo. Aquí, una vez más, tenemos el binomio inseparable cruz-gloria, siervo-señor que será el que llene de luz la vida del Hijo encarnado. El mismo Balthasar afirma que “esta unidad inseparable ya de la vida de Jesús, sólo

⁶⁹ L. LADARIA, *La Trinidad...*, 201.

aparentemente dialéctica, lo ilumina todo”⁷⁰. Nuestro autor hace un recorrido por la Palabra de Dios viendo cómo se dan estos elementos en Marcos a través del secreto mesiánico y en Lucas donde el evangelista nos desvela más hondamente el corazón del Hijo que se rebaja. Para Juan, por otra parte, todo el acampar de Jesús entre nosotros es ya un verdadero alumbrar a todo hombre en el mundo, y con ello un brillar en las tinieblas. El teólogo de Basilea repite, subrayando lo dicho hasta ahora, que “la cruz, que él no anticipa y cuyo conocimiento deja al Padre (Mc 13,32), es la medida de su existencia”⁷¹, de modo que una vez más en el horizonte está la cruz y en ella, siendo un siervo ante el que se vuelve el rostro, se vislumbra un foco de potente atracción⁷² para todos, siendo así, Señor de la historia por su radical obediencia.

3.4. Proceso histórico del Hijo: ser siervo por amor

El camino que vive el Hijo, recogido en *Teología de los tres días*, es el que después vivirán los discípulos aunque en el momento histórico en el que Jesús vive la Pasión, estos le fallan. El teólogo suizo, asomándose a esta cuestión, afirma que aunque hablamos de un guía con seguidores fallidos, después de la resurrección, vislumbrando la vida nueva, vivirán el mismo destino que el Maestro.

“Jesús no se presenta como caso supremo de una realidad generalmente comprensible en cuyo concepto se podría subsumir también el camino de los discípulos. Más bien apela a su propio camino, en principio carente de analogías, que no se puede explicar mediante otra cosa que él mismo, para sólo desde sí, es decir, desde su cruz cumplida, abrir el acceso a sí”⁷³.

Balthasar recorre de manera cronológica los momentos fundamentales de este proceso kenótico, comenzando por la Eucaristía:

“El estado kenótico de Cristo -como pan que se ha de comer y vino que se derrama en ella- parece asignar a quienes participan en el banquete el papel de absorber activamente; pero cuando soy débil, entonces soy fuerte, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres también y precisamente en la eucaristía: en ella, Cristo integra activamente a los participantes en su cuerpo místico”⁷⁴.

Seguidamente se refiere a Getsemaní, una de las escenas más dramáticas descritas por los evangelistas, como el lugar señero donde la *kénosis* es asumida con gestos

⁷⁰ TTD, 79.

⁷¹ *Ibid.*, 81.

⁷² Cf. “Cuando sea levantado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,20-33).

⁷³ TTD, 82.

⁷⁴ *Ibid.*, 86.

concretos. Marcos nos sitúa ante un Jesús que cae por tierra, Mateo, por otra parte, habla de una posición parecida aunque suavizada por el lenguaje, aludiendo a una postración, y finalmente Lucas, habla de una genuflexión. Así, con esta escena dramática, entramos en lo que nuestro autor define como el aislamiento de Jesús respecto a Dios. El Padre todavía no ha desaparecido, como veremos en el culmen de la entrega de su vida ya que la palabra que ahora escuchamos es *Abbá*, pero sin embargo este aislamiento que terminará en la lejanía del Padre, se inicia con la lejanía de los discípulos, donde somos testigos de un despojamiento progresivo. Para el evangelista Juan, la *kénosis* de Jesús pasa más por la turbación que por el aislamiento propio de los sinópticos, fruto de su lucha orante llena de angustia.

“La angustia del Huerto de los olivos es un com-padecer tal con los pecadores, que la pérdida de Dios que esperaba realmente a estos (*poena dammi*) es asumida por el amor humanado de Dios en forma de *timor gehennalis*: al ser cargado con el pecado del mundo, Jesús ya no se distingue en su destino de los pecadores -menos, dice Buenaventura, cuanto mayor es el amor- y experimenta de ese modo la angustia y el pavor que en derecho habrían de sentir aquellos. La posibilidad de tan asunción real de la condición pecaminosa de todos los pecadores se ha de hacer comprensible desde tres perspectivas: 1. Desde la *determinación* de toda la conciencia humana de Jesús por parte del Logos y sus sentimientos eternos de amor al Padre; 2. Mediante la *disponibilidad* absoluta de esa naturaleza humana que se encuentra en dicha determinación (y tal disponibilidad para el servicio es expresión de la *kénosis* del Logos en la obediencia absoluta) que está a disposición como ámbito para la pura (com-)pasión; 3. Mediante la *comunicación* (solidaridad) real de la naturaleza humana asumida con la humanidad real en su conjunto y con su destino escatológico”⁷⁵.

3.5. La obediencia como forma kenótica del Verbo encarnado

En este camino de entregas y abandonos, la entrega de Jesús y de la Trinidad entera, desde la teología balthasariana, pasa por la forma de la obediencia, de modo que “la teología de la entrega sólo se puede elaborar en perspectiva trinitaria”⁷⁶.

A lo largo de toda la pasión se suceden continuas entregas que Balthasar interpreta como la demostración de la culpa de todos frente a Jesús que asume una actitud de plena disponibilidad⁷⁷ al Padre por el Espíritu Santo, sistema trinitario propio de nuestro autor, unida a la libertad y al amor, como categorías propias de su teología, donde la

⁷⁵ TTD, 90.

⁷⁶ *Ibid.*, 96.

⁷⁷ Sobre el tema de la plena disponibilidad encontramos numerosas incursiones a lo largo de su obra. En este punto, la lectura que está resonando en estas palabras es “El componente dramático de la inclusión en Cristo” en TD 3, 39-45. Y de la misma obra, las páginas que se refieren a la “Inclusión en Cristo” (213-239).

obediencia del Hijo se traduce en plena disponibilidad basada en el amor que le hace ser sumamente libre ante el proyecto del Padre.

Esta disponibilidad que se hace patente en la pasión no es improvisada ya que a lo largo de los evangelios vemos su autoentrega y disponibilidad, actitudes que harán de su abajamiento, su lugar de gloria:

“En el *Ecce Homo*, el *Ecce Deus*: la única imagen ahora válida y vinculante de lo que el pecado del mundo es para el corazón de Dios, visible en el hombre. En la imagen de la kénosis completa brilla la gloria de Dios que está en la faz de Cristo (2 Cor 4,6)”⁷⁸.

Aquí llegamos a un punto central de nuestra argumentación que recogeré al final de nuestro estudio y que ya he incoado en la introducción. Balthasar, en esta afirmación contundente, sostiene que en el abajamiento más absoluto (*kénosis*) paradójicamente se da la glorificación más brillante (*théosis*), donde vemos una vez más esta doble dirección de su comprensión teológico-espiritual: descendente y ascendente.

Pero este camino no termina con la presentación del *Ecce Homo* a la asamblea que grita, sino que todavía queda un largo camino hasta el Gólgota en el que la cruz precederá toda gloria. El teólogo de Basilea, en este paso de cruz, une *kénosis* y *théosis* como las dos caras de una misma moneda afirmando que:

“No hay exaltado que no haya sido crucificado. La gloria de Jesús solo se entiende correctamente allí donde se entiende como la gloria del Crucificado, gloria que se manifiesta en la resurrección”⁷⁹.

De ahí que podamos entender la expresión en Jn 12, 32: “Cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí”, lugar en el que volvemos a encontrarnos con la polaridad de que en la mayor humillación y vaciamiento se da la mayor glorificación.

Así, una vez más, en la argumentación de nuestro autor, se constata cómo la *kénosis* asumida por el Hijo encarnado solo es soportable como acción del Dios trino:

“Quien actúa inicialmente es Dios Padre: todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos confió (a los apóstoles) el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo (2 Cor 5, 18). Y el signo de que esta obra de reconciliación llegó a término es el Espíritu Santo, que hace que los reconciliados, sobre quienes ninguna condenación pesa ya, tengan vida y paz: es el Espíritu de Cristo, Cristo en nosotros. En esta visión, la cruz de Cristo

⁷⁸ TTD, 102.

⁷⁹ *Ibid.*, 106.

se muestra diáfana como medio de la reconciliación entre el Padre y nosotros, que somos hijos suyos por el Espíritu que habita en nosotros. Sin embargo, el presupuesto de esta única lectura posible de la cruz es que todo el abismo del no humano al amor de Dios fue completamente sufrido. Dicho de otro modo: Dios no sólo se hace solidario con nosotros en lo que es síntoma y castigo del pecado, sino en la co-experiencia, en el *peirasmós* de la esencia del no como tal, sin cometerlo él mismo (Hb 4, 15)⁸⁰.

La cuestión que, a mi modo de ver, Balthasar subraya a lo largo de toda la obra es cómo la muerte del Hijo es única precisamente porque el que la asume es el Verbo de Dios. Lo especifica así:

“Se trata de la carga con toda la culpa del mundo, realizada de forma absolutamente única por el Hijo absolutamente único del Padre, cuya condición de Hombre-Dios (que es más que un caso supremo de antropología trascendental) está también capacitada de forma única para tal ministerio⁸¹”.

4. El descenso al lugar de los muertos. Una última obediencia al Padre. Una disponibilidad pasiva

El descenso al lugar de los muertos, según lo entiende el teólogo suizo, es la consecuencia de la muerte real del Hijo. No se trata, como veremos, de un acto más sino que “el estar como un muerto” es ya salvífico porque aunque él no haga nada y se trate por tanto de un acto meramente pasivo, la presencia de Cristo muerto en el *Sheol* es ya la salvación del *Sheol*, de modo que, en esta parte del desarrollo nos acercamos a esta pasividad activa del Hijo muerto.

Balthasar pone de manifiesto que el estar con los muertos es el extremo kenótico de Cristo, de ahí que lo recojamos como momento esencial de nuestro desarrollo. Él “es un ser en la extrema obediencia⁸²” también en este momento, una obediencia que, como explicita el teólogo suizo, es la propia de la muerte, la asumida por la pasividad de un cadáver. Una obediencia hasta el extremo, “hasta la muerte y una muerte de Cruz” (Flp 2,8) y como consecuencia, una obediencia hasta el *Sheol*.

La cruz en este momento se ha plantado en el *Sheol* como presencia salvífica. Todo ya ha acontecido en la cruz, y en este sentido era en el que decía que el descenso al lugar de los muertos está en íntima relación con ella, porque en ella se culmina esta obediencia del Verbo. Sin embargo, he querido subtítular este epígrafe utilizando una

⁸⁰ TTD, 116-117.

⁸¹ *Ibid.*, 117.

⁸² *Ibid.*, 150.

idea que desarrollará la mística Adrienne von Speyr cuando afirma que el descenso *ad inferos* es la última obediencia del Hijo al Padre porque en realidad el sí pronunciado por Jesús en la cruz aceptando la muerte, obedeciendo hasta el final conlleva este estar muerto del que habla nuestro autor.

“Estamos en el tiempo que media entre la sepultura y la resurrección. Un tiempo en el que Jesús es solidario con los muertos, así como lo era en vida con los vivos. Es el tiempo que ya la Iglesia primitiva denominó con la expresión *descensus ad inferos*, fruto de la prolongación de su solidaridad”⁸³.

El descenso a los infiernos⁸⁴ es un tema propio de la teología balthasariana que desarrollará a lo largo de toda su obra. Veremos que en *Teodramática* lo hace de un modo mucho más arriesgado incluyendo muchas más citas de Adrienne von Speyr que en *Teología de los tres días*, donde Balthasar es más moderado, ya que el esfuerzo principal lo pone en conectar con lo bíblico y la Tradición de la Iglesia, debido al lugar donde se publica y el objetivo que el mismo estudio tiene.

4.1. Influencia de Adrienne von Speyr en el tema del descenso a los infiernos

En la experiencia teológica del descenso a los infiernos acuñada por H.U. von Balthasar, la experiencia de Adrienne von Speyr tiene una influencia extremadamente significativa, ya que ella es la que tiene la visión y literariamente habla del descenso de Jesucristo al infierno. En este capítulo el teólogo suizo no aborda con demasiada hondura el tema que posteriormente desarrollará de un modo mucho más amplio en otras de sus obras. En la presente, se refiere más propiamente al descenso al lugar de los muertos como ya aparece en el Antiguo Testamento. En este sentido la influencia no es tan patente en estas páginas.

Balthasar en su obra *Primera mirada a Adrienne von Speyr* habla de esta fuerte influencia de la mística en su producción, aunque como he indicado al principio del capítulo, en esta obra no será tan sobresaliente:

⁸³ R.F. LUCIANI RIVERO, *El misterio...*, 533.

⁸⁴ El tema del descenso a los infiernos necesita de una cierta aclaración ya que el autor, en esta obra, utiliza dos expresiones distintas. Por una parte, habla del descenso al lugar de los muertos, *ad inferos* o *Sheol* que es el lugar presente ya desde el Antiguo Testamento. Pero por otra parte, a veces lo utiliza en singular: “descenso al infierno” expresión que será muy desarrollada en otras obras debido a la fuerte influencia de la mística Adrienne von Speyr que tiene una experiencia mística relacionada con este tema y de la que Balthasar beberá para su quehacer teológico. Lo cierto es que en esta obra la expresión más utilizada es la primera acepción y no tanto la segunda que desarrollará más en *Teodramática*.

“El hecho de que Cristo descienda al infierno (o mundo inferior, Hades, Sheol), constituye su última obediencia ante el Padre. Porque el infierno es (ya en la Antigua Alianza) el lugar donde Dios no está, donde no se dan ya la luz de la fe, la esperanza, el amor, la participación en la vida de Dios; el infierno es aquello que ha sido expulsado de su creación, como algo condenado, por el Dios que juzga; su contenido es aquello con lo que Dios no concuerda en ningún caso, de lo que él se aparta eternamente: la realidad de toda ausencia de Dios (Gottlosigkeit) en el mundo, la suma del pecado del mundo. Es decir, precisamente aquello de lo que el Crucificado ha librado al mundo. Él se encuentra en el infierno. No como el vencedor pascual, sino en la extrema noche de la obediencia, de una verdadera obediencia de cadáver, con su propia obra de salvación: con todo lo terrible del pecado que ha sido separado de los hombres. Él lo recorre (sin huellas que le guíen, porque en el infierno y en el estar muerto no existe dirección ni tiempo), y mide hasta el final su ausencia de forma, experimenta el segundo caos. Está aquí privado de toda luz espiritual proveniente del Padre, tiene que buscar al Padre en pura obediencia allí donde no puede encontrarlo en modo alguno. Y, sin embargo, este infierno es un último misterio del Padre como Creador (que consintió a la libertad del hombre), y de este modo el Hijo hecho hombre aprende experimentalmente en estas tinieblas algo que hasta ahora se tenía reservado para sí el Padre. El infierno es, visto de este modo, en su posibilidad última, un acontecimiento trinitario. En el Sábado Santo le entrega el Padre al Hijo la clave para este acontecimiento”⁸⁵.

Adrienne describe esta experiencia como un gran vacío y abandono. Ahora bien, el sufrimiento del Hijo de algún modo podemos aceptarlo, pero, ¿era necesario que hubiese bajado hasta el infierno? La misma mística suiza expondrá este hecho como la última consecuencia de la encarnación: “Primero era Él en sí mismo puramente Dios, pura infinitud. Después se hizo hombre, entró en multitud de relaciones con otros hombres”⁸⁶.

W. Mass⁸⁷ afirma que la ida del Hijo a los infiernos es como una entrega que Él recibe del misterio del Padre, llevada a cabo en el silencio, en este silencio entre la muerte y la resurrección⁸⁸. Siguiendo la lógica de nuestro autor, también para la mística Adrienne, “el infierno, como noche eterna del pecado, se encuentra ya encerrado en el misterio de la Trinidad”⁸⁹. Por tanto esta gran provocación ofrecida al pensamiento

⁸⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Una primera mirada a Adrienne von Speyr*, Madrid 2012, 57 ss.

⁸⁶ *Ibid.*, 79.

⁸⁷ Cf. MAAS W., *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, en Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27-29, September 1985, Johannes Verlag, Eimsiedeln, 1986.

⁸⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Una primera mirada a Adrienne von Speyr*, Madrid 2012, 337.

⁸⁹ *Ibid.*, 207

moderno⁹⁰, “intenta pensar el descenso de Cristo al infierno en el marco de una teología trinitario-cristológico-soteriológica”⁹¹.

4.2. En *Teología de los tres días*

Esta teología del descenso a los infiernos es uno de los factores de mayor novedad en la teología contemporánea, especialmente en Occidente, donde nuestra tradición teológica y litúrgica ha dado a este día un tinte de inactividad y silencio quedando nuestra mirada en el crucificado del que nos viene la salvación, hecho que no ha sucedido en el Oriente cristiano donde la imagen de la redención está contenida en el descenso de Cristo al infierno⁹². Balthasar al acercarse al misterio del descenso a los infiernos, subraya cómo los evangelios, en referencia a ese misterio, guardan silencio. En este sentido, puesto que como ya hemos dicho suficientemente, el desarrollo que hace el autor se ciñe principalmente al recorrido histórico del Hijo, es verdad que en cierta medida este día está presente en el Triduo Pascual, pero también es verdad, que el misterio que encierra está cubierto con un velo de silencio.

“Mientras que la Escritura habla de él con gran seriedad. También la tradición y la homilética de la Iglesia han tratado este argumento con mucho celo. Este silencio se explica, sobre todo, por el hecho de que, en la representación de este aspecto de la doctrina se ha producido un cierto repensamiento y, por tanto, hay que formularlo de manera diversa”⁹³.

La *kénosis* del Hijo llega al final con este silencio propio del que está muerto. Esta *kénosis* llevada al extremo forma un binomio inseparable con la pasividad, a la vez que lo forma con la solidaridad del mismo Cristo muerto con los muertos. Santo Tomás, siguiendo a San Agustín subrayará esta solidaridad afirmando que “la necesidad de ir al Hades no radica en una insuficiencia del sufrimiento de la cruz, sino en la asunción de todos los *defectus* de los pecadores”⁹⁴, por eso sigue diciendo que “para sufrir todo el castigo impuesto a los pecadores, Cristo no sólo quiso morir, sino también descender en su alma *ad infernum*”⁹⁵.

⁹⁰ CT, 49.

⁹¹ H.U. VON BALTHASAR, W. MAAS, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, en Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27-29, September 1985, Johannes Verlag, Eimsiedeln, 1986, 138-146.

⁹² Cf. CT, 50.

⁹³ H.U. VON BALTHASAR, “La Iglesia y el infierno” en *RCI Com* (1991), 122.

⁹⁴ Cf. Nota 53 en TTD, 142.

⁹⁵ Cf. Nota 55 en *Ibid.*, 142.

En el Antiguo Testamento el infierno representaba la ausencia de Dios, sin embargo, Balthasar entra en la cuestión de la acción más radical del amor intradivino que no sólo llega allí donde Dios no estaba⁹⁶ sino que su presencia es un simple estar entre los muertos como un muerto. Balthasar, apoyado en la exégesis de J. Jeremías, afirma que la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades quiere expresar que el Justo murió por los injustos, de modo que la salvación de Dios ha llegado incluso para los perdidos sin esperanza⁹⁷.

En esta obra que estudiamos, la *kénosis* que lleva a Cristo al descenso a los infiernos hay que entenderla desde la concepción veterotestamentaria, donde los muertos,

“despojados de toda fuerza y vitalidad (Is 14,10), los muertos se llaman *refa'im*, los sin fuerzas, son como seres inexistentes (Sal 39,14; Si 17,28), habitan en la tierra del olvido (Sal 88,13). También Cristo descendió hasta allí después de su muerte”⁹⁸.

El infierno entendido como lugar no es la única forma de referirse a él sino que también es entendido por algunos autores como un estado espiritual⁹⁹.

La teología del Sábado Santo está en conexión directa con el tema de la *kénosis* de Cristo, la cual caracteriza toda la teología de Balthasar y en particular su cristología trinitaria¹⁰⁰, donde *kénosis* y amor van de la mano. Nuestro autor, explicando este misterio dice con el Ambrosiaster que “el hombre ya reconciliado con Dios aún no puede ascender a Dios, por eso descende Cristo, para arrebatarse a la muerte el botín que ilegítimamente retiene”¹⁰¹.

Por tanto, desde aquí entendemos la radicalidad, la fuerza y el contenido de nuestro estudio en el recorrido que estamos haciendo, a saber, un abajamiento lleno de compasión de Dios hacia el hombre, que lleva a Cristo al abismo de la muerte.

⁹⁶ Aquí vemos claramente las influencias de la mística Adrienne von Speyr. Se puede ampliar en A. MODA, *La gloria della croce. Un dialogo con H. U. von Balthasar*, 109-110 en: <https://books.google.es/books?id=ua9KAAAACAAJ&dq=La+gloria+della+croce&hl=es&sa=X&ved=0CB8Q6AEwAGoVChMIxcfgqvH0yAIVAkQaCh0QwQbX>

⁹⁷ Cf. Nota 36 en TTD, 139.

⁹⁸ TTD, 140.

⁹⁹ Cf., *Ibid.*, 141.

¹⁰⁰ Cf. CT, 52.

¹⁰¹ Cf. Nota 64, en TTD, 144.

4.3. El Hijo de Dios: más allá en el estar muerto. Asunción del pecado

En el desarrollo del estudio que estamos haciendo la *kénosis* tendría en la propia explicación de Balthasar algunas direcciones o acentos que me gustaría subrayar y que hablan de la hondura de este acontecimiento que va más allá de la simple muerte del Hijo de Dios.

Es necesario considerar como punto de partida al Verbo que hace la experiencia del estar muerto. Cristo, dice Balthasar, “pertenece ahora a los *refa'im*, los sin fuerzas, no puede entablar una lucha activa contra las fuerzas del infierno, ni tampoco triunfar subjetivamente”¹⁰². Por eso, experimenta esta fuerza con la que el hombre entabla constantemente su lucha, de ahí que su estar muerto, su sólo estar sea la gracia que llega *ad inferos*.

Uno de los acentos que quiero recalcar en primer lugar y que es claramente una cuestión teológica relevante, es la muerte segunda, ya apuntada en algunos textos. La muerte entendida no ya solamente como muerte física del Hijo sino como la asunción del pecado del mundo por parte del Hijo de Dios.

Jesús en su descenso pasa a vivir la compasión no ya de la cruz, ni del propio estar muerto sino la que atañe al tormento más explícito que es el de asumir el pecado, la absoluta lejanía de Dios. La ida a los infiernos no es solo la solidaridad con los muertos, estar en el Hades con los muertos de la historia, sino que más allá de esta experiencia ya que el Verbo al descender al lugar de los muertos vive el encuentro con el pecado, con el pecador. Esta *vissio peccatis* la asume en absoluta obediencia abrazando la máxima separación con el Padre. Así, en el momento en el que el Hijo asume el pecado, se produce el mayor acuerdo salvífico quedando en Cristo todo reconciliado cuando cargándolo sobre sí, lo porta al Padre.

Otro de los temas teológicos más notables en el discurso balthasariano que estamos haciendo es el que corresponde al carácter vicario o representativo de la *kénosis* del Hijo.

“Su acción es realizada en favor de la humanidad, y para ello, necesita tomar su puesto, bajo la condición de esclavo y vivir la muerte en la solidaridad que sólo puede surgir de un acto de sustitución (*Stellvertretung*) exclusiva e inclusiva, es decir, por

¹⁰² TTD, 149.

una parte es una acción propia de Jesús que nosotros no podemos realizar, pero a la vez es inclusiva, porque en ella nos incluye y reconcilia a todos”¹⁰³.

Es claro que el acto de sustitución vicaria sobre el que nuestro autor funda su *Teología de los Tres días*, no significa otra cosa que el hecho de que Cristo se entregue por toda la humanidad haciendo un acto de suma obediencia al Padre. Será en *Teodramática 4* donde veremos el desarrollo de este tema con el uso del término: *Stellvertretung*.

Pablo en su magna carta a los Romanos ya afirma que Jesús se ha hecho expiación por nosotros (Rom 3,25). La muerte es por nosotros:

“Es decir, se pone en nuestro lugar portando sobre sí el castigo y el destino correspondiente a los pecadores. Es una muerte vicaria en sustitución y representación nuestra. Sustitución que tiene que ser entendida no como anulación de nuestra personalidad sino como inclusión, anticipación y posibilitación de nuestra libertad y responsabilidad en y ante el amor de Dios en obediencia y el amor al prójimo en solidaridad. Una sustitución que alcanza su último fundamento en la misma Trinidad inmanente y en la real solidaridad de Jesús con los pecadores”¹⁰⁴.

La sustitución vicaria será un tema que a Balthasar le preocupará a lo largo de su quehacer teológico considerándolo así en varias de sus obras. Quiero citar un texto suyo que me parece bastante elocuente en este sentido:

“Lo que se hace por causa nuestra, se realiza en cierto modo en sustitución nuestra, en cuanto que nosotros seríamos incapaces de realizarlo. Pero, ¿hemos agotado con esto la significación, de las palabras de Pablo o la afirmación del Bautista al señalar al cordero de Dios que quita el pecado del mundo? ¿Cabría hablar de una aceptación misteriosa de la culpa del mundo por parte de Jesús, una culpa en la que él no ha incurrido pero cuya esencia y repercusiones ha de experimentar en la hora; la hora del Padre y de las tinieblas al mismo tiempo? ¿Cabría hablar de una identificación del Redentor con sus hermanos, los pecadores, hasta el punto de que no quiere diferenciarse de ellos ante Dios como si fuera un pararrayos que atrajera hacia sí el juicio de Dios sobre la realidad de lo antidivino en el mundo? (...) Pero si Jesús experimenta la esencia del pecado, entonces la esencia de la pasión no se sitúa únicamente en su morir perfecto (san Anselmo, K. Rahner), sino igualmente en su experiencia de la angustia hasta la muerte y del abandono de Dios, en la que él, en real situación vicaria, experimenta en sí mismo el necesario y justo juicio sobre el mal”¹⁰⁵.

¹⁰³ R.F. LUCIANI RIVERO, *El misterio...*, 532.

¹⁰⁴ B. SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y salvación*, Salamanca 1993, 314.

¹⁰⁵ H.U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona 1986, 46-47.

Esta cuestión teológica en *Teología de los tres días* mantiene una gran relación con el *admirabili commercium*¹⁰⁶ al que hacen referencia los Padres cuando explican el *pro nobis*¹⁰⁷, porque piensa que siempre que nosotros hablamos de la inclusión en Cristo, en el fondo, estamos preparando el terreno para hablar de la sustitución vicaria, ya que sólo incluidos en Cristo, podemos ser incluidos en su destino, posibilitándonos así la salvación.

A mi modo de ver, el concepto de sustitución vicaria, Balthasar, lo utiliza matizadamente. La categoría tradicional significa que Cristo carga con nuestra culpa. El Hijo sufre las consecuencias del pecado que nosotros tendríamos que sufrir y en ese sentido, nos representa a nosotros. Es, por otra parte, excluyente en el sentido de que nosotros no lo sufrimos, ni padecemos. El teólogo suizo añade un “plus” a este concepto más tradicional y habla de la solidaridad en Cristo.

El Hijo se hace solidario con nuestra experiencia humana, pero como esta solidaridad sola no salva, añade el “plus” al que nos referíamos que no es otro sino el de la sustitución vicaria. Por otra parte, al asumir todo lo nuestro, nos asume a nosotros en su propio destino, en su propio proceso salvífico, dándose, por tanto, una llamada a incluirnos dentro de su amor.

Hablar de sustitución vicaria implica afirmar que el Hijo asume nuestro lugar, nos abraza, y nos introduce en el dinamismo del amor de Dios resucitándonos en Cristo:

“Con la resurrección, Cristo deja el Hades tras de sí: la imposibilidad para la humanidad de acceder a Dios; pero desde su profundísima experiencia trinitaria lleva consigo el «infierno»: como expresión de su poder de decidir como juez sobre la salvación o condenación eterna del hombre”¹⁰⁸.

Gregorio Magno, dando un paso adelante, no se detiene simplemente en el descenso a los infiernos sino que habla de un descenso espiritual del propio Cristo: “El mismo *descensus* se repite cada vez que el señor baja a las profundidades de los *desperata*

¹⁰⁶ “El tema del *admirabili commercium* en los Padres es descrito sobre todo con la tradicional idea de que Dios se humaniza hasta el punto en el que el hombre se diviniza, expresión que después del concilio de Nicea, se unirá a la expresión que afirma que solo lo que ha sido asumido puede ser redimido” en . P. MARTINELLI, *La morte di Cristo...*, 321.

¹⁰⁷ A.CORDOVILLA, *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo*, Salamanca 1997, 141.

¹⁰⁸ TTD, 152-153.

corda”¹⁰⁹. Desde aquí se entiende la afirmación que hace Balthasar cuando dice que “desde el punto de vista teológico, el purgatorio no puede surgir sino en el sábado santo”¹¹⁰.

Para Balthasar, este Hijo que asume el pecado, es, desde una teología dogmática católica, el que presenta al hombre una propuesta universal de redención.

5. “Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el nombre sobre todo nombre”. La luz esclarecedora del Domingo de Pascua. La exaltación del Hijo de Dios

Llegamos finalmente a la última parte de nuestro desarrollo donde el Hijo, tras el absoluto vaciamiento, es exaltado. Así con este desarrollo contemplamos el envés de la cruz, tal y como indicamos al inicio. Este final explica por qué no podemos decir que la teología de nuestro autor eluda la dimensión de exaltación, crítica que, con frecuencia se le ha hecho. El teólogo suizo entiende la vida del Hijo desde una teología descendente, sin duda, pero basta mirar la desembocadura de su exposición, para comprobar que de ningún modo excluye la ascendente.

5.1. El acontecimiento de la Pascua. Un camino de Gloria

La solidaridad de Jesús con los muertos, que es compartir con ellos su estado de soledad, angustia, sufrimiento y abandono total, adquiere su sentido pleno a la luz de la Resurrección.

Decíamos al inicio, que en *Teología de los Tres días* nuestro autor hace, de manera clara, el recorrido que proponemos como camino espiritual para todo hombre: de la *kénosis* a la *théosis*, o con palabras evangélicas, de la humillación al ensalzamiento (cf. Lc 14,11).

Una vez más se pone delante de nosotros el cristocentrismo metodológico balthasariano donde Cristo además de modelo e imagen para todo ser humano es el fundamento y horizonte en quien todo está contenido. Así afirma el himno de Colosenses 1, 15: “Él es imagen de Dios invisible. Primogénito de toda criatura”. En Él está incluido desde la creación y el primer Adán hasta el punto omega o final de todo, de ahí que precisamente sea en esta *kénosis* del Hijo donde se dan las de todos los

¹⁰⁹ Cf. Nota 95, *Ibid.*, 151.

¹¹⁰ *Ibid.*, 153.

hombres, y por eso, solo en Cristo es posible hacer el camino de retorno al Padre, el camino de la *théosis* o glorificación.

Desde el acontecimiento de la Pascua, en definitiva, es desde donde ha de leerse todo lo dicho hasta ahora y precisamente aquí es donde todo está contenido. La resurrección de Jesús tiene un carácter único que queda alumbrado en la fe de la Iglesia, arrojando sobre toda la existencia de Jesús una fuerte luz de sentido.

La última parte de la obra, el teólogo de Basilea trata numerosos aspectos de la resurrección importantes, desde la afirmación teológica fundamental a la que nos referiremos brevemente, hasta el amplio despliegue de los aspectos teológicos contenidos en las presentaciones divergentes pasando por las distintas posibilidades de exégesis, de un modo especial en la actual. En muchos de estos aspectos no me detendré puesto que no corresponden propiamente al desarrollo que estamos haciendo, sin embargo, sí quiero dejar constancia de algunos de los elementos que hacen relevante este acontecimiento.

En primer lugar recojo el dato en el que insiste nuestro autor, a saber, la resurrección como acontecimiento único. Si la muerte de Jesús era interpretada como única, por tratarse de la del Hijo único de Dios, ahora nos acercamos al reverso de esta experiencia¹¹¹ afirmando la resurrección como acontecimiento único también.

“Su tránsito a una forma de existencia ha dejado la muerte tras de sí de una vez para siempre (Rom 6,10), y por consiguiente ha traspasado de una vez para siempre los límites de este eón para pasar a Dios (Hb 9,26; 1Pe 3,18): Jesús, al contrario que David, y que incluso los resucitados por él mismo, fue eximido de la corrupción (Hch 13,34), vive para Dios (Rom 6,10)”¹¹².

Es único, ha sucedido en la historia y a la vez es superior a esta, rompiendo todos los esquemas anteriores, por estar fuera de lo esperable por todos.

La afirmación teológica fundamental se concentra en tres aspectos. El primero hace referencia a su carácter único en cuanto que hay plena coincidencia en la propia confesión universal de fe en la resurrección de Jesús, cuyo auténtico sujeto es la Iglesia. Así, la muerte de Jesús carece de analogías.

¹¹¹ Ya hemos dicho que no se puede entender “cruz” sin “resurrección” y viceversa, aunque ciertamente Balthasar pone el acento en afirmar que el acontecimiento del Resucitado es el que llena de sentido todo lo anterior.

¹¹² TTD, 167.

A la vez de la absoluta individualidad de dicho acontecimiento, Von Balthasar se refiere a él como acontecimiento trinitario donde “Dios pone definitivamente de manifiesto su *doxa*, que en la Antigua Alianza se hacía visible una y otra vez en sus actos”¹¹³ y esta gloria es el fruto de la entrega y abandono del Hijo. Nuestro autor lo dice bellamente así:

“Dios, al resucitar a su Palabra humanada de entre los muertos, es decir, corporalmente, no retrocede ni un paso de la encarnación; por tanto, no es que Jesús debiera desaparecer en su corporalidad y convertirse en espíritu para que la fe en él quedara libre del obstáculo constituido por su personalidad, y sólo así obtuviera con la indivisibilidad toda su pureza, como piensa G. Ebeling”¹¹⁴.

Al afirmar que la resurrección es un acontecimiento trinitario, Balthasar tiene en cuenta y como telón de fondo la argumentación de Barth contra Bultmann cuando dice que la resurrección es un acto propio de Dios dando una significación mayor al acontecimiento de la cruz.

Dios se muestra ocultándose y aunque, como ya hemos dicho, en esta obra no se adentra en el tema de la *kénosis* divina, sin embargo me gustaría citar un texto en el que no solo aparece este tema, que es esencial, sino que, una vez más nos permite asomarnos al binomio *kénosis*-exaltación, que me parece decisivo:

“La renuncia a la condición de Dios y la asunción de la condición de esclavo con todas sus consecuencias no introduce autoalienación alguna mediante la humanación, muerte y resurrección, devenir, en un sentido verdadero y no sólo aparente, aquello que como Dios es ya desde siempre. Sin minimizar la hondura del abajamiento de Dios en Cristo, sino más bien en virtud de la intuición de que este abajamiento último (Jn 13,1) era una sola cosa con la exaltación, por ser ambas bajo las categorías exaltación y glorificación. Por eso en esta visión panorámica tampoco es contradictorio que Juan reconozca al Hijo muerto y resucitado por el Padre (Jn 2,22; cf. 20,9) el poder, no sólo de entregar su vida, sino también el de recobrarla de nuevo (10,18; 2,19), y con esta fuerza resucitar a los muertos en el tiempo (12,1.9.17) y al fin de los tiempos (5,21; 6,39) como la resurrección en persona”¹¹⁵.

Es un acontecimiento trinitario porque el Hijo se abandona al poder del Padre y así se da una unión inseparable entre el que envía y el que obedece, ya que ambos actúan desde la libertad divina del amor por el Espíritu Santo.

¹¹³ TTD, 176.

¹¹⁴ *Ibid.*, 177.

¹¹⁵ *Ibid.*, 179.

Finalmente, nuestro autor apunta a la certeza de que la Resurrección no puede ser comprendida plenamente puesto que acontece en el Padre situado en la eternidad.

El teólogo de Basilea, que no elude ninguna cuestión importante, aborda la historicidad del propio hecho de la resurrección que de algún modo se sale de su pretensión de analizar el camino histórico del Hijo puesto que, tratándose de un acontecimiento real, puesto que a la vez es meta-histórico, nadie ha sido testigo del mismo.

Para comprender este hecho como acontecimiento único hay que dar horizontes de comprensión categoriales que se trasciendan. Uno de los fundamentos para esta comprensión es el ofrecido por la Escritura cuando afirma que Dios, es un Dios de vivos. Otro, hace referencia a la apocalíptica judía pre-cristiana que habla de la resurrección de los muertos, no como una resurrección individual sino escatológica. Así, cuando los discípulos hablan de la resurrección de Jesús, afirman de esta persona individual el acontecimiento escatológico por antonomasia. De ahí que Pablo diga que Jesús es primicia de los que han muerto (cf. 1Cor 15,20).

Por otra parte, hay una fuerte unión en el mundo judío entre la resurrección de entre los muertos y la apocalíptica, a la vez que una profunda relación entre resurrección y parusía.

Muchos autores han intentado convertir en trasfondo intelectual apocalíptico la base para entender la resurrección de Cristo. A. Schweitzer afirma que Jesús fracasó en sus aspiraciones con la cruz. Pero lo cierto es que con la resurrección se cumplen y se rompen simultáneamente todos los esquemas previos ya que esta era impensable para los contemporáneos de Jesús.

Otro de los puntos de relación que encontramos entre el resucitado y el crucificado es el acogido en la reflexión más primitiva sobre el Misterio Pascual en el que la figura del siervo de Dios y de su sufrimiento vicario se convierte en la imagen clave de la interpretación como muestran las fórmulas prepaúlitas de Rom 4,24; 10,9; 1Co11, 26 y 1Co 15 (según las Escrituras parece que hace alusión al Siervo sufriente de Is 53).

En línea con toda la teología balthasariana en la que se subraya la absoluta e incomparable individualidad de lo vivido por Jesús, nuestro autor afirma que “el misterio expresado es, en su carácter único, imposible de esquematizar desde

perspectiva alguna”¹¹⁶, no pudiendo, de ningún modo, encerrar teológicamente la fuerza que tiene el acontecimiento de la resurrección.

Si con la cruz se ponía delante de nuestros ojos la pregunta oscura, con la resurrección encontramos la clara respuesta.

Ya hemos indicado anteriormente otro de los elementos esenciales para nuestro estudio que es el de la dimensión trinitaria de todo el acontecimiento pascual. Sólo si reconocemos en este acontecimiento su dimensión trinitaria, se puede hablar a continuación debidamente del *pro nobis* y el *pro mundo*, cuyo fundamento, según afirma Balthasar, está en la Trinidad inmanente. En este sentido, habla con gran fuerza de “la suprema oposición económica entre las personas divinas”¹¹⁷ (contraposición de la voluntad del Padre y el Hijo en el huerto de los olivos, o el abandono del Hijo por parte de Dios en la cruz) y afirma que es un acontecimiento trinitario porque al Padre se le atribuye la iniciativa en la resurrección del Hijo. La resurrección, según los textos bíblicos, es un hecho del poder de Dios. Resucitado por el poder (*dýnamis*) y por la gloria (*doxa*) del Padre, a la vez que es trinitario, puesto que acontece por la fuerza del Espíritu, de modo que con la resurrección, el Padre muestra al Hijo como aquél que ha sido vivificado por Él.

“Y si a la obediencia última del Hijo pertenecía que él se dejase resucitar por el Padre, no menos pertenece al cumplimiento de su obediencia el que se deje dar el tener vida en sí mismo”¹¹⁸.

Dentro de la unidad de la obra de nuestro autor, si la obediencia ha ocupado un lugar esencial en todo el camino recorrido por el Verbo, al hablar de la resurrección, de igual modo debemos considerar la obediencia del Hijo como un elemento esencial:

“Al poder del Padre que es una sola cosa con su misión, se abandona el Hijo en su extrema debilidad; pero dicha obediencia es hasta tal punto amor al Padre, y con ello hasta tal punto una sola cosa (Jn 10,30) con el amor del Padre, que quien envía y quien obedece actúan desde la misma libertad divina de amor: el Hijo, al dejar al Padre la libertad para mandar hasta la muerte del Hijo; el Padre, al dejar al Hijo la libertad para hacerse obediente hasta la muerte”¹¹⁹.

¹¹⁶ TTD, 172.

¹¹⁷ *Ibid.*, 175.

¹¹⁸ *Ibid.*, 178.

¹¹⁹ *Ibid.*, 179.

5.2. El Resucitado es el Crucificado

No podemos perder de vista la perspectiva del estudio que estamos haciendo en la cual hemos querido afirmar, basándonos en el himno cristológico de Filipenses 2, que la cruz y la resurrección son las dos caras del mismo acontecimiento pascual. En este sentido y desde aquí, entendemos el porqué de la insistencia de la Escritura al afirmar que el Resucitado es el Crucificado, apunte de continuidad esclarecedor en nuestro camino.

La presencia del Resucitado como crucificado se pone de manifiesto de modo especial en las apariciones pascuales, aunque Balthasar afirma que no deberíamos hablar de apariciones del Resucitado sino de un acontecimiento mucho más hondo.

“La persona del Resucitado con la que se encuentran los discípulos resulta para éstos reconocible fundamentalmente gracias a su identidad con el Crucificado; incluso Pablo, que no conoció al Jesús mortal, no se aparta ni un ápice ante los corintios de la identidad entre el Crucificado y el Resucitado”¹²⁰.

Por tanto, lo que resulta claro es que con la resurrección no queda superada la *theologia crucis* ya que la gloria de Jesús sólo se comprende bien si se acoge como la gloria del crucificado, la cual se manifiesta en la Resurrección.

Por otra parte, la resurrección del Hijo, es revelación del Espíritu derramado en la Iglesia, encargándose de prolongar la presencia del Resucitado “mediante un nuevo acto de *kénosis* trinitaria en la Iglesia”¹²¹.

Para Pablo y Hch, la obra del Espíritu que se revela en la Iglesia sigue siendo la auténtica prueba de que Cristo ha resucitado, es decir, de su toma de posesión de la esfera divina del poder y del Espíritu cuya manifestación había prometido también a quienes creyeran en él.

“Por eso hay que ser cautos cuando se quiere convertir en dominante el esquema joánico del redentor que desciende y asciende de nuevo, que del Padre viene al mundo y abandona el mundo de nuevo para ir al Padre (Jn 16,28); pues dicho esquema queda completado en Juan mismo por otra perspectiva (...) Las apariciones mismas del Resucitado son una ejercitación en tal cambio: El Resucitado aparece retirándose,

¹²⁰ TTD, 179-180.

¹²¹ R.F. LUCIANI RIVERO, *El misterio...*, 538.

especialmente en Mateo, donde la única aparición ante los once discípulos es a la vez una despedida”¹²².

Las apariciones del Resucitado son una especie de anticipo de esta presencia permanente, siendo la propuesta balthasariana de gran utilidad, puesto que lo vivido por el Verbo y sus discípulos se presenta como camino para el creyente de cualquier tiempo y lugar. La fe posibilita el encuentro con el Resucitado y así este, recibiendo el Espíritu y convirtiéndose en pneumatóforo extiende la fragancia del resucitado.

5.3. Siguiendo un camino de gloria: la ascensión al cielo

En este camino de glorificación, el teólogo de Basilea se asoma a la ascensión del Señor al cielo, como inseparable de la resurrección. Algunos¹²³ tienen como hipótesis la pretensión de separar el tiempo de la resurrección y el tiempo de la Iglesia, viendo el acontecimiento de la resurrección y la ascensión como uno solo: “el Hijo humillado es exaltado por el Padre, es entronizado como *Kyrios* y se sienta a la derecha del Padre”¹²⁴.

Otros como Schlier y Lohfink han seguido hasta el final el camino abierto en este punto por P. Benoit:

“Lohfink lo ha hecho con la acertada reflexión de que, en el caso de un acontecimiento que se produce fuera del tiempo y el espacio del antiguo eón, una *glorificatio in fieri* y otra *in facto esse* no se pueden distinguir en absoluto; piensa además que el exaltado junto al Padre desde el principio mediante la resurrección era libre para destacar en sus manifestaciones a los discípulos, ora un aspecto, ora otro, sin que se pudiera insertar en ello un elemento cronológico”¹²⁵.

Lucas establece relaciones directas entre resurrección y ascensión a la vez que entre ascensión y parusía, hasta el punto de afirmar que ambas son sustancialmente una sola realidad.

El Resucitado tiene la intención de ser reconocido y lo lleva a cabo mediante el diálogo diverso que establece con sus discípulos. A veces puede mantener la forma de una ocultación total y otras, impulsar hacia el desvelamiento o significar la irrupción en el reconocimiento. Es importante tener en cuenta que así como su “presentarse” no es para todos evidente, del mismo modo, al reconocerle unos se alegran, otros se sobresaltan y asustan, otros dudan.

¹²² TTD, 183-184.

¹²³ *Ibid.*, 207, se refiere fundamentalmente a la hipótesis del embastecimiento.

¹²⁴ *Ibid.*, 207.

¹²⁵ *Ibid.*, 207.

“Hay que mantener la tensión última entre revelabilidad y ocultamiento de Dios precisamente en la palabra conclusiva de su autorrevelación: precisamente en cuanto es el máximamente revelable, Dios sólo se puede revelar en su total alteridad. Este principio abstracto recibe su concreción dentro de la historia de la salvación en el hecho de que el Hijo, según las claras afirmaciones de la Escritura, precisamente no resucita dentro de la historia sino que tras despedirse vuelve al Padre y en su lugar envía al otro Paráclito, el Espíritu que explica y convence. Cristo se revela finalmente entrando en el ocultamiento: Me buscaréis y no me encontraréis (Jn 7, 34)”¹²⁶.

Esta revelación que pasa por el ocultamiento, *kénosis* radical, Balthasar, con palabras de K. H. Rengstorf, la define así: “Jesús sólo pudo dar a conocer al Dios escondido, que es fiel hasta el final a su alianza, porque él mismo fue y es partícipe del ocultamiento de Dios”¹²⁷.

Finalmente, sostiene cómo las apariciones del Resucitado desembocan por lo general en misión, recibiendo de éste el conocimiento del sentido global de la Escritura, al mismo tiempo que son introducidos en la memoria de la Iglesia, puesto que el Resucitado es el hombre del Espíritu.

Para Balthasar, y con esto concluyo, el mundo en su conjunto está reconciliado con Dios gracias a la cruz y la resurrección de Cristo. Este, por el abandono de Dios en la cruz y el infierno, es el vencedor sobre el mundo. Una vez más vemos cómo su recorrido kenótico culmina en la gloria y la salvación mostrándonos así una vía por la que caminar como creyentes.

El Resucitado y la experiencia de encuentro con Él es el punto alfa y omega, el principio y fin de la comprensión del acontecimiento descrito que no es otro que el del amor hecho debilidad para poder ser reconocido por los que somos de condición menesterosos. Lo hace no para dejarnos aquí, en la precariedad, sino para elevarnos con él a la Gloria para la que hemos sido creados.

5.4. Conclusión al capítulo

A través de la teología de la *kénosis* se ilumina el misterio de Dios, del mundo y del ser humano. Por esta razón podríamos decir que *Teología de los tres días*, en la que Balthasar hace un recorrido histórico sobre el Triduo Pascual, podría también haberse

¹²⁶ TTD, 215.

¹²⁷ *Ibid.*, 215.

titulado: El verdadero rostro de Dios revelado en el Misterio de la pasión, muerte y resurrección del Hijo de Dios.

A lo largo de la obra hemos ido constatando cómo la categoría *kénosis* sobrepasa el problema de la encarnación y muestra la unidad del designio salvífico. Estas páginas, en definitiva, nos sitúan ante un rostro de Dios sorprendente por su identidad de siervo que paradójicamente salva. Siervo y salvador se convierte en Jesús en un binomio inseparable.

En el centro de la obra, podemos afirmar, se eleva la teología de la cruz como columna vertebral de la misma convirtiéndose en el centro de la historia universal, de la creación, de la historia de la salvación y de la nueva imagen de Dios, de su verdadero rostro que es el del crucificado resucitado. La cruz se convierte, en la teología balthasariana, en el lugar en el que la muerte y la vida se entretajan, donde el amor absoluto e infinito desciende para abrazar el mundo, y el drama alcanza sus cotas más dolorosas; donde amor y pecado chocan entre sí sin defensa alguna; donde la distancia con Dios se hace infinita, como infinita se torna la cercanía; donde el infierno penetrado por el amor estalla en un cielo abierto para siempre y la salvación se anuncia como esperanza para todos, sin límites, ni fronteras con la única condición de la disponibilidad a este proyecto amoroso.

Es importante considerar aquí que:

“En esta esperanza de salvación universal no se trata de la *apokatastasis panton* (restauración final de todas las cosas) origenista, ya condenada por la Iglesia (DS 411), porque en el origen se plantea como una teoría cierta y extensible incluso a los demonios. Se trata en von Balthasar de una esperanza que no está exenta de temor (TD 5, 274), aunque sea y deba ser grande. Según la Escritura no puede excluirse un posible desenlace incluso negativo del juicio”¹²⁸.

A través de la Cruz y de la ida a los infiernos, para el teólogo suizo, se nos revela el abrazo elevador de un Dios, que desciende kenóticamente hasta límites insospechados en la figura de Cristo y que experimenta en el Hijo toda posibilidad de dolor, de soledad, de rechazo y de lejanía que pueda ser pensable para el hombre.

¹²⁸ G. SOMMAVILLA, “Hans Urs von Balthasar, en el recuerdo de uno de sus traductores” en RCI Com I (1989), 161.

El Hijo y el Espíritu asumen en su condición económica este descenso consentido por el Padre, y abrazan desde abajo a la humanidad en su movimiento reconciliador y salvífico, que abre definitivamente el camino de la comunión entre el hombre y Dios, de ahí la importancia de la concepción kenótica de la Trinidad a la que aludiré seguidamente y que ha formado parte insustituible de nuestro estudio.

Balthasar nos sitúa sin miramientos ante el drama que estalla entre la libertad infinita que se dona y la libertad finita que se cierra sobre sí misma y rechaza¹²⁹. A este drama es al que nuestro autor denomina “choque” y que tiene como fruto la cruz. La forma del amor es contemplada en el amor sin forma del crucificado, es la figura de la revelación, la belleza de la gloria del amor desfigurado, de ahí que como decíamos al inicio de este trabajo, estudiar la *kénosis* como la revelación del nuevo rostro de Dios nos lleve a abordar su amor infinito hacia la criatura.

Sólo en este choque que se produce en la cruz es posible el intercambio vivificador, la sustitución vicaria a la que también hemos aludido en la exposición. El amor absoluto presente en Cristo se hace transparente no en su poder, sino en su disposición humana de mansedumbre, humildad y vaciamiento, en definitiva de amor. En un mundo que huye de toda paternidad autoritaria, de toda referencia que exija obediencia, de todo poder que se imponga, la teología balthasariana me parece que responde, desde esta concepción de un Dios manso y humilde, al deseo profundo que porta todo hombre en su corazón. Un Dios que no tiene miedo ni reparo en hacerse uno de tantos y pasar como un hombre cualquiera por el mundo con tal de que la criatura pueda reconocer en este misterio el amor infinito contenido desde la eternidad en el seno de la Trinidad.

Por esta razón, la palabra que logra condensar todo el trabajo de Balthasar, no es tanto belleza o gloria, ni tan siquiera *kénosis* o drama sino amor, del que brota la actitud de disponibilidad total, que le hace entregarse absolutamente, en el despojo más absoluto.

Podríamos concluir afirmando que la esencia de esta obra y la pretensión del autor es poner ante nuestros ojos esta nueva imagen de Dios que por ser kenótica acoge a un Dios que no es impasible y que se define como amor infinitamente libre que le capacita para el absoluto despojo. Es una nueva imagen que nos sitúa ante la *kénosis* del Hijo en

¹²⁹ Sobre esta cuestión del drama de la libertad entraremos en TD 4 con mucho más detalle.

perspectiva trinitaria, siendo esta una de las líneas de fuerza que, a mi modo de ver, recorre toda la argumentación. Así, la muerte de Jesús en la Cruz revela plenamente no sólo hasta dónde llega el amor de Dios, sino más directamente, la esencia divina. El Dios Trino, que es amor, llega a morir en la cruz mostrándonos la paradoja cristiana que afirma que en la mayor humillación se manifiesta la exaltación y la gloria de Dios:

“En la muerte, descenso a los infiernos y resurrección de Jesucristo sólo hay una cosa que ver, en el fondo: el amor del Dios trino al mundo, y dicho amor sólo se puede percibir con amor a ese amor”¹³⁰.

¹³⁰ TTD, 222.

III. CAPÍTULO SEGUNDO: ATRAÍDOS POR UNA BELLEZA PARADÓJICA. LA *KÉNOSIS* EN *GLORIA 7*

Si en el capítulo anterior, Balthasar nos mostraba cómo en el recorrido histórico del Hijo en el Triduo Pascual se hacía patente una nueva imagen de Dios caracterizada por la paradoja de la exaltación realizada en la cruz y el abandono, descubriendo un camino kenótico que si bien empezaba en la encarnación, tenía todas las miradas situadas en la cruz, en el presente, nos muestra un Dios cuya belleza impacta en el hombre arrebatándole. Subrayará cómo esta belleza, es también paradójica, porque si la belleza es el destello de la Gloria y esta está unida a la cruz, para el teólogo de Basilea, la gloria, la belleza, lo que nos arrebatara, será el Dios amor que se entrega, se vacía y se hace silencio.

Para llevar a cabo el estudio de la *kénosis* en *Gloria 7*, volumen dedicado al Nuevo Testamento donde es posible que nos adentremos en el recorrido del Hijo, primero abordaremos el lugar en el que se encuentra *Gloria* dentro de la Trilogía del autor, para pasar seguidamente al estudio de la misma, a saber, la teología hecha desde el trascendental *Pulchrum* y el sentido adecuado de una estética teológica, para desembocar en la consideración del lugar que ocupa *Gloria 7* dentro de la obra completa a la vez que estudiaremos analíticamente la categoría *kénosis* de la que el autor trata en la misma.

I. Contexto de la obra. *Gloria* en la trilogía de H.U. von Balthasar

1. Una teología desde los Trascendentales

En medio de la prolija obra balthasariana, su trilogía, podríamos decir que se convierte, según los especialistas, en el punto álgido de la misma. Su estructura surge de la idea de presentar lo indispensable perdido de la vida cristiana, ya sea para el hombre de hoy o para el de ayer, en una imagen que de alguna manera resultara definitiva. Para este trabajo, el acercamiento desde los trascendentales del ser, afirma Balthasar, ofrecía el más apropiado acceso a los misterios de la teología cristiana¹ siendo esto donde se encuentra la originalidad de su propuesta, que consiste en:

¹ Cf. E, 46.

“Construir una filosofía y una teología fundada sobre la analogía, partiendo no del concepto abstracto de ser sino del ser tal y como este se encuentra concretamente en la experiencia vivida, en sus propiedades trascendentales de verdad, bondad y belleza”².

Desde estos trascendentales es desde donde desea exponer:

“La totalidad de lo cristiano en la medida en que el cristianismo es revelación de Dios, dándose como Plenitud en la historia para suscitar la plenitud del hombre y con ello conducir también la historia a su consumación”³.

El teólogo de Basilea a la edad de casi ochenta años, en 1985, pone fin a esta trilogía que abarca 16 tomos, iniciada en 1961⁴ y con la que ha procurado recuperar la belleza, ya que:

“La revelación de Dios es una manifestación de su ser como gloria, majestad y belleza. Pero a la vez se inserta como acción, drama, afirmación de libertad y provocación de libertad para los demás agentes de la historia; por lo cual entra en acto la decisión por ello la bondad. En esa mostración dramática se pone a la vez de manifestó la lógica interna del ser de Dios, que le hace capaz de revelarse en la encarnación del Verbo y en la donación del Espíritu Santo, de forma que pueda ser humanidad concreta en un hombre y llegar a ser don absoluto a la conciencia de todos como amor infundido y suscitador de una existencia nueva”⁵.

Balthasar concibe su obra de manera unitaria de modo que más que tres grandes bloques independientes, podríamos hablar de tres perspectivas teológicas desde las que el teólogo suizo se aproxima al misterio de Dios. Por tanto, más que una mirada particular a cada una de las partes, sería más adecuado plantear una visión de conjunto, de hecho, Balthasar al presentar la *Estética teológica* hace referencia a esta idea que acabamos de expresar cuando afirma que en esta obra nos acercamos al primer panel de un tríptico.

Este *opus magnum*, mayor legado que nuestro autor ha dejado a la teología y a la Iglesia, es una trilogía integrada por *Gloria*, *Teodramática* y *Teológica* en la que “el amor es el primer principio, la fuente que alimenta el pensamiento y los escritos del

² CT, 174.

³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar” en RCI Com (1988), 376.

⁴ Cf. *Ibid.*, 365.

⁵ *Ibid.*, 378.

teólogo”⁶, del mismo modo que sucedía en el capítulo anterior cuando trabajamos *Teología de los tres días*.

Este tríptico teológico tiene como parte central *Teodramática* y podríamos decir que “constituye una de las nuevas Sumas de la teología del siglo XX”⁷.

Cada una de las partes de su trilogía está pensada y construida sobre un trascendental filosófico, entendidos como “determinaciones totalizadoras, simultáneas e inseparables del ser”⁸. Nosotros abordaremos en el presente trabajo los dos primeros paneles del tríptico dejando *Teológica*⁹ puesto que en ella no se contiene sistemáticamente la categoría que estudiamos y, allí donde aparece, no contiene datos significativos que arrojen nueva luz sobre lo ya estudiado. Por tanto, nos aproximaremos a la *Estética* construida sobre el *pulchrum* en siete volúmenes en los que se expondrá la gloria de Dios en la revelación y donde se desarrollará una teología fundamental; y a la *Teodramática* apoyada en el *bonum* en cinco volúmenes que contienen la acción buena de Dios en la *kénosis* y en la redención.

En *Teodramática*,

“el autor, desde el mundo del teatro ofrece una relectura del escenario y los personajes que entrar en juego en la historia de la salvación, y el misterio de Cristo y el de la Iglesia junto con el de María, la madre de Dios. Estos personajes no son descritos de un modo estático, sino que se contemplan en su mutua relación y en su acción dramática, cuyo fundamento de posibilidad y resultado final se nos dan en el misterio del Dios trinitario, revelado con toda su profundidad en Cristo y en su misterio pascual”¹⁰.

A continuación nos adentraremos en su *Estética teológica*, en la que veremos el giro decisivo que da nuestro autor.

“No es la belleza del hombre lo que nos dice algo sobre la naturaleza de Dios, sino que, al contrario, es la revelación de la belleza de Dios en Jesucristo la que fundamenta y define la belleza del cosmos y del hombre; es la revelación de la acción buena de Dios, realizada en la libertad de la donación, la que da fundamento y

⁶ GU, 206.

⁷ A. CORDOVILLA, *En defensa...*, 260.

⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La obra teológica...”, 376.

⁹ *Teológica* se desarrolla sobre el *verum*, donde en tres volúmenes el teólogo suizo se aproxima a la lógica divina del amor en el mundo y en la Trinidad Santa de Dios.

¹⁰ A. CORDOVILLA, *En defensa...*, 261.

explicación a la libertad humana; es la revelación de la lógica del amor de Dios en Cristo la que da significado a la reflexión verdadera del hombre”¹¹.

II. *Gloria*: una teología desarrollada desde el tercer trascendental: *Pulchrum*

En este momento de la exposición nos situamos ante la primera parte del tríptico, sin olvidar, como ya hemos indicado, que esta no se puede contemplar de manera sesgada sino en el conjunto de su obra. En ella el autor pone de manifiesto cómo ante el fenómeno de Cristo se nos llama a:

“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). Pero la verdadera presencia de dicha precomprensión sólo es descubierta en la historia de salvación del Antiguo y Nuevo Testamento (*Gloria* 6 y7) y desarrollada temáticamente por los grandes teólogos cristianos (*Gloria* 2)¹²”.

Con este objetivo propuesto por el mismo autor, en primer lugar nos acercaremos a la vía de estudio que elige Balthasar para el desarrollo de esta obra: *Pulchrum* y seguidamente comenzaremos el estudio del volumen séptimo dedicado al Nuevo Testamento, en el que se nuestro autor se adentra en la categoría *kénosis*.

1. Una estética teológica. La “Via pulchritudinis”. La belleza como punto de partida de su teología

El título de la primera parte de su Trilogía es *Herrlichkeit* (majestad o gloria), palabra alemana que traduce los términos *kabod* en hebreo y *doxa* en griego donde Von Balthasar intenta reconsiderar toda la teología cristiana a la luz del trascendental *pulchum* presentándonos a un Dios que se revela como belleza, una belleza que es gloria que impacta en el hombre¹³.

El teólogo suizo, en medio de su amplia obra tanto filosófica como teológica, elige la *via pulchritudinis* para acercarse, en *Gloria*, al misterio de Dios. Esta elección brota no sólo de su decisión ante varias opciones sino más bien de su experiencia vital en la que se ha sentido arrebatado por la belleza del encuentro con Cristo. El teólogo de Basilea pone de manifiesto “la singularidad y la belleza de la revelación de Cristo, cuya aparición y manifestación es capaz en el hombre de suscitar el asombro (percepción) y

¹¹ GU, 208.

¹² TL 1, 22.

¹³ Cf. CT, 581.

de provocar la adhesión (éxtasis)”¹⁴. Así, esta propuesta nace de haber comprendido que “en la historia de la teología de Occidente, a partir del renacimiento, se han olvidado estas dimensiones complejas, para centrarse inconscientemente en la verdad o la bondad, olvidando a la belleza”¹⁵. Él quiere recuperar una teología que parta de esta categoría frente a otras reducciones, de modo que su estética teológica la pone en el centro como realidad suprema, a la vez que como categoría propia de la revelación. Esta elección la realiza impulsado “por el deseo de salvar la objetividad de toda forma de aprehensión, atribuyendo la prioridad del objeto sobre el sujeto”¹⁶. El teólogo suizo parte de que el ser se aparece, tiene una epifanía y ahí nace lo bello. Al aparecer, se da, y por ello es bueno. Y al entregarse, se dice, y por ello es verdadero¹⁷. Así, vemos como nuestro autor no sigue el orden gnoseológico clásico de los trascendentales¹⁸, sino que asumiendo lo bello como punto de partida, no desde una mera precomprensión filosófica sino teológica, comprende que lo específico de la revelación de Dios en la creación y en la historia es la gloria, la belleza que impacta¹⁹.

Así, el teólogo suizo asume como primer panel del tríptico la Estética, desde la conciencia de que:

“El hombre positivista-ateo de hoy, cegado, no sólo para la teología, sino incluso para la filosofía, debía, situado ante el fenómeno de Cristo (el resplandor del Dios glorioso y sublime), aprender a ver de nuevo”²⁰.

Así, con esta obra, compuesta por siete volúmenes, publicados en los años 1961-1969, cuyo contenido es la gloria de Dios en la revelación, nos sitúa ante un Dios que se revela a sí mismo para irradiar el esplendor de su amor eterno y trinitario actuando desde la total gratuidad que es característica tanto del amor como de la belleza²¹, idea

¹⁴ A. CORDOVILLA, *En defensa...*, 250.

¹⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La obra teológica...”, 376.

¹⁶ J.A. SAYÉS, *La esencia del cristianismo. Diálogo con K.Rahner y H.U. von Balthasar*, Madrid 2005, 215-216.

¹⁷ G 1, 210.

¹⁸ *Unum, verum, bonum y pulchrum*.

¹⁹ Cf. CT, 283.

²⁰ TL 1, 49.

²¹ Cf. CT, 283.

matriz que Balthasar encuentra en la doctrina tomista, a saber, el fundamento metafísico de la relación existente y estrecha entre belleza y amor²².

Antes de comenzar el estudio sistemático de la obra es importante considerar la propia terminología puesto que la teología que pretende el autor va más allá de las meras palabras abriéndonos a la verdad a la que nos aproximamos. La palabra “estética” debe ser bien comprendida para no desviarnos de la propuesta pretendida. Para Von Balthasar, esta hace referencia a la percepción sensible, a aquello, por tanto, que es perceptible por los sentidos y por la inteligencia²³. Dicha percepción, sin embargo, no pretende ser comprendida, en el proyecto de nuestro autor, sólo y primariamente desde el ámbito filosófico, sino que más bien, se refiere a una belleza que es la percepción de Dios por el hombre, cuando este se revela. Estética teológica, en definitiva, alude a la manifestación gloriosa de la majestad divina en la historia, que se muestra tanto en su poder admirable como en su misericordia²⁴.

Es importante para el teólogo suizo considerar como él mismo afirma que él es un cultivador de la teología de la belleza, pero no un esteta teológico, asomándonos a la cuestión tan estudiada referida a las diferencias entre teología estética y estética teológica.

Es de sobra sabido que el método teológico al que nos aproximamos es el de una estética teológica²⁵ cuyo fundamento es el amor y cuyo trascendental sostenedor de la misma es el *pulchrum*. Balthasar se acoge a él como principio filosófico y como perspectiva de la lectura que quiere hacer²⁶. De manera sucinta, podemos decir que una teología estética propone un cristianismo estético en el que la belleza tiene más un sentido mundano, limitado y por consiguiente peyorativo, perdiendo el *pulchrum* su posición, al ser reducido al rango de una ciencia específica, remitiendo al sentimiento y

²² La influencia de Santo Tomás de Aquino podemos verla desarrollada en CT, 287- 290.

²³ Cf. G. MARCHESI, “La via della bellezza nell’estetica di Hans Urs von Balthasar” en *Path*, vol.4 (2005/2), 398.

²⁴ Cf. P. BARRAJON, “Balthasar, una vida al servicio de la Iglesia” en *Ecclesia*, XIX 4, 2005, 441-461.

²⁵ Hay numerosos estudios sobre la diferencia entre estética teológica (elegida por Balthasar donde lo propio se encuentra en la teofanía, en la manifestación de Dios que revelándose en signos sensibles se hace ver, se deja conocer) y teología estética (que iría más en la línea de la búsqueda de la belleza de Dios, de la revelación según los cánones estéticos relativos a la teología general del gusto aplicada a cualquier estudio de arte). Para profundizar en esta diferenciación en la que no me voy a detener: CT, 280-283.

²⁶ Cf. G. MARCHESI, “La via della...”, 403.

la fuerza imaginativa, el sentido estético y las artes, reduciendo el criterio estético al mundo de la cultura.²⁷

La estética teológica, por otra parte, a la que se acoge, tiene como punto de partida y objetivo último la percepción de la verdad de la revelación como figura (*Gestalt*), que no es otra que Cristo. Así, descubrir a Cristo como el más bello de los hijos de los hombres (cf. Sal 44) no nos permite caer en una estética vacía ya que la revelación de la gloria de Dios en la cruz de Cristo nos está diciendo que su belleza:

“Es una belleza que tiene la seriedad y la gravedad de la sangre derramada. Una belleza tan soberanamente trascendente que es capaz de integrar, sin disolverla, lo que ninguna estética superficial se atrevería a asumir: la ignominia del patíbulo. Pues aquél que es el «Resplandor de la Gloria de Dios y la imagen de su sustancia» (Hb 1,3) es también el que hemos visto sin aspecto atrayente, despreciado y evitado por los hombres (Is 53, 2-3)”²⁸.

La forma que se manifiesta es bella porque se apoya en la verdad y bondad de la realidad que se nos muestra y se nos da. Al mismo tiempo que este mostrarse y donarse de la realidad se nos revela como algo infinito e inagotablemente valioso y fascinante. San Buenaventura afirma que es la impresión que una forma con su esplendor ejercita sobre quien lo percibe, el cual a su vez es siempre, de algún modo, arrebatado por ella. Para el teólogo suizo, fuera de este núcleo constitutivo no se da lo bello y por lo tanto no se da tampoco estilo alguno²⁹.

Así, el centro de una estética teológica se da en:

“La correspondencia entre obediencia y amor, entre vaciamiento de sí en el ocultamiento y elevación en la evidencia («ha sido justificado en el Espíritu, visto de los ángeles, proclamado a los gentiles, creído en el mundo, levantado a la gloria» 1Tm 3,16), debe constituir el interés central de una estética teológica”³⁰.

El teólogo de Basilea presenta un entramado que le separa de cualquier teología estética y así:

“Siguiendo la tradición expuesta por el Aquinate, von Balthasar logra enlazar tres elementos que caracterizarán a la belleza (*pulchrum*): forma (*Gestalt*), armonía (consonantia) y luz-esplendor (*claritas*), lo que le permitirá superar toda teoría estética en vistas a una *estética teológica cristiana* donde se nos revela la mayor *Gloria* de

²⁷ Cf. G 1, 76-109.

²⁸ A. LEONARD, *Pensamiento cristiano y fe en Jesucristo*, Madrid 1989, 314.

²⁹ AS, 13.

³⁰ G 7, 213.

Dios. En su afán por lograr un concepto de forma (Gestalt), que se encuentre en relación con la armonía y la luz, von Balthasar se decide por seguir el usado por Goethe, que indica algo de completo y bien estructurado dentro de una armonía tal entre sus partes que le proporciona un sentido preciso (...) La forma se encuentra en la relación del fragmento con la totalidad”³¹.

Después de haber aclarado la distinción entre teología estética y estética teológica, quiero apuntar dos elementos propios de la estética que propone Von Balthasar, por la importancia que tienen, a saber, que la forma de lo bello es la gloria de Dios cuyo esplendor aferra y arrebatada y cuya cumbre se manifiesta en Jesucristo. Estos dos momentos correlativos, percepción y arrebato, hacen referencia a la apreciación de lo bello en su manifestarse, desde la certeza de que cada ser es epifánico. A este primer momento es al que Balthasar llama la doctrina de la percepción (*Erblickunslehre*), equivalente a una teología fundamental. El segundo corresponde a la percepción de la verdad, hecha con la ayuda de la inteligencia, de la intuición y de la sensibilidad interna y externa del hombre. Esta es la que el autor llama doctrina del éxtasis (*Entrückungslehre*), cuyo equivalente es la teología dogmática. Ambos momentos, en la comprensión del teólogo suizo, son inseparables³². En el primer volumen de la obra, lo expresa así:

“Si todo lo bello se sitúa objetivamente en la encrucijada de aquellos dos momentos que Tomás llama *species* y *lumen*, la forma y el esplendor, su encuentro se caracteriza por los dos momentos correspondientes del percibir y del ser arrebatado. La doctrina que estudia la contemplación y la percepción de lo bello (...) y la doctrina que trata de la fuerza arrebatadora de la belleza van inseparablemente unidas, pues nadie puede percibir lo bello sin ser arrebatado, y sólo puede ser arrebatado aquel que lo percibe”³³.

La inseparabilidad de ambos momentos es tan radical que forman, para nuestro autor, la estructura profunda de la estética teológica, y que él encuentra en el primer prefacio de Navidad: “*Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur* (Porque gracias al misterio de la Palabra hecha carne,

³¹ Cf. R. LUCIANI, *El Misterio...*, 332.

³² Cfr G. MARCHESI, “La via della...”, 407.

³³ G 1, 16.

la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que, conociendo a Dios visiblemente lleguemos al amor de lo invisible)”³⁴.

Lejos de una discontinuidad radical con respecto a *Teología de los tres días* donde era claro el recorrido histórico y concreto del Verbo, en *Gloria* nos presenta de igual modo un camino concreto y así, sostiene que “sólo una teología bella, o sea, una teología que, alcanzada por la *gloria Dei*, logra a su vez hacerla resplandecer, tiene la posibilidad de incidir en la historia de los hombres impresionándola y transformándola”³⁵. No podemos olvidar que esta es la experiencia que él ha vivido y por tanto, sumamente concreta, real e histórica. Pero, para Von Balthasar, la concreción no viene dada solo por el sujeto que recibe el impacto de esta Gloria sino por los modos peculiares en los que se revela:

“Hay formas que revelan la belleza de Dios, como la creación, el cosmos o las formas de vida de algunas personas que la manifiestan con singular fuerza a lo largo de la historia. Pero todas éstas siguen siendo formas que pertenecen a la belleza mundana, son imágenes de una belleza divina, de la gloria de Dios. Von Balthasar destaca tres formas por las que conocemos la belleza divina. Primero, la creación, por la que Dios ha dado una forma particular a todo el creado diferenciándolo de sí, sin por ello serle totalmente lejano. Segundo, la encarnación, por la que Dios ha dado a conocer su gloria bajo la forma humana en un acto de libre autorrevelación. Tercero, la Trinidad, donde la forma de revelación en Cristo es percibida como la perfección insuperable de la forma del mundo, sólo cuando es vista por los ojos de la fe como la manifestación del Dios Trino”³⁶.

Así, concluimos afirmando que Jesucristo, para Balthasar, es la forma de la revelación, la forma decisiva de Dios en el mundo que se distingue de todas las demás formas mundanas e imágenes estéticas por ser el modelo mismo. Jesucristo, según la feliz expresión de San Buenaventura, es la belleza de todas las bellezas, *pulchritudo omnium pulchritudinum*³⁷, por tanto, como decíamos, en el fondo, en este segundo capítulo nos vamos a asomar, igual que en el primero, al mismo Jesucristo, a su camino concreto, desde -aquí radica la diferencia- la belleza que irradia de su rostro que no es otra que la belleza del amor. Si en el capítulo anterior el amor se hacía historia, en este se hace belleza arrebatadora.

³⁴ Cf. CT, 297.

³⁵ G 2, 15.

³⁶ Cf. R. LUCIANI, *El Misterio...*, 336.

³⁷ Cfr G. MARCHESI, “La via della...”, 395.

La extensa obra incluye en su objetivo fundamental, como hemos afirmado, desarrollar una teología tanto dogmática como fundamental como dos corrientes de la teología inseparables³⁸ desde el *pulchrum* como punto de partida de la misma, tal y como hemos estudiado a la vez que desde una concepción cristocéntrica, entendiendo esto adecuadamente puesto que el esplendor de su gloria pasará por la obediencia radical. Así:

“Cristo no dispone nunca de su glorificación, es decir, de la relación que su obediencia al Padre tiene con su ser el Señor, sino que se confía, de una vez por todas, en lo que respecta a su glorificación, a la oración al Padre, del que proviene el Espíritu de la transformación, de la justificación y de la glorificación para la iglesia y para el mundo”³⁹.

Concluimos con una conocida expresión del teólogo suizo en el primer volumen de *Gloria*, cuando al explicar el porqué de la concepción de su obra afirma que:

“No ha existido ni puede existir ninguna teología intrínsecamente grande e históricamente fecunda que no haya sido expresamente concebida y dada a luz bajo el signo de lo bello (*kalón*) y de la gracia (*Xáriz*)”⁴⁰.

Así, con este impulso, con la certeza de estar ante una teología grande y fecunda, nos adentramos desde esta urdimbre que será sobre la que se teja el tema que nos ocupa este estudio sistemático, en el volumen 7 de *Gloria* donde penetraremos en el desarrollo que hace nuestro autor situando al Nuevo Testamento y por tanto la figura de Jesús como aquel en el que la gloria se ha manifestado de modo significativo.

2. *Gloria* 7

2.1. Objetivo de nuestro segundo capítulo

Después de haber visto el contexto general de la obra y las líneas de fuerza que la dan consistencia, nos disponemos a continuación a adentrarnos en el corazón del último volumen dedicado por nuestro autor al Nuevo Testamento. En este, no pretende presentar una teología del Nuevo Testamento, ni una cristología, ni siquiera sumaria. En caso de que así se interpretase, tendríamos que decir que faltarían temas esenciales, como veremos. En estas páginas nos encontraremos con una monografía sobre algunos elementos esenciales que están en relación con la gloria de Jesús en su recorrido

³⁸ Cf. G 1, 15.

³⁹ G 7, 213-214.

⁴⁰ *Ibid.*, 16.

histórico y comprendidos desde el plan salvífico forjado en el seno de la Trinidad. Se trata de un desarrollo sistemático y teológico que en el contexto del Nuevo Testamento nos introduce en la hondura del Verbo y en la forma elegida para expresarse como tal. El mismo Balthasar en la introducción de este volumen afirma:

“No pretendemos ofrecer una teología completa del Nuevo Testamento. Todo está seleccionado y ordenado en relación la idea-clave de la gloria, idea que -como ha demostrado K. Barth⁴¹- sólo en el Nuevo Testamento llega a su plenitud”⁴².

En la amplitud de la obra hay un sin número de temas relevantes. Nosotros, como hemos hecho en el primer capítulo, nos detendremos en la categoría *kénosis* como objeto de nuestra disertación.

En este último volumen de la obra, razón por la que ha sido elegida, se encuentra de forma explícita tratada la cuestión. Al igual que sucedió en el primer capítulo, centrándonos en la *kénosis* dejo otros muchos temas al margen de la exposición, no por su falta de importancia, sino por ser fiel y coherente al desarrollo elegido.

En este, nuestro autor, intenta responder a la cuestión de cuál es el camino que recorrió el Verbo de Dios desde el seno de la Trinidad hasta la vuelta a ella después de la muerte y resurrección. Este camino está visto desde la perspectiva de la gloria, entendida esta de un modo concreto, kenótico. Por tanto veremos cómo la *doxa Christoû* pasa por los atributos del ocultamiento, el silencio...

El objetivo que se plantea el mismo Balthasar es el de describir el contenido de lo que significa la gloria en el Nuevo Testamento, y para ello, afirma:

“Debemos rastrear el camino que va del teocentrismo [visto en el volumen anterior en el que el autor abordaba el Antiguo Testamento] al cristocentrismo: ésta es la mejor manera de asegurar el carácter teológico de esta estética, que, de lo contrario, correría el peligro de quedar estancada en una doctrina cuasi-filosófica de las proporciones”⁴³.

⁴¹ Balthasar toma muchas de sus afirmaciones del tratado de Karl Barth sobre la gloria de Dios. Esta nota aclarativa aparece en la misma introducción de la obra que estamos comentando (*Gloria 7*). Para Barth la gloria de Dios es la dignidad que es propia de Dios y su derecho no sólo a presentarse como él es, sino a mostrarse y manifestarse, a hacerse de algún modo visible y así reconocible con fuerza divina. Para Barth la forma y figura de la revelación es la belleza. Junto con Agustín afirma que las cosas no son bellas porque nos agradan, sino que nos agradan porque son bellas. Esto en Dios se traduce en que Dios no es Dios porque es bello, sino que es bello porque es Dios. En definitiva, para Barth la gloria es la capacidad de autodemstración de su amor en verdad y fuerza en todas las obras de Dios, amor que también permite después la respuesta de la *glorificatio* por parte de la creación, en G 6, 21-24.

⁴² G 7, 24.

⁴³ *Ibid.*, 214.

Que Dios ha querido manifestarnos su gloria es una afirmación clara que recorrerá las páginas de *Gloria 7*. Esta gloria que, como dice el prólogo de Juan, ha sido contemplada por nosotros, pero rompe nuestros esquemas, nuestras previsiones, nuestro modo de comprenderla. En este camino paradójico es en el que se adentra nuestro autor en este volumen al que nos aproximamos en el desarrollo de este capítulo.

2.2. Estructura de *Gloria 7*

El último volumen de *Gloria* cuyo título es Nuevo Testamento está estructurado en tres grandes partes. La primera “*Verbum Caro Factum*” nos presenta la figura del Verbo encarnado como el sujeto en el que se manifiesta la gloria. En esta parte, Balthasar insiste en la acción trinitaria de Dios en la encarnación del Hijo:

“La kénosis como abandono de la «forma divina» llega a ser, es cierto, el acto distintivo del amor del Hijo que transfiere su condición de «engendrado» por el Padre en la forma expresiva de criatura; sin embargo, en este acto toda la Trinidad se mantiene comprometida: el Padre como aquel que envía al Hijo y lo abandona sobre la cruz y el Espíritu como aquel que une a ambos⁴⁴”.

En esta será en la que nos adentraremos de modo más incisivo puesto que es aquella en la que el autor aborda el tema de la *kénosis* de manera concentrada, aunque a lo largo de toda la obra descubriremos cómo es una categoría siempre presente desde la que se explica no sólo al Verbo encarnado sino también a la Iglesia como receptáculo de Cristo y finalmente a los cristianos como aquellos que están llamados a vivir como vivió Él. En la segunda, “*Vidimus gloriam eius*”, nos muestra la gloria del Hijo haciendo un largo desarrollo especulativo sobre las características propias de la misma que están muy lejos de lo que en una lectura superficial se podría percibir.

“A partir de este acercamiento, la comprensión de la gloria resulta profundamente modificada y enormemente profundizada. Sólo en Jesucristo, en su absoluta obediencia llevada hasta la muerte y el descendimiento a los infiernos se revela qué es gloria. Más aún, bajo el fardo de los pecados, Jesús es el triturado que no puede darse a sí mismo la gloria. En su humillación, por la obediencia, él glorifica al Padre, que, a su vez, no dejará de glorificarlo. El ápice de la revelación de la gloria de Dios es la cruz. En forma velada, aquí se manifiesta realmente la esencia de Dios. El ocultamiento, por otro lado, es esencial: él libera el espacio para la fe de los discípulos, y para la respuesta de estos a la manifestación de la gloria⁴⁵”.

⁴⁴ G 7, 195.

⁴⁵ GU, 227.

Finalmente hay una tercera parte “In laudem Gloriam” marcada por el signo del Espíritu Santo que tratará sobre la glorificación, es decir, sobre la acción glorificadora del Espíritu en el hombre que llevará a la criatura a la glorificación, cuando esta la recibe y responde a ella.

“Como glorificación del amor entre el Padre y el Hijo en la Trinidad, él solo podrá operar la glorificación del Padre y el Hijo en el mundo. Y como la glorificación del Padre tenía, para el Hijo, significado de kénosis y despojamiento, el Espíritu revela que ser pobre es la riqueza más profunda del hombre”⁴⁶.

Y desde aquí el autor afirma que es la acción del Espíritu la que impulsará a que el hombre tenga que asumir el despojamiento porque es imposible apropiarse de Dios si no es desapropiándose.

Después de ver la estructura de la presente obra, nos aproximamos a la intención del mismo autor que, con sus palabras, nos indica cómo lo ha concebido él:

“La idea de que, para caracterizar la distancia entre la gloria en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, se impone una pausa de reflexión, que exige la vuelta al significado original, determinará la división de este volumen. Habrá que hablar primero de esa realidad que lleva no el nombre de gloria, sino el de Jesucristo, luego, de la aplicación de la afirmación gloria a él y a todo lo que a él se refiere y, en tercer lugar de la respuesta del mundo transformada en el Nuevo Testamento: es, de la glorificación de la gloria. Incluso en la primera parte, en la que la afirmación queda entre paréntesis, estamos totalmente en el tema, estamos, por así decirlo en el cuerpo que después se revestirá con las vestimentas luminosas de la gloria”⁴⁷.

3. Lugar que ocupa la categoría *kénosis* en *Gloria 7*

Si a lo largo de toda la obra la categoría gloria es la que da consistencia al estudio, de igual modo podemos decir respecto de la categoría *kénosis*. A continuación haremos un estudio sistemático desde esta, aproximándonos, en primer lugar, a Jesús como sujeto kenótico por antonomasia comprendiendo que esta categoría se extiende a la Iglesia y a los creyentes. Después abordaremos el famoso tema balthasariano del descenso a los infiernos, para llegar a la gloria, como la última parte de nuestro recorrido. En esta veremos cómo dicha gloria también está atravesada por la categoría *kénosis* y cómo el contenido de la misma está estrechamente vinculado a la argumentación que estamos haciendo.

⁴⁶ G 7, 228.

⁴⁷ *Ibid.*, 27.

3.1. Jesús, sujeto kenótico y plenitud de la gloria. Un binomio inseparable

En el volumen 7 de *Gloria* llegamos, tras un largo recorrido, a Jesucristo como aquel en quien reside la plenitud de la gloria. En estas páginas intentaremos recorrer el paradójico y espléndido, a la vez, camino de esta gloria particularmente manifestada en el Hijo de Dios, gloria que se caracteriza por el ocultamiento y el secreto⁴⁸. En el Antiguo Testamento ya había quedado profetizado cuando leemos en Isaías: “no vociferará, ni alzaré el tono, y no hará oír en la calle su voz”⁴⁹ y en el Nuevo se cumplirá la promesa anunciada y así contemplamos cómo:

“Jesucristo tiene que descender a lo totalmente contrario a su majestad de Señor, a la noche del abandono de Dios y al caos infernal y sin forma para ser y para erigir, más allá de todo lo que el hombre pueda entender por forma, esa forma imperecedera e indivisible que une a Dios y al mundo en una nueva y eterna alianza”⁵⁰.

La *kénosis* de Jesús, el hecho de asumir la condición de esclavo pasando por uno de tantos llegando incluso hasta la aberración de la muerte y una muerte de cruz (cf. Flp 2, 8), ocupa un lugar central en nuestra obra y no es, en modo alguno, el contrapunto de la gloria oculta y secreta, sino que paradójicamente es su manifestación, de ahí que, en el Verbo tengamos que hablar de un binomio inseparable entre cruz y gloria, ya que ambas son constitutivas de la vida del Hijo de Dios tal y como veíamos en *Teología de los tres días*.

H.U. von Balthasar concibe su teología desde esta polaridad y lo hace de un modo concreto. En su metodología siempre encontramos cómo dirige nuestra mirada hacia el centro y desde este se desplaza al resto de márgenes. Hallamos este continuo movimiento centrífugo y centrípeto: del centro a los márgenes y de estos al centro. Toda la existencia de Jesús se entiende desde el centro de la cruz y sólo desde este acontecimiento es posible recorrer el resto de facetas de su recorrido histórico. Por esta razón la categoría *kénosis* se convierte en el centro desde el que se puede comprender la figura espléndida y paradójica de Jesús, el Cristo.

Como ya hemos apuntado, junto a la categoría central de *kénosis*, la gloria es la dimensión complementaria (ambas incluidas la una en la otra). Veremos cómo en la

⁴⁸ G 6, 352.

⁴⁹ Is 42, 2.

⁵⁰ G 7, 16.

vida de Jesús ambos hilos (*kénosis* y gloria) entretejen sus días, sus palabras, sus acciones, su ser más profundo.

El *kabod* de Dios manifestado ampliamente en el Antiguo Testamento, en el Nuevo tiene el nombre de Jesucristo y más concretamente el del crucificado-resucitado. “La gloria de Dios, imperfecta en el Antiguo Testamento, debe revelarse en el Nuevo como la gloria perfecta de su amor que todo lo vence”⁵¹.

Esta gloria revelada en Jesús pone nuestros ojos ante esta figura. Por esta razón a continuación estudiaremos la existencia de Jesús como aquella que ha sido atravesada por el descenso hasta el momento culminante en el que el Hijo de Dios derrama su sangre sobre el Gólgota y desciende, como un muerto con los muertos, a los infiernos.

3.1.1. *Una existencia atravesada por “el descenso”*

Desde el punto de vista histórico, concreto, toda la existencia de Jesús está marcada por un movimiento de descenso, abajamiento, *kénosis*. En el capítulo anterior veíamos cómo, debido a las circunstancias en las que estaba escrito el *Triduo Pascual*, el relato kenótico del Jesús histórico se concentraba en el momento que para Balthasar es central: muerte, descenso a los infiernos y resurrección del Hijo de Dios. Sin embargo en la obra que nos ocupa este capítulo vemos cómo hace un recorrido más amplio, en medio de su concreción propia, del trayecto histórico de Jesús. Incluso veremos cómo afirma que ya desde la Trinidad se da este movimiento, al que nos referíamos, de abajamiento. Esta obra se escribe en 1969 por tanto, un año después de la publicación de *El Triduo Pascual* en la obra colectiva *Mysterium Salutis* (1968). Por esta razón la evolución en el pensamiento y desarrollo de los temas es mínima y las variantes responden más bien al objetivo y perspectiva del estudio de cada una de las obras.

Aunque este volumen tiene por título *Nuevo Testamento*, como ya hemos indicado, no se trata de un manual que recoja todos los temas de la cristología o de la teología bíblica, de ahí que no recorra todos los momentos históricos en los que podríamos acudir a este abajamiento o a esta gloria oculta sino que, puesto que lo que le interesa es la descripción de la honda experiencia del ocultamiento de la gloria precisamente como modo peculiar de manifestación de la misma, será en esta y no en todos los momentos históricos en la que se detendrá.

⁵¹ G 7, 36.

Jesús asume el abajamiento propio del que no retiene la divinidad. Él abraza la obediencia al Padre desapropiándose de su propia condición, siendo esta la forma que se irá haciendo concreta a lo largo de todo su recorrido. La *kénosis* tendrá como fuerte aliada la obediencia cuyo inicio es la que lleva al Verbo a la encarnación y cuyo punto central es el bautismo en el que descendiendo Jesús a las aguas vive la experiencia de solidaridad con el hombre. Tema, el de la solidaridad, de radical importancia en la teología balthasariana. Ya apuntábamos en el primer capítulo cuando nos aproximábamos a la pregunta sobre si la existencia de Jesús era kenótica, cómo Balthasar sostenía que la solidaridad de Jesús con la humanidad debía ser comprendida como un auténtico “cambio de puestos” entre la situación de los pecadores respecto de Dios y la del Hijo. Por esta razón, poniendo delante del lector a Juan Bautista, nos adentra en uno de los primeros y más significativos descensos en la vida del Hijo: El bautismo en el Jordán. Estamos ante una primera obediencia que lleva al Verbo a la solidaridad que tendrá su punto álgido en el descenso a los infiernos en el que nuestro autor describe la máxima solidaridad del Hijo al asumir un “estar pasivo” con aquellos que han dicho un “no” definitivo a Dios⁵². Solidaridad de aquel que ha estado siempre con los pequeños y olvidados de la tierra y que tiene un primer momento en su vida pública, cuando Jesús se pone en la fila de los pecadores:

“Jesús, al descender al agua, se hace solidario con los pecadores que se convierten, el más fuerte que ha de venir se convierte en el que ha venido como el más débil, y el más grande entre los nacidos de mujer, mientras, obediente, debe bautizar en las aguas profundas a Dios mismo, queda desposeído de su grandeza por quien se ha hecho el más pequeño de todos: sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él. Este más pequeño es sin duda, Jesús mismo”⁵³.

Algunos Padres de la Iglesia como Crisóstomo, Hilario o Tertuliano aportan esta idea de que el más pequeño del Reino hace referencia a Jesús. Este es el pequeño, el que siendo grande ha querido hacerse pequeño.

“Si Jesús no viniera realmente de abajo (del abismo, del interior de la hija de Sión), no vendría verdaderamente de arriba. Si no llevase en sí, junto con Dios, toda la historia de Israel (y en ella la del mundo), no podría ser la última palabra de la historia de Dios con Israel (y en él con el mundo)”⁵⁴.

⁵² Cf. Esta explicación de la solidaridad está muy bien recogida en la obra ya citada: R.F. LUCIANI, *El misterio...*, 529-534.

⁵³ G 7, 43.

⁵⁴ *Ibid.*, 49.

Esta *kénosis* del Verbo encarnado también se percibe en el propio seguimiento de Jesús al Bautista. Él se pone en la fila de los pecadores como uno de tantos y manifiesta este vivir como siervo que luego exigirá a sus discípulos y que será el *cantus firmus* de su vida. Este ponerse a la fila es un primer acto de obediencia hasta tal punto escandaloso de que, el Bautista, ante el desconcierto, se resiste a realizarlo.

“Esta nueva obediencia se realiza a través de la antigua: la disminución del cumplidor hasta la identidad con los que confiesan sus pecados, impone la disminución del que promete (Jn 3,30), dentro de esta inimitable desaparición”⁵⁵.

El teólogo suizo, para situar esta primera obediencia, hace un recorrido sistemático sobre la historia de la infancia de Jesús continuando por la descripción de las tentaciones como un camino progresivo de obediencia:

“No se trata de tres tentaciones distintas, sino sólo de un crescendo gradual de la misma: de la obediencia absoluta del Siervo de Dios elegido, con el que la escala de la obediencia profética se asienta definitivamente en el suelo de esta tierra”⁵⁶.

Estamos, por tanto, ante una existencia atravesada por el descenso, o como hemos apuntado en el capítulo anterior, ante una existencia kenótica. Es claro percibir cómo H.U. von Balthasar subraya en su argumentación teológica esta categoría del Verbo no como una más sino como una que le es constitutiva, de ahí su importancia y su recurrir constantemente a ella.

Debido a la riqueza teológica de nuestro autor, y su gran conocimiento de los Padres de la Iglesia y la Escritura, cada una de las páginas de su obra está sembrada de citas bíblicas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Los Sinópticos y el Evangelio de Juan son un apoyo firme sobre el que construye su exposición, junto con la teología paulina que siempre tiene de su mano. Por otra parte, el amplio conocimiento que tiene de los Padres hace que haya en su texto constantes referencias patristicas. Los Padres que más cita y conoce son fundamentalmente: Ireneo, San Gregorio de Nisa, Orígenes y San Máximo el Confesor. Se adentra en el estudio de los Padres griegos ya que descubre en ellos “un cristianismo que todavía piensa, dirigido a los espacios ilimitados de las gentes y que aún aporta la esperanza de salvación del mundo”⁵⁷. También recoge la tradición occidental de modo especial con San Agustín, encuentro que le propició

⁵⁵ G 7, 49.

⁵⁶ *Ibid.*, 63.

⁵⁷ E, 48.

Erich Przywara. Aquí no es posible dar cuenta de todas las referencias patrísticas que hace nuestro autor, pero no quería dejar de apuntar esta presencia que forman, de algún modo, una fuente importante en su estructura teológica.

3.1.2. *La paradoja del Siervo-Señor*

Si la existencia de Jesús está atravesada por el descenso, como acabamos de exponer, también es digno de ser subrayado cómo para Balthasar, este descenso kenótico, como veíamos en *Teología de los Tres días*, tiene su punto álgido en el Misterio Pascual, en la muerte y resurrección del Hijo de Dios en la que “la luz eterna es llevada hasta la tiniebla más profunda”⁵⁸.

El teólogo de Basilea pone en el centro del misterio de Cristo la muerte, de ahí que no se pueda afirmar que Jesús sea un simple profeta, puesto que estos nunca ejercieron su ministerio teniendo en el horizonte de su misión la muerte. El profeta es el portador de una palabra que le ha sido confiada y que se incoa como promesa y se ve cumplida. Sin embargo, en el Hijo de Dios, lo que se percibe es el silencio:

“Silencio y muerte de Dios como plenitud del Dios que habla, que promete y que vive. Lo que llamamos resurrección no es en absoluto la continuación de lo que dijo o se hizo anteriormente. La muerte es la muerte; lo propio de la muerte es su definitividad; la vida transcurrida en el tiempo se ha acabado y no vuelve”⁵⁹.

No podemos olvidar la relación íntima que existe entre ambos testamentos, Antiguo y Nuevo. Entre ellos se da una relación que los hace inseparables, sin embargo, la encarnación del Hijo de Dios con la que se abre el Nuevo, supone un salto cualitativo con respecto al Antiguo. Al hablar de la Palabra sin palabra pone de relieve este salto al que me acabo de referir. Jesús no es un profeta que traiga una palabra recibida sino que él mismo es la Palabra, el Verbo eterno del Padre encarnado, donde se da la plenitud de las promesas anunciadas, quedando estas superadas. En Jesús encontramos siempre esta superación radical que desconcierta. Y es, bajo esta certeza, desde la que tenemos que situar el misterio en el que nos estamos adentrando en estas páginas.

Este salto cualitativo pone ante nosotros a un Dios que asume la forma de siervo. Esta idea que tenemos incorporada a nuestra estructura de intelección del misterio, no debería dejar de sorprendernos. En el Antiguo Testamento sería una aberración:

⁵⁸ G 6, 359.

⁵⁹ G 7, 70.

“Ningún esquema de pensamiento, ni el «Siervo de Dios», ni el «Mesías», ni el «Hijo del hombre» de Daniel se habría atrevido a pensar seriamente en la unión del Señor con el siervo»⁶⁰.

En Jesús, Señor y Siervo son dos categorías que se han convertido en un binomio inseparable que marca una nueva forma de comprensión de su existencia, tal como ya vimos en el capítulo anterior. Así toda la historia de la salvación incoada por Jesús tendrá la huella del *Talya*⁶¹, siervo y cordero, cuyo momento culminante será formulado en el ara de la cruz.

Esta estructura económica se ha perpetuado en los seguidores del siervo y señor por antonomasia, así, María es también la sierva, del mismo modo que los seguidores de Jesús estarán llamados a este seguimiento particular y que serán la base sobre la que fundamentaremos la propuesta espiritual que brota del presente trabajo. En todo el camino de seguimiento de los discípulos, en la misión que han llevado a cabo, se ha ido forjando la paradoja que tendrá su máxima expresión en el monte Calvario. La cruz “constituye la meta del seguimiento y de la comunión de fe y de obediencia”⁶².

Esta paradoja que atraviesa la vida de Jesús y la de sus seguidores, por ser esencialmente importante y constitutiva del Misterio del Verbo encarnado, es la expresión que asume la Iglesia, así, “lo que para Cristo era lo más urgente puede serlo también para la Iglesia que interpreta”⁶³. La Iglesia ha interpretado el mensaje asumido y este no es otro que el mismo misterio de Dios hecho carne.

El Verbo, según nos presenta Balthasar, ha pretendido presentarse desde un profundo ocultamiento asumiendo la pobreza y el abandono. En el capítulo anterior veíamos cómo el Verbo asumía la *morphe doulou*, la forma de esclavo, la realidad humana marcada por el sufrimiento, la pobreza, la debilidad y la muerte. Ahora, en este segundo, vemos cómo vuelve a retomar esta cuestión teológica, esencial en su argumentación.

⁶⁰ G 7, 78.

⁶¹ Palabra aramea que puede traducirse como cordero o como siervo. Es una palabra por tanto aplicable a Jesús como aquél que en el evangelio de Juan es el cordero que quita el pecado del mundo, el cordero inmolado en el Gólgota a la hora en la que se estaban inmolando los corderos para la fiesta de la Pascua y es el hombre que está en medio de los suyos como el que sirve.

⁶² G 7, 82.

⁶³ *Ibid.*, 98.

El Hijo de Dios ha roto, con la encarnación, la idea esperada por el pueblo de Israel. Su forma de siervo asumiendo la obediencia y la pobreza destruye la idea de un Mesías poderoso. “La paradoja de Jesús se hace visible donde él pone por delante su pretensión absoluta en la pobreza igualmente absoluta, y, por ello, en la vulnerabilidad”⁶⁴. El Verbo encarnado asume una forma sin forma, en la que renuncia a todo poder terreno y cuyo valor está en su ser el portador de la salvación de un modo absolutamente inesperado.

Este asumir la forma de siervo pasa por abrazar la pobreza caracterizada por Balthasar en tres conceptos fundamentales que son la oración, la fe y el Espíritu. “La oración concebida esencialmente como la actitud del mendigo que tan drásticamente describen las parábolas sobre la oración”⁶⁵. Toda la vida de Jesús está atravesada por su relación de profunda intimidad con el Padre, que le sostiene. Y su fe es considerada como la condición que posibilita la comunión con Dios y el Espíritu que es, según el teólogo suizo, “el hálito y viento de Dios que impulsa al pobre y al obediente en la dirección y camino de la voluntad de Dios y del deber de Dios”⁶⁶.

En este texto el autor apunta uno de los temas teológicos más relevantes no solo de su quehacer teológico sino de la historia de la teología. Me refiero al tema de la fe de Cristo. Balthasar afirma que la fe es considerada como la condición que posibilita la comunión con Dios. Esta afirmación tiene que ser necesariamente comprendida dentro de su aparato teológico. Para él es muy importante tener como punto de partida la misión del Hijo de Dios, y así:

“Quien dice misión dice ante todo referencia a un mandante, el Padre, pero, igualmente, referencia a una meta, indicada, repetida veces, en los evangelios como salvación del mundo. Ulteriormente, misión significa, para Cristo, aceptación, en la obediencia, de la misión recibida del Padre pero también conciencia de la tarea a desarrollar y de su valor soteriológico universal. La conciencia de Jesús de su pertenencia a Dios se limita, así, al conocimiento de su misión. Por esto, en el Cristo de von Balthasar hay espacio para la fe, la oración, el crecimiento en el aprendizaje”⁶⁷.

⁶⁴ G 7, 109-110.

⁶⁵ *Ibid.*, 112.

⁶⁶ *Ibid.*, 113.

⁶⁷ GU, 231.

Esta opción teológica asumida por nuestro autor no es por todos comprendida del mismo modo. Albert Vanhoye en su conocido artículo⁶⁸ trata el tema con detenimiento planteando el problema que supone la adecuada comprensión del significado preciso de “Πίστις”. La cuestión fundamental según la plantea Vanhoye es la de entender en la expresión “Πίστις Χριστου” un genitivo objetivo o subjetivo: fe de Cristo o fe en Cristo. Sobre la cuestión presenta un estudio que contiene diversas opiniones de especialistas que se preguntan por el auténtico significado, proponiendo finalmente una propuesta, a mi modo de ver adecuada y equilibrada, que consiste no en la elección de genitivo objetivo o subjetivo sino en una correlación entre ambos. Para el autor este equilibrio aporta una luz en el complejo problema, afirmando que Cristo, en definitiva, es la plena estabilidad de Dios como claro fundamento de la fe.

Balthasar afrontando esta cuestión teológica se pregunta: ¿Por qué nos asustamos, pues, por qué se asusta también, indudablemente, el Nuevo Testamento, de hablar sencillamente de la fe de Jesús?⁶⁹ Él afirma que en el Nuevo Testamento no se establece ningún término que defina y designe la actitud central de Jesús frente a Dios en términos de fe. Los textos bíblicos muestran una cierta ignorancia económica en el Hijo que forma parte de su *kénosis* y, por tanto, a su abandono de la *forma Dei*.

Balthasar también se pregunta por el sentido de la fórmula que aparece con frecuencia en los escritos paulinos: Πίστις Χριστου, y del mismo modo que Vanhoye afirma que no puede interpretarse simplemente como un genitivo objetivo ni como un genitivo subjetivo sin más. Para Balthasar Jesús es creyente en el sentido de que es obediente. De este modo:

“La fe de Jesús no se refiere tampoco en absoluto a que únicamente Él crea en Dios. En esto no se distinguiría de ningún judío piadoso. Tampoco se refiere especialmente la fe de Jesús a su idea de la venida de Dios. Lo decisivo es que Jesús calificaba y trataba a los que esperaban a Dios como a hombres que no podían ayudarse a sí mismos; como a hombres a los que más tarde se llamó pobres, y a los que ya Él mismo dio ese nombre. Y, también, en que Jesús se atreva no sólo a anunciar o a amenazar con la venida de Dios, sino a caracterizar y distinguir a aquellos hombres a los que Dios quiere venir, reuniéndose con ellos. Su propia fe en Dios era

⁶⁸ Para mayor profundización: A. VANHOYE: Πίστις Χριστου: fede in Cristo o affidabilità di Cristo? en *Biblica* 80 (1999).

⁶⁹ “Fides Christi” en H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Madrid 2001, 55.

incondicional, y Jesús se atreve a introducir en ella a sus seguidores, orando, resistiendo y, por ello, exigiendo”⁷⁰.

Junto al tema de la fe que acabamos de señalar, es importante también que consideremos que la pobreza descrita en el texto de Balthasar indicado anteriormente no es una propuesta en la que nuestro autor pretenda simplemente decir que sea una exigencia necesaria en el seguimiento, sino que más bien apunta a sostener que, puesto que Jesús es el Salvador, el que trae la salvación esperada, el hecho de que Él asuma la pobreza, se convierte en un modo de solidaridad con los hombres. Término muy significativo para nuestro autor y al que ya nos hemos referido al hablar del bautismo de Jesús en el Jordán. Una solidaridad que es concreta en sus encuentros con publicanos y pecadores, como afirman los sinópticos, especialmente Lucas en el capítulo 15 cuando nos presenta las parábolas de la misericordia. Jesús a lo largo de su existencia toma partido por los pobres, pecadores, sencillos, marginados, perseguidos y débiles y esta solidaridad llevada hasta el extremo será la que le lleve a la cruz siendo contado como un malhechor. “En esta solidaridad se hace visible, en la existencia de Jesús, esa forma que Pannenberg ha llamado proléptica”⁷¹.

Junto a la pobreza descrita, la forma de siervo asume el abandono. En Jesús es fácil descubrir una existencia que transcurre en el abandono, en la plena disponibilidad al proyecto del Padre sobre Él. Todos estos rasgos definitorios de su ser nos sitúan ante otras de las grandes cuestiones balthasarianas que tiene además una gran importancia para el estudio que estamos realizando: la renuncia que hace Jesús de su propia *doxa*, asumida en el himno ya citado de Filipenses 2,7, con el concepto de vaciamiento o anonadamiento: *kénosis*. Von Balthasar enuncia su pensamiento más característico con la sorprendente exégesis que hace del himno de la Carta a los filipenses⁷².

“La himnología entiende la *kénosis* como renuncia a la $\mu\omicron\rho\sigma\phi\eta$ Θεου, la forma de Dios, pero después presenta la encarnación no como la asunción de la forma humana correspondiente, sino expresamente de la $\mu\omicron\rho\sigma\phi\eta$ δούλου, la forma de esclavo. Pues el esclavo no tiene forma propia, sino que debe asumir en pura obediencia la forma que su amo le impone. Así, este reflejo de la gloria de Dios está en sí mismo privado de toda gloria propia; es $\acute{\alpha}\tau\mu\omicron\varsigma$ καὶ $\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma\omicron\varsigma$, como dice Justino”⁷³.

⁷⁰ “Fides Christi” en H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi...*, 64.

⁷¹ G 7, 116.

⁷² Cf. GU, 208.

⁷³ G 7, 121.

Esta existencia kenótica cuyo cauce de desarrollo es el descenso y cuya entraña se fragua en el binomio inseparable de Jesús como Siervo y Señor, en este contexto en el que estamos de una estética teológica, nos lleva necesariamente al misterio de la cruz como momento especialmente significativo dentro del desarrollo que estamos haciendo.

3.1.3. Estética teológica como *Theologia crucis*

La estética teológica, para Balthasar, solo se entiende como *Theologia crucis*, donde la fealdad del mundo, su brutalidad y negatividad, quedan reconciliadas y recapituladas en una acción, cuyo drama solo encuentra explicación en el mismo amor trinitario, intradivino.

“La cruz de Cristo no significa más el ocultamiento de Dios al modo de la teología negativa a nivel teológico, el *latere sub contrario* es transformado en un atributo positivo de Dios, que él ha escogido a causa y en favor del hombre pecador”⁷⁴.

Nuestro autor subraya cómo en la paradoja del crucificado se produce el encuentro entre Dios y el hombre. Un Dios que irradia belleza en medio de la suma desfiguración, que manifiesta la gloria del Padre cuando lo que se percibe es un cuerpo pendiendo de un madero y llamado por la tradición, maldito⁷⁵. Una gloria que no es presentada en sentido triunfalista, sino desde la impotente omnipotencia:

“Sólo en Jesucristo, y en último término, sólo en su obediencia absoluta hasta la cruz y el infierno, habría de revelarse lo que es la gloria de Dios en su verdad. Hemos de volver la mirada sobre todo a este centro: a ese acontecimiento en el que el peso absoluto se explica a sí mismo como gloria absoluta y como epifanía de la divinidad de Dios, para después hacerse camino partiendo del centro y para así entender qué es de verdad el cristianismo. Todo lo que brilla irradia desde el centro del absoluto deslucimiento. La potencia en la *doxa* de Dios irrumpe precisamente desde la más perfecta impotencia”⁷⁶.

Así:

“La cruz, de madero maldito (Dt 21,23) ha pasado a ser el lugar de la manifestación de la Gloria, el trono del Rey, el signo de su señorío (...). El Crucificado es la *forma* de la manifestación de Dios, que lo vela al mismo tiempo que lo da claramente a ver (Is 45,15: revelación en el ocultamiento). Cristo es la *doxa* de Dios como el crucificado, resucitado de entre los muertos por la *doxa* del Padre (Rm 6,4). Ahora la *doxa* tiene lugar en Él y actúa por medio de Él”⁷⁷.

⁷⁴ R. LUCIANI, *El Misterio...*, 527.

⁷⁵ Dt 21, 23; Gal 3,13.

⁷⁶ G 7, 199-200.

⁷⁷ A. CORDOVILLA, *Gloria de Dios...*, 119.

Esta *teología crucis* no puede ser separada de la *teología gloriae* como afirmábamos en el capítulo anterior ya que ambas quedan mutuamente implicadas dentro del vínculo de amor, fruto de la obediencia suprema que sólo busca la realización de la voluntad del Padre, de modo que “la Trinidad es el único presupuesto de una teología de la cruz, y la cruz es la única demostración de la Trinidad”⁷⁸.

En la cruz se manifiesta la gloria que no es otra que la renuncia a la propia *doxa* donde se aleja de cualquier perspectiva de éxito. Es precisamente en esta forma de existencia en la que brilla la gloria, en la que Jesús es el *Kyrios*. Su poder radica en la ofrenda de sí mismo cuyo punto álgido será la muerte en cruz. Este don de sí hace que su vida sea eucaristía y palabra⁷⁹.

A continuación daremos un paso adelante en la argumentación. Hasta ahora hemos estudiado a Jesús como sujeto kenótico que abraza una existencia de descenso asumiendo el ser siervo hasta convertir la fealdad de la cruz en fuente de suma belleza. En este punto nos aproximaremos a cómo esta existencia kenótica no culmina con la muerte y la resurrección del Verbo encarnado sino que se extiende a la vida de la Iglesia. En lo que sigue, por tanto, perfilaremos esta entrega que se ha concretado en la Eucaristía y la Palabra, lugares donde Jesús sigue siendo el Siervo que se entrega, se manifiesta, y en definitiva, se revela.

3.1.4. Concreciones de la entrega: Eucaristía y Palabra

Toda la vida de Jesús, como hemos visto hasta ahora, puede quedar expresada en la afirmación que él mismo hace en el evangelio de Juan: “Yo no busco mi propia gloria” (Jn 8,50). El autor del cuarto evangelio recoge de manera privilegiada el tema que estamos estudiando. En la segunda parte de su evangelio, desde el capítulo 13 hasta el final, llamado “Libro de la Gloria” se recoge precisamente la intuición que desarrollará el teólogo suizo: la gloria tiene una estrecha relación con la cruz. Hasta tal punto el evangelista hace esta consideración, que al momento de la cruz lo denomina glorificación. Esta segunda parte del evangelio narra fundamentalmente la pasión y la resurrección: Cruz y Pascua como dos abismos que se reclaman mutuamente.

⁷⁸ H.U. VON BALTHASAR, “Schöpfung und Trinität” en Com RCI 17 (1988), 209-210.

⁷⁹ Cf. G 7, 123.

Por tanto, toda la existencia del Hijo de Dios está llamada a ser contemplada desde la glorificación cuyo punto álgido es la cruz pero que tiene un largo recorrido previo. En las primeras páginas de este capítulo nos asomábamos a esta existencia kenótica asumida desde la encarnación, el bautismo y las tentaciones, ahora, avanzando en el desarrollo, queremos subrayar otros dos puntos importantes en este recorrido atravesado por el abajamiento, a saber, la Eucaristía y la Palabra.

Con la Eucaristía nos asomamos a un “gesto irrepetible, Jesús ofrece con su mano el don, se ofrece a sí mismo en estado de abandono en las manos del Padre que permite este estado como definitivo”⁸⁰. En este gesto contemplamos la polaridad que siempre aparece presente en la argumentación balthasariana. Por una parte es fácil percibir la impotencia eucarística pero por otra, también es elocuente la autoridad absoluta presente en este gesto que anticipa la entrega radical que se producirá en el calvario. Esta cruz que:

“No se considera aisladamente, sino como quintaesencia y síntesis de toda la obra y vida de Jesús. Pues el acto del don de sí es la acción suprema y máxima de su servicio, tal como Jesús lo vivió ante los ojos de sus discípulos y como les inculcó de muchas maneras conmovedoras. A la luz de esta incomparable autoentrega se clarifica el alcance de todas las llamadas morales de Jesús: el odiarse y negarse a sí mismo, el llevar cada día la cruz, el perder el alma para salvarla”⁸¹.

Esta entrega que se produce en la Eucaristía tiene consecuencias que van más allá del acto histórico en sí, puesto que se da en Jesús un abandono “de su pasión y resurrección en las manos de la iglesia”⁸².

El envío que hace Jesús en Jn 20, 21-23 no se corresponde con una simple misión sino que es un poner delante de los discípulos la actitud de abandono propia del Hijo. Jesús ha recibido la gloria del Padre y del mismo modo se la entrega a los suyos, pero no deja de portar las características propias ya explicitadas.

La *kénosis* que vive Jesús es a la que están llamados los suyos, de ahí que la lectura que hace el teólogo suizo no se concluya en el Hijo, que sin duda es el centro del misterio que contemplamos, sino que nos invita a descubrir los destellos de este modo de existencia en sus discípulos que asumen también la *morphe doulou*.

⁸⁰ G 7, 123.

⁸¹ *Ibid.*, 124.

⁸² *Ibid.*, 125.

H.U. von Balthasar, junto a la concreción de la entrega por el sacramento, afirma la entrega por la palabra: “Es él el que a través de la muerte sin palabras de la carne resurge como cuerpo y como palabra”⁸³.

“Jesús, como Palabra encarnada, estaba más oculto que lo que muestra la luz de los evangelios, en la misma medida en la que las acciones salvíficas de Dios en la redención de Israel estaban más ocultas y menos evidentes de lo que las presentían las imágenes transfiguradoras del libro del Éxodo y de Josué”⁸⁴.

Ciertamente es una Palabra oculta que asume lo kenótico pero que a la vez, por el hecho de ser la Palabra del Padre que se ha encarnado “sigue siendo una suprapalabra con respecto a cualquier discurso, aun inspirado, sobre él”⁸⁵.

Así, la entrega que hace Jesús a su Iglesia concretada en la Eucaristía y la Palabra no dejan de apuntar a Él. Si es cierto, y así lo hemos afirmado, que el centro al que Balthasar acude siempre es al del crucificado-resucitado, y por otra parte, desde este centro él mismo nos lleva a la periferia que en este caso concreto sería la vida de la Iglesia, sujeto receptor de la gloria de Dios y de su misión, no podemos sin embargo afirmar que se trate de una cadena, sin más, de receptores en la que el Hijo recibe la gloria del Padre y la Iglesia, del Hijo, sino que es necesario hacer una precisión, puesto que siendo verdad que de algún modo así se ha producido la historia de la salvación, por otra parte, no podemos eludir que Cristo es un sujeto único, cuyas acciones son únicas y cuya misión es, del mismo modo, única. Por tanto, y recogiendo el recorrido hecho hasta ahora, los hombres, seguidores de Cristo, están llamados a asumir lo kenótico de su existencia, sabiendo que:

“Sólo Jesús tiene la posibilidad de hacer de toda su existencia, incluida su muerte, con verdadero poder y conforme a su misión, una forma para Dios y para los hombres, a partir de la cual Dios pueda plasmar en el Espíritu Santo su Palabra suprema para el mundo”⁸⁶.

El Hijo de Dios, asumiendo esta existencia transida de abandono y pobreza posibilita que “la palabra sumergida en la carne se convierta verdaderamente en la palabra que en

⁸³ G 7, 126.

⁸⁴ *Ibid.*, 130.

⁸⁵ *Ibid.*, 130.

⁸⁶ *Ibid.*, 132.

el principio estaba con Dios y que, en cuanto Palabra-Alfa, debe ahora ser también Palabra-Omega que lleva a cumplimiento la creación (Ef 1,10)”⁸⁷.

Jesús, siendo la Palabra, se ha hecho, no-palabra, *kénosis*, silencio asumiendo la pobreza y la *adoxía*.

3.2. La Iglesia, sujeto kenótico: llamada a una autoridad humilde

Puesto que la categoría *kénosis* atraviesa el desarrollo teológico de Balthasar, junto al análisis de la existencia del Hijo de Dios como existencia kenótica, el teólogo suizo se detiene a analizar otras estructuras que se sostienen en la misma categoría, de ahí que las incluyamos en el desarrollo que estamos realizando. La que abordaremos a continuación es la Iglesia, así entendida.

En el volumen que estamos estudiando en el presente capítulo, se preocupa en considerar cómo el tiempo de la Iglesia tiene una estructura distinta a la del tiempo de Cristo.

Dentro de la línea argumentativa que estamos llevando a cabo, no quiero dejar de subrayar este aspecto, que a mi modo de ver, es importante. Ya hemos afirmado cómo el Hijo de Dios, en su entrega kenótica, ha dejado a la Iglesia su Cuerpo y su Palabra convirtiéndose la misma en el receptáculo del don del crucificado-resucitado, pudiendo así afirmar que la Iglesia en cierta medida contiene esta gloria procedente del Hijo, de ahí que también ella se convierta en un sujeto kenótico.

La *kénosis*, por tanto, impregna no sólo el tiempo de Jesús sino también el tiempo de la Iglesia, de ahí que no podamos dejarlo fuera de nuestra consideración. Esta es la concreción en el tiempo que posibilita la relación de Dios con el mundo. No podemos obviar que la vida de Jesús queda circunscrita a un espacio y tiempo delimitado y debido a que su proyecto de salvación es universal, se convierte en contenedora de la Palabra y del Cuerpo de Cristo, y por tanto, en el espacio adecuado para que sea posible la presencia de Jesús y su manifestación al hombre.

El problema teológico que tenemos cuando nos asomamos al tiempo de Jesús es el siguiente:

⁸⁷ G 7, 133.

“¿Cómo puede el cristiano, que vive en un tiempo pasajero, participar tanto en el tiempo de la vida de Jesús como en la atemporalidad de la cruz y del descenso a los infiernos y en la eternidad del exaltado?”⁸⁸.

La clave de comprensión que el mismo Balthasar atestigua es que el tiempo terreno de Jesús se inserta desde siempre en el orden de la estructura del mundo creado y pertenece a la perspectiva eterna de la providencia divina sobre el mundo, a la vez que deja constancia de que el tiempo de Jesús se actualiza en el tiempo de la Iglesia que lejos de tener un peso propio, como afirma nuestro autor, este está determinado o configurado por el de Cristo.

El tiempo de la Iglesia se sitúa entre la resurrección y la parusía, tiempo en el que el Jesús que había estado inserto en el tiempo deja su impronta en la Iglesia en el modo propio de su actuar, kenótico, así, “este cumplimiento es su total pobreza y abandono, que hizo posible el acontecimiento de la cruz en la que el amor de Dios pudo volcarse y llegar hasta el final”⁸⁹.

En el título de este apartado, apuntábamos cómo la Iglesia está llamada a vivir desde una autoridad humilde para así poder hacer que resplandezca la luz del amor supremo del Hijo y del mismo modo, solo desde esta humildad podrá vivir la esencia de su ser que es el de vivir en la paradoja que se pone de manifiesto entre la nostalgia y la revelación.

Es importante, llegados a este punto, hacer una distinción esencial. En este apartado hemos abordado la posibilidad de la que Iglesia sea un sujeto kenótico introduciendo a esta en el esquema de comprensión teológica del autor, pero la cuestión que está detrás es de una gran relevancia en la teología balthasariana. En el contexto tratado, no quiero dejar de acudir a las famosas páginas de nuestro autor recogidas en uno de sus volúmenes de Ensayos teológicos cuyo título no sólo es sugerente sino que aborda el tema en toda su hondura y complejidad: *¿kénosis de la Iglesia?*⁹⁰.

La cuestión planteada es si podemos aplicar a la Iglesia la categoría *kénosis* como la entendemos desde la cristología: la renuncia que hace Jesús a la forma de Dios, a la

⁸⁸ G 7, 144.

⁸⁹ *Ibid.*, 150.

⁹⁰ “¿Kénosis de la Iglesia?” en H.U. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución. Ensayos teológicos IV*, Madrid 2008, 103-113.

gloria del poder divino. El autor se pregunta si el hecho de que la Iglesia intente ser pobre y entregada ofrece motivos suficientes para aplicarle el concepto de *kénosis*.

Cuando hablamos de la *kénosis* de Jesús hacemos referencia, apoyados en el himno de Flp 2, 7, a un sujeto preexistente que siendo de condición divina se despojó de sí mismo y tomó la condición de siervo. Hacer esta aplicación a la Iglesia supone, según plantea Balthasar, suponerla como preexistente que libremente decide tomar esta opción. El autor, apoyado en textos bíblicos, plantea la posibilidad de una Iglesia preexistente en el cielo. Muchos autores avalan esta exégesis y Balthasar apoyado en Orígenes y Agustín afirma que no pueden ponerse al mismo nivel el Hijo preexistente que abandona su *forma Dei* y la Iglesia, ya que ninguna criatura puede despojarse de la “forma de Dios” para recibir la forma de esclavo, porque por su esencia es ser esclava y sierva. Por tanto, la conclusión a la que llega es que cuando hablamos de *kénosis* de la Iglesia lo hacemos en sentido análogo, siendo conscientes de que esta analogía está

“atravesada por esta desemejanza mayor: mientras que el Hijo de Dios se somete voluntariamente a la forma de siervo, de la *Ecclesia immaculata* se puede decir a lo sumo que hace cumplir la fundación de la institución eclesial (jerárquica y sacramental) por el Hijo”⁹¹.

Por tanto, para cerrar el estudio de esta cuestión concluimos afirmando que la postura asumida por el teólogo suizo al final es la de que la *kénosis* propiamente dicha le corresponde solo a Cristo como Hijo de Dios, aunque es evidente, y así lo explicita Balthasar, que la Iglesia asumirá el despojamiento y vaciamiento pero de un modo análogo y no equivalente.

3.3. Llamada al seguimiento radical. Cruz y seguimiento kenótico

Ya hemos dicho abundantemente que el fin de la vida terrena de Jesús es la cruz, de modo que esta se convierte en el centro desde el que se interpreta todo. Desde él se va a la periferia y desde esta, se vuelve constantemente al centro. Ahora la cuestión que planteamos es si esta llamada se prolonga necesariamente sobre los seguidores, de modo que la existencia kenótica no sea ya exclusiva del Hijo, ni tan siquiera de la Iglesia, sino que sea, de igual modo, el *cantus firmus* de la vida de los que escucharon la llamada de Jesús y le siguieron, por tanto, también de nosotros, creyentes del siglo XXI.

Von Balthasar afirma que:

⁹¹ “¿*Kénosis* de la Iglesia?” en H.U. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución...*, 111.

“Detrás de las invitaciones de Jesús a la renuncia y a la negación de sí, está siempre el único signo radical que él mismo encarna en su existencia: quien quiera estar con él ha de dar al reino de Dios (presente en él) una preeminencia total sobre todo lo terreno; sobre su profesión en el mundo, sobre la propia familia, sobre los bienes materiales y espirituales (a los que pertenece la estima de sí)”⁹².

Esta llamada al seguimiento radical tiene su cumplimiento pleno en María que vive un abandono total que llega a su consumación, según el texto joánico, en la cruz cuando tiene que abandonar lo único que le queda: el Hijo.

Este modo de seguimiento kenótico hasta el extremo es el arquetipo para el seguimiento de todos los hombres y mujeres que a lo largo de la historia han experimentado la llamada de Jesús. Un seguimiento cuyas características no están separadas de las del Verbo encarnado y cuyo punto de partida brota de la aceptación del punto de llegada: la cruz. Así, podemos afirmar con Balthasar que “la gracia del seguimiento pertenece a la gloria del peso de la única cruz”⁹³.

Vemos por tanto cómo la cruz sigue siendo el lugar teológico de interpretación del desarrollo de la historia de la salvación, de modo que en ella, sin ser separada del resucitado, se concentra la gloria propia del Hijo único del Padre que será irradiada tanto en la Iglesia, entendida como sujeto receptor de este tesoro inagotable, como en los seguidores, que tendrán que abrazar el mismo destino de cruz y gloria del Maestro.

Estamos por tanto en una cadena sucesiva que brota de un único punto: la cruz, en la que cruz y gloria son inseparables, en la que sigue quedando de manifiesto que la cruz, la vida kenótica del Verbo es el paradigma y la concreción de todos aquellos que fascinados por su presencia atractiva y fulgurante de belleza, han respondido con un sí marial al seguimiento de Jesús, estando dispuestos a asumir su destino de anonadamiento, de abajamiento radical con la certeza de que en este se esconde la auténtica gloria. Así la belleza del crucificado es la del exaltado porque no es otra que la belleza del amor incondicional y entregado hasta el extremo.

Para ir concluyendo esta parte, es importante que abordemos dos concreciones de la categoría que estamos estudiando. Hemos desmenuzado hasta ahora la *kénosis* como nota dominante de la existencia del Hijo de Dios, de la Iglesia y de los seguidores. A

⁹² G 7, 160.

⁹³ *Ibid.*, 166.

continuación la abordaremos asociándola al abandono de la forma divina y del amor como dos elementos tan definatorios que no podemos soslayarlos.

3.4. La *kénosis* como abandono de la forma divina. El hiato de la cruz y la salvación que de él procede

En el capítulo anterior cuando nos acercábamos al estudio de la obra *Teología de los tres días* ya aludíamos a la experiencia que H.U. von Balthasar llama “hiato” que se da en el Hijo crucificado y que forma parte de la experiencia kenótica que estamos describiendo.

En *Gloria 7* vuelve a acudir a él situándolo en el centro de su argumentación. Afirma que “desde el principio todos nuestros caminos conducían a esta meta: al hiato de la cruz y el sondeo de este hiato a la apertura de los infiernos”⁹⁴. De este modo vuelve a subrayar que el hecho de que todo lo que el Hijo de Dios vive, lo vive en función de esta hora, haciendo que toda su existencia cobre sentido desde la cruz. En este momento del estudio llegamos a un punto clave desde el que se entiende lo dicho hasta aquí.

Para acercarnos adecuadamente al acontecimiento de la cruz, Balthasar sostiene que no se puede entender este acontecimiento desde el solo análisis veterotestamentario de la ira divina producida por la ruptura de la alianza ni desde la interpretación de que la cruz es simplemente la manifestación última del amor de Dios.

Es la primera vez que en nuestro estudio aparece el tema de la ira divina que en la teología balthasariana tiene una gran relevancia. En *Gloria 6* cita esta categoría al referirse al momento en el que Yahvé expresa su ira con Moisés⁹⁵, categoría que retomará y profundizará en *Teodramática 4* y *5*. Por tanto, aunque en este momento incoo el tema por la relevancia que tiene, lo desarrollaré cuando lleguemos al capítulo en el que estudiemos *Teodramática 4*.

Para Balthasar es cierto que “la ira o la indignación de Dios por los pecados del hombre nunca iguala a su justicia”⁹⁶, pero es de igual modo importante que entendamos que la justicia de Dios no como justicia primitiva sino salvífica, forma que el Nuevo Testamento traduce por amor inescrutable y que llega hasta el extremo de la entrega de su vida por todos y cada uno de los hombres. El término bíblico que está detrás de

⁹⁴ G 7, 167.

⁹⁵ *Ibid.*, 190.

⁹⁶ *Ibid.*, 169.

nuestra expresión justicia es *dikaio syne*, utilizado y desarrollado de un modo especial por Pablo, aunque en los evangelios también aparezca. La justicia que Jesús ofrece está inseparablemente unida a su revelación del misterio de Dios como *Abbá*, expresada a través de las parábolas (de modo excepcional en Lucas 15), en sus dichos o acciones mesiánicas que ponen a Jesús como el Mesías, el siervo de Yahvé. Por tanto, es una justicia cuyo punto de partida y de llegada es el amor.

La ira de Dios, tal y como la comprende H.U. von Balthasar es “el no categórico de Dios al comportamiento que el mundo tiene frente a él”⁹⁷. Es un “no” ante el “no” del hombre a la voluntad salvífica de Dios. Esta ira no podía de ningún modo ser asumida por otro que no fuera el “sin pecado”. Desde esta concepción, la categoría teológica que está detrás es la de representación que comprende que Jesús se ofrece como sacrificio eficaz, representando ante Dios a toda la humanidad, tomando sobre sí, por amor, todos los pecados del mundo. La fuerza del amor es la que subrayará el teólogo suizo haciendo resonar la primera carta de Juan cuando afirma: “En esto hemos conocido lo que es amor: el que él dio su vida en representación por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos” (1Jn 3,16).

La categoría de representación tiene una gran fuerza en la teología balthasariana. Es un término claramente bíblico recogido de un modo especial en los escritos paulinos. En la carta a los Romanos, Pablo afirma que: “Todos han pecado y están privados de la presencia de Dios. Pero son absueltos sin merecerlo, generosamente, por el rescate que Jesucristo entregó” (Rm 3, 23-24), o “pues el salario del pecado es la muerte; mientras el don de Dios, por Jesucristo Señor nuestro, es la vida eterna” (Rm 6, 23).

La representación hace referencia a que Jesucristo murió en nuestro lugar, representándonos. Queda claro en la teología paulina que el hombre es el que merecía la muerte pero fue Cristo el que tomó el castigo que nosotros merecíamos sobre sí mismo, en nuestro lugar. Hasta tal punto el Nuevo Testamento tiene ya conciencia de esto, que afirma que “al que no conocía pecado, por nosotros lo trató como a pecador, para que nosotros, por su medio, fuéramos inocentes ante Dios” (2 Co 5, 21).

Balthasar asumiendo toda esta tradición bíblica insiste en que nosotros no podríamos haber pagado el precio por nuestros pecados siendo necesario que lo asumiese, para

⁹⁷ G 7, 171.

redimirlo, el sin pecado, el sujeto único y excepcional del Verbo de Dios. Para ello, pasa por lo kenótico y nunca por lo poderoso o exitoso disponiéndose radicalmente a la voluntad del Padre viviendo bajo el signo de la obediencia desde la pobreza o pobreza obediente, afirmación que queda subrayada en este centro al que nos estamos aproximando. Balthasar, en este sentido recoge un texto que me parece muy iluminador para comprender el recorrido al que nos hemos referido:

“Su pobreza, en cuanto a disponer de sí, es una sola cosa con su obediencia en el perfecto abandono. Esto es lo que el himno de Flp 2,7, llama kénosis. En ella el abandonado queda totalmente a merced de la voluntad del Padre que le carga con el peso de la realidad del «pecado del mundo». O la realidad de la «ira de Dios», encarnada en todo lo que suscita esta «ira». «Dios le hizo pecado por nosotros» (2Co 5,21), puede bien traducirse desde la perspectiva de Jesucristo, también por «le hizo por nosotros víctima (voluntaria) del pecado»⁹⁸.

En la cruz encontramos la violencia del choque de toda la carga del pecado contra la impotencia total de la existencia kenótica. Aquí está contenido el misterio insondable de la cruz que no es tanto el hecho de lo que acontece en sí mismo sino que “todo esto sea Dios el que lo cargue”⁹⁹. La singularidad del sujeto que asume el pecado del mundo convierte a este acontecimiento en el central.

“Sólo en la cruz se cumple la paradoja por la que el Hijo, investido de plenos poderes divinos y enviado por Dios en la carne como su Palabra, donde se identifica del todo con la «carne del pecado» (Rm 8,3), deja de ser Palabra para ser ahora sólo espacio para la voluntad del Padre que cae sobre él. Esta voluntad «acontece a la Palabra», aunque ella misma no es propiamente palabra. Sin embargo, la Palabra enmudecida adquiere precisamente ahora una transparencia absoluta ante el Padre que ahora se expresa en ella como no lo había hecho antes”¹⁰⁰.

La relevancia de que sea Jesús el que carga con el pecado radica en que él es el Hijo de Dios. ¿Por qué tenía que ser él el único sujeto adecuado para abrazar este momento? Balthasar afirma que:

“Sólo Dios puede llegar hasta el fin del abandono de Dios. Sólo la libertad que hay en él es capaz de eso. Que él es Dios lo demuestra el mismo Padre resucitando al Hijo y exaltándolo como *Kyrios* de todas las cosas. Pero quien recibe una dignidad divina, debe ya poseerla desde siempre (Jn 17,5) y haber renunciado sólo a su gozo (Flp 2,6; Hb 12,2). Precisamente al renunciar a toda palabra, la Palabra de Dios se manifiesta

⁹⁸ G 7, 172.

⁹⁹ *Ibid.*, 172.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 174.

como la Palabra de Poder del Padre, resplandor de su gloria e impronta de su esencia (Hb 1,3)¹⁰¹.

Hemos visto cómo el choque producido en la cruz por el “no” del hombre al proyecto de Dios y el “no” de Dios al “no” del hombre exige un sujeto único que es el sin pecado, el Hijo de Dios, del mismo modo, debemos considerar cómo “la constitución de ese sujeto presupone la decisión de una persona divina preexistente como lo describe el himno de Flp 2, 6-11”¹⁰², hilo conductor de todo nuestro desarrollo argumentativo.

En *Gloria 7* encontramos un paso adelante en la comprensión del sujeto kenótico. Si en *Teología de los Tres días*, el sujeto era claramente el Verbo encarnado que vivía el Triduo Pascual, en el volumen de *Gloria* que estamos estudiando, afirma que “el sujeto de la *kénosis* que se describe [refiriéndose al himno cristológico de Flp 2] no es el Hijo ya encarnado, sino el Hijo preexistente”¹⁰³.

Esta afirmación del teólogo de Basilea es una de las más controvertidas de su teología por las consecuencias que tiene. Toda la tradición ha comprendido la encarnación como un acto kenótico del Hijo de Dios por su aceptación de la condición humana y por su destino que, como ya hemos dicho abundantemente, no es otro que el de la cruz, así Balthasar afirma con contundencia que “quien dice encarnación dice, por eso mismo, cruz”¹⁰⁴. El tema difícil está en acudir a la vida intratrinitaria como punto de partida.

La trascendencia del acto kenótico es la de asumir el designio del Padre abandonando la *forma Dei*. Aquí radica la novedad balthasariana ya que esta afirmación pone en cuestión la inmutabilidad de Dios. El teólogo suizo pone delante las preguntas que necesariamente han de hacerse: “¿cómo es posible semejante abandono para ese Dios al que no podemos atribuir ninguna mutación creatural y ningún sufrimiento y obediencia creaturales?”¹⁰⁵. Lo primero con lo que tenemos que contar es con una libertad por parte de Dios que supera incluso la idea o imagen que el hombre tiene de él. La dificultad de la cuestión radica en poner excesiva atención en la naturaleza divina, sin embargo, para

¹⁰¹ G 7, 174.

¹⁰² *Ibid.*, 174.

¹⁰³ *Ibid.*, 175.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 175.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 176.

poder explicarla, el autor se detiene más en las relaciones personales intradivinas, y para hacer frente a esta cuestión toma como fundamento,

“el altruismo de las personas divinas como puras relaciones en la vida de amor intradivina. Este altruismo crea una primera forma de *kénosis* que consiste en la creación (especialmente del hombre libre) ya que el creador entrega en ella, por así decirlo, una parte de su libertad en manos de la criatura. Pero, en última instancia, él puede arriesgar tanto porque previamente ha visto y tomado en consideración la segunda y más verdadera *kénosis*, la de la cruz, en la que recoge y supera todas las consecuencias más extremas de la libertad creatural.”¹⁰⁶.

Es verdad que de este modo, la *kénosis* como abandono de la forma divina se convierte en el acto distintivo del amor del Hijo que transfiere su condición de engendrado por el Padre en la forma expresiva de la obediencia creatural, pero en este acto queda comprometida toda la Trinidad: el Padre como el que envía al Hijo y le abandona en la cruz y el Espíritu como el que une a ambos ahora sólo en la forma expresiva de la separación.

“La cruz de Cristo está inserta en la creación del mundo desde su fundación”¹⁰⁷ pero esto no nos puede llevar a afirmar que haya necesidad de hacer derivar del mundo creado la decisión de la gracia kenótica de Dios. La clave de comprensión del acto kenótico no es otra que la del amor de modo que sólo desde esta categoría se pueda afirmar un abajamiento que no contradiga su esencia divina, cuestión ya explicada en el primer capítulo.

Nuestro autor, en el intento de construir su sistema teológico en torno a la *kénosis*, vemos cómo busca palabras y modos adecuados de comprensión. Ya nos hemos referido a la expresión “abnegación”¹⁰⁸ para hablar de esta categoría y ahora, con el texto citado, a “altruismo”, subrayando en todas ellas el componente amoroso de la gratuidad de un Dios que se vacía sin pedir nada a cambio, se anonada, para hacer a su criatura partícipe de la gloria.

3.4.1. *La vida de Jesús desde la concepción de la cruz*

En el estudio de la *kénosis* como abandono de la forma divina, es ineludible recurrir a la cruz como momento último. En el capítulo anterior dedicábamos un apartado a

¹⁰⁶ G 7, 176.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 176.

¹⁰⁸ Cf. Página 36 del presente estudio.

reflexionar sobre la pregunta de si toda la vida de Jesús podía considerarse una existencia kenótica, afirmando su posibilidad desde el horizonte teológico en el que ha quedado inscrito dicho acontecimiento. En *Gloria 7*, Balthasar matiza, a mi modo de ver, esta cuestión y aunque la vuelve a plantear, sostiene que:

“Aunque su existencia [la de Jesús] esté toda ella sellada por la kénosis de Dios (...), él no se carga con el peso de esta existencia por sí mismo (...) sino que sólo está dispuesto a hacérsela cargar en la hora establecida por el Padre. Por eso es teológicamente incorrecto interpretar toda la vida de Jesús, desde la concepción a la cruz, como un único y supremo martirio”¹⁰⁹.

Después de lo visto, lo que sí podemos afirmar es que “la existencia kenótica de Cristo (...) fue una existencia de espera dispuesta y disponible a la hora, sintetizada en términos de pretensión, pobreza y abandono”¹¹⁰. Por tanto, tenemos que distinguir el momento culminante que es la cruz, donde el testimonio es radical y definitivo del resto de su existencia que no es cruz pero que está orientada a ella. El teólogo de Basilea afirma que el Hijo, “al vivir exclusivamente de cara a esta hora [se refiere evidentemente a la hora de la cruz], es desde siempre *martys*, testigo, por el peso absoluto de toda su existencia concentrado en la hora”¹¹¹.

Lo más adecuado, según la teología balthasariana, sería hablar de la disponibilidad kenótica del Hijo como acto sobre el que su existencia queda fundada y cuya actitud esencial es la disponibilidad que pasa por el ocultamiento asumido de modo que su revelación pasa por el ocultamiento así como su entera existencia desde la encarnación hasta la resurrección pasa por la cruz, realidad del Dios oculto que provoca necesariamente un escándalo. El teólogo suizo afirma en este sentido:

“El hecho de que la kénosis sea la nota más característica de la existencia de Jesús y, por tanto, no reducible a nada ya conocido y explicable y, en consecuencia, tan difícil de descubrir, hace ciertamente que Jesús, de un modo siempre nuevo, sea un *skandalon*”¹¹².

Entendiendo esta expresión como la entiende el Antiguo Testamento, como trampa u obstáculo que nos hace tropezar, la *kénosis* del Verbo encarnado cuyo punto culminante está en la cruz se convertirá en el *skandalon* más absoluto donde queda condensado todo el ocultamiento.

¹⁰⁹ G 7, 178.

¹¹⁰ *Ibid.*, 178.

¹¹¹ *Ibid.*, 178.

¹¹² *Ibid.*, 181-182.

3.5. La *kénosis* como acto de amor

Junto al ocultamiento descrito y el abandono de la forma divina en Jesús, es importante volver de manera específica a la base sobre la que Balthasar funda el acto kenótico tanto intradivino como el perteneciente al Verbo encarnado, a saber, la afirmación de que Jesús ha querido experimentar la *kénosis* como puro acto de amor obediente, entregado, hecho silencio y vaciado en su totalidad. A continuación expondremos estas características del amor kenótico que nos propone nuestro autor y de los que se desprende una propuesta espiritual concreta.

3.5.1. *Un amor que se hace obediencia*

El amor que está en juego no es uno cualquiera sino el que asume la obediencia absoluta haciéndose un ser claramente inservible, como afirma Marcos y las citas paralelas al texto siguiente: “Y empezó a explicarles que tenía que padecer mucho, ser rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufrir la muerte y después de tres días resucitar”. Mc 8, 31.

3.5.2. *Un amor que se hace entrega*

Este amor, junto con la obediencia, pasa por la entrega. El teólogo suizo suele utilizar de manera recurrente esta expresión. En *Teología de los Tres días* veíamos cómo la entrega era ya una categoría importante siendo incluso la teología de la entrega aquella que sólo se puede elaborar en perspectiva trinitaria. En *Gloria 7*, retoma esta categoría afirmando que Jesús es el entregado al sacrificio. Basta hacer una lectura detenida de los textos de la pasión para darse cuenta de que la palabra entrega se repite con frecuencia:

“Entrega que pasa de los cristianos a los judíos, de los judíos a los gentiles, de Pilatos otra vez al judío Herodes, de éste definitivamente a Pilato, quien, tras el intento fallido de una nueva entrega a los judíos, pronuncia bajo presiones y amenazas la condena, eludiendo toda responsabilidad”¹¹³.

Lo que es claro es que junto a toda esta larga cadena de entregas, Jesús es el que en primer lugar ha sido entregado por Dios. Este es el origen que más tarde se desarrollará incluyendo la autoentrega de Jesús en el sentido de que si es claro que Jesús es entregado por el Padre, del mismo modo es irrenunciable afirmar que él acepta esta entrega, haciéndola suya.

¹¹³ G 7, 184.

3.5.3. *Un amor que se hace silencio*

Si el amor kenótico asume la obediencia y la entrega, el silencio se convertirá en la expresión más radical del mismo. Silencio que nada tiene de orgullo o superioridad sino que más bien está forjado en la certeza de que ante la incompreensión radical, ya las palabras no tienen nada que aportar. En el Verbo encarnado se cumple la profecía de Isaías: “Maltratado, aguantaba, no abría la boca; como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante el esquilador, no abría la boca” (Is 53,7).

3.5.4. *Un amor que se vacía*

El evangelista Juan narra como Jesús en la cruz es atravesado por una lanza. La carne del Verbo ha quedado abierta dejando acceso al corazón de Cristo. “La *kénosis* se ha cumplido en este vaciamiento. El cuerpo de Cristo es el nuevo tempo de Ezequiel, de donde brota la fuente de vida”¹¹⁴.

4. **Infierno, solidaridad con el destino universal de muerte**

El tema del *descensus* siendo crucial en la obra del teólogo como ya apuntábamos en *Teología de los Tres días*, vuelve a aparecer. Si en ese momento apuntábamos cómo en esta obra de *Misterium Salutis*, el autor respondiendo a la petición que le habían hecho, no llegaba a las conclusiones que sin embargo sí abordará en su obra *Teodramática 4* donde la influencia de la mística Adrienne von Speyr se percibe con mayor claridad, en este volumen de *Gloria* no hay apenas novedad en el contenido respecto a la obra estudiada en el capítulo anterior.

El teólogo suizo en esta ocasión insiste en cómo para la teología veterotestamentaria la muerte es básicamente la pérdida de la relación con Dios, y desde esta concepción él subrayará cómo sólo se podía ser salvado de esta muerte si el Hijo, Dios mismo, asumiese en absoluta solidaridad el destino universal de todo hombre, que no es otro que la muerte.

Al igual que en *Teología de los Tres días*, Balthasar subraya cómo el descenso a los infiernos no es un descender activo, un acto en el que Dios llega al lugar donde Dios no puede estar, sino que es mucho más radical puesto que lo que Jesús asume es el acto pasivo de estar muerto. En el abordaje de este tema, vuelve a afrontar la solidaridad del Hijo con los pecadores, una solidaridad que ya apuntamos en el bautismo del Hijo, y

¹¹⁴ G 7, 186.

que se concreta en el encuentro con los pecadores teniendo su punto álgido en la cruz. Lo que vemos ahora es “una obediencia absoluta que se prolonga más allá de la vida y que continúa incluso, allí donde en los demás casos sólo domina ya la coerción y la no-libertad”¹¹⁵. Ahora la pregunta que nos hacemos es cuál es la entraña de este descenso, a lo que Balthasar responde subrayando cómo lo que se pone de manifiesto en el descenso a los infiernos es “el cara a cara entre el «desnudo» Dios y el «desnudo» pecado”¹¹⁶. Jesús, lo que sufre el sábado santo es el total abandono en el estado de muerte con la radical pérdida de la fe, esperanza y amor, argumentación que vimos detenidamente en el capítulo anterior.

El teólogo suizo hace una distinción entre infierno y hades afirmando el infierno como un concepto cristológico:

“En primer lugar, en cuanto que sólo el redentor muerto experimentó en virtud de su kénosis toda la seriedad de lo que debía ser el *seol*. Después, en cuanto que su abandono por parte del Padre en la muerte –de nuevo en virtud de la kénosis- era algo único, trinitariamente determinado. En tercer lugar, en cuanto que en esta *visio (secundae) mortis* se contemplaba a la vez todo el fruto de la cruz redentora: el pecado en su «estado puro» distinto del hombre, el «pecado en sí» en toda su violencia caótica e informe, además ese «resto» que en la obra de la creación del Padre no podía disolverse porque él había dejado al hombre la libertad de decisión en favor o en contra de Dios, esa posición incompleta de la creación en la que se confiaba al Hijo encarnado su cumplimiento y en cuya existencia el Padre introduce ahora al Hijo en la obediencia de la misión: *Descendit ad inferos terrae, id quod erat inoperatum conditionis* (Ireneo)”¹¹⁷.

Siendo un texto citado a propósito del descenso a los infiernos, no por ello podemos dejar de afirmar que en él se contiene uno de los temas teológicos más importantes que Balthasar aborda en *Gloria*. Me refiero a la unicidad del sujeto Cristo, a su absoluta singularidad que es, para nuestro autor, la que permite que su salvación llegue a todos.

Antes de seguir avanzando quiero subrayar que la expresión que utiliza en el texto citado anteriormente: “Trinitariamente determinado”, no debe ser entendida como una predeterminación intratrinitaria que ha decidido abandonar al Hijo sino que hay que acercarse a esta afirmación desde la amplitud de significados que tiene esta palabra en alemán, ya que así nos aproximamos mejor a la idea que nuestro autor quiere

¹¹⁵ G 7, 189.

¹¹⁶ *Ibid.*, 190.

¹¹⁷ *Ibid.*, 191.

manifestar, refiriéndose a un abandono trinitariamente marcado, característico, decidido...

Ya apuntábamos en el capítulo anterior, y de igual modo en este, puesto que no hay ninguna novedad con respecto al primero, cómo este momento del recorrido del Verbo es muy significativo ya que la *kénosis* que experimenta le lleva a asumir una gloria que es absolutamente contraria a la gloria tal y como la entendemos. Descender a los infiernos es llegar a la pura soledad, al lugar donde no hay huella alguna de Dios.

Es fácil vislumbrar el paralelismo de los temas balthasarianos en las obras que estamos trabajando, así, si en *Teología de los Tres días* la última parte estaba dedicada a la resurrección, *Gloria 7* nos acerca a la gloria del crucificado y por tanto al resucitado también, pero lo hace de un modo más sistemático y desde la perspectiva de la estética teológica. No entra detalladamente en los pasajes evangélicos de la resurrección sino en la gloria que se transparenta en el crucificado, poniendo así una piedra angular a nuestro estudio ya que, como dijimos en la introducción, el proyecto de estas páginas nació teniendo en el horizonte del abajamiento la exaltación del siervo humillado, desde la certeza de que este camino recorrido por el Verbo es el que está llamado a transitar todo cristiano.

5. “Le concedió el nombre sobre todo nombre”. La Gloria del crucificado

En el desarrollo de la teología balthasariana hemos visto ya cómo la *kénosis* que abraza el ocultamiento del Hijo no es el punto de llegada sino que, como dice el himno de Filipenses, el horizonte último está en la gloria: “Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el nombre sobre todo nombre”¹¹⁸, de modo que la exaltación y la gloria, a la vez inseparables de la cruz, son el horizonte al que nos dirigimos. En las páginas que siguen abordaremos las características de esta gloria paradójica.

5.1. La gloria de Dios a través de las heridas del crucificado

La gloria de Dios en Cristo y de un modo especial en la cruz y en la resurrección (como dos caras de una misma moneda) ya estaba presente en el Antiguo Testamento. Ahora la cuestión es saber cómo estaba. Balthasar afirma que “en el Antiguo Testamento se pone un límite claro e infranqueable a la manifestación de la gloria de

¹¹⁸ Flp 2, 9.

Dios, constituido por el hecho de que no se supera la muerte”¹¹⁹. Esta será la cuestión que podremos tratar desde la teología del Nuevo Testamento.

Por tanto, si en lo dicho hasta ahora hemos analizado la categoría *kénosis* desde el acercamiento a la existencia kenótica no solo del Hijo de Dios, sino también de aquellos lugares donde el Hijo hoy está presente, a continuación entraremos en glorificación como elemento ya incluido en el acontecimiento cruz pero que sin embargo tiene su lugar en el desarrollo teológico.

Hemos insistido abundantemente en la idea de que en la cruz, en la mayor soledad y abandono, en el acto kenótico más radical está presente la gloria de Dios entendida esta como “no gloria”. A continuación haremos un acercamiento más sistemático de lo que significa esta gloria según la plantea nuestro autor en *Gloria 7*.

La *Gloria Dei* no es otra que la propiedad esencial que manifiesta quién es Dios y que se irradia como revelación que cambia la historia. Por tanto, la gloria de Dios no es otra cosa que Dios mismo¹²⁰.

Comienzo con un texto clave en el que nuestro autor pone de manifiesto que el lugar por excelencia de la revelación de la Gloria es la cruz:

“Sólo en Jesucristo, y en último término, sólo en su obediencia absoluta hasta la cruz y el infierno, habría de revelarse lo que es la gloria de Dios en su verdad (buena). Hemos de volver la mirada sobre todo a este centro: a ese acontecimiento en el que el peso absoluto se explica a sí mismo como gloria absoluta y como epifanía de la divinidad de Dios, para después hacerse camino partiendo del centro y para así entender qué es de verdad el cristianismo. Todo lo que brilla irradia desde el centro del absoluto des-lucimiento. La potencia en la *doxa* de Dios irrumpe precisamente desde la más perfecta impotencia”¹²¹.

El teólogo suizo sigue en gran medida las formulaciones de K. Barth cuando este habla de la gloria de Dios y su belleza, afirmando que la Gloria es “el mismo ser de Dios manifestándose y dándose a nosotros”¹²². Así, pone de manifiesto cómo la belleza de Cristo ha aparecido en el rostro del siervo, del sin figura, del sin aspecto atrayente (cf. Is 53, 2-3), siendo las heridas del crucificado las puertas de la gloria. Él es el rey de la gloria, de ahí que no podamos separar en el desarrollo del discurso balthasariano al

¹¹⁹ G 6, 351.

¹²⁰ Cf. G. MARCHESI, “La via della...”, 409.

¹²¹ G 7, 199-200.

¹²² A. CORDOVILLA, *Gloria de Dios...*, 118.

crucificado y al exaltado. La *kénosis* no tiene la última palabra sino que es la forma asumida por el Hijo que desemboca en la gloria, o para mayor precisión, es en el acto kenótico que recorre su existencia en el que ya se vislumbra la gloria.

Ciertamente la gloria ha tenido un modo concreto de aparecer en el Hijo. No es la gloria que quizás esperábamos sino que es la que pasa por la entrega radical y que brota de haberse sentido profundamente amado por el Padre. Decíamos antes que la clave de comprensión es el amor, sólo desde él es posible comprender al crucificado abandonado. El teólogo suizo en este sentido afirma:

“La experiencia profunda del abandono de Dios, que tenía que realizarse en la pasión expiatoria por los demás, presupone la experiencia profunda de la intimidad con Dios y de la vida que viene del Padre, una experiencia que el Hijo no sólo ha hecho en el cielo, sino también en su humanidad. Sólo puede encontrarse en estado de abandono quien ha conocido una verdadera intimidad en el amor”¹²³.

La cruz, lugar de la condena y el abandono, se ha convertido en el lugar de manifestación de la gloria de Dios, de ahí que afirmemos que el Hijo es resplandor de su gloria, expresión donde queda perfilada la profunda relación existente entre el Padre y el Hijo. “El Hijo se relaciona con el Padre como el reflejo con la fuente de luz que la origina de tal manera que el resplandor no existiría sin la fuente de luz”¹²⁴.

5.2. La Gloria, autointerpretación del peso de la acción de Dios en Jesús

Lo que Balthasar llama Gloria brota del peso de la acción de Dios en Jesús. Este es el camino que elige ya que es el que va del centro a la periferia y por tanto el que nos hace encontrar el verdadero centro. La cuestión que ahora estamos llamados a desentrañar es ¿por qué en el crucificado se manifiesta la gloria? Podemos caer en la concepción simplista de esta categoría y dar por hecho que es así. Nuestro autor, en el deseo de hacer un análisis profundo intenta desbrozar el camino que nos lleve a la afirmación de que el acontecimiento central, la obediencia de Cristo hasta el extremo, hasta la muerte, no es un mito sino que es, como hemos dicho en el título de este apartado, la última autorrevelación de Dios en la historia. Y es precisamente a partir de él desde el que se rompe cualquier mito sobre la comprensión de otro tipo de gloria. En el Nuevo Testamento encontramos algunos matices en torno a este tema:

¹²³ G 7, 178.

¹²⁴ A. CORDOVILLA, *Gloria de Dios...*, 124.

“Para Pablo el tiempo terreno de Jesús (en cuanto *sárc*) no muestra ninguna gloria y para Juan la vida terrea de Jesús (en cuanto expresión del amor eterno del Padre) es ya enteramente gloriosa”¹²⁵.

Por tanto, lo que se pone de manifiesto es que el binomio gloria-amor está formado por dos categorías que son inseparables de modo que sólo desde el amor es posible comprender el peso de la gloria que brota del crucificado. “La potencia en la *doxa* de Dios irrumpe precisamente desde la más perfecta impotencia”¹²⁶. Por eso, para una adecuada comprensión, nosotros nos aproximaremos a la categoría gloria tal y como la entiende Juan, que por otra parte es la que asume nuestro autor.

5.3. Una glorificación kenótica

La gloria se manifiesta en Dios de un modo insospechado. Balthasar despliega en tres vías el peso del *kabod* de la cruz de Jesús como *kabod*-gloria. A continuación las expondremos, como lo propone nuestro autor, desde la teología joánica.

5.3.1. *La gloria asumida desde la absoluta referencia al Padre. Obediencia en el amor*

En todo el camino que llevamos recorrido hasta ahora hemos ido contemplando al Hijo de Dios obediente que vive desde la radical pobreza y abandono, en constante referencia al Padre. Cuando nos acercamos a la experiencia de la glorificación, puesto que estamos ante el mismo sujeto kenótico, también esta pasa por el hecho de tener que remitirse a otro. Balthasar subraya cómo la glorificación de Jesús no tiene el punto de partida en él mismo. Así, “la petición de glorificación dirigida al Padre por el Hijo obediente, proviene de un entendimiento de la obediencia del Hijo en cuanto glorificación del Padre”¹²⁷.

Esta gloria de la que no se apodera aparece con frecuencia en el evangelio de Juan, así en Jn 8, 50, Jesús afirma: “Yo no busco mi gloria” o en Jn 8, 54: “Si yo mismo me glorificase, mi gloria no sería nada; es mi Padre el que me glorifica”, por tanto, la pretensión de Jesús es la de manifestar la Gloria del Padre. La relación constitutiva entre Padre e Hijo es la urdimbre sobre la que se teje el evangelio de Juan. Aquí se pone de manifiesto otra de las características de la existencia kenótica del Verbo encarnado, una existencia de absoluta dependencia del Padre. Así, afirma el teólogo suizo:

¹²⁵ *G* 7, 199.

¹²⁶ *Ibid.*, 200.

¹²⁷ *Ibid.*, 201.

“Toda la obediencia terrena del Hijo brota no de una decisión espontánea de su yo humano de ponerse a disposición para una tarea extraña, sino de una decisión tomada ya desde siempre que fundamenten toda su existencia terrena. El Hijo es desde siempre aquel en cuyo ámbito el Padre realiza sus obras (14,10)”¹²⁸.

Esta relación de obediencia y dependencia tiene su raíz en el amor, así la gloria común entre el Padre y el Hijo solo puede entenderse desde el esplendor del amor eterno, y es precisamente en la obediencia donde se hace visible el amor del Hijo al Padre y así en la cruz se manifiesta de modo radical este esplendor del amor que brota como fruto precioso que nace de la absoluta obediencia.

5.3.2. *La gloria asumida desde la absoluta referencia al Espíritu*

Si la existencia del Hijo glorificado tiene en el Padre su punto de partida, no menos podemos decir de la importancia que tiene la presencia del Espíritu. El mismo Jesús en Jn 16,14 habla de su glorificación mediante el Espíritu y así como el Padre es glorificado en el Hijo, así Cristo es glorificado por la acción del Espíritu en su Iglesia.

5.3.3. *La gloria asumida desde la absoluta referencia a la Iglesia*

Y puesto que esta glorificación no tiene en ningún momento la pretensión de pertenecer únicamente al Hijo puesto que este nunca ha buscado su propio honor, al igual que hemos indicado que la gloria ha sido asumida por Cristo en referencia al Padre y al Espíritu, ahora, el teólogo suizo también incorpora una gloria asumida desde la absoluta referencia a la Iglesia. La gloria del Hijo, en definitiva, pasa por la Iglesia: “El crucificado puede ser glorificado en la iglesia sólo a condición de que el Padre y el Hijo, mediante el Espíritu, impriman en la iglesia la totalidad de la gloria”¹²⁹.

Estamos por tanto en una cadena kenótica en la que se transparenta la gloria. Una gloria que brota de su obediencia al Padre en el Espíritu, modo por tanto de ser asumida por sus seguidores. Balthasar afirma que: “nada es cristianamente fecundo fuera de lo que tiene su origen en la obediencia cristológica”¹³⁰.

Estamos ante una obediencia cristológica cuyo fundamento es el amor de ahí que en la Iglesia sea el amor eclesial el que prolongue la entrega amorosa de Cristo, elemento que retomaremos en la propuesta final.

¹²⁸ G 7, 202.

¹²⁹ *Ibid.*, 209.

¹³⁰ *Ibid.*, 210.

5.4. Cristo, plenitud de la gloria

La gloria de Cristo, por tanto no es pertenencia suya sino que está en relación al Padre, al Espíritu y a la Iglesia. Pero el hecho de que exista esta referencialidad no la hace disminuir en nada, sino que más bien, lo que se pone de manifiesto es el modo de ser de la misma. A continuación vamos a situarnos ante el sujeto kenótico como aquel que ahí precisamente nos muestra la plenitud de su Gloria. Pablo en la carta a los Romanos nos sitúa ante el centro del misterio de Dios que es que en Cristo se da “la plenitud de la gloria” (Rm 9, 23). En Él se nos ha revelado la gloria que existía desde el principio en el seno de la Trinidad.

Desde la perspectiva soteriológica, Cristo como el salvador, el mediador de la gracia es el que nos ha mostrado los secretos del Padre al igual que la gloria, de modo que “nosotros no veremos el esplendor del inefable sino en la faz del Hijo”¹³¹. Pero la realidad es que el hombre desde el mal uso de su libertad se aparta de este proyecto de gloria y sólo Cristo como acceso al Padre se convierte en el camino de vuelta, de retorno al deseo original de Dios que radica en el hecho de que el hombre ha sido creado para su gloria (Cf. Is 43,7).

El hombre, creado para su gloria, está llamado a asumir el contenido y la forma de la misma que ya hemos descrito abundantemente. Será necesario “participar en sus sufrimientos para participar también en su gloria” (Rm 8,15ss.). Pero la pregunta que se hace el autor es cómo si por la justicia de Dios en la cruz y la resurrección de Cristo ya tenemos la victoria, ¿por qué no es todavía definitiva? Balthasar responde afirmando que:

“Nosotros estamos sólo a medio camino de esta victoria definitiva de Dios. La gloria escatológica irradia anticipadamente sobre nosotros, pero nosotros, tentados y asediados por dentro por fuera, todavía la buscamos. Por eso, la imagen del desconocido Hijo del hombre que marcha con su cruz, sigue siendo para nosotros tan actual como la del Cristo glorificado”¹³².

5.5. Un esclavo transido de gloria. La vía del ocultamiento

En el desarrollo que hemos hecho hasta ahora queda bastante claro cómo en la cruz se manifiesta la gloria que brota del amor. A continuación abordaremos cómo “la

¹³¹ G 7, 217.

¹³² *Ibid.*, 257.

realidad absolutamente sin-gloria de la «forma de esclavo» (Flp 2,7)”¹³³ es el lugar de la gloria manifestado a través del absoluto ocultamiento.

A lo largo de las páginas precedentes el término ocultamiento ha estado muy presente puesto que desde el principio, Balthasar asume que la gloria del Hijo de Dios pasa por el silencio, el servicio y el ocultamiento. Si hasta ahora ha sido esta una idea incisiva, a continuación intentaremos desarrollar brevemente lo que para nuestro autor significa la vía del ocultamiento en Cristo, tema de gran relevancia en nuestro trabajo, puesto que la categoría ocultamiento es una expresión del acto kenótico asumido desde el seno de la Trinidad. El esplendor de la gloria arrebatada en su ocultamiento. Esta paradoja, sin duda, vertebra nuestro estudio.

Lo primero que quiero señalar siguiendo la argumentación de Balthasar es que Jesús nunca pretendió la gloria como atributo significativo de su vida terrena aunque por otra parte los evangelistas nos presentan el surgir de esta en las acciones y palabras del Maestro, de modo que lo que podemos concluir es que los evangelios, escritos después del acontecimiento de la Pascua, proyectan en el Hijo la gloria que se había manifestado a través de la aparente no-gloria que perfila la vida del profeta de Nazaret.

En este sentido, el evangelista san Lucas presenta diversos pasajes de esta gloria. Nos enseña a María en la anunciación siendo cubierta por la sombra, por la gloria de Dios. También nos presenta la escena de los pastores que cuidando su rebaño al aire libre fueron envueltos por esta misma gloria (*kabod*). De igual modo, la muchedumbre que aclama a Jesús en su entrada en Jerusalén los días previos a la pasión, aclama esta gloria oculta. En cierto modo es fácil descubrir que Lucas “se atiene todavía esencialmente a la cifra veterotestamentaria donde la gloria es sobre todo la esfera divina que irrumpe y que envuelve”¹³⁴.

La cuestión que tenemos entre manos es en qué medida la grandeza del Hijo humillado de Dios puede definirse con la expresión de “gloria” tal y como era entendida en el Antiguo Testamento. La gloria de este siervo tiene como característica propia el ocultamiento. El teólogo suizo lo afirma excelentemente:

¹³³ G 7, 259.

¹³⁴ *Ibid.*, 261.

“La grandeza de Jesús es la manifestación del libre abajamiento (kénosis) de la gloria de Dios en la no-libertad (obediencia) de la forma de esclavo. Esta no –libertad (continuamente, «no mi voluntad»: Jn 6,38) tiene que hacerse conocible en la seriedad de la cruz y, a la vez, como consecuencia del libre amor (Jn 10,18)”¹³⁵.

En este párrafo queda contenido de modo concentrado el *cantus firmus* de nuestro trabajo, y de modo especial de este capítulo, ya que si en algo estamos insistiendo hasta la saciedad es en que Jesús mismo concibió su mesianidad de un modo no mesiánico, manifestó su gloria como *adoxía* asumiendo la forma de esclavo y por tanto viviendo de la obediencia y manifestando esta gloria como ocultamiento de la misma, incluso para sus contemporáneos. No hay inmediatez con la gloria en el encuentro con Jesús. Balthasar lo pone de manifiesto y nosotros lo retomaremos más adelante cuando expliquemos cómo la *kénosis* es el modo elegido por Dios para manifestarse y por tanto, el creyente, sólo entrando en la aceptación de esta categoría, podrá percibir el resplandor de la gloria.

En la manifestación de Jesús hay un claro ocultamiento y por eso, incluso en sus signos prodigiosos (milagros) lo que se pone de manifiesto es la gloria del resucitado. Balthasar en este sentido afirma que:

“Ni los signos sensibles de los milagros, ni los dichos y las parábolas espirituales, pueden entenderse plenamente antes de que su propia verdad se haya manifestado en la cruz y en la resurrección”¹³⁶.

La manifestación de la gloria de Dios que se da en los milagros tiene como finalidad no la propia gloria del Hijo sino la fe de los discípulos. Este ocultamiento tiene también una vía evidente en las parábolas de Jesús en las que se esconde la gloria de Cristo.

Así, podemos decir que en el vivir de Cristo hay un testimonio claro del ocultamiento de su gloria. Nuestro autor en su estudio aborda la transfiguración como otro momento de ocultamiento de la gloria:

“Lo sorprendente en la transfiguración es que, en esta noche sobre el monte alto, la *doxa* veterotestamentaria, siempre tan huidiza, se haga ahora, en todas sus distintas gradaciones y figuras, realidad presente por un instante y que, en su forma veterotestamentaria, se cumpla inmediatamente en Jesús y dentro de su oración al Padre”¹³⁷.

¹³⁵ G 7, 263.

¹³⁶ *Ibid.*, 271.

¹³⁷ *Ibid.*, 281-282.

Concluimos este apartado con la certeza de que tanto los milagros como las parábolas y la transfiguración, a los que hemos hecho referencia, son datos revelados que ponen de manifiesto la paradoja que hemos expuesto en estas páginas y que consiste en que la grandeza de Dios, su gloria, se verifica precisamente en su ocultamiento. Así tanto en Cristo como en la Iglesia, la pobreza y el ocultamiento serán el cauce por el que se manifieste esta.

5.6. El Rostro de la gloria

En el Antiguo Testamento la gloria de Dios mostraba tal potencia que no había la posibilidad de que el hombre se arrostrase con ella. El cambio radical con el que se abre el Nuevo Testamento es precisamente que esta gloria inaccesible se ha hecho, por la encarnación, accesible en la faz humana del Hijo encarnado. El *kabod* veterotestamentario encuentra en Cristo su expresión definitiva, así Pablo, en la segunda carta a los Corintios afirma: “El mismo Dios que mandó a la luz brillar en la tiniebla, iluminó vuestras mentes para que brille en el rostro del Mesías la manifestación de la gloria de Dios” (2Co 4,6).

Aquí de nuevo volvemos a encontrarnos con una paradoja puesto que después de haber expuesto ampliamente en el párrafo anterior que la gloria de Dios tiene como característica el ocultamiento, en este afirmamos que esta gloria tiene rostro. La pregunta ineludible es: La gloria, ¿es oculta o tiene rostro? Para poder responderla adecuadamente es importante que tengamos en cuenta el hecho radical de la resurrección. Balthasar sostiene que no hay contradicción entre una gloria oculta y una gloria con rostro porque:

“Mientras el Jesús terreno era carne sin gloria que, a través de la cruz, se convirtió en cuerpo espiritual y glorioso, la existencia terrena postpascual del cristiano participa, en virtud de la unidad del evangelio y de su contenido, tanto en la cruz como en la resurrección”¹³⁸.

Por tanto la pregunta se resuelve cuando afirmamos que el rostro de la gloria es el que ha pasado por la cruz y la resurrección, del mismo modo que en su vida histórica ha pasado por el ocultamiento.

El teólogo suizo dedica a esta cuestión un largo desarrollo puesto que su fundamentación escriturística es de una riqueza insondable. No pretendo dejar resonar

¹³⁸ G 7, 296.

esta riqueza puesto que me llevaría a la reproducción de la obra, pero no puedo dejar de indicar, aunque sea brevemente, algunos de los rasgos más significativos puesto que en este rostro de gloria el sello kenótico es ineludible. El teólogo suizo distingue las posturas de Pablo y Juan ya que Pablo presenta la vida terrena de Jesús sin gloria mientras que Juan la ve traslucir por todas partes. Para los sinópticos, al igual que para Pablo, la gloria es escatológica y por tanto oculta. Sólo para Juan se hace patente. “En la gloria se concibe siempre en sentido neotestamentario-trinitario y, por eso, superando las concepciones veterotestamentarias del *kabod*”¹³⁹.

En la carta a los Hebreos el autor llama a Jesús “resplandor de su gloria” (Hb 1,3) haciendo una clara referencia a la gloria de Dios, por tanto vemos como es una opción bastante común la de dotar al rostro del Hijo como el Rostro de la gloria y esto no en su favor, sino como dice el autor de la carta, para “llevar muchos hijos a la gloria” (Hb 2,10).

6. El creyente, siervo por amor

No dejamos nuestro tema principal si aún consideramos bajo una perspectiva concreta lo que significa afirmar que la vida de Cristo, también en su opción kenótica, es la que está llamada a ser la vida del creyente.

En esta última parte del capítulo nos aproximaremos, como lo hace Balthasar, al hombre creyente que vive por gracia atraído por la gloria contemplada en Jesucristo y en el que brota la vida, el amor. El creyente es el hombre que ha contemplado la gloria del Hijo y fascinado por este amor asume la condición de siervo, que le corresponde, para poder así glorificar al Señor de la gloria. Dios ha elegido el camino del anonadamiento y dejando de ser lo que era, ha asumido lo que no era. Se ha expropiado de sí mismo. Y este será el que tenga que asumir el creyente, desapropiándose de sí y abriéndose a la gracia del amor:

“En virtud de la gloria del amor de Dios, que se hizo visible en Jesucristo, en su cruz y resurrección, e insertos por su gracias en este amor, se nos ha dado la capacidad de dar a este amor la respuesta que Dios mismo planeó y consiguió”¹⁴⁰.

Por tanto, el camino de la glorificación al que es llamado el creyente es un camino de *kénosis*, de vaciamiento porque “nadie puede recibir en sí mismo a Dios apropiándose

¹³⁹ G 7, 305.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 323.

de él, pues Dios es, por esencia, expropiación y sólo se le conoce y posee cuando uno se expropia y transfiere a los demás lo que le es propio”¹⁴¹.

Sólo desde la expropiación de sí puede el hombre acoger a Dios y será desde esta opción kenótica desde la que el cristiano pueda dar fruto y un fruto que nunca será el resultado de un mero esfuerzo sino consecuencia de la gracia que siempre nos precede. Balthasar añade que:

“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 su fruto en Cristo, desde él y a través de él, obrando junto con él (...), 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”¹⁴².

Uno de los frutos más claros de esta gracia presente del desapropiado es la del amor al hermano porque este amor está sellado de igual modo por la *kénosis* puesto que “el amor fraterno no tiene su medida en sí, sino por encima de sí”¹⁴³, y así, el creyente que ha sido transformado por este amor recibido ama al hermano desde la certeza de que ama a aquel por el que Cristo murió (cf. 1Co 8,11).

Esto nos corrobora una vez más la propuesta que estamos haciendo. Este amor a los hermanos descrito, junto a la expropiación que requiere, nos sitúa en un camino único de humanización, de plenitud de lo humano ya que:

“Se puede atribuir al tú humano un valor infinito por que Dios le ha atribuido y realmente conferido este 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”¹⁴⁴.

La vida del cristiano, así entendida, es una reproducción de la del Hijo encarnado que vivió obedeciendo, más allá de sí mismo y de su propia existencia. Así, si el cristiano es el que vive de la victoria del crucificado en el resucitado, su vivir estará transido de esperanza y deberá desarrollarse en la Iglesia, lugar donde esta victoria se hace patente, y la alegría y el gozo serán su pan cotidiano porque hay un amor que sostiene toda la existencia. Este, seguidor de Cristo, necesariamente está llamado a asumir el modo kenótico que eligió Dios, pero no para perder aquello que le constituye como hombre,

¹⁴¹ G 7, 324.

¹⁴² *Ibid.*, 339.

¹⁴³ *Ibid.*, 351.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 356.

no para ser alienado en su propia existencia sino para llevarla a la plenitud para la que ha sido creada, una plenitud de gloria que es participación en la gloria del Dios invisible manifestada en el *Eikón*, el Rostro de Hijo encarnado en cuyas heridas se encuentran los cauces de acceso a esta gloria cuya característica peculiar es el ocultamiento y que perfilaremos en el último capítulo.

7. Conclusión: la belleza de una gloria kenótica

El estudio de *Gloria 7* nos ha situado ante una teología alcanzada por la gloria, por el irradiarse absolutamente fascinante y libre de Dios sobre todo ser¹⁴⁵.

Por tanto, después de estas páginas, podemos afirmar que, para Balthasar, el trascendental de la belleza se corresponde con la gloria de Dios y el esplendor de su divinidad, o sea, de su amor. Y si el punto de partida, como vimos, es la estética teológica, Jesucristo, como revelación de la belleza de Dios y de su amor trinitario es el punto de llegada, estudiado en la encarnación, muerte y resurrección como arquetipo de lo bello y como lugar de la epifanía de la gloria que, en su rostro, arrebató a quien la percibe. Rostro por el que nuestro autor se ha sentido alcanzado y fascinado. Desde aquí podemos afirmar que la hondura de su teología brota no solamente de su extraordinaria capacidad para exponer las cuestiones relevantes sino de la experiencia profunda que ha vivido. Esto hace que el estudio de su teología sea muy enriquecedor.

Gloria 7 podemos decir, por tanto, que es un entramado de Gloria y *kénosis*, ya que gloria y cruz, en la teología del teólogo suizo, son inseparables. La gloria, sólo será comprendida adecuadamente si se tiene en cuenta que esta pasa por el ocultamiento propio del modo kenótico que estamos estudiando.

Lo visto en este capítulo es, en definitiva:

“Lo referente al peso de la cruz de Cristo como epifanía de la gloria de Dios cuando hemos mirado a la cruz desde la perspectiva de su último intérprete, Juan, y en esta interpretación hemos insertado después la doctrina paulina sobre la salvación”¹⁴⁶.

Por tanto nosotros hemos ido analizando esta gloria que se manifiesta kenóticamente. Gloria, que no es otra que la belleza que arrebató al revelarse transformando la vida; belleza que no es simplemente metafísica sino personal ya que nos referimos a un Tú

¹⁴⁵ Cf. AS, 13.

¹⁴⁶ G 7, 257.

que propone al hombre el mismo modelo kenótico por él asumido desde la certeza de que es aquí donde el hombre cumple el proyecto de Dios sobre él.

“La revelación de Dios, precisamente allí donde avanza hacia la cruz y hacia el infierno, tiene que demoler ante sí los conceptos intramundanos de lo bello y – trascendiéndolos- hacer de ellos norma y cumplimiento. «Belleza» significa aquí que Dios, en su revelación, logra justificar de un solo golpe a sí mismo y a sus criaturas, y esto no como desde fuera, sino de manera que puede «poner su ley en su interior y escribirla sobre sus corazones» (Jr 31,33). Con la obediencia del Hijo y la obediencia de la fe (producida por la obediencia del Hijo), con el doble abandono total a Dios, se ha hecho posible que Dios deje la ley de la vida eterna en medio del reino de la muerte y de la perdición y que cambie la muerte en resurrección de los muertos”¹⁴⁷.

Aunque a lo largo de la exposición hemos ido haciendo alguna referencia al primer capítulo, en estas líneas conclusivas quisiera poner de manifiesto la profunda relación existente entre ambas obras: *Teología se los Tres días* y *Gloria 7*, publicadas con un año de diferencia y por tanto escritas en un momento similar, de ahí que no encontremos en el capítulo que concluimos grandes novedades o avances con respecto al anterior en el tema que estudiamos. Lo que diferencia el desarrollo es precisamente el contexto en el que ambas son escritas. En la primera, que recoge el texto *Triduo Pascual* publicado en *Misterium Salutis*, el autor se ciñe claramente al recorrido que hace el Verbo desde el seno de la Trinidad hasta la Resurrección, pasando por los tres días claves: Viernes, Sábado y Domingo de Pascua. Debido a la finalidad de estas páginas el autor se ve obligado a ajustarse a esta petición. Sin embargo, en *Gloria 7* hemos recorrido la categoría *kénosis* a través de una estética teológica. Podríamos decir que con respecto al anterior capítulo, hay en este una mayor sistematicidad que le permite hacer un estudio analítico de dicha categoría.

Desde perspectivas diversas, sin embargo podemos asomarnos a un esquema de fondo que, a mi modo de ver, se repite en ambas obras y que también conformarán la *Teodramática 4*. Este esquema consiste fundamentalmente en recorrer un camino de abajamiento (desde una cristología descendente) del Verbo que parte de la Trinidad y que tiene su punto álgido en la cruz, en la entrega total del Hijo y que tiene como reverso la resurrección puesto que nuestro autor, como hemos dicho hasta la saciedad, no entiende separado el binomio cruz-resurrección, *kénosis*-gloria. Este esquema en *Teología de los Tres días* está ceñido a los tres días indicados, en *Gloria 7* insertado en

¹⁴⁷ G 7, 257.

la estética teológica y en *Teodramática* en el drama que supone la libertad infinita de Dios frente a la finita del hombre.

En este estudio, por tanto, nos acercamos al misterio de Dios, sin agotarlo y sin querer abarcarlo. Así, siendo que el camino kenótico de Jesús uno, dada la hondura y capacidad del teólogo suizo, tenemos la posibilidad de contemplar la riqueza de este misterio desde diversas aproximaciones que ayudan a ver el conjunto sin atraparlo y sin meterlo en un simple esquema que nos deje tranquilos.

Tras la aproximación a la evolución teológica que contiene las dos obras estudiadas, concluyo volviendo a la que ha sido el objetivo de este capítulo. Es fácil constatar que estas páginas están transidas de belleza paradójica que es la propia del crucificado-resucitado, y que a su vez, es la del cristiano que ha comprendido que sólo el amor reviste de belleza aquello que en sí mismo está sellado por la muerte. Un amor que en Cristo ha descendido hasta el extremo de la noche y de la muerte. Por esta razón, en la cruz, Jesucristo se presenta como el más bello de los hijos de los hombres. Sólo por esto, el creyente que ha conocido el amor y ha quedado arrebatado por él puede avanzar confiado hacia el Gólgota.

IV. CAPÍTULO TERCERO: AFERRADOS POR LA GLORIA, COLABORADORES DE LA MISMA. KÉNOSIS EN TEODRAMÁTICA 4

El estudio realizado hasta ahora ha evidenciado por una parte el camino histórico recorrido por el Verbo y su manifestación teofánica en la historia concreta de los hombres, gloria paradójica que siendo fruto del amor, se hace misteriosamente débil y obediente en la forma de siervo, como la propia del primer panel del tríptico que nos presenta la manifestación visible de Dios en Jesucristo así como la percepción en la fe de la revelación trinitaria operada concreta y visiblemente por él. Ahora bien, para la comprensión más profunda del Verbo y su camino de vaciamiento, el teólogo suizo introduce, desde la perspectiva del trascendental *bonum*, un elemento que se sitúa en el centro del tríptico de su obra donde contemplaremos la acción soteriológica de Cristo para la salvación del mundo que le llevará, una vez más, al despojamiento de la gloria, al vaciamiento radical, para que, asumiendo lo humano, pueda salvarlo. Si en la *Estética Teológica* veíamos la percepción de la verdad de la manifestación divina, en *Teodramática* nos acercaremos sobre todo al contenido de esta percepción, es decir, a la verdad de su acción en la confrontación del mundo y del hombre. Damos, por tanto, un paso adelante, ya que no sólo queremos detenernos en la revelación de Dios como un objeto para contemplar, sino que ahora, estudiaremos la misión propia del Hijo (*Sendung*, centro de la *Teodramática*), su acción divino-humana de salvación que radica en la inseparabilidad de sus palabras y obras, de su persona y misión¹.

Como en el capítulo precedente, abordaremos en primer lugar el contexto en el que se encuentra la obra, para seguidamente entrar en el estudio sistemático del volumen 4, objeto principal de nuestra atención en estas páginas.

I. Contexto de la obra

En la biografía de H.U. von Balthasar constatamos que el autor entre 1948 y 1949 impartió unas conferencias sobre el drama, a partir de las cuales más adelante, se desarrollaría su *Teodramática*, obra “edificada justamente sobre la lógica del *descensus*, sobre la gran provocación de la kénosis presente en Dios como don del Padre al Hijo,

¹ Cf. CT, 375-376.

reiterada en la historia como descendimiento de Cristo para recuperar para el Padre la criatura que, habiendo recibido el don de la libertad, se había alejado de su casa”².

II. *Teodramática: el drama entre dos libertades*

Si la primera parte del tríptico la ocupaba *Gloria*, desde la conciencia balthasariana de que el hombre de hoy debía aprender a ver de nuevo y esto lo haría mediante el fenómeno de Cristo que no era otro que el del resplandor del Dios glorioso y sublime, el segundo panel, que abordamos ahora, lleva por título *Teodramática*. En ella sostiene que no podemos ser meros espectadores de la gloria, sino que al contemplarla, hemos sido aferrados por ella para convertirnos en sus colaboradores. El mismo autor afirma que “quien toma en serio el encuentro debe reconocer que él mismo desde siempre ya estaba implicado en el fenómeno que nos sale al encuentro”³.

Así:

“La revelación de Dios es, según Balthasar, desde dentro dramática. Dios actúa en el hombre, para el hombre, y luego en el hombre. La integración del hombre en la obra divina pertenece a la acción de Dios. Por eso Dios y el hombre nunca son actores iguales, y sin embargo somos co-actores y como tales responsables de la comprensión del discurso teológico en el teatro del mundo”⁴.

En esta parte del tríptico, se adentra en el acontecimiento dramático que brota del encuentro con la belleza de Cristo, intentando “comprender la relación entre Dios y la humanidad en términos de una acción divino-humana”⁵ donde Dios se implica personalmente en la historia.

Lo primero que nos llama la atención y que queremos esclarecer es la denominación que da a esta parte, puesto que más que un término teológico, el por él usado pertenece al campo semántico del teatro, categoría de la que se servirá nuestro autor para describir y analizar la acción de Dios que es siempre dramática puesto que está referida al encuentro entre dos libertades: la de Dios (infinita) y la del hombre (finita).

² GU, 149.

³ TD 1, 19.

⁴ W. ANNELIESE MEIS, “El método teológico de Hans Urs von Balthasar” en *Teología y vida* (1989), 194.

⁵ A. ESPEZEL, “La cristología dramática de Balthasar” en *Teología y vida*, vol.50, n.1-2, Santiago (2009), 306.

En *Teodramática* descubrimos con facilidad elementos que hacen referencia al lenguaje escénico:

“Los prolegómenos cumplen la función de una obertura, en razón de que en ellos la «metáfora teatral» es propuesta como instrumento para la interpretación del teodrama. La segunda parte-titulada los personajes del drama- consiste en la presentación de los actores del teodrama, a saber, el Dios trino y el ser humano. La acción que es la parte tercera tiene su centro en la peripecia operante de la acción pascual, en virtud de la cual el nudo de la intriga desata las intrincadas redes trazadas por las tensiones horizontales y verticales desarrolladas sobre el «escenario patético» del mundo. El desenlace que se produce como consecuencia inmediata de la acción representativa y vicaria de Cristo en la acción pascual, inaugura el tiempo de la inmersión definitiva del hombre en el dinamismo del escenario trinitario”⁶.

Con la presente obra, Balthasar pretende aproximarse a la comprensión de la relación existente entre Dios, que interviene en la historia y se empeña por el hombre incluso llegando a ser él mismo uno de tantos, y el hombre en sí, libre y llamado a la comunión con su creador.

Teodramática está compuesta por cinco volúmenes⁷ El primero, que podríamos considerar como introducción al drama, es un largo *excursus* a través de la historia del teatro, donde se presentan dos caminos que llevan al corazón del mismo. El primero pone ante el lector el papel del hombre en la representación y el segundo, más idealista, considera que el yo debe perderse. En el segundo volumen expone una segunda vía que conduce al drama, a saber, la libertad del hombre (finita) en relación con la de Dios (infinita); el tercero sitúa a Cristo como aquel en el que se encuentran ambas libertades. Balthasar partirá de la misión del Hijo que es obediencia al Padre. Así, en el segundo y tercer volumen, en definitiva, identifica los personajes del drama. Con el cuarto, que es sobre el que haremos nuestro estudio, el autor llega, después de una larga preparación, al drama en el que nos adentraremos en las páginas que siguen que no es otro que el de la salvación de Cristo en todo hombre. Finalmente, en el último, abordará la escatología dividiendo su exposición en tres partes: *Mundo de Dios* en el que se adentra en la certeza de que solo un Dios trinitario puede ser un Dios creador; *Tierra hacia el cielo* en el que poniendo de manifiesto la distancia existente entre Dios y su criatura, pone a

⁶ C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “La habilidad comunional como figura conclusiva de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar” en *Revista Teología* 91 (2006), 536.

⁷ Los cinco volúmenes de TD, en la edición traducida al español son: 1. Prolegómenos; 2. Las personas del drama: El hombre en Dios; 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo; 4. La acción; 5. El último acto. La explicación del contenido de cada uno de ellos está tomada de GU, 228-237.

Cristo como el que tiene una escala entre cielo y tierra y *Aspectos del último acto del drama* donde pone de relieve cómo la esperanza cristiana no debe inducir a menospreciar los aspectos trágicos que están presentes en el espacio y en el tiempo cristiano⁸.

Con *Teodramática*⁹, por tanto, nos situamos ante el drama de dos libertades que se encuentran y donde paradójicamente, en la medida que más se dice y más se da el Amor, más rechazo y oposición encuentra en el mundo. Por eso el ritmo de la historia, para el teólogo suizo, es comprendido como un ritmo dramático y creciente¹⁰. En este drama el papel fundamental lo tendrá la persona de Cristo, en quien todos los hombres se deben confrontar como su norma interna y forma constitutiva¹¹.

Esta obra es un intento de mostrar que el amor no solamente se muestra y se manifiesta en el esplendor de la gloria de Cristo, tal y como hemos visto en el primer panel del tríptico, sino que este, al manifestarse, se da y, al darse, aparece como amor que se entrega, que asume todo lo nuestro para salvarnos; que, además, es capaz de afrontar el gran drama de un Dios que se hace hombre para llevar al hombre a participar de su propia vida y de su propio amor y que, cuanto más se dice, más se da a la vez que cuanto más se entrega a la criatura, más encuentra el rechazo y el “no” de ésta.

Por tanto, esta obra trata de mostrar el carácter dramático que tiene la historia de la salvación, a la vez que va mostrando al Dios del que está hablando. Se pregunta cómo tiene que ser éste para que el amor divino se revele en la figura de un crucificado, y para que la apuesta del Dios omnipotente por el hombre haya sido una apuesta capaz de revertir absolutamente nuestra propia imagen de Dios¹². Pone delante de nuestros ojos

⁸ Cf. GU, 228-236.

⁹ Es importante que tengamos en cuenta que se llama teodrama porque es un drama que se desarrolla entre las personas de la Trinidad, entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, en consideración con nosotros. “Se trata de la respuesta del Hijo a la generación del Padre que le ha conferido el don de la divinidad. En su amor agradecido el Hijo se ofreció desde el comienzo para la salvación de los hombres perdidos por abuso de libertad. Se ofreció para conducir al Padre a todos los que el Padre le había dado mediante su sacrificio consistente en la encarnación, vida, muerte en cruz y resurrección”, cita de: G. SOMMAVILLA, “Hans Urs von Balthasar...”, 159.

¹⁰ Subrayando este ritmo dramático, Balthasar utiliza en su obra un título muy significativo: “Bajo el signo del Apocalipsis”.

¹¹ Aquí se encuentra el tema de la inclusión en Cristo que será uno de los más relevantes de su teología y que, por tanto, está presente con frecuencia en nuestra exposición.

¹² Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Hans Urs von Balthasar (1905-1998)*, Aula de Teología, Archivo PDF, Santander, 17.02.09 en: www.unican.es/NR/rdonlyres/C6BBA65D-04D3-4FD7-9FEC-6080C8712638/0/HANSURSVONBALTHASAR... [Consultada el 10 de septiembre de 2015].

un Dios que manifiesta justamente su gran potencia en el hacerse impotente, en el ponerse a los pies de su criatura sirviéndola.

Balthasar estudia el deseo obstinado de Dios por entrar en una relación de libertad con el hombre haciéndole partícipe de su propia libertad y amor. En esta obra, la historia de la salvación es entendida, como ya hemos apuntado, desde el punto de vista dramático, utilizando las claves dramáticas de toda obra de teatro para presentar la existencia como un gran teatro, un gran drama cuyo protagonista es Cristo y cuyos espectadores no asumen una postura pasiva sino que están interaccionando puesto que son llamados a formar parte de su misión. Así, cada espectador recibe un papel personalizado que le incluye dentro de la propia existencia de Dios.

En la obra se pondrá de relieve la distancia y semejanza entre Dios y la criatura, agudizando los contrastes entre la libertad finita e infinita. El centro del drama se sitúa en el acontecimiento de la encarnación y la cruz por ser ambos los momentos de mayor intensidad dramática de la historia de la relación entre Dios y el hombre. Por esta razón el drama se concentrará también en un espacio, que será el ámbito de inclusión de todo otro acontecimiento dramático: el cuerpo de Cristo. En su cuerpo crucificado, muerto sepultado, hundido en las sombras del infierno, al ser humano se le muestra la gravedad del drama y al mismo tiempo lo inconmensurable del amor de Dios.

En Cristo tenemos la medida de todo lo humano, pues con su existencia dará cuenta de toda posible separación y cercanía entre Dios y el hombre en una solidaridad extrema con la condición humana (hasta los extremos más alejados del pecado, el rechazo, el mal...), que por ser la solidaridad del Hijo, es exclusiva a la vez que inclusiva de nuestro pecado y destino de muerte (sustitución vicaria), para posibilitarnos “en él” la participación en la comunión de vida plena con Dios.

Es importante subrayar que la condición de posibilidad para que toda esta historia se despliegue y realice descansa en su fundamento trinitario. Este apunte trinitario será fundamental en la obra frente a los capítulos anteriores en los que el propio autor incoaba de algún modo el tema pero cuyo desarrollo no se sistematiza de modo tan amplio hasta ahora. La cruz manifiesta y revela de la forma más profunda quién y cómo es Dios. Aquí es necesario invertir el concepto de omnipotencia divina que manejamos habitualmente para abrirnos a un cambio en la imagen de Dios y adentrarnos, con Balthasar, en una vida trinitaria en la que el poder más extremo se manifiesta en su

capacidad de autolimitarse. Se trata de una vida intratrinitaria en la que cada persona es en tanto que renuncia ser sólo para sí, para que el otro sea. Así el Padre se vacía de sí en la generación del Hijo, y éste que se recibe absolutamente del Padre lo retorna todo en acción de gracias, en tanto que el Espíritu Santo, colma esta diástasis entre el Padre y el Hijo, sellándola en su infinita diferencia, manteniéndola al mismo tiempo abierta, como es propio del amor y haciendo de lazo de unidad como el nosotros subsistente¹³.

En un artículo ya citado, la profesora Nurya Martínez Gayol afirma que la *Teodramática* termina con la pregunta:

“¿Toda esta apuesta de Dios por el hombre, todo este abajamiento, esta kénosis continua, este solidarizarse de Dios con el hombre, con su situación de pecado, de lejanía, y que acaba con la muerte del Hijo, puede terminar simplemente en un fracaso porque la libertad finita siga diciendo «no» a Dios?”¹⁴

Pregunta a la que responde en el último acto, que podríamos considerar como la escatología de la *Teodramática*, donde el autor se plantea la imposibilidad de que su plan universal de salvación quede frustrado.

Finalmente podemos decir que:

“Con la *Teodramática*, ha dado Balthasar cima al programa teológico iniciado ya en 1952 con la pequeña pero preciosa obra de *Teología de la historia*, de mostrar cómo Cristo es «forma» y «norma» del hombre y de la historia, modelo y regla para el hombre, para todo hombre, tanto en el plano ontológico como en el ético. Esta particular demostración del vínculo irrompible entre cristología y antropología es seguramente una de las aportaciones más importantes que ha legado a la teología católica”¹⁵.

III. *Teodramática 4. La acción*

Con este capítulo avanzamos en el desarrollo que estamos haciendo, dando un paso que será significativo por la novedad que aporta con respecto a lo dicho hasta ahora. Si en el capítulo anterior considerábamos la manifestación de la gloria de Dios y al final del desarrollo apuntábamos la acogida o el impacto que la misma ejercía sobre el

¹³ TD 4, 300.

¹⁴ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Hans Urs von Balthasar* (1905-1998), Aula de Teología, Archivo PDF, Santander, 17.02.09 en: www.unican.es/NR/rdonlyres/C6BBA65D-04D3-4FD7-9FEC-6080C8712638/0/HANSURSVONBALTHASAR... [Consultada el 10 de septiembre de 2015].

¹⁵ E. BABINI, “Jesucristo, forma y norma del hombre según Hans Urs von Balthasar” en *Com RCI* (1989), 156.

hombre, ahora, en *Teodramática* 4, veremos desde el principio cómo la cuestión radica en la relación de la libertad finita y la infinita. En este volumen nos encontraremos con:

“La descripción, de carácter soteriológico, de la batalla decisiva del drama. Llevada a cabo con una meticulosa voluntad de recuperar la noción de sustitución vicaria, [la cual] se cierra con el intento de una teología cristológica de la historia”¹⁶.

Balthasar en su exposición plantea que “no es posible ser meros espectadores de la Gloria, sino que somos aferrados por ella para convertirnos en sus colaboradores”¹⁷, por esta razón pasamos del estudio de *Gloria* al de *Teodramática*.

Si en el capítulo anterior nos aproximábamos a un Dios que se revela provocando en el hombre una atracción sin igual, en este, nos adentraremos en lo que prosigue a dicho encuentro, a la experiencia del sujeto que lo vive.

En el volumen cuarto se retoma la cuestión de la historia comprendida como un combate entre vida y muerte¹⁸ según un ritmo de creciente intensificación por el cual cuanto mayor se va haciendo el compromiso de Dios en el mundo, la oposición que provoca también es cada vez mayor¹⁹.

Esta era la tarea de la *Teodramática*, poner de relieve la “historia patética del mundo”, en el sentido de *pathos* de finitud, temporalidad, muerte, libertad y ma. Sólo sobre este trasfondo la teología se pregunta: ¿Por qué Dios se hizo hombre? *Cur Deus Homo?*, y entonces ya no lee la historia sólo horizontalmente, sino verticalmente, enderezando la historia patética del mundo sobre la vertical del *pathos* de Dios²⁰.

El volumen está formado por cuatro grandes partes, de las cuales, la fundamental será la soteriología dramática, en la que Balthasar sintetiza, retoma y revisa toda la soteriología tradicional para abrir camino a su propia propuesta dramática. Así, tras un breve prólogo sitúa al lector en el contexto de la obra, de ahí que lleve por título: “Bajo el signo del Apocalipsis”, haciendo un largo recorrido de más de sesenta páginas. Balthasar introduce este libro canónico como marco para su desarrollo teológico porque en él descubre “una constante apertura a la grandeza siempre mayor de Dios, que escapa

¹⁶ AS, 53.

¹⁷ *Ibid.*, 52.

¹⁸ TD 4, 63.

¹⁹ *Ibid.*, 62-64.

²⁰ Cf. R. GIBELLINI, *La teología del S. XX*, Santander 1998, 266.

a toda consideración de la razón humana”²¹. Así, bajo esta imagen hará una reflexión honda dando paso a la segunda gran parte que se corresponde con el escenario patético del mundo donde el autor aborda temas esenciales como el tiempo y la muerte, la libertad y el poder del mal. Seguidamente afronta la acción en el *pathos* de Dios donde fundamentalmente se centra en la soteriología dramática que será la parte que estudiaremos más detenidamente puesto que es en ella donde el teólogo suizo considera el tema que estamos analizando a lo largo de estas páginas: cruz, Trinidad, pecado, sustitución, resurrección, Espíritu, Misterio Pascual, Iglesia..., donde, tras un largo estudio de la soteriología, Balthasar aborda la cuestión de la *kénosis* trinitaria que será la que vertebrará, en gran medida, las páginas que siguen. Así, esta es la consecuencia lógica de la estructura interna de la *Teodramática* cuyo último escenario es la Trinidad, ya que es en el escenario trinitario en “el que quedan asumidos la muerte y el dolor, la fealdad y la deformidad”²².

Habrán muchos elementos en el desarrollo que ya hayan sido considerados en páginas anteriores, tratándolos por tanto ahora, sin tanto detalle, a la vez que sin perder el ritmo de la partitura que marca el teólogo suizo con esta obra. Me detendré en aquellas cuestiones que, o bien suponen una novedad frente a lo dicho, o son altamente significativas para el estudio monográfico que estamos realizando. Finalmente hay una última parte que el autor titula: “La batalla del Logos”, donde explicita cómo la batalla no ha terminado sino que la historia sigue siendo el espacio del drama descrito. En esta coda final del volumen estudiado, el teólogo de Basilea nos presenta la situación del mundo después de Cristo, es decir, la situación de la Iglesia que mantiene una estrecha relación con la cruz: viene de ella y se dirige hacia ella aunque sin dejar de tener los ojos puestos en el Resucitado que atrae sin cesar al hombre hacia sí por el don del Espíritu Santo derramado en los creyentes.

Veremos, por tanto, cómo el Padre entrega al Hijo a la vez que “él mismo se entrega en sacrificio de expiación”²³, esta ofrenda le lleva a intercambiarse con el pecador, razón por la que los Padres se han referido, al tratar de esta cuestión, al *admirabile commercium* asumiendo el papel de pecador, tal y como dice San Pablo: “El que no conocía el pecado, se hizo pecado por nosotros” (2Co 5, 21) para que los hombres

²¹ TD 4, 22.

²² C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “La habilidad comunal...”, 535.

²³ G. SOMMAVILLA, “Hans Urs von Balthasar...”, 161-162.

alcancemos la justicia inmerecida. Así, el fruto de esta postura de Dios es “una liberación que introduce en la vida divina, trinitaria y que nos hace o nos rehace hijos de Dios”²⁴.

En este último tramo del discurso, H.U. von Balthasar nos sitúa ante la pretensión de Jesús que ya ha sido tratada en el segundo capítulo cuando nos asomábamos al estudio de *Gloria 7*.

En conclusión, después del estudio de la gloria que resplandece e impacta en el hombre, nuestro autor describe la posición del hombre en su justo puesto -entre el cielo y la tierra-, siendo la tierra la sede del hombre y el cielo, la sede, en el interior de la creación, desde la que Dios desciende hasta la historia de los hombres. Esta premisa nos adentra en una interpretación teodramática de la historia que consiste en la posibilidad de que esta tierra, este hombre terreno, elija rechazar el cielo. Drama que se encarna más y más puesto que el hombre constitutivamente lleva en sí el sello de lo infinito hasta el punto de afirmar que, su sentido, el que él busca desde su entraña más profunda, solo puede ser donado de lo alto, de aquél al que previamente ha rechazado²⁵. En este contexto dramático será donde se inserte la cruz del Hijo que asumiendo un profundo abajamiento, desde la *kénosis* más radical, desea la salvación de su criatura.

IV. La *kénosis* en Teodramática 4

A continuación, después de haber hecho un recorrido por la estructura de la obra, vamos a adentrarnos en el lugar que ocupa la categoría *kénosis* dentro de la misma, afirmando en primer lugar que *kénosis* en Dios (intratrinitaria) aparece con claridad en esta obra como la condición de posibilidad de la *kénosis* de Dios en el mundo (*kénosis* histórica), de modo que la historia patética del mundo es asumida y enderezada en el *pathos* de Dios, y sólo así, salvada.

Pero la cuestión central radica, tal y como hemos indicado, en que es posible que a pesar del acontecimiento de la cruz como punto cimero en el drama del mundo, el individuo con su voluntad finita, pueda decir un “no” rotundo, que podría desembocar en una tragedia escatológica que para el teólogo suizo sería el infierno y la derrota del

²⁴ G. SOMMAVILLA, “Hans Urs von Balthasar...”, 162.

²⁵ Cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo...*, 234.

proyecto salvífico de Dios, cuestión que se tratará de un modo más sistemático en el último tomo de *Teodramática* aunque en este ya aparezca insinuado.

Esta realidad del hombre que se niega a Dios y a su proyecto, considerada por nuestro autor, encuentra la solución, como siempre, en el amor, en “la idea de que el pecado, el mal, debe ser limitado y finito, y de que encontrará igualmente su fin en el amor que lo abraza²⁶. Un amor que agarra el pecado del mundo desde abajo, tal como se manifestó en la obediencia extrema de Jesús hasta la muerte en la cruz y el descenso a los infiernos, donde padeció el abandono de Dios, merecido por el pecador, de un modo exclusivo, y por lo mismo inclusivo, asumiendo en sí todo el pecado del mundo y sus consecuencias en una sustitución vicaria, cuestión que será tratada con detenimiento puesto que, en esta óptica descrita, esta es una de las más importante pretensiones de este volumen.

Así, antes de analizar el proceso kenótico que ya hemos incoado y que apunta como siempre a la cruz como punto álgido, para una mejor comprensión del lugar en el que Balthasar lo sitúa, precisamos de unas pinceladas que el mismo teólogo de Basilea da para, después de tener el conjunto, aunque sea a modo de boceto, podamos detenernos en el detalle que nos interesa dado el estudio que estamos haciendo.

1. Marco en el que se desarrolla el tema: El Apocalipsis

En primer lugar, consideremos el marco en el que el teólogo suizo desarrolla el tema. Con este capítulo abordamos el drama que puede conllevar el encuentro entre la gloria de Dios y la criatura humana. Para exponer este carácter dramático, parte del Apocalipsis y a partir de las imágenes de ira y cólera nos muestra cómo la historia parece configurarse como una áspera batalla en la cual desde el cielo se precipita sobre la tierra un amargo cáliz de condena. Junto a estas imágenes, por el contrario, hay una historia de gracia en la que el Cordero envuelve esta historia violenta sin abandonar las señales propias del drama vivido²⁷, señales que son heridas o brechas de salvación.

Por tanto, lo que nos compete ahora es adentrarnos en el drama entre Dios y el hombre cuyo punto culminante será la cruz, desde donde se manifestará este en su absoluto esplendor ya que el pecado del hombre se pone frente al amor infinito de Dios.

²⁶ TD 5, 249.

²⁷ GU, 233.

“El drama entre Dios y el hombre alcanza aquí su punto culminante porque la perversa liberta finita arroja toda su culpa sobre Dios, como único imputado y chivo expiatorio, y Dios se deja totalmente herir no sólo en la humanidad de Dios sino también en su misma misión trinitaria”²⁸.

Pero siendo este el punto culminante del drama, y en el que más ahondaremos, es preciso, haciendo justicia a la propuesta del autor, señalar el porqué del Apocalipsis como el signo bajo el que se desarrolla la primera gran parte del volumen. Balthasar comienza dándonos una visión panorámica del último libro canónico de la Biblia porque en él descubre “la forma específica de la real dramaticidad cristiana”²⁹ y porque en él percibe el escenario donde se representa este drama que será el hilo conductor de toda esta última parte del segundo panel del tríptico que forma su obra.

En primer lugar hace una descripción de la sucesión de los acontecimientos narrados en el Apocalipsis entre los que nos encontramos con el principio del mal como la contraimagen de Dios³⁰, coextensiva para nuestro tiempo puesto que describe el drama entre el cielo y la tierra en el que el vencedor es el Hijo de Dios resucitado, el Esposo, el primero y el último. Drama que se cierne en el binomio Dios-hombre y que Balthasar describe así:

“La simultaneidad de la superioridad de Dios sobre la historia y el compromiso intrahistórico de Dios, que alcanza su punto álgido en el ritmo específicamente teodramático del crescendo: el siempre-más del compromiso de Dios provoca el siempre-más de la oposición a él”³¹.

Así, considerando este drama del “sí” de Dios frente al “no” del hombre, Balthasar sostiene que: “la teodramática debe describir ahora la relación, aparentemente enfrentada, del principio Adán y del principio Cristo que siguen desplegándose en la historia”³².

2. La historia esencialmente se juega en la vertical entre cielo y tierra

Si en el apartado anterior hemos considerado brevemente el marco en el que el teólogo suizo inserta el drama, en este segundo momento daremos un paso adelante en la argumentación, ya que el propio autor se detiene en considerar de modo especial “la

²⁸ TD 4, 312.

²⁹ *Ibid.*, 23.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 39.

³¹ *Ibid.*, 51.

³² *Ibid.*, 66.

comprensión que todo lo sostiene, según la cual la historia esencialmente se juega en la vertical entre cielo y tierra”³³.

El hombre, sostiene nuestro autor, no ha podido desarrollarse ni comprenderse en una mera dimensión horizontal sino que ha requerido de la dimensión vertical para llevar a plenitud su propio ser. Así: “la apertura del hombre hacia arriba se convierte para siempre en un hecho puramente antropológico, que en adelante pertenece a la inmanencia de la historia horizontal”³⁴.

Para llegar al tema de la *kénosis* que va a abrazar el Hijo, al igual que la Trinidad, es fundamental que profilemos una clara antropología ya que será desde la auténtica comprensión de la verdad del hombre desde la que podremos comprender en profundidad el drama al que nos estamos refiriendo. El mismo autor afirma:

“Como el hombre no puede desprenderse de su referencia vertical hacia lo absoluto, pero tampoco puede encajar a lo absoluto en su finitud mediante su propia actividad (mágica), queda convertido desde el principio en una figura patética sobre la escena del mundo”³⁵.

Es precisamente este drama el que hace que el hombre espere una redención que sin embargo le sobrepasará dado que esta será infinitamente más generosa e insospechada de lo que en modo alguno se podría prever o imaginar. Estamos por tanto ante el diálogo incesante de dos libertades: Dios y el hombre, el necesario y el que necesita, el dador y el que requiere recibir... Este diálogo intenso y en definitiva existencial convierte la vida en un *pathos* que se desarrolla en el teatro del mundo y el drama radical consiste en que este no se puede eliminar ya que “no se puede suprimir a nivel inmanente la paradoja humana del querer inscribir lo absoluto en lo relativo y perecedero”³⁶ sino que “hay que esperar al Logos encarnado que se agacha para escribir con sus dedos en la arena, a fin de alcanzar un sentido a partir de lo escrito en la arena de la historia”³⁷.

³³ TD 4, 69.

³⁴ *Ibid.*, 70.

³⁵ *Ibid.*, 71.

³⁶ *Ibid.*, 89.

³⁷ *Ibid.*, 89.

3. La paradoja de la existencia: imprimir la huella de lo absoluto en lo relativo

En este apartado no pretendemos sino corroborar la paradoja ya descrita en el anterior. Balthasar acude al tiempo y a la muerte como dos concreciones de esta finitud que a su vez van acompañadas de tres grandes fuerzas de la existencia que configuran, según nuestro autor, la conducta fundamental del hombre. Estas son: el eros, el poder y el arte. No podemos detenernos en este recorrido extenso que hace el teólogo suizo, pero debemos afirmar que:

“Todo drama humano se despliega como el intento de buscar y poseer un punto de equilibrio, eternamente inestable, entre lo que hay que realizar bajo la norma de lo absoluto y la caducidad”³⁸.

En este drama radical es en el que se inserta la fórmula cristiana que sostiene que el primer hombre fue creado con vistas al segundo, a Jesucristo. Por esta razón, un buen desarrollo antropológico, necesariamente nos remite a la cristología ya que “el problema del primer Adán debe ser afrontado desde el segundo”³⁹, como ya hemos indicado. Así, acudir al problema de la muerte del hombre, nos lleva a abordar la muerte de Cristo y es por esta razón, por la que antes de desarrollar la *kénosis* asumida por el Hijo, es necesario acudir a la antropología para poner una firme base que nos permita comprender adecuadamente la repercusión tan poderosa que tiene el hecho de que el Hijo abandone la *forma Dei*. La gran cuestión del hombre, su problema esencial de encajar lo infinito en lo finito, del tiempo y de la muerte, al ser asumido por Jesucristo, ha encontrado su respuesta más radical. Tomó sobre sí nuestra muerte, que pertenece de modo esencial a nuestro ser, y la tomó tanto en su tensión como «muerte siempre mía propia», hacia la que yo avanzo lleno de miedo⁴⁰. Así, desembocaremos en la muerte de Cristo como en la solución al drama que nos ocupan estas páginas, drama propio del hombre que desea desvincularse de la relación entre el cielo y la tierra sin poder hacerlo, en definitiva, a causa de su posición en el mundo⁴¹.

3.1. El hombre: entre lo relativo y la inquietud

La paradoja cristiana que introduce al hombre en el drama que estamos considerando brota de la impresión de lo absoluto en lo relativo. Ahora, adentrándonos en esta

³⁸ TD 4, 104.

³⁹ *Ibid.*, 105.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 124.

⁴¹ Cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo...*, 234.

paradoja, para comprender la asunción radical de Dios en la encarnación, tenemos que incoar aunque sea de un modo breve la finitud propia de la libertad:

“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, por ello tampoco recobra nunca del todo su propio fundamento y su propio ser, sólo puede plenificarse más allá de sí misma”⁴².

La cuestión radica en: ¿cómo, desde nuestra libertad finita, podemos acoger el sello de lo infinito?, ¿cómo se da esta paradoja? La respuesta a esta cuestión radical del ser humano sólo encuentra eco en la propia vida de Dios ya que el hombre solo puede aproximarse a ella precisamente por la autoapertura de Dios mismo, porque la vida de Dios, en Jesucristo, en definitiva se ha aproximado al hombre insertando en la horizontalidad de la historia, la verticalidad de una cruz sobre la que se ha dejado clavar por puro amor.

Kierkegaard hace una descripción muy apropiada:

“El hombre es una síntesis de infinito y finito, de eternidad y tiempo, de posible y necesario y esta relación objetiva se relaciona consigo misma, es decir, es subjetiva, refleja, lo que representa la primera determinación del hombre como espíritu o como yo”⁴³.

La cuestión es que es una síntesis de infinito y finito, donde el finito brama por lo infinito, de ahí que eliminar esta dimensión, apertura, sello original, es, de algún modo, erradicar al hombre:

“Toda forma por la que intenta el hombre prescindir de su radicación en Dios y obtener la fijeza en sí mismo, es una tentativa de adueñarse de sí mismo en su libertad, un asalto de poder. Y mientras aparezca Dios preferentemente en la figura de la omnipotencia, el yo cree encontrar en ello una disculpa y hasta un estímulo para establecerse a sí mismo frete a él igualmente como poder”⁴⁴.

Dentro de lo relativo, junto a la libertad nos encontramos con el poder, tema central en la *Teodramática* porque “el poder es la ocasión y el campo para la decisión, y precisamente para decisiones definitivas: entre Dios y lo demoniaco”⁴⁵.

Finalmente, junto a la libertad y el poder, es inevitable que, junto al teólogo suizo, nos aproximemos al tema del mal ya que es en él “donde alcanza su última intensidad la

⁴² TD 4, 129.

⁴³ *Ibid.*, 135.

⁴⁴ *Ibid.*, 136.

⁴⁵ *Ibid.*, 137.

dramaticidad de la existencia personal y social”⁴⁶. Balthasar lo trata en el contexto del escenario patético del mundo haciendo un recorrido bíblico y sistemático.

En nuestro desarrollo monográfico es importante detener nuestra mirada en el “segundo Adán” ya que con él se establece un nuevo comienzo para toda la raza humana. El drama, la dramaticidad que pone el marco a este capítulo, sitúa al hombre entre dos principios: el del pecado original y el de la gracia que porta Jesucristo con la encarnación y la salvación emanada del crucificado-resucitado. Aquí, en esta doble tensión, se percibe en el hombre su estructura dramática que será concretada en el dolor. Este dolor que se convierte en un elemento esencial de nuestra exposición.

“El dolor del mundo hace más difícil que ninguna otra cosa el acceso a Dios, que acaso sea justo para sí mismo, pero que no es capaz de hacerlo creíble en la tierra mediante su intervención (...) El dolor grita demasiado como para no oírlo o introducirlo en un sistema de armonía cósmica global, al modo de una sombra necesaria que no puede faltar para la belleza de la imagen”⁴⁷.

Ante esta situación dramática, Dios asume la iniciativa y responde “con la locura de la cruz, la única que supera la locura del dolor del mundo”⁴⁸. Asume, mediante el Hijo encarnado, el grito del hombre haciéndose a sí mismo grito. Su presencia no elimina nuestra condición sino que la acompaña. “El Hijo de Dios no ha venido para quitar el sufrimiento, sino más bien para sufrir con nosotros, no ha venido para suprimir la cruz, sino para extender sus brazos en ella”⁴⁹.

4. El drama asumido por el Hijo de Dios

Llegamos en este momento al punto central de la exposición del capítulo presente. Podríamos decir, como anunciamos al principio de esta parte, que, lo dicho hasta ahora ha sido sencillamente el marco que el teólogo suizo ha puesto para poder entrar, con la hondura que requiere el tema, en la trama contenida en las páginas que siguen.

El drama propio del hombre descrito hasta aquí será el que asumirá el Hijo de Dios con la clara intención de salvarle. Se apropia de lo que no era sin dejar de ser lo que era. Esto, que es cierto, podríamos matizarlo y afirmarlo con mayor radicalidad diciendo que el abandono de su *forma Dei* no es de ningún modo secundario o irrelevante, sino que

⁴⁶ TD 4, 147-148.

⁴⁷ *Ibid.*, 178.

⁴⁸ *Ibid.*, 178.

⁴⁹ *Ibid.*, 179.

muy al contrario, en esta realidad tan bien expresada por el himno de Filipenses, que atraviesa nuestro estudio, queda en evidencia que es ahí, en este despojamiento, en el que Jesucristo nos abre la puerta de la Gloria.

4.1. ¿Cuál es el drama que asume Jesucristo con la encarnación?

Si es verdad que Jesucristo con la encarnación asume el drama del abandono de la gloria, también es cierto que este drama tiene que ser visto desde un pacto o alianza eterna que no puede ser cambiado, sino que es estable porque Dios es fiel. Este es el punto de arranque de la historia. No estamos ante dos partes iguales sino que Dios ya ha apostado por el hombre y su alianza irrompible es el marco en este diálogo de amor. La gracia siempre nos precede. La libertad del hombre está en el ámbito de una gracia ya dada, por eso, podemos decir, de algún modo, que la batalla ya está ganada. Sin embargo, a continuación, veremos el desarrollo que Von Balthasar realiza a propósito de esta cuestión sosteniendo la inclusión del drama humano en la cruz del Hijo. Así, afirma que “ningún episodio particular del drama entre Dios y la humanidad, que avanza hacia su centro en la encarnación, puede ser desgajado del contexto de este avance o ser valorado fuera de él”⁵⁰.

4.2. Una vida transida por “la hora”

Dando un paso hacia adelante necesariamente debemos situarnos en el horizonte que nos plantea la radicalidad de la encarnación. Esta comienza con el abandono de la gloria como ya hemos indicado, pero se radicaliza o se concreta en una vida atravesada por “la hora”, por esta hora que surca el Evangelio de Juan y que ya hemos tratado en los dos capítulos precedentes. Con este subrayando que hace el discípulo amado, autor del cuarto evangelio, podríamos decir que este pone ante los destinatarios el sentido último de la existencia del Verbo encarnado.

En este momento nos encontramos ante una de las grandes paradojas de la vida cristiana y de su historia. Podemos decir que en el amplio panorama de la relación Dios-hombre, este último ha buscado en Dios la razón por la que evitar el sufrimiento. En la reflexión hecha por el hombre, en numerosas ocasiones, se ha pretendido que la religión se convirtiese en el cauce por el que el hombre lograra evitar el sufrimiento o al menos amortiguarlo, sin embargo, la respuesta con la que nos encontramos ahora, el camino

⁵⁰ TD 4, 188.

que estamos recorriendo, mirando de cerca al Hijo, es exactamente el contrario, convirtiéndose el abajamiento, el vaciamiento y el dolor, precisamente en el cauce de la gracia.

“Jesús no anticipa ni el tiempo ni el contenido de la hora, pues tanto el momento como el contenido los entiende como una realidad establecida por Dios de modo inalterable (dei) y que él, el Hijo, debe arrostrar sin poner condiciones y a cuya espera se consagra con todo su corazón (Lc 12, 50). En esto radica el punto de mayor densidad, la prueba de fuego de su misión”⁵¹.

Jesús acoge su vida a la espera de la hora, una hora que le desconcierta y que nos habla de un modo de existencia concreta atravesada por la misma. En esta hora,

“domina la idea de ser entregado: por los hombres, cristianos, judíos y paganos y finalmente por el Padre, es un dejar que suceda aparentemente pasivo, en el que Jesús entra en lucha en Getsemaní, y desde ahí aparece claramente como una super-acción al estar de acuerdo con una sobre-exigencia que sólo puede ser pedida a este ser único”⁵².

4.3. Perspectivas de salvación a lo largo de la historia

Esta hora que marca el horizonte del Hijo, donde él, abrazándola nos trae la salvación, nos hace comprender el regalo de la misma requiriendo del hombre una respuesta. Así,

“Porque la gracia libre por parte de Dios es regalada sin condiciones es por lo que surge en el lado del hombre, en cuanto que la elección le cualifica teológicamente y le vincula éticamente, la obligación de responder adecuadamente”⁵³.

La salvación, por tanto, tiene que ser comprendida desde un Dios que tiene la iniciativa, que avala nuestra vida con una alianza irrompible y cuyo punto decisivo es el *pro nobis* donde radica el punto central de la *Teodramática*, de la solución, en definitiva, del drama que brota de la relación entre Dios y hombre.

Esta cuestión teológica que para nuestro autor tiene gran relevancia ya lo tratamos en el primer capítulo cuando adentrándonos en *Teología de los tres días* veíamos cómo Balthasar mantiene una gran relación con el *admirabili commercium* al que hacían referencia los Padres cuando explicaban el *pro nobis*. En aquél momento veíamos cómo pensaba que siempre que nosotros hablamos de la inclusión en Cristo, lo que está de fondo es la preparación del terreno para hablar de la sustitución vicaria, ya que sólo

⁵¹ TD 4, 212.

⁵² *Ibid.*, 214-215.

⁵³ *Ibid.*, 207.

incluidos en Cristo, podemos ser incluidos en su destino, posibilitándonos así la salvación. En el estudio de esta obra, ya advertíamos cómo Balthasar reconocía al acontecimiento de la cruz su dimensión trinitaria para poder así hablar a continuación debidamente del *pro nobis* y el *pro mundo*. Este *pro nobis*, cuyo fundamento está en la Trinidad inmanente. Por otra parte, en la obra que estamos ahora estudiando:

“La soteriología deja de ser un apéndice de la cristología para convertirse en el horizonte en el que se coloca adecuadamente la cristología misma. La misión de Cristo reside en el corazón de la singularidad y absolutez del acontecimiento”⁵⁴.

Este *pro nobis* que en la soteriología aparece con fuerza y que es esencial para el tema que estamos abordando es, en la cristología balthasariana, cardinal ya que podríamos decir que es el punto de partida para la comprensión de quién es Jesucristo que “en el axioma fundamental de su cristología [queda definido como] la identidad de persona y de misión en Jesucristo”⁵⁵. Muerte que significa en definitiva que:

“Jesús, el Hijo de Dios, hecho hombre, toma sobre sí la condenación que pesa sobre el hombre a causa de sus pecados, en un ser abandonado radicalmente por el Padre, abandono que se colma en el paso por el infierno. La cruz está, según Balthasar, precisamente al otro lado del infierno”⁵⁶.

En *Teodramática 4*, el teólogo de Basilea individua los cinco temas soteriológicos fundamentales tal como emergen de un examen articulado del Nuevo Testamento. A saber: 1) La entrega del mismo Hijo de Dios hasta la muerte en cruz; 2) El intercambio de puestos: el Hijo se hace maldición para que nosotros alcancemos la justicia; 3) La reconciliación como liberación de la esclavitud del pecado y puesta en libertad del hombre; 4) La introducción en la vida divina, trinitaria y 5) El amor misericordioso del Padre, que, por encima de cualquier discurso sobre la ira de Dios, es la realidad a la que se debe reconducir todo el acontecimiento de la reconciliación.

Nuestro autor recorre de manera muy sintética los diversos modelos interpretativos que se han sucedido a lo largo de la historia subrayando cómo el punto débil de todos es haber olvidado algunos de los aspectos esenciales del Nuevo Testamento.

El modelo de los Padres, como ya vimos, subraya “el intercambio de lugar” (*admirabile commercium*) afirmando que la redención no es una mera liberación sino

⁵⁴ AS, 86.

⁵⁵ *Ibid.*, 86.

⁵⁶ W. ANNELIESE MEIS, “El método teológico...”, 195.

introducción en la vida divina trinitaria, donde el Redentor se hace solidario, en el acto de la encarnación, con toda la humanidad cuya naturaleza comparte. Así, para los Padres sólo la pasión-resurrección produce la redención real y objetiva, incluyéndose de algún modo la idea de representación:

“Cristo [se convierte en] figura central del teatro del mundo; él interpreta su papel dramático en cuanto que no se representa sólo a sí mismo, sino que, en él, también nos representa a nosotros en virtud de una apropiación”⁵⁷.

La cuestión que a este modelo el teólogo suizo plantea es:

“Si ese motivo central que han elegido ha sido desarrollado con la radicalidad que exige el Nuevo Testamento, y si en virtud de esa radicalidad han incorporado los demás aspectos desplegando así toda la potencialidad dramática del momento central del teodrama”⁵⁸.

Es una cuestión de gran importancia ya que la pregunta radical de nuestro autor es hasta dónde llega esa representación de Cristo respecto al pecador. Los Padres, de algún modo, salvaguardaban a Cristo, así el pecado no tocaba, en modo alguno, la entraña del Verbo encarnado. Balthasar, a diferencia de estos, no puede ni quiere afirmar esta cuestión puesto que en su teología de la historia⁵⁹, comprende que Cristo asume el pecado en su radicalidad, en línea con la afirmación paulina en 2 Co 5, 21: “Al que no conoció pecado, Dios, por nosotros, lo hizo pecado”.

Frente a esta concepción de los Padres que afrontan la asunción del pecado por parte del Verbo encarnado de manera más implícita, en el Medioevo con la figura de San Anselmo se cambia este modelo⁶⁰, proyectando este una soteriología sistemática e intentando presentar con coherencia interna los temas recibidos tanto de la Escritura como de los Padres, siendo la clave fundamental de su soteriología la de responder a la cuestión de la necesidad de la encarnación, a la vez que pone en el centro de su reflexión el concepto de *satisfactio* tomada de los Padres latinos como Tertuliano, Hilario o Ambrosio⁶¹.

⁵⁷ TD 4, 227.

⁵⁸ *Ibid*, 222.

⁵⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992.

⁶⁰ La mayor parte de la historia de la soteriología aquí citada ha sido tomada de H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 164-168.

⁶¹ Cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo...*, 324-326.

En el modelo soteriológico del teólogo suizo nos encontramos con el uso que hace de:

“La sustitución vicaria tomada del *Cur Deus homo?* De San Anselmo y completada con la teoría tomista de la *gratia Capitis* y la patrística del *admirabile commercium*, permite situar en su justo puesto los términos de la relación soteriológica entre el hombre y Cristo y entre éstos y el Padre”⁶².

Si en la soteriología anselmiana se hace presente fuertemente el carácter dramático de la redención en Cristo, en este modelo la limitación es, frente al patrístico, consciente, ya que se afirma que el Hijo asume hasta el fondo el pecado, hasta hacerse, incluso, pecado. Anselmo sostiene que para que el hombre pueda salvar su deuda:

“se requiere una obra supererogatoria [y así, por esta razón] se sigue por necesidad la obra de la encarnación del Hijo de Dios, obra cuyo único autor es el Dios misericordioso, pero que sin embargo es producida por el hombre Jesús”⁶³.

La cuestión que es importante subrayar es que la necesidad de la encarnación no es impuesta a Cristo sino que siendo una decisión evidentemente trinitaria, es Jesús el que la asume, muriendo por propia iniciativa (*sponte*⁶⁴). Este *sponte* será, según afirma el propio Balthasar, el *leit motiv* de la acción dramática. Anselmo rechaza la *kénosis* entendida desde la Trinidad como *kénosis* de Dios porque es imposible aunarla con la inmutabilidad del ser divino.

También en este modelo encuentra el teólogo de Basilea sus carencias como es la de limitar la salvación exclusivamente al momento de la muerte. Es cierto por otra parte que “el *pro nobis* se halla sin duda en la intención de la encarnación y de la muerte expiatoria, pero su radicación orgánica en el acto de la encarnación no entra”⁶⁵.

Para Anselmo la obra de Cristo prevalece de modo incomparable sobre los pecados del mundo y constituye la perfecta satisfacción de los mismos. Desde aquí es desde donde Santo Tomás de Aquino teniendo a san Anselmo de referencia “hace saltar los límites metodológicos que aquél se había fijado (...) y en la medida de lo posible, trata de integrar todos los motivos de la Escritura y de los Padres”⁶⁶.

⁶² E. BABINI, “Jesucristo...”, 151.

⁶³ H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992, 234.

⁶⁴ *Sponte* hace referencia a la voluntad que tiene Jesús de cumplimiento de la voluntad del Padre.

⁶⁵ TD 4, 237.

⁶⁶ *Ibid*, 238.

El Aquinate insiste en que no hay que entender en sentido estricto la *necessitas* de San Anselmo. Para él es esencial considerar la libertad, el designio libre y eterno de Dios.

Finalmente el teólogo suizo nos presenta los modelos de la época moderna, de los que haremos un recorrido sucinto que nos sitúe ante la respuesta que da Balthasar a la cuestión.

El primer modelo descrito por él es el que pone en el centro la idea de la solidaridad⁶⁷ de Jesús con los hombres y el segundo, pretende subrayar la idea del *commercium*⁶⁸, aferrándose a la idea de *sustitución*.

Dentro de este último modelo encontramos el mecanismo del chivo expiatorio donde:

“La víctima asume toda la ambigüedad derramada, y se convierte a la vez en el ser maldito, la personificación de todo el mal que pesa sobre ella, por una parte, y por otra, en el ser consagrado, santo que, mediante su muerte, garantiza la paz y la posibilidad (al menos provisional) de toda cultura”⁶⁹.

Girard es uno de los máximos representantes de esta posición. Para él, es en la persona de Jesús donde se consuma la suprema realización del mecanismo del chivo expiatorio donde Dios mismo asume la figura del “Siervo de Yahvé”. Respondiendo a Girard, Raymund Schwager afirma que “es decisivo el que en la cruz no sólo las penas debidas por los pecados, sino que los mismos pecados han sido transferidos al único Santo, y esto en el sentido físico y moral, no solamente jurídico”⁷⁰. Su gran pregunta es ¿por qué la cruz?, y esta respuesta no acaba de satisfacer a los estudiosos.

⁶⁷ Este modelo es apoyado por autores como F. Prat, J. Alfaro, H. Kessler o H. Küng. Rahner rechaza la idea de la representación vicaria como “impensable”, precisamente porque para él el concepto de la libertad personal, en cuanto autorrealización del sujeto en su totalidad, ocupa un puesto tan central como en Kant. Todo el sistema de Rahner trata del *pro nobis* absoluto de Dios para el mundo en general y para la humanidad en particular. Para él, este *pro nobis* se realiza en la existencia y muerte de Jesucristo.

⁶⁸ Este modelo es defendido radicalmente por Lutero donde afirmando la doble naturaleza de Cristo, no establece relación alguna entre el “hacerse hombre” y el “hacerse pecado” de Cristo. También es acogida por autores como Orígenes o Juan Crisóstomo. Este habla seriamente del castigo sustitutivo de Cristo. Para él es esencial el concepto de sustitución penal. También podemos hacer un largo elenco de exegetas y dogmáticos protestantes que defienden el sufrimiento penal de Cristo: K. Barth, W. Pannenberg y J. Moltmann. La idea de que Jesús, en su abandono de Dios, ha probado al menos análogamente la *poena damni*, se encuentra en pensadores católicos como Blondel, Danielou o Martelet.

⁶⁹ TD 4, 278.

⁷⁰ *Ibid.*, 287.

Apuntábamos anteriormente cómo el segundo pretende subrayar la idea del *commercium*, aferrándose a la idea de *sustitución*. Por esta razón, antes de concluir con este marco en el que estamos esbozando las líneas fundamentales dentro de la soteriología, nos aproximaremos muy brevemente al concepto de sustitución vicaria apoyado por autores como Sergio Bulgakow que comprende la cruz como un acontecimiento de toda la Trinidad.

En esta cuestión, von Balthasar es muy claro al afirmar cómo en el acontecimiento de la cruz se ilumina de un modo definitivo precisamente por su propia interpretación trinitaria y cristológica a la que hemos ido haciendo referencia a lo largo de estas páginas. Para nuestro autor:

“El intercambio de puestos soteriológicos tiene su presupuesto ontológico en la Trinidad inmanente. Jesús puede ser abandonado debido a la distancia intratrinitaria entre Padre e Hijo, eternamente superada y confirmada por el Espíritu. Por cuanto puesta ser horrorosa la alienación respecto de Dios, contenida en la pecaminosa lejanía del mundo, ésta puede ser anulada, pero sólo en la diferencia de las Hipóstasis divinas. El rechazo de la criatura resuena en la diferencia intradivina y el Hijo, que entra en las tinieblas del «no», está en posición justa para poder sustituir al mundo, endosándose sus pecados (Stellvertreten)”⁷¹.

Para el teólogo suizo, la sustitución no debe por eso ser considerada ni como una pura obra meritoria tal como la conciben Anselmo y Rahner, ni como una identificación de Cristo con el pecado tal como la defendía Lutero.

“La tiniebla del estado de pecado es experimentada por Jesús de un modo que no puede ser idéntico al de los pecadores que odian a Dios, aunque es más oscuro y más profundo porque se halla dentro de la más profunda relación intradivina. Jesús se convierte, en esta perspectiva, en maldición y pecado”⁷².

Sólo desde el amor y la absoluta obediencia del Hijo, temas clásicos del teólogo de Basilea, se supera la distancia entre Dios y el hombre fruto y consecuencia del pecado.

Balthasar entiende la entrega por nosotros como un cambio de lugar. Jesús se hace pecado tal como afirma 2 Co 5, 21 para que nosotros lleguemos a ser justicia de Dios. Este intercambio de papeles otorga al hombre la liberación del pecado y del poder de las tinieblas y le posibilita la inserción en la vida divina trinitaria.

⁷¹ AS, 93.

⁷² *Ibid.*, 94.

4.4. Solución bathasariana

El marco descrito hasta ahora nos sitúa ante cinco motivos que constituyen la quintaesencia de la Escritura y que citamos anteriormente⁷³. Balthasar en *Teodramática* 4 retoma el tema de la hora dramática de Jesús, problema que ya había examinado por primera vez en el estudio de las etapas del Triduo Pascual recogidas en *Teología de los Tres días*. Para nuestro autor el asunto principal radica en “dar cuenta del horizonte soteriológico mismo de la cristología, cuyo punto escandaloso no es sólo que Dios se haya hecho hombre, sino que se haya hecho *caro y caro peccati*”⁷⁴. La solución bathasariana en el horizonte soteriológico consiste en una sólida defensa, unida a una reinterpretación innovadora, del concepto anselmiano de sustitución vicaria, lugar donde la *kénosis* del Hijo es reconocida sobre manera.

5. *Kénosis* trinitaria

En *Teodramática* 4, como indicamos al comienzo del capítulo, aparece de un modo más explícito la *kénosis* intratrinitaria con respecto a obras anteriores. Es dentro de su soteriología desde donde hay que entender la relación entre la cruz y la Trinidad. Por esta razón, para llegar a esta cuestión, *leitmotiv* de nuestro estudio, ha sido necesario hacer el recorrido soteriológico que hemos perfilado en los apartados anteriores. Balthasar, con la expresión “*kénosis* trinitaria” alude al hecho de que Dios se deje afectar no sólo en la humanidad de Cristo sino en su misión trinitaria⁷⁵.

“La omnipotencia del que es Amor no teme la *kénosis* de la cruz. Y el Hijo, víctima pura, santa e inmaculada, se deja inmolar en nuestro puesto, *pro nobis*, obediente a la voluntad del Padre que el Espíritu unificador, le pone delante hasta el momento del grito desgarrado del supremo abandono”⁷⁶.

Esta *kénosis* del Hijo tiene que ser considerada bajo el trasfondo trinitario. “Jesús entiende su hora como la hora dispuesta por el Padre, y sólo a partir de aquí, queda expedito el camino para el envío del Espíritu al mundo”⁷⁷.

Nuestro autor sostiene que es precisamente en la cruz y en la experiencia de abandono que vive el Hijo donde se pone de manifiesto la máxima distancia entre él y el

⁷³ Motivos indicados en las páginas 140-141 del presente estudio.

⁷⁴ AS, 92.

⁷⁵ Cf. AS, 94.

⁷⁶ *Ibid.*, 126.

⁷⁷ TD 4, 296.

Padre “y el Espíritu como unión de ambos, su «nosotros», aparece precisamente en el desvelamiento de la unidad, como pura distancia”⁷⁸.

No han faltado teólogos de renombre que han hecho una seria reflexión sobre esta relación a la que nos estamos refiriendo: cruz y Trinidad. Entre ellos destaca K. Rahner, el cual:

“Mantiene explícitamente que Dios se expresa, según su esencia en el Logos (hecho hombre) y se comunica, igualmente, según su esencia, en el Espíritu, lo que está indicando, a pesar de todo (contra Küng), que la «Trinidad inmanente (y necesaria) es la condición necesaria que posibilita la libre autocomunicación de Dios»⁷⁹.

Moltmann, por otra parte, sostiene que la cruz no es sólo el lugar privilegiado donde se autorrevela la Trinidad, sino que para él, es el lugar de su verdadero cumplimiento. El teólogo protestante alemán se remite a la famosa fórmula de Rahner: “La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa”⁸⁰, pero sobrepasa su posición afirmando que “la Trinidad no es un círculo en el cielo cerrado en sí mismo, sino un proceso escatológico abierto a los hombres en la tierra, que procede de la cruz de Cristo”⁸¹ intentando superar la dicotomía entre la Trinidad inmanente y la Tri-unidad interna de Dios⁸². Para Moltmann, el abandono del Hijo en la cruz se convierte en un acontecimiento directamente trinitario. Sostiene con fuerza que es el mismo Padre el que se siente abandonado⁸³. La muerte no sólo se da en el Hijo sino que se da en Dios⁸⁴. Así, con la fuerza de estas expresiones que articulan la íntima relación entre la muerte de Jesús en la cruz y la pasión sufrida por Dios, podemos decir que para el teólogo alemán: “la salvación ha de determinarse en el acontecimiento Cristo, de una manera auténticamente hegeliana, como una negación (expiación) de la negación (pecado)”⁸⁵.

Con estas argumentaciones, Balthasar experimenta la urgencia de encontrar un camino adecuado que pueda considerar una interpretación de la Trinidad inmanente como fundamento del proceso del mundo, donde quede incluida la cruz, de modo que esta no sea ni la conclusión de un simple proceso forma de automediación divina como

⁷⁸ TD 4, 296.

⁷⁹ *Ibid.*, 297.

⁸⁰ K. RAHNER, *Schriften IV*, 115, *Mysterium Salutis II/1*, Madrid 1969, 370 en TD 4, 296.

⁸¹ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977, 341.

⁸² Cf. *Ibid.*, 348.

⁸³ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios...*, 268.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 283.

⁸⁵ *Ibid.*, 373.

afirmaba Rahner, ni una implicación material en el proceso del mundo, como acabamos de afirmar que sostenía Moltmann. El camino que el teólogo suizo encuentra es descrito así por él:

“La Trinidad debe ser entendida como aquella autodonación eterna y absoluta, que hace aparecer a Dios, ya en sí, como el amor absoluto; y es precisamente desde aquí desde donde llega a comprenderse la libre autodonación al mundo como amor, sin que Dios tenga la menor necesidad, para su propio devenir, de implicarse en el proceso del mundo y de la cruz”⁸⁶.

Von Balthasar adentrándose en este proceso de donación, de entrega y de vaciamiento, apoyado en Bulgakow sostiene “la autoexpresión del Padre en la generación del Hijo como una primera *kénosis* intradivina que todo lo abarca”⁸⁷.

Con la generación del Hijo, el Padre se despropia de su divinidad transfiriéndosela al Hijo. El Padre es pura gratuidad, donación totalmente desinteresada y el Hijo, en respuesta, es pura gratitud, acción de gracias.

Con esto, el teólogo suizo llega a la conclusión de que:

“No hay otro camino, para aproximarse a la realidad trinitaria, que, partiendo de lo que se revela en la *kénosis* de Dios en la teología de la alianza (y desde ésta, en la teología de la cruz), tratar de palpar el misterio del absoluto mediante una teología negativa con esta doble tarea: de un lado, descartar en Dios toda experiencia y sufrimiento intramundanos, pero, por otro, procurar las condiciones que posibiliten esta experiencia y este sufrimiento hasta llegar al ámbito cristológico y a sus implicaciones trinitarias”⁸⁸.

La *kénosis*, por tanto, no es un aditivo en Dios sino que forma parte de su estructura interna. Él es autodonación absoluta y es en esta en la que, lejos de perder su esencia propia, se reconoce su absoluta soberanía, “la infinita potencia y a la vez impotencia de Dios, que no sabría ser Dios de otra manera que en esta «*kénosis*» intradivina”⁸⁹. Y es en esta misma dinámica en la que se mueve el Hijo que experimentando el ser donado pronuncia “un sí a la *kénosis* originaria del Padre, que une en sí la omnipotencia (de poder dar todo) y la impotencia (puesto que nada es tan verdaderamente poderoso como el don)”⁹⁰.

⁸⁶ TD 4, 299-300.

⁸⁷ *Ibid.*, 300.

⁸⁸ *Ibid.*, 300.

⁸⁹ *Ibid.*, 302.

⁹⁰ *Ibid.*, 302.

El paso que el teólogo suizo da en *Teodramática 4* respecto al tema de la *kénosis* tal y como estamos exponiendo no es en modo alguno despreciable. Podríamos decir que es aquí donde se fundamenta todo lo dicho hasta ahora y lo estudiado en las obras anteriores. Es cierto que la figura de la revelación es el Hijo y es de igual modo innegable que la gloria del Padre resplandece en él de un modo tal que se convierte en una expresión que imprime una huella imborrable en todo aquél que experimenta el encuentro inesperado y sorprendente con el acontecimiento Cristo, pero no podemos olvidar en nuestra argumentación lo que para el propio von Balthasar fue esencial en su aportación teológica: este camino de salvación que nos trae el Hijo muriendo en la cruz *pro nobis* se sostiene en la concreción de un Dios trinidad cuyo Padre vive un constante vaciamiento quedando así inaugurado el drama al que nos estamos aproximando en este capítulo.

Junto a esto, siguiendo la idea fundamental del teólogo suizo, tenemos que afirmar que no estamos diciendo que:

“La distinción eterna en Dios sea de por sí trágica o que la unión mediada por el Espíritu sea una comedia en sentido de una supresión de la tragedia. Tampoco se dice (en sentido hegeliano) que el drama trinitario, para dejar de ser un puro juego y una abstracción y convertirse en un tema serio y concreto, tenga necesidad de pasar por las contradicciones del mundo”⁹¹.

Sino que lo que nuestro autor sostiene es que la postura adecuada para acercarnos al misterio debe fundamentarse en una teología negativa por una parte, descartando como mitológica toda posible implicación de Dios en el proceso del mundo, y por otra parte debemos hacerlo a partir del drama del mundo, que obliga a poner en Dios las condiciones de su posibilidad. Nuestro autor recorre este camino alumbrado por la Escritura donde descubre “cómo las afirmaciones trinitarias se desprenden con mayor transparencia de las cristológicas”⁹².

Entrar por tanto en la experiencia kenótica de la Trinidad y del Hijo nos sitúa ante otro de los temas más importantes de su reflexión teológica: el dolor en Dios, el sufrimiento dentro de la divinidad. Balthasar afirma que:

“En Dios se encuentra el punto de partida de lo que puede convertirse en dolor. Esto sucede cuando la imprudencia con la que el Padre se da a sí mismo (y da todo lo suyo)

⁹¹ TD 4, 303.

⁹² *Ibid.*, 303.

-lo que lleva asimismo a la imprudencia esencialmente divina del Hijo que se expresa en una total correspondencia y en una generosa prodigalidad, y a la del Espíritu que a la vez le ha sido dado- choca con una libertad que elude la responsabilidad de esta imprudencia y la deforma en la prudencia del que quiere empezar todo por sí mismo”⁹³.

Para concluir esta parte quiero, sabiendo que la cuestión tratada en este epígrafe ha sido a veces muy controvertida, explicitar con palabras del mismo teólogo suizo la respuesta a la cuestión. Lo primero que quiero subrayar es que el tema de la *kénosis* trinitaria ha sido quizás excesivamente focalizado en la recepción de su obra. Él que sabía de este punto ciego, en una carta personal a Thomas Krenski, relativiza sus afirmaciones:

“«Auf dem Kénosen in der Trinität nicht zu sehr herumreiten. Das analogatum princeps ist Phil.2 und Kol.1,17! Die innergöttlichen kenosen gehören zwischen Gänsefüßchen». No empecinarse demasiado en la *kénosis* en la Trinidad. El analogatum princeps es Fil. 2 y Col 1,17. Las *kénosis* intratrinitarias hay que ponerlas entre comillas”⁹⁴.

Así, von Balthasar matiza sus afirmaciones para evitar equívocos en la adecuada comprensión de la Trinidad y de la única *kénosis* histórica del Hijo de Dios.

6. La creación: nueva *kénosis* de Dios

Hasta ahora nos hemos remitido de un modo concreto a la categoría *kénosis* aplicada a Dios en sí mismo tanto desde el punto de vista trinitario como desde la muerte en cruz del Hijo. Hay por tanto una primera *kénosis* del Padre en el momento de la generación del Hijo y esta se amplía a toda la Trinidad ya que el Hijo no podría ser consustancial al Padre de otra manera que desapropiándose de sí mismo. “Y el Espíritu, no puede paralelamente ser Dios más que si sella como persona esta desapropiación idéntica en el Padre y en el Hijo, quedando claro que él no quiere ser nada para sí, sino pura proclamación y efusión del amor entre el Padre y el Hijo”⁹⁵. En este punto del desarrollo entraremos al estudio de una *kénosis*, también de Dios, pero que nos sitúa fuera de él.

Dios ha querido no sólo vaciarse en el Hijo generándole sino que ha querido crear una libertad fuera de sí, una libertad que por ser así tiene la posibilidad de decir “no” a Dios, queriendo incluso usurparle su divinidad desde la pretensión de tener una

⁹³ TD 4, 304.

⁹⁴ T.R.KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im werk Hans Urs von Balthasars*, 140-141. El texto es de Von Balthasar en la carta personal al autor el 19-2-1987.

⁹⁵ TD 4, 307.

naturaleza divina. Esta criatura que quiere bastarse a sí misma es capaz, por tanto, de negarse a reconocer a su Creador y esto responde a su vez a la imprudencia trinitaria tal, como lo hemos expuesto anteriormente. Con este acto divino nos encontramos ante la primera autolimitación del Dios trino que creando asume frente a sí a criaturas libres. Balthasar subraya este amor sin fronteras de Dios. A lo largo de *Teodramática* 4 son varios los textos que lo explicitan. A continuación cito uno de los más relevantes e iluminadores:

“Lo que hizo posible el «no» fue simplemente la «imprudencia» trinitaria del amor divino, que a la hora de la donación no conoció ni fronteras ni cautelas. Aquí radica su poder infinito, como también su impotencia y vulnerabilidad innatas, que son inseparables la una de la otra. Por lo que es obligado decir al mismo tiempo que Dios, en su propio ser, soporta, en la total indefensión del amor absoluto, la contradicción con este amor y, en la omnipotencia del mismo amor, no puede ni quiere tolerarla”⁹⁶.

Llegados a este punto, parece que se cambian los papeles originales. Estamos ante un Dios que manifiesta una gran prodigalidad, consecuencia de un amor infinito a la criatura, a la vez que, ante un hombre, una criatura, que puede decir “no” a su creador. Esta sería la primera *kénosis* descrita por el teólogo suizo, aunque como ya hemos afirmado, son tres las *kénosis* que él considera en su sistema teológico. A continuación recogemos un texto en el que explicita las otras dos:

“La segunda [kénosis], más profunda todavía, por la alianza que por parte de Dios es absolutamente indisoluble, sea cual sea el comportamiento de Israel; y por fin, la tercera kénosis que no es simplemente cristológica, sino que afecta a toda la Trinidad, se realiza únicamente en virtud de la encarnación de Hijo, que de esta manera demuestra su actitud complementemente eucarística en el “*pro nobis*” de la cruz y de la resurrección en pro del mundo”⁹⁷.

A continuación entraremos en el misterio de la *kénosis* del crucificado que, como ya hemos indicado, no puede ser comprendida si no es desde la Trinidad.

7. La *kénosis* del crucificado

Ya hemos indicado cómo H.U. von Balthasar hace un recorrido soteriológico aludiendo a la posibilidad de la representación vicaria en favor de los pecadores a la vez que apuntaba cómo el *admirabile commercium* no tenía la suficiente base teológica. Desde aquí entiende él la sustitución, cuya justificación última no es otra que la

⁹⁶ TD 4, 305.

⁹⁷ *Ibid.*, 307.

Trinidad inmanente. Así el teólogo suizo intenta crear un camino intermedio entre ambos extremos.

Para nuestro autor, la *kénosis* del Verbo es culmen del proceso kenótico en Dios.

“Dicha *kénosis*, en medio de todas sus etapas que se van superando y condensando, sigue siendo el misterio más específico de Dios, mediante el que revela y comunica al mundo su esencia”⁹⁸.

Y aquí, en afirmaciones como esta, radican las preguntas más relevantes de nuestro tema de estudio: ¿Cómo puede ser el Hijo abandonado por el Padre en la cruz? El mismo Von Balthasar responde diciendo:

“La condición de posibilidad del abandono de Jesús por el Padre ha de tener necesariamente su fundamento en la absoluta distancia que existe entre la hipóstasis que otorga la divinidad y la hipóstasis que la recibe, con lo que se salvan dos cosas: de una parte, queda para siempre confirmada y abierta esta distancia de la hipóstasis que procede de las otras dos, y, por otra, desaparece en virtud de la divinidad comulgada por la Trinidad como don absoluto”⁹⁹.

Este Hijo abandonado en la cruz está llevando a cabo, en definitiva, las consecuencias de haber asumido vicariamente el lugar de las tinieblas, el “no” de la criatura al amor infinito de Dios. La salvación viene por tanto, ya no solo de otro que asume el pecado del hombre, sino de un otro que es capaz de asumirlo totalmente desde la misión que le ha sido concedida por el Padre. Una misión que recibida es asumida plenamente. Este deseo de cumplimiento es el famoso *sponte* anselmiano del que hemos hablado en las páginas precedentes. Este *sponte* es fundamental porque el Hijo es el que asume esta carga desde dentro:

“El crucificado no lleva sobre sí la carga como algo exterior, sino que, muy al contrario, no se distancia lo más mínimo de los que debieran llevarla, en vedad hasta el punto de poder experimentar subjetivamente como castigo, lo que objetivamente no lo es para él”¹⁰⁰.

Estamos por tanto en el clímax de nuestra argumentación ya que es en la cruz, en este asumir las tinieblas, donde se nos revela la omnipotente impotencia que da título a este estudio. Impotencia de la cruz y omnipotencia del amor.

⁹⁸ TD 4, 309.

⁹⁹ *Ibid.*, 309-310.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 314.

Esta *kénosis* que sufre el Hijo en la cruz, este abandono al que nos hemos referido, “es un hecho atemporal por lo que conserva su actualidad a través de todos los tiempos”¹⁰¹. Siguiendo nuestro desarrollo nos encontramos, por tanto ante un sujeto histórico que asume el pecado, la tiniebla, el “no” de la criatura, pero a la vez, por ser un sujeto excepcional, único, por ser el Hijo de Dios, se convierte en un sujeto universal accesible por cualquier hombre y mujer de cualquier tiempo y lugar. Esta es una de las afirmaciones balthasarianas que más se repiten y que más fuerza tienen en su quehacer teológico. Desde su teología de la encarnación se aproxima a Cristo como sujeto histórico único a la vez que universal por ser el Logos encarnado.

El crucificado es, podríamos decir, el fruto o el “choque”, como veíamos que denominaba von Balthasar en *Teología de los tres días*, entre el “sí” de Dios a su criatura y el “no” de esta a su creador. Una paradoja que parece insostenible, pero que sin embargo es fácil de reconocer en la realidad en la que nos encontramos.

7.1. El crucificado, receptáculo de la ira de Dios

No podemos cerrar el estudio sobre la *kénosis* del crucificado sin hacer alusión a una de las cuestiones más sorprendentes e incluso incomprensibles de este misterio como es la ira de Dios, su cólera, su enojo ante el impío que queda manifestado de manera clara en el Gólgota. Cuestión a la que ya aludimos en *Gloria 7* y que al tratarla indicamos la dificultad que tiene dicha categoría. Ahora, sin pretender agotar el tema y ni siquiera sin pensar hacer un estudio terminado sobre la ira de Dios, me parece importante apuntar cómo esta, en el Antiguo Testamento, se corresponde con un momento de purificación previo a la salvación, por tanto, lejos de caer en la idea simplista que nos evoca la expresión “ira de Dios”, es importante que atendamos a esta cuestión como parte integrante de la soteriología.

Como decíamos al inicio de esta parte, la idea de ira divina está atestiguada en el Antiguo Testamento como el celo de Dios ante un pueblo que rompe continuamente la alianza establecida con Yahvé. Un Dios con ira no hace referencia a un sentimiento irracional como podemos comprender si hacemos una lectura superficial sino que está íntimamente ligada al amor, al celo por mantener la alianza establecida. Esta ira también es encontrada en el Nuevo Testamento. Jesús se enoja cuando su misión encuentra

¹⁰¹ TD 4, 313.

resistencia y es, finalmente en la cruz, donde esta ira de Dios parece descargarse en el Hijo amado.

Es fundamental que aclaremos esta expresión que requiere ser entendida con precisión. ¿Es justamente afirmable? Balthasar, queriendo entrar en el misterio de la verdad, se lo cuestiona llagando a decir que hay que afirmar que la ira de Dios es descargada sobre Jesús crucificado. Sostiene que esta afirmación hay que hacerla:

“Porque Jesús ya había sido durante su vida el revelador de todo el *pathos* de Dios, es decir, de su amor como de su ira contra el escarnio de su amor, y ahora no tiene más remedio que cargar con la últimas consecuencias de su mediación, que supera la de los profetas, de tal manera que lo que sufrió entonces por causa de Israel y por causa de nosotros, es decir, la cólera de Dios que nosotros habíamos merecido, lo sufrió por Israel y por nosotros. Por eso precisamente el «no» del rechazo pronunciado el Viernes Santo es tan temible; y por esto también, en él se esconde ya el «sí» pascual de la justicia de Dios: porque el que en la cruz ha asumido y sufrido la ira de Dios no es otro que el propio Hijo de Dios, y en consecuencia el mismo Dios eterno, en su unidad con la naturaleza humana, asumida en pura misericordia”¹⁰².

7.2. El crucificado, obediente por amor

Si el crucificado es el receptáculo de la ira divina tal y como lo acabamos de explicar, también tenemos que decir que en él se encuentra el signo más elocuente de la obediencia en el amor, tema sumamente recurrente del teólogo suizo. El Hijo de Dios se hace solidario con el hombre en la tiniebla por pura obediencia al Padre, aceptando esta misión que, como ya hemos indicado, asume con total disponibilidad. Un amor descrito de modo inmejorable, a mi modo de ver, por Benedicto XVI:

“El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la Cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor”¹⁰³.

Este amor apasionante y obediente del Hijo es el que posibilita que “la distancia provocada por el “no” del pecado [quede] superada y transformada, por la distancia obediente del “sí” divino”¹⁰⁴.

¹⁰² TD 4, 322.

¹⁰³ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Madrid 2006, n.10, 46.

¹⁰⁴ TD 4, 326.

8. La *kénosis* de María

La *kénosis* del crucificado se eleva como una bandera enarbolada que da consistencia al estudio que estamos desarrollando. Es necesario hacerse la pregunta de cómo puede el hombre, pecador, participar de la gracia de Dios. En la búsqueda de esta respuesta es donde Balthasar sitúa a María como la representante de la humanidad, como aquella en la que se ha cumplido ya la obra de la salvación a la que estamos llamados todos. En María se abre una puerta de acceso a la salvación y en ella se da “el compendio anticipado de la naturaleza humana, que asumirá el Verbo e Hijo de Dios, y por tanto, [la hace ser] corresponsable”¹⁰⁵.

María representa a la humanidad ciertamente pero no podemos soslayar el hecho de su radical diferencia frente a ella, puesto que si la humanidad, hemos dicho que se ha caracterizado por un “no” a Dios, en María, se produce la respuesta opuesta siendo un “sí” absoluto e incondicional a su proyecto de amor. En este sentido situamos lo que hemos llamado “*kénosis* de María”. Ella, como el Hijo, vive la solidaridad del pecado.

“Ahora bien, esta solidaridad esencial, paralela a la solidaridad de Jesús con todos los pecadores hasta llegar a asumir su condición de pecadores, está reclamando que la Madre sea relegada al «último lugar», detrás del último de los pecadores, con el que María no rehúsa ser solidaria”¹⁰⁶.

Es en este sentido es en el que podemos situar la *kénosis* de María. El teólogo suizo, sin aplicar esta terminología que yo asumo desde el estudio que estoy realizando, pone de manifiesto el camino recorrido por María como camino kenótico que, quiero en este momento, transcribir por su gran fuerza expositiva:

“En otro tiempo fue la humilde esclava de Nazaret, marcada en el fondo por una triple pobreza. En primer lugar, es dada a José, si bien esta toma de posesión de su persona por Dios no respondía ni siquiera a un gesto en que ella hubiera dispuesto soberanamente de sí misma: Dios tomó para sí lo que siempre le perteneció, por encima de todas las alianzas creadas. A continuación, es dada al Espíritu que la cubre con su sombra, conforme a lo que le es anunciado como ya en trance de producirse, de modo que su «sí» no se parece en nada a una decisión libre, ansiosamente esperada (como es costumbre favorita presentarla desde Ambrosio Autpert y Bernardo), sino que se trata de una entrega lógica, desde siempre predestinada por otro. Y, por fin, María es pobre, porque permanece infecunda y sin fruto propio, superando así en la historia salvífica la esterilidad de las grandes mujeres del AT, Sara, Ana e Isabel; solamente desde esta perspectiva es posible acercarse de algún modo a su experiencia.

¹⁰⁵ TD 4, 330.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 331.

En este seno triplemente pobre, ha depositado Dios por el Espíritu la semilla de su Palabra, cumpliendo así de una vez todas las sorprendentes promesas de que la «estéril da a luz siete veces» (1 Sam 2,5; cfr. Is 54; Sal 113,9)¹⁰⁷.

No hay quizás palabras más reveladoras de este camino kenótico elegido por Dios en su plan de salvación. Paso tras paso vamos constatando cómo el despojo y vaciamiento son los modos propios de Dios. El desapropiamiento del Verbo iniciado en la encarnación y culminado en la cruz, tiene el vaciamiento de María como soporte. María ha vivido la experiencia del silencio que acoge la Palabra y por eso, en el monte Calvario, puede hacerse de nuevo un seno acogedor que en silencio recibe a la Palabra no solo hecha silencio, sino cadáver, silencio de muerte.

La pregunta que necesariamente nos surge es: ¿cómo puede representarnos y en qué medida lo hace una criatura que es opuesta al resto? El teólogo suizo, una vez más, nos da la clave de interpretación cuando afirma que “el “sí” de María desde el principio no fue pronunciado en nombre propio, sino en nombre de todo el género humano”¹⁰⁸.

Afirma Balthasar que en la cruz:

“existe ya un sí de la más completa impotencia (María no puede hacer nada para ayudar a su Hijo), más aún, es el sí de la que es reducida a la todavía más completa inutilidad (porque a María ni siquiera le está permitido recordar al Hijo el misterio de su concepción virginal, sino que es confiada a otro hijo)”¹⁰⁹.

Así, por tanto, en María reconocemos un camino de *kénosis*, de impotencia, de vaciamiento que se convierte en vía de acceso a la salvación que sólo viene del mediador de la gracia: Jesucristo, Hijo de Dios encarnado y entregado a la muerte ignominiosa de la cruz *pro nobis*.

V. “Dios lo levantó sobre todo y le concedió el Nombre sobre todo nombre”. El giro de la Pascua

Cuando en el primer capítulo, analizando *Teología de los tres días*, llegábamos al choque entre la libertad infinita de Dios y la finita del hombre, afirmábamos cómo el teólogo suizo no entiende cruz y resurrección como dos momentos radicalmente distintos sino que la resurrección es el reverso de la cruz. En *Gloria 7* también

¹⁰⁷ TD 4, 334.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 336.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 336-337.

reconocíamos cómo la gloria divina que resplandece en el resucitado es ya la del crucificado, de ahí que Jesús mismo afirme: “Cuando sea elevado sobre la tierra atraeré a todos hacia mí” (Jn 12, 32). Es en la cruz donde resplandece la belleza del Hijo, la belleza del amor entregado que se convierte en una figura impelente que atrae, arrastra, produciendo en el hombre una fuerte seducción.

En este punto ponemos nuestros ojos en el Resucitado, en su gloria, con la certeza de que estamos no solo ante la consecuencia de la entrega vivida sino que, tal y como lo hemos planteado, la gloria es el objetivo fundamental al que nos hemos aproximado desde la pedagogía inaugurada por Dios y que es vaciamiento, desposesión, *kénosis*.

1. La gloria del Resucitado: una gloria trinitaria

En el acontecimiento cruz nos situamos ante la presencia de una gloria peculiar:

“De una parte, en el plano de la Trinidad inmanente, la gloria que el Hijo reconquista pasando por en medio de las tinieblas, es idéntica a la que poseía al lado del Padre «antes de la creación del mundo» (Jn 17,5); por otra parte, sin embargo, su humanidad, en virtud de su definitiva expansión (en la Eucaristía) y de su total vaciamiento (hasta la apertura de su corazón) no toma parte en esta gloria más que por la acción dramática de la Trinidad económica”¹¹⁰.

Por esta razón es fundamental afirmar que el Resucitado es el Crucificado, por ello los signos de la pasión siguen estando presentes en el Señor lleno de gloria de la mañana de Pascua. Si la pasión, la cruz eran un acontecimiento pascual, del mismo modo, el acontecimiento de la resurrección lo es también. Así:

“Los estigmas, por tanto, no son simplemente signos que remiten a una experiencia pasada; al contrario, hay que decir que esta dramaticidad, por haber sido ya experimentada por la Trinidad económica, mantiene, en virtud de la identidad con la Trinidad inmanente, una permanente actualidad. Y esto es tanto más verdad cuanto que en el drama de la pasión, al que pertenece la Eucaristía, se hallan integrados todos los momentos terrestres pasados y futuros”¹¹¹.

¹¹⁰ TD 4, 338.

¹¹¹ *Ibid.*, 338-339.

2. La libertad del Resucitado. La supresión de la inversión trinitaria

Con la resurrección de Jesús, afirma nuestro autor, se pone de manifiesto la supresión de lo que hasta ahora hemos llamado inversión trinitaria¹¹², abordado anteriormente. Estudiosos de la altura de L. Ladaria afirman que:

“Pensar en la sucesión de la unión hipostática y la unción con el Espíritu en el orden tradicional sería contrario a lo que dice el evangelio de Lucas (Cf. Lc 1, 35). Para von Balthasar seguir en esta óptica es la consecuencia de querer seguir el orden intratrinitario en la economía de la salvación y cerrarse a toda suerte de “inversión trinitaria”, es decir, a la prioridad del Espíritu sobre el Hijo que encontramos durante el tiempo de la vida mortal de Jesús”¹¹³.

También hay que afirmar que el mismo L. Ladaria considerando la precedencia del Espíritu sobre la vida del Hijo puesto que este es el Ungido de Dios, sin embargo, no ve necesaria la afirmación de la inversión trinitaria tal y como apuntábamos en su momento. Pero esta defensa balthasariana, con la resurrección cambia necesariamente ya que ahora, desde la mañana de Pascua,

“es Jesús el que, incluso en cuanto hombre, dispone del Espíritu y le insufla sobre sus discípulos con una libertad soberana (Jn 20, 22), soberanía de tal trascendencia, que le permite entregar a su Iglesia el Espíritu que le pertenece, a fin de que ésta, perdonando y reteniendo los pecados, pueda, en el poder del Espíritu, tener parte en la libertad de su resurrección”¹¹⁴.

3. El Resucitado: fuente de libertad

Ya decíamos al principio del trabajo cómo en el himno de Filipenses queda reflejado de modo magnífico el camino del Verbo: una *kénosis* como camino a la *théosis*, a la glorificación. Si la cruz es el lugar del vaciamiento absoluto a la vez que de la gloria suma, con la resurrección de Cristo el hombre es insertado en la vida trinitaria de Dios de modo que su libertad queda liberada.

La cuestión importante radica en cómo articular debidamente la vida del hombre inserta en la vida trinitaria, con su libertad que de ningún modo puede ser aniquilada. En

¹¹² A lo largo de la Tradición y de la teología ha sido clara la relación establecida entre el Hijo y el Espíritu. La presencia del Espíritu en el proceso de la encarnación es ineludible hasta el punto, según afirma H.U. von Balthasar, que la obediencia de Jesús ha comenzado desde la misma encarnación. Nuestro autor, en TD 3 hace una afirmación que a mi modo de ver clarifica la cuestión. Afirma que “el Hijo recibe en su origen eterno realmente la capacidad de espirar el Espíritu. Por ello del mismo modo en su encarnación posee realmente en sí su disposición a ser conducido por el Espíritu; el Espíritu está sin medida (Jn 3,34) en él, para que el Hijo se pueda entregar, sin elemento ninguno de heteronomía, a la guía del Espíritu sobre él”. (T. 3, 180)

¹¹³ L.F. LADARIA, *La Trinidad...*, 189.

¹¹⁴ TD 4, 340.

esta cuestión del binomio naturaleza y gracia, debatida y estudiada ampliamente en la teología, no podemos detenernos puesto que para hacer un apunte justo requeriría un amplio desarrollo que aquí no corresponde a nuestro objetivo primero, pero a la vez, no podemos dejar de apuntar cómo Balthasar especialmente en su obra *Teodramática* utiliza la fórmula calcedonense de las dos naturalezas unidas en Cristo “Sin mezcla ni división”, por eso el teólogo suizo afirma que “únicamente dentro del marco de la cristología puede tratarse concretamente de la *theosis*; y el legítimo presupuesto para ello es la posibilidad no menos misteriosa de la encarnación de Dios”¹¹⁵.

En esta cuestión reside la idea que vertebra nuestro estudio: sólo desde la radicalidad de la encarnación en la que Dios abandona, en Cristo, su *forma dei* y asume la condición de esclavo se puede llegar a la promesa de la gloria. Y aquí retomamos la idea de los Padres griegos que afirmaban que con la *sarkosis* estaba ya dada la *theopoiesis*. La *théosis* adquiere su valor precisamente en la encarnación del Verbo, por esta razón el hombre sólo puede encontrar en la libertad de Dios el modelo de su propia libertad. Máximo el Confesor describe en forma concentrada esta ascensión del hombre dentro del correspondiente descenso de Dios en Cristo:

“Desde el presente (el hombre), es, según su manera de ser (hexis), subsistente, idéntico a sí mismo, y no disuelto por el cambio; en el siglo futuro, por la divinización (theosis) que le ha sido regalada, se verá lleno de amor y de afectos por los susodichos atributos (*logoi*) que existen desde siempre en Dios; más aún, amará en la caridad (*agapetikes*) a Dios mismo, en quien residen todos los trascendentales. Y así es parte de Dios; según el ser, a causa del ser existente en Dios; según la bondad, a causa del atributo de bondad que existe en Dios; según la divinidad, a causa del tributo de incorruptibilidad que existe en Dios. Honra a estos atributos y obra en conformidad con ellos: para ellos se inserta totalmente en Dios solo; recíprocamente forma en él plenamente la imagen de Dios solo, de suerte que él mismo, por gracia, es y es llamado Dios; y Dios mismos, por abajamiento (*synkatabasis*) es y es llamado hombre. Y en la recíproca disposición que resulta de aquí, se manifiesta el poder que diviniza al hombre en Dios por la caridad teologal, y que humaniza a Dios en el hombre por el amor que tiene al hombre, poder que así, por el maravilloso cambio (*kata kelen antistrophén*), hace a Dios hombre por la deificación (*theosis*) del hombre, y hace hombre a Dios por la humanización (*antroposis*) de Dios. Porque el Logos de Dios, que es Dios, quiere que se produzca, siempre y en todos, el misterio de su encarnación”¹¹⁶.

¹¹⁵ TD 4, 355.

¹¹⁶ *Ibid.*, 357.

VI. *Kénosis* de la Iglesia. Paradoja del seguimiento de Cristo

En la presente obra, objeto de nuestro estudio, vuelve a aparecer la cuestión de la *kénosis* de la Iglesia, tratada en el capítulo anterior¹¹⁷ explicando lo que se corresponde y lo que no con la afirmación balthasariana. En este momento lo propone entrando en el misterio de la paradoja del seguimiento de Cristo, afirmando que el vivir como un cristiano es ser:

“Un resucitado y sentado con Cristo en el cielo (Ef 2,6; Col 3, 1-4), y que la gloria de la resurrección de Cristo brilla a través de todo su ser y su acción (2 Cor 3, 16-4,6), lo que resulta evidente para el que no pone sus ojos en las cosa visibles, sino en las invisibles (2Cor 4,18)”¹¹⁸.

El cristiano es el fruto de la Pascua y por esta razón, H.U. von Balthasar mantiene unida la reflexión que hace en la relación existente entre el Redentor y la Iglesia. Desde esta perspectiva, el teólogo suizo comprende que:

“Desde el momento en que se reconoce el carácter inclusivo del «por nosotros» de la cruz, desde ese momento la humanidad, lo sepa o no, se encuentra ya presente en el drama de la cruz; y la Iglesia de Cristo que conoce el misterio y cree en él, es consciente de ello”¹¹⁹.

Y si los seguidores de Cristo participan de la cruz, necesariamente participan de la gracia que brota de la misma y así:

“La participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo aparece menos como la actualización del sacrificio de la cruz que como la integración de los creyentes en la presencia supratemporal del misterio salvífico”¹²⁰.

Esta participación en la cruz ha marcado de un modo único la experiencia de los mártires:

“Toda la historia de la Iglesia está acompañada del testimonio de los mártires, por la sencilla razón de que el misterio de la cruz le va acompañando desde el principio y a través de todas las fases de su desarrollo”¹²¹.

Desde esta perspectiva comprende la Iglesia como un cuerpo atravesado por la *kénosis* hasta el punto de afirmar que “una Iglesia que no sufre, no es una Iglesia

¹¹⁷ Cf. Página 25 y 26 del capítulo 2.

¹¹⁸ TD 4, 361.

¹¹⁹ *Ibid.*, 363-364.

¹²⁰ *Ibid.*, 367.

¹²¹ *Ibid.*, 420-421.

apostólica”¹²². La pasión de Cristo, cabeza, sigue estando presente en la Iglesia, su cuerpo. Así, como decíamos, el martirio se convierte en la expresión concreta de esta pasión-cruz presente, de esta *kénosis* constitutiva de Cristo y lo cristiano. H.U. von Balthasar sostiene con toda claridad que “la Iglesia (...) proviene siempre de la cruz y está caminando hacia la cruz”¹²³, convirtiéndose esta en el horizonte de los seguidores de Cristo siendo así, como nuestro autor afirma, una historia de la Iglesia “inevitablemente trágica”¹²⁴

1. Cruz y Eucaristía

H.U. von Balthasar mantiene una estrecha relación entre cruz y eucaristía. Ya lo hemos apuntado en capítulos anteriores, pero en este momento en el que estamos acudiendo a la dimensión de vaciamiento de la Iglesia y de los creyentes, es fundamental que citemos, aunque sea a modo de nota, la relación directa que establece nuestro autor entre la última cena de Jesús, entendida desde el acontecimiento cruz, y la actual celebración de la Eucaristía. Para él se trata de una directa relación histórica. Ante todo, con su buen hacer teológico, quiere evitar una simplificación del acontecimiento dramático en la Eucaristía a la vez que, con esta relación, desea sacar a la luz el diálogo insustituible entre la acción divina y la cooperación del hombre. Para una comprensión adecuada me parece oportuno que nos acerquemos a la pregunta que el teólogo suizo se hace:

“La Iglesia, cuando hace su ofrenda, ¿es ya definitivamente el cuerpo de Cristo, o por esta acción se está ejercitando para llegar a serlo? O de otra forma: ¿se adhiere ya interiormente al sacrificio de Cristo de tal manera que, al hacer su ofrenda (*oblatio*), se encuentra ya inserta en el sacrificio (*sacrificium*)?”¹²⁵.

Sostiene que la Iglesia participa interiormente del sacrificio eucarístico en primer lugar porque es un sacrificio de favor de los hombres, *pro nobis*, de modo que celebrar la eucaristía es estar dispuestos a seguir las huellas de Jesús. En segundo lugar afirma que la Iglesia participa del sacrificio en el “sí” dado por María, un “sí” arquetípico en el que todo cristiano está llamado a reconocerse.

¹²² TD 4, 420-421.

¹²³ *Ibid.*, 403.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, 427.

¹²⁵ *Ibid.*, 369.

Y es claro, que si el cristiano, la Iglesia, tiene como elemento esencial el seguimiento de Cristo, no puede sino vivir una experiencia de *kénosis* y vaciamiento como la asumida por aquél al que sigue. Sólo desde este, el hombre podrá dejarse hacer por el amor de Dios. Así:

“Cuanto más en serio toman los cristianos ese dejarse hacer por Cristo, ahora y para toda su vida, tanto más mariana deviene la fe de su bautismo. Y de esta manera se unen también al gesto de María, que, desde el nacimiento hasta la cruz, sigue ofreciendo a su Hijo al Padre en el Espíritu Santo; ahora él, el Hijo, debe hacer todo lo que el Padre quiere, haciendo entrar a María, junto con todos los hombres, en esta acción de disponibilidad del Hijo”¹²⁶.

La Iglesia, formada por los creyentes en Cristo, está llamada a vivir y asumir lo que Cristo vivió, por eso, la persecución formará parte de la vivencia cotidiana de la misma acogiendo y haciendo vida las palabras de Jesús en los últimos momentos de su vida terrena: “En verdad, en verdad os digo: un siervo no es mayor que su señor, ni un enviado es mayor que el que lo envía” (Jn 13,16), por eso, la Iglesia hace presente esta vida del siervo autovaciada.

VII. Su perfume se extendió por toda la casa

H.U. von Balthasar hace un último apunte referido a la inserción de los creyentes en el Cuerpo de Cristo y como consecuencia, la “comunidad de los santos” a la que estamos llamados como partes vivas del mismo Cuerpo.

Con este último apartado de nuestra reflexión llegamos a la consecuencia clara de un camino de *kénosis*. Al Verbo se le concedió el “Nombre sobre todo nombre” y el cristiano que ha abrazado este camino de vaciamiento y vive unido al Hijo de Dios como los sarmientos a la vid, participa de esta misma Gloria. La santidad a la que estamos llamados todos es en definitiva la llamada a entrar en el ámbito de lo divino llegando a ser posesión de Dios.

La santidad es otro de los temas recurrentes de nuestro autor y artículos como “Santidad y Teología” lo ponen de manifiesto. Esta santidad que es participación en el amor infinito de Dios, abre al cristiano la puerta a otra llamada importante también que es la de la comunión de los santos¹²⁷ como camino de ayuda a la llamada original

¹²⁶ TD 4, 377-378.

¹²⁷ Me parece digno de ser consultado al respecto de esta cuestión las páginas que escribe Balthasar en su obra: “*Tu coroni l’anno con la tua grazia*”, Milán 1992 en las páginas destinadas a la santidad (155-

descrita. El teólogo suizo introduce en *Teodramática* 4 una cita de Nazario¹²⁸ que afirma:

“Los méritos de Cristo desbordan sobre nosotros, primero por imputación, puesto que Dios nos contempla a Él y a nosotros como una sola persona mística; pero después también por completa irrigación de la cabeza a los pies, de suerte que nosotros, en cuanto miembros vivos de la cepa, tenemos parte en la fuerza de su fecundidad”¹²⁹.

Así, el cristiano vive de Cristo y por tanto está llamado a un camino de despojamiento, de abandono. El teólogo suizo hace una afirmación que ilumina, a mi modo de ver, esta llamada a la que me estoy refiriendo:

“Un miembro, cuanto más se abandona a Cristo para dejarle obrar en él, tanto mayor es la posibilidad que se le ofrece de tomar parte en el don que le hace autónomo y capaz de disponer de sí mismo”¹³⁰.

Con esta argumentación, von Balthasar trata, en definitiva, de mostrar uno de los elementos fundamentales de la dramática católica que hace referencia a la comunicación de bienes espirituales y a la influencia de un miembro sobre el resto, al ser todos partes integrantes del mismo Cuerpo.

Una vez más se pone de manifiesto la presencia de uno de los temas más importantes para nuestro autor: la solidaridad. Si ya dijimos que en Adán estamos todos, siendo necesario morir con él para poder ser elevados con el segundo, ahora conviene recordar, al final del recorrido, que en Cristo también, aunque “nuestra solidaridad «en Adán» no tiene la misma estructura que nuestra solidaridad «en Cristo»”¹³¹.

Es en Cristo donde el hombre es quien ha sido llamado a ser. Por tanto, en el horizonte de la vida cristiana, no podemos perder de vista esta figura transida de gloria que no deja de atraer hacia sí llamando a todo hombre y mujer al seguimiento, encomendándoles una misión que sólo podrá ser llevada a cabo desde el cuerpo de Cristo, desde la comunión de los santos, desde el vaciamiento absoluto que hace del hombre una oquedad llamada a ser llenada por el torrente de un amor obediente y

162) y las correspondientes a la comunión de los santos (163-172). Páginas de gran belleza que iluminan este tema en el que en estas páginas no podemos exponer con detenimiento por ser un tema transversal de nuestro estudio.

¹²⁸ Nazario, Comentario a la 3ª parte de la Suma, q.1, art.2, controversia 7 (ed. Colonia, 1621) 91-99 en cita 13 de TD 4, 385.

¹²⁹ TD 4, 385.

¹³⁰ *Ibid.*, 386.

¹³¹ *Ibid.*, 391.

entregado cuyo destino ha sido la Gloria. Así, “el hombre regenerado en Cristo participa análogamente en la libertad de Cristo”¹³², de modo que la misión, lejos de ser una sumisión, se convierte en la senda de la libertad por la que marchan los cristianos obedientes y amantes impactados por la belleza de un amor sin límites encarnado cuya vida vivifica a los que se adhieren a él.

VIII. Conclusión

El centro del capítulo ha quedado constituido por la *kénosis* en Dios como punto neurálgico de la soteriología propuesta por Balthasar que quiere evitar la unilateralidad propia de los sistemas de la historia de la teología tal y como lo hemos visto y cuyo foco de atención ha sido salvaguardar el aspecto trinitario.

Este drama descrito no tiene su última expresión en el verbo muerto y resucitado sino que es importante afirmar, y con esta cuestión desearía terminar este capítulo, que este drama descrito, es asumido por el cristiano en la Iglesia.

Esta situación dramática del cristiano en el mundo ha quedado superada por el amor pero ha dejado un signo imborrable e irremediable, la muerte, considerada como fatalidad y como inmanente a todos los momentos de la vida¹³³.

La cuestión que llena de brillo a estas páginas de la teología balthasarianista es que la muerte que sella nuestra creaturalidad al ser asumida por Jesucristo es transformada.

“Una muerte que, no siendo merecida, al sufrirla el absolutamente inocente, escapara a la fatalidad; y a la vez, una muerte que, asumida voluntariamente (*sponte*) por la persona más excelente que ha existido, compensara todas las muertes merecidas por el pecado, liberándolas de su fatalidad”¹³⁴.

La muerte de Jesús aunque es definida como un acto irrepitible, sin embargo debe ser acogida como el *cantus firmus* de su vida

“Su misma existencia tiene su fundamento en un acto kenótico de obediencia, que le hace abandonar la forma de Dios para tomar la forma de esclavo. En la medida en que el fin de esta *kénosis* era la muerte especial de Jesús que él quería asumir para triunfar sobre ella, hay en el acto de este vaciamiento y en sus efectos, es decir, en su existencia creatural ante el Padre, una inmanencia absolutamente irrepitible”¹³⁵.

¹³² TD 4, 448.

¹³³ Cf. *Ibid.*, 460-461.

¹³⁴ *Ibid.*, 464.

¹³⁵ *Ibid.*, 470

La cruz da respuesta, por tanto, a la muerte que parecía ser invencible. El amor cambia el destino provocado por el desamor y la obediencia suma, contrarresta la desobediencia de Adán. Así, Dios mismo recorre un camino concreto, el encarnatorio, para buscar al hombre extraviado, imbuido en su propia muerte y para conducirlo a la Gloria para la que había sido creado.

V. CONCLUSIONES GENERALES

EL SIERVO ATRAVESADO DE GLORIA

En este último apartado quisiéramos señalar, a modo de conclusiones, las afirmaciones más originales y logradas de la categoría *kénosis* en Hans Urs von Balthasar que han sido tratadas y se desprenden de la lectura de las obras de nuestro autor. Los capítulos precedentes se han desarrollado a partir de los textos elegidos siguiendo la argumentación del teólogo suizo y entrando en diálogo con las cuestiones teológicas más relevantes. Ahora, despegada de cualquier texto, desearía, junto a estas afirmaciones generales y conclusivas que sirven de recogida del presente estudio, ofrecer también una propuesta de vida espiritual que se articula con las aportaciones del teólogo de Basilea y que desde mi especialidad me parece que puede tener el valor de integrar el esfuerzo de análisis y síntesis dejando brotar un camino teológico-espiritual.

I. Consideraciones previas

Un estudio sistemático sobre la categoría *kénosis* referida al Verbo encarnado y en último término a la Trinidad, siendo a la vez una línea de fuerza que atraviesa la vida de la Iglesia y de los creyentes, es un proyecto de tan alta envergadura, que estas páginas no pueden sino ser limitadas, en cuanto que se refieren a algunas obras concretas del gran teólogo de Basilea, Hans Urs von Balthasar. Por tanto, lo primero que queremos considerar es que el esfuerzo de sintetizar y pensar dicha categoría en dicho autor, de ningún modo agota el tema trabajado.

No menos importante es la consideración de la amplísima bibliografía del teólogo suizo a la vez que de la más amplia aún, bibliografía acerca de su obra teológica y de sus intuiciones más sobresalientes, entre las que se encuentra la categoría estudiada por nosotros. Esta se comprende como una dimensión propia de la vida del Hijo, que alcanza su máxima expresión en la cruz, espacio teológico del abandono y del Descenso, elementos propios de su quehacer teológico. De este modo, somos conscientes de que después de estas páginas, apenas hemos abierto una brecha en lo referente a la *kénosis*, aceptando que numerosos artículos y obras sobre dicha bibliografía no han sido abordadas en los capítulos precedentes.

En tercer lugar, y antes de recoger a modo de síntesis teológica la *kénosis* en la teología balthasariana, como modo de finalizar el presente estudio, nos parece digno de

consideración, por la implicación que tiene, la atención a su método teológico que sin ser sistemático a la manera de los sistemas de la modernidad¹, se trata de un estilo de pensar teológico que, articulado desde la tradición y la Escritura a lo largo de la historia, es sumamente coherente. Esto conlleva, en relación a la indicación que acabamos de hacer, aceptar que dicha categoría, central en su teología, aparece y reaparece en diferentes contextos de su obra sin poder, por ello, en el presente estudio, recoger todo lo citado por el autor, aunque sí, las intuiciones esenciales, que han sido recogidas, desde la profundización en el tema, así como desde la confianza en A. Cordovilla, gran conocedor de la obra. Con todo esto podemos decir que, hemos tenido que afrontar la dificultad de su obra, sin negar por ello su genialidad. Deseo terminar esta sección con la luz que aporta, en el sentido que acabamos de presentar, las palabras de O. González de Cardedal refiriéndose a la obra del autor:

“Es a la vez de una sorprendente simplicidad y de una variedad desconcertante. En ella se está jugando siempre con la penetración en el centro mismo de la realidad: Dios revelado como Amor, entregado hasta los límites de la solidaridad en la muerte, suscitando revelación y belleza desde la inocencia absoluta. Y sólo desde ese centro se iluminan cada uno de los radios que por ello pueden tener toda la luminosidad de lo que está encendido e incendiado desde ese medio divino y a la vez oscuridad de lo que en la lejanía a pierde a sí mismo”².

II. La categoría *kénosis* en la teología balthasariana

Teniendo en cuenta estas tres consideraciones, como preámbulo que alumbró el recorrido, llegamos al momento en el que recogeremos, pasando nuestra mirada por los capítulos precedentes, los temas teológicos esenciales que han ido saliendo a lo largo de la exposición y que han ido formando un tejido elaborado que deseo, en este momento, poner de manifiesto sin pretender repetirlo, sino enumerando las cuestiones relevantes a modo de síntesis y no de análisis como hemos hecho a lo largo de los mismos, a la vez que presentando los argumentos que se encuentran en su teología kenótica y que han sido discutidos por otros teólogos

1.- Lo primero que se pone de manifiesto es que el término *kénosis* forma parte de los elementos sustentantes de la teología de H.U. von Balthasar. Se trata de uno de los temas más recurrentes y complejos de su teología siendo, la del Hijo, la más estudiada y recogida, hasta el punto de poder afirmar que en numerosas ocasiones,

¹ W. ANNELIESE MEIS, “El método teológico...”, 204.

² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La obra teológica...”, 365.

puede darnos la sensación de una gran repetición. Esta, a mi modo de ver, se supera cuando uno descubre que hay elementos que se repiten en su desarrollo pero que, con su genialidad, va enriqueciendo con otros que hacen un sistema de gran calibre teológico. Recogemos así los elementos sustentantes de dicho sistema. Para nuestro autor, la *kénosis* consiste en un bajamiento que ha comenzado en el momento en el que el Logos eterno del Padre, como afirma el cuarto evangelista en su prólogo, asume la carne y por tanto, la debilidad, convirtiéndose la obediencia en la *kénosis* propia de la encarnación. Sin embargo, siendo la encarnación este primer momento de vaciamiento, este, apunta desde el principio, como sostiene el teólogo suizo en todas las obras estudiadas, a la cruz donde la muerte violenta asumida *pro nobis* por el Hijo eterno del Padre se convierte en el momento de máxima *kénosis*. Así, siendo la encarnación un momento kenótico de especial atención, no es exclusivo, sino que, como hemos visto, caracteriza y acompaña toda la vida del *Verbum Caro*, a saber sus actos y palabras siendo Getsemaní y la cruz junto al descenso a los infiernos, la radicalidad de dicho vaciamiento.

2.- Esta *kénosis*, para nuestro autor, queda sostenida en las Personas Divinas, brotando de aquí otra de las líneas más potentes presente en nuestro estudio, a saber, la relación existente entre *kénosis* y Trinidad que Balthasar sostiene apoyado en el himno prepaolino de Flp 2, 6-11³ donde, como veíamos en el capítulo en el que abordábamos *Teología de los tres días*, el sujeto de la *kénosis* es el Verbo preexistente. Así, el camino kenótico a contemplar es el de Cristo que desde su condición divina preexistente hasta su vaciamiento radical en la cruz vive en la dinámica del despojo absoluto, siendo así, la *kénosis* divina la paradoja imperiosa que se da en Dios.

Esta afirmación se encuentra integrada dentro de la lectura trinitaria propia de la teología balthasariana reconocida por el mismo autor cuando afirma: “Nuestro proyecto está organizado trinitariamente (...) En las tres partes se habla de la Trinidad de Dios”⁴. Así, Balthasar se sitúa desde el principio en una clara perspectiva trinitaria “intentando unir la cesura que, la ilustración primero y, el idealismo después, habían realizado en el

³ Acogemos la tesis de Lohmeyer, según la cual el fragmento de Fil 2, 6 ss constituye un himno o salmo arameo, anterior a Pablo

⁴ TL 1, 22.

misterio de Cristo al comprender por separado al Unigénito (*Abbild* del Padre) y al Primogénito (*Vorbild* de la creación)”⁵.

Desde las páginas precedentes podemos afirmar que, aunque la *kénosis* intradivina haya sido recogida de un modo más sistemático en *Teodramática 4*, es importante sostener que para el teólogo suizo, la cuestión de la *kénosis* del Hijo solo puede ser entendida desde la Trinidad ya que en esta está su origen, de modo que, como el mismo autor afirma, “no hay cristología sin Trinidad y viceversa; ni hay encarnación del Verbo sin cruz y resurrección”⁶.

Y hasta tal punto, recogiendo las afirmaciones de los dos primeros epígrafes, son importantes en su desarrollo teológico la cruz y la Trinidad que algunos especialistas han hablado, al aludir a la teología del teólogo suizo de un estaurocentrismo trinitario.

Siendo esta una línea teológica esencial, sin embargo, es una de las cuestiones que han sido más discutidas ya que pone en tela de juicio el concepto de la impassibilidad o inmutabilidad divina a la vez que presenta la cuestión de si en la Trinidad inmanente se introduce, mediante el concepto *kénosis* el dolor y la negatividad como constitutivo de Dios. En este sentido, y puesto que no podemos entrar a entablar un diálogo sobre el tema, siguiendo la propuesta de S. Arzubialde, afirmamos que:

“La teología moderna, retomando una corriente interpretativa iniciada ya en la antigüedad, tiende a rechazar por principio una incorrecta interpretación del axioma de la impassibilidad divina, y afirma que el mismo Dios ha conocido realmente el sufrimiento en la pasión y muerte de Cristo. En primer lugar, porque realmente Uno de la Trinidad ha sido crucificado y, en segundo lugar, porque, si Dios fuera impassible sería también alguien incapaz de compadecerse. Pero a continuación precisa que este sufrimiento no puede ser el resultado de una carencia ontológica. -caso de que la *kénosis* fuera considerada como privación-, ni tan siquiera la consecuencia de una necesidad impuesta desde fuera, sino que Dios mismo, al involucrarse en la historia humana, ha hecho de ese descenso o expropiación precisamente la expresión de sobreabundancia, libertad soberana y gratuidad – la infinitud de su amor-, que es el fondo constitutivo de su ser”⁷.

Así la aporía que brota de afirmar la impassibilidad, salvaguardando soberana libertad de Dios, a la vez que el sufrimiento en Dios como un elemento que no le autolimita y

⁵ A. CORDOVILLA, *Gramática...*, 446.

⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La obra teológica...”, 375.

⁷ S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo...*, 75-76.

que de ningún modo puede ser considerado negativo, se resuelve en la lógica del amor intradivino.

3.- Las afirmaciones anteriores nos llevan a un tercer elemento esencial que brota precisamente de ellas y que está en la base del estudio realizado. Este es el referido a una nueva imagen de Dios que brota de esta teología kenótica que ha descubierto en este camino de abajamiento radical la esencia de la verdadera identidad divina en la que ya que no es la omnipotencia lo que se subraya, sino más bien, una omnipotencia que pasa por la impotencia propia de un amor sin límites, cuya soberanía está precisamente en el despojarse de su rango haciéndose esclavo y pasando por uno de tantos.

4.- Esta imagen descrita encuentra su profunda vertebración en el amor absoluto de Dios al hombre que le ha llevado, como hemos estudiado en *Teodramática 4*, a un descenso cuyo objetivo último es la salvación de su criatura amada, salvación que Von Balthasar, en su apuesta soteriológica, concibe como *admirabile commercium*, como un “cambio de puestos” en el que el Hijo, segundo Adán, asume el que le corresponde al hombre para que este pueda acceder de nuevo a Él, tras la ruptura que se produjo con el primer Adán. El amor pasa a ser, en nuestro estudio, el elemento que da firmeza y consistencia a la categoría balthasariana. La *kénosis* habla de la revelación del amor trinitario, un amor que se hace obediencia, entrega, silencio. Un amor que:

“De ser primariamente «poder absoluto» pasa a ser «absoluto amor». Su soberanía no se manifiesta en aferrarse a lo propio, sino en dejarlo. Su soberanía se sitúa en un plano distinto de lo que nosotros llamamos fuerza o debilidad. El anonadamiento de Dios en la encarnación es ópticamente posible porque Dios se despoja eternamente en su entrega tripersonal. Partiendo de aquí, la definición primaria de persona creada no ha de ser la de «subsistencia en sí». Si ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, la persona será «regreso (*reflexio completa*) desde el despojo» y existir por sí como interioridad que se expresa entregándose»⁸.

5.- Seguidamente, es importante asumir que aunque en nuestro estudio hemos abordado la categoría *kénosis* referida especialmente a Cristo y a la Trinidad como fundamento de la primera, no podemos excluir otra línea de fuerza que ha estado presente y que se refiere a otros sujetos que también han sido modelados por la misma categoría. De modo que podemos afirmar esta categoría como central y dinámica propia del modo de ser cristiano, de la revelación que atraviesa la historia de la salvación.

⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El misterio pascual” en J. FEINER-M.LÖHNER (eds.), *Mysterium Salutis*, III, Madrid 1980, 666-814 en A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario*, Madrid 2013, 222.

Cuando estudiábamos el himno de Flp 2, 6-11, veíamos cómo se ponían de manifiesto las dos *kénosis* principales a las que hemos aludido ya: la encarnación, que sería la que el autor denomina segunda *kénosis* y la cruz, que sería la tercera. Sin embargo, Balthasar habla de una primera *kénosis* de Dios, refiriéndose a la creación, tratada en *Teodramática* 4, que brota de lo que él llama *kénosis* primordial (*Ur-kenose*) del Padre, que consiste en la “auto expropiación” (*Selbstenteignung*) en la generación del Hijo consustancial al Padre. Se trata en un cierto sentido de un separarse de todo lo que le es propio, sin retener nada para sí, sino donándose a sí mismo como puro amor. La misma *kénosis* primordial entre el Padre y el Hijo se realiza desde siempre en relación a la procesión del Espíritu Santo, pura comunicación y don del amor entre el Padre y el Hijo. En la generación eterna del Hijo está el fundamento de la creación del mundo y del hombre. En la *kénosis* primordial es donde radica la posibilidad de la otra *kénosis* de Dios⁹, que sería la de la creación.

“La definición de la creación como una primer forma de *kénosis* de Dios en la historia tiene que ser contemplada desde esta doble perspectiva. En primer lugar desde la luz que aporta el hecho más particular y concreto de la vida de Jesús en donde su vida e historia es consumada (su muerte en la cruz). En este sentido podemos comprender que Balthasar, junto con la tradición de los padres, hable del carácter cósmico de la cruz de Cristo o de la cruz de Cristo inscrita en el misterio de la creación. Y en segundo lugar, desde el misterio trinitario (las relaciones intratrinitarias) lugar en el que se funda, como condición de posibilidad, la historia del amor de Dios (creación-alianza-encarnación-consumación). Y en este sentido Balthasar habla del misterio de la cruz previsto desde antes de la fundación del mundo y cuya condición de posibilidad está en el mismo seno trinitario”¹⁰.

Aquí, es fundamental comprender el sentido de *kénosis* ya que más que pérdida de ser es una categoría que habla de salida, de manifestación del ser, en este sentido es en el que hay que entender la expresión de Balthasar cuando afirma que la primera *kénosis* de Dios es la creación, ya que lo que está poniendo de manifiesto es que la creación es la primera revelación, lo primero que sale de sus manos, es el primer acto de salida de Dios.

Junto a estas *kénosis* que atraviesan la historia de la salvación hasta la resurrección de Cristo, el teólogo suizo considera dicha categoría como la que atraviesa la historia de la salvación hasta hoy, de ahí que a lo largo del estudio realizado hayamos considerado

⁹ Cf. CT, 526-531.

¹⁰ A. CORDOVILLA, *Gramática...*, 447.

la *kénosis* de los discípulos, la de María, que nace, como decíamos en *Teodramática 4*, del hecho de asumir la solidaridad del pecado, y que se concreta en un camino de impotencia, de vaciamiento siendo así otra vía de acceso a la salvación, que sólo viene del mediador de la gracia: Jesucristo, Hijo de Dios encarnado y entregado a la muerte ignominiosa de la cruz *pro nobis*. También atraviesa a la propia Iglesia, con la difícil cuestión que tratamos tanto en *Gloria 7* como en *Teodramática 4*, afirmando que una Iglesia que no sufre no puede ser apostólica y que esta, formada por los creyentes en Cristo, está llamada a vivir y asumir lo que Cristo vivió, de ahí que la persecución forme parte de la vivencia cotidiana. Balthasar concibe una Iglesia, que se entiende por analogía, bajo el signo del vaciamiento. Su comprensión de la misma:

“No es una comunidad de ilustrados, moralmente preocupados o socialmente eficaces sino la comunidad de los que han sido atraídos por el amor de Cristo entregado, y arrastrados ellos por esa entrega de él ponen su vida en el mismo trance y hacen de ella servicio, alumbramiento y esperanza para los demás”¹¹.

6.- La fórmula *pro nobis* en la teología de Balthasar ha sido tan repetida a lo largo de este trabajo que no podemos dejar de hacer referencia a ella. Si es claro el lugar que ocupa en la soteriología del teólogo de Basilea unida al concepto de sustitución vicaria, también es digna de consideración como coordinada que atraviesa toda la teología kenótica. La vida del Hijo ha sido interpretada, sin duda, como una proexistencia, hasta poder afirmar que su existencia es “el incondicional *ser-para-nosotros* de Dios”¹² que va más allá de las misiones proféticas veterotestamentarias.

Este *pro nobis*, por otra parte, solo puede entenderse desde una perspectiva trinitaria, siendo, más que una acción compensatoria, la “recepción por parte del hombre de un don gratuito e inmerecido, y como representación o sustitución representativa y solidaria por parte de Jesús de toda la humanidad”¹³. Representación, por tanto, que es no solo proexistencia, como hemos dicho, sino que incluye una obediencia amorosa de Jesús al Padre y como consecuencia, asume la sustitución vicaria que le lleva a la solidaridad radical a la que hemos aludido en el presente estudio¹⁴.

¹¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La obra teológica...”, 375.

¹² H.U.VON BALTHASAR, *Puntos centrales...*, 159.

¹³ S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo...*, 150.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 151-152.

7.- Por otra parte, en nuestro estudio, nos hemos aproximado a una cristología que contempla la misión del Hijo como misión de salvación y que desde nuestra categoría podemos definir como descendente, radicalmente arraigada en la vida intradivina. Esta es otra de las cuestiones que han planteado alguna dificultad ya que la economía salvífica de la salvación consta de un elemento descendente que no puede desligarse de otro ascendente. En nuestro estudio, el primero, como un Dios que sale al encuentro del hombre desde la creación hasta la cruz, pasando por la encarnación es el que, sin duda, ha quedado subrayado. De ahí que no han sido pocos los teólogos, entre los que se encuentra Santiago Arzubialde, que se han preguntado por el lugar que ocuparía en la teología balthasariana una cristología ascendente, de la exaltación.

Siendo verdadero, de algún modo, dicha crítica, sin embargo no me parece del todo adecuada puesto que basta mirar el índice de nuestro trabajo para comprender que el teólogo suizo, planteando una teología kenótica, una cristología desde arriba, sin embargo no comprende en la cruz el momento final sino que el resucitado-crucificado, será el que, dando a su Iglesia el Espíritu, llevará a plenitud el misterio pascual. De todos modos, en esta cuestión se nos permite descubrir un camino que, sin ser olvidado, como he indicado, puede tener un subrayado más fuerte.

8.- De gran relevancia es el componente histórico y concreto en el que nuestro autor se apoya en el abordaje de su teología. Hemos repetido hasta la saciedad el acento que pone en la figura de Cristo como sujeto singular y único que precisamente por ser así se convierte, como decíamos en la introducción al presente trabajo, en el sujeto universal accesible a todo hombre y mujer de todo tiempo y lugar. Esta, sin duda, ha sido una de las líneas continuas que han atravesado las tres obras estudiadas.

Ante esta cuestión, algunos teólogos han apuntado el peligro de un excesivo cristocentrismo y me parece que en la vida espiritual puede ser uno de los puntos débiles ya que,

“sin pretenderlo, hemos olvidado la experiencia del misterio trinitario que habita en Cristo, y el don del Espíritu Santo que, después de haber morado históricamente sobre el Verbo encarnado, él nos lo ha entregado como suyo una vez resucitado de entre los muertos, con el fin de que tengamos libre acceso al Padre”¹⁵.

¹⁵ S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo...*, 21.

Lo primero que quiero considerar es que, como hemos indicado, precisamente la espiritualidad que se encierra en la obra de Von Balthasar, siendo cristocéntrica, es eminentemente trinitaria. Esto nos abre a un modo de vivir la vida espiritual que, alejándose de la subjetividad, entra en relación con el Dios que confiesa en el Credo que es comunión de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

9.- En el contexto trinitario al que acabos de referirnos, Balthasar apunta una cuestión que ha sido también discutida. Me refiero a la inversión trinitaria estudiada en *Teología de los tres días* y en *Gloria 7*. Ya indicábamos en su momento las razones por las que el teólogo suizo plantea esta hipótesis al igual que indicábamos cómo autores como Garrigues o Ladaria no veían la necesidad de dicho planteamiento para afirmar la presencia del Espíritu en la vida de Jesús como Verbo encarnado.

10.- No podemos terminar estas líneas conclusivas sin hacer una breve referencia a otra cuestión repetida en la teología de nuestro autor: El descenso a los infiernos, precisamente por las dificultades que ha tenido en su acogida entre otras razones por su falta de fundamentación en la Escritura. No podemos olvidar que los evangelios guardan total silencio sobre el sábado santo, pero para nuestro autor, el descenso a los infiernos no es sino la consecuencia real del estar muerto, de modo que, la sepultura es el lugar donde se prolonga la solidaridad de Cristo con los condenados. Así entendido, se despeja la posible dificultad que puede presentarse.

11.- La *kénosis*, que ha atravesado, en la obra del autor, desde la creación hasta la Iglesia en la que el Resucitado sigue manifestándose como la plenitud de la gracia, sigue siendo hoy un elemento indispensable para el cristiano del s. XXI. Si Cristo es la norma absoluta para todo hombre en general y para el cristiano en particular, lo vivido por él, no puede ser eludido por aquellos que son seguidores, de modo que “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”¹⁶. De este modo, la propuesta espiritual que se preste ser cristiana “sólo puede encontrar su verdadera perfección *en Christoi*”¹⁷ por eso, será mirándole a Él, donde descubra el modo de llevar a cabo la obra para la que fue creado.

¹⁶ TD 2, 187.

¹⁷ *Ibid*, 187.

Deseo añadir, llegados a este punto, alguna respuesta a la preocupación e interés que me impulsó a este estudio, a saber, desentrañar una vía espiritual cristiana que en el vaciamiento se hace capaz de recibir la Gloria.

El desarrollo de un camino espiritual como el indicado sería fruto de otro estudio, pero considero este momento como el indicado para pergeñar en algunas líneas maestras un posible estudio que brota del aquí iniciado.

III. Una propuesta de vida espiritual que brota del estudio realizado

Nuestro trabajo desemboca en una propuesta teológico-espiritual. Después de haber concluido con las cuestiones más relevantes que brotan de una teología de la *kénosis*, me atrevo, desde uno de los objetivos señalados al comienzo del trabajo, a delinear el boceto de un camino espiritual que brota del estudio realizado. Para ello, tendremos como telón de fondo la certeza de que el recorrido que hemos descrito perteneciente al Verbo de Dios y a la Trinidad, es el fundamento sobre el que se sostiene nuestra propuesta ya que es precisamente en el descenso de Dios donde se fundamenta el descenso del hombre. El modo de seguimiento kenótico hasta el extremo, tal y como vivió Jesús, María, los discípulos, los santos..., es el arquetipo para el seguimiento de todos los hombres y mujeres que a lo largo de la historia han experimentado la llamada de Jesús. Un seguimiento cuyas características no están separadas de las del Verbo encarnado y cuyo punto de partida brota de la aceptación del punto de llegada: la cruz. Así, podemos afirmar con Balthasar que: “la gracia del seguimiento pertenece a la gloria del peso de la única cruz”¹⁸.

No se trata, en modo alguno, de una propuesta pastoral, si entendemos la pastoral como los modos concretos que nos lleven al cumplimiento de un objetivo. No pretendemos señalar modos de actuación sino una propuesta teológica, cuyo objetivo será presentar y apuntar hacia dónde podemos dirigir nuestra mirada y nuestra vida en el camino donde Dios y el hombre se encuentran, contenido propio de la espiritualidad.

Desde el estudio realizado, la propuesta no puede ser sino cristológico- trinitaria. Al igual que en la obra de nuestro autor “Si no os hacéis como este niño”¹⁹ la relación madre-hijo se convierte en una vía que explica un acceso a Dios, nosotros pretendemos

¹⁸ G 7, 166.

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como este niño...*, Barcelona 1989.

abrir, con el teólogo suizo, otra paralela que es la de la configuración con Cristo desde las coordenadas que él vive como Siervo de Dios amante del hombre que, en su camino de obediencia al Padre, nos ha traído la salvación en su entrega en la cruz donde, tras asumir la carne y vivir una existencia atravesada por el abajamiento, se ha despojado de toda gloria para hacernos partícipes de la misma.

Para llevar a cabo esta inquietud, me he preguntado muchas veces cómo tiene que ser Dios para poder salir al encuentro de la criatura y he encontrado la respuesta en la experiencia kenótica tan bella y profundamente estudiada por nuestro autor. Pero con esta afirmación, me parece, no abordamos el conjunto de la cuestión puesto que la pregunta que necesariamente se sigue es: y, ¿cómo tiene que ser el hombre para poder abrazar a este Dios que le sale al encuentro? Al intentar responderla, la contestación que brota es paralela a la primera, ya que el hombre sólo desde la experiencia kenótica podrá acoger a este Dios encarnado. Es como si dos vectores se encontraran: Dios y el hombre. Un Dios que se despoja de la gloria divina para encontrarse con el hombre y un hombre que sólo desde el vaciamiento más radical puede hacerse capacidad para la recepción de Dios.

Este camino kenótico que el hombre está llamado a recorrer, que es cristológico-trinitario, es el de omnipotente impotencia, el recorrido por el Verbo de Dios que asume, por puro amor, la cruz y la máxima humillación. Esta vía es la que han recorrido los santos, comprendiendo que es en el vaciamiento radical donde se puede acoger al que se abajó.

Ahora bien, para presentar este camino espiritual sin caer en una propuesta dolorista, debemos partir de una premisa fundamental que será orientadora en el desarrollo, a saber, el hombre ha sido creado para la Gloria, y es esta tendencia la que experimenta constantemente a lo largo de su devenir histórico. La dificultad, a mi modo de ver, se encuentra en que muchos piensan que esta gloria tiene que ser conquistada y alcanzada por el esfuerzo humano, sin embargo, el punto para una adecuada intelección es que se trata de una gloria recibida cuando se acoge a Aquél que se ha despojado de ella para, a su vez, hacernos partícipes de la misma.

Estamos por tanto ante una propuesta cristológico-trinitaria cuyos componentes propios forman un camino concreto espiritual que en las categorías usadas por el teólogo suizo encuentra consistencia, a saber:

a) En primer lugar que el amor se convierte en el punto de partida y horizonte último. Lejos de ser un camino dolorista, esta propuesta, por ser cristiana, nace como fruto del amor. Lo decisivo que nos salva hay no es el sufrimiento sino el amor. Un amor, que habiendo pasado por el ara de la cruz ha quedado purificado de toda pretensión, convirtiéndose en el signo elocuente de la identidad profunda de Dios definida en 1 Jn 4, 8 como: “Dios es amor”:

“Sólo el amor es creíble porque sólo en el amor de Dios como amor crucificado, donde todo se quema y purifica, y donde todo se reduce y funda, podemos abarcar y recuperar toda la realidad extendiéndonos hasta el infinito. Sólo el amor porque es lo único que nos garantiza la totalidad del misterio de Dios y la realidad del mundo, sin confusión y sin separación”²⁰.

b) En segundo lugar es importante sostener que Cristo se convierte en la forma y norma del hombre. Junto a la difusión de la indiferencia religiosa hay una corriente fuerte que propone una religiosidad del “yo” siendo esta, en el fondo, narcisista y como aquella que “rechaza todo elemento histórico-objetivo”²¹. Es un intento de religión que “funda en el éxito personal y en el logro de las propias iniciativas”²² su modo concreto de entender la experiencia religiosa. El “yo”, constituido en la medida de todas las cosas, encuentra en sí mismo la brecha que le rompe y que, por tanto, le hace perecer. En respuesta a esta tendencia, proponemos que “el ser cristiano es forma”²³ y no una gnosis intemporal o una mera sabiduría de la vida. La verdad cristiana es esencialmente historia, ya que ha sido en el centro de la misma donde ha impactado el acontecimiento de Cristo. Ante una religiosidad tan lejana a esta verdad, tenemos un gran desafío ya que el cristianismo es seguimiento de Cristo, y por tanto, seguimiento concreto, histórico, aunque supra-histórico y objetivo, dado el objeto del mismo. Frente a “este rechazo de la dimensión histórica de la revelación y del carácter personal de la divinidad”, Cristo se ha hecho historia²⁴.

En este sentido, Jean-Louis Viellard-Baron afirma que, “en Occidente, la ausencia de referencias a un Dios personal parece caracterizar las tendencias religiosas del hombre

²⁰ Cf. A. CORDOVILLA, “Solo caritas” en H.U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004, 9-14.

²¹ CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa.*, Marzo 2005, 45.

²² *Ibid.*, 45.

²³ G 1, 30.

²⁴ Sobre este tema es muy aconsejable la obra de nuestro autor: H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992.

actual”²⁵ a la vez que el seguimiento de las mismas desemboca en un profundo vacío, puesto que el hombre ha sido creado para un tú, es un ser de comunión que como indicábamos al inicio de este apartado, mantiene el sello de haber sido creado a imagen y semejanza de un Dios trinidad, comunión.

Por otra parte, frente a la *filoautía* y a esta fuerte tendencia de autocentramiento, Baltahasar sitúa al cristiano como un hombre llamado a asumir la forma de Cristo asumiendo que esta no le resta nada, no le mengua en su humanidad sino que muy al contrario, como él mismo afirma al inicio de su *Estética Teológica*, “la forma lograda del cristiano es lo más bello de cuanto en el ámbito humano pueda darse”²⁶, de modo que podemos decir que si en Cristo se da la plenitud de lo humano, el hombre que se asemeja a Cristo, alcanza su máxima plenitud. Sólo en el encuentro con Él, en la recepción del impacto de su gloria, puede el hombre asumir la forma cristiana. El teólogo suizo lo expresa así: “Arrebatarse y extasiarse es virtud exclusiva de lo que tiene forma; sólo a través de la forma puede verse el relámpago de la belleza eterna”²⁷.

c) En tercer lugar, subrayamos que el hombre está llamado a vivir en actitud de filiación y obediencia. Este ha recibido el impacto de la gloria y ahí ha encontrado su autonomía y subsistencia porque ha descubierto que en la conformación con la Forma radica la plenitud de lo humano, es el hombre capaz de ser enormemente libre y así, obediente hasta el punto que se da con Dios una dependencia tal que es referencia imprescindible. La pregunta que se sigue apunta a la libertad del hombre, ya que afirmando la referencia y dependencia del hombre hacia Dios no elimina ni infravalora la libertad originaria sino que:

“El recibir la misión personalizadora en el seguimiento y en la participación en el papel central de Cristo, capacita al hombre para un ejercicio participativo y significativo de la propia libertad. Le hace entrar en un compromiso existencial con el acontecimiento universal y dramático cuyo protagonista es Cristo y cuyo fondo está representado por el cielo y la tierra, la historia y la eternidad”²⁸.

Ahora bien, siendo la Trinidad el fundamento de posibilidad, queremos referirnos en primer lugar a la obediencia del Hijo como aquella que no solo vertebra su existencia,

²⁵ Citado en: LL. DUCH, “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva” en F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Caminos hacia Dios. XLII Jornadas de teología*, Salamanca 2010, 91.

²⁶ G 1, 31.

²⁷ *Ibid.*, 34.

²⁸ E. BABINI, “Jesucristo...”, 149.

sino que es “el rasgo existencial que define su camino desde la encarnación a la Cruz y resurrección”²⁹. La obediencia, así, es la línea que atraviesa incluso su modo de amar, así, “el amor del Hijo no es menos divino, menos absoluto y, sin embargo, tiene interiormente *la forma de envío, del servicio, de la obediencia (...)* Esa *obediencia divina del Hijo es su libertad suprema en el amor*”³⁰. Estamos ante una obediencia que se funda en el amor. Así:

La “obediencia del *anonadamiento del Hijo frente al Padre*, es esencialmente amor. Imagen original (*Urbild*) de *la actitud del amor de la criatura ante la majestad de Dios*, pero sobre todo es la imagen original (*Urbild*) en la que se hace presente la *actitud del amor de Dios mismo*”³¹.

La gran cuestión es cómo se articulan obediencia y libertad. “Con el acto de obediencia total, el Hijo alcanza la libertad total; todo el espacio ilimitado de Dios y de la muerte, de la noche eterna y de la vida eterna está abierto a su acción”³².

En lo que respecta al hombre, Balthasar responde con la famosa comparación de la inspiración, afirmando que no por estar inspirado, se pierde la libertad, sino que muy al contrario, es precisamente en el momento de la inspiración donde el hombre es más libre que nunca. En el tercer volumen de *Teodramática* afirma:

“Nunca el artista es más libre que cuando ya no tiene que elegir vacilando entre las distintas posibilidades creadoras, sino que está (como) «poseído» por la verdadera idea que por fin se le ofrece y sigue sus órdenes imperiosas; si su inspiración es auténtica, nunca llevará más claramente su obra un sello tan personal”³³.

La obediencia como fruto de la filiación es un camino kenótico entendiendo “la *kénosis* como abandono de la *forma divina (...)* [y] forma expresiva de *la obediencia creatural*”³⁴. Así, “la obediencia kenótica del Verbo encarnado consiste en entrar hasta el fondo en la óptica del Padre, en el adecuarse plenamente a su voluntad, hasta el punto que ella llegue a ser la norma del ser y del hacer de Jesús”³⁵.

d) En cuarto lugar, sin perder de vista a nuestro autor, es fundamental la consideración que hace al referirse al hombre como el que ha sido llamado para una

²⁹ TD 5, 118.

³⁰ Id., *Estados de vida del cristiano*, Madrid 1994, 57.

³¹ Id., *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004, 82.

³² Id., *Quien es cristiano*, Sígueme, Salamanca 2000, 63.

³³ Id., TD 3, 185.

³⁴ G 7, 176.

³⁵ CT, 526.

misión, siendo esta una de las concreciones que brotan de la obediencia y de la experiencia de filiación. Así:

“Como Cristo, el cristiano viene a ser también consecuencia de un mandato: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo». Como Cristo es actor principal del drama, su protagonista, así también el hombre es a su vez escogido por él para recitar su propio papel, convirtiéndose en *Mitspieler*, en co-actor”³⁶.

Para el teólogo suizo, tal y como hemos visto hasta ahora, el cristianismo tiene como punto de partida en el hombre una llamada en la que, reconociéndose, experimenta la responsabilidad de la adecuada respuesta.

“Esta responsabilidad a su vez, se realiza en un corresponder al menos al papel recibido, es decir, a la propia vocación. Y esta categoría filosófica de la Entsprechung (correspondencia), encuentra su simetría en un pleno más propiamente teológico en la categoría de «obediencia». Precisamente con su obediencia al Padre realiza Cristo su misión redentora. Si la clave de bóveda de la cristología, característica formal determinante, es la misión (*Sendung*), el contenido de esta o menos dicho, la colaboración histórica que asume es la obediencia o, con más precisión todavía, una *Liebesgehorsam*, una obediencia de amor”³⁷.

Lejos de querer proponer un camino de aniquilación de lo humano, pero a la vez, entendiendo que la autonomía y la realización del mismo brotan radicalmente de la certeza de que es en Otro donde reside nuestra verdadera consistencia, queremos subrayar cómo en la misión, en el saberse enviado, elegido para ella, destinado a descubrirla puesto que ya le ha sido asignada, queremos considerar que, en esta línea, “tanto para Cristo como para el hombre el camino para la propia realización y para la perfección de sí mismo consiste en el cumplimiento de la misión”³⁸.

“Todo hombre tiene una tarea y una vocación única, pensada precisamente para él y a la que sólo él puede responder. Se trata de una unicidad en participación analógica de la unicidad de la misión de Cristo y de las figuras eclesiales que en virtud de su misión le son más próximas: María en primer lugar y luego los santos a partir de los Doce Apóstoles”³⁹.

e) En quinto lugar, esta vía cristiana tiene que atender a un hombre que ha sido llamado a vivir desde *la gratuidad, gratitud y autoentrega*. La experiencia del nihilismo, tan presente entre nuestros coetáneos, lleva al hombre a convertirse en el principio y fin de sí mismo y éste, pensando que en él todo empieza y termina,

³⁶ E. BABINI, “Jesucristo...”, 148.

³⁷ *Ibid.*, 149.

³⁸ *Ibid.*, 151.

³⁹ *Ibid.*, 153.

experimenta con frecuencia no la plenitud sino la frustración y el fracaso puesto que lejos de auto-ensalzarse, viviendo así, se auto-aniquila. Es precisamente en esta experiencia de fracaso donde el hombre puede iniciar un camino de purificación que le lleve a experimentar que todo lo ha recibido. En este sentido afirma Pannenberg que:

“La fe es un don, no una posibilidad que tengamos por nosotros mismos, sino una posibilidad abierta y ofrecida por Dios: es él que se abre y se hace accesible dando la posibilidad de que nos fundamentemos en él”⁴⁰.

Frente a esta realidad antropológica, afirmamos que la Trinidad sin embargo se mueve en una dinámica no de autocentramiento sino más bien de autodonación, donde el amor se entrega y se recibe eternamente. Es precisamente desde aquí desde donde se puede perfilar una propuesta de gratitud como respuesta a tanta gratuidad. Un Dios que es dándose no puede sino mostrar a su criatura, hecha a su imagen que es, solo en la donación de sí, donde encontrará su verdadera y plena identidad a la vez que solo, después de haber experimentado la fuente inagotable de la gracia, podrá donarse. El teólogo suizo insiste en esta idea de muchos modos a lo largo de su obra, especialmente en *Teodramática*.

f) En último lugar, en un mundo en el que el poder se propone como la vía por excelencia de consistencia humana⁴¹, según nuestro estudio, queremos plantear un camino en el que el hombre es llamado a una vida de impotencia frente a la prepotencia, tal y como vivió Jesús que,

“al mismo tiempo que rechaza el poder, rechaza todo apetito de poder y todo abuso de poder. No se afaná por conseguir como un trofeo lo que nosotros llamamos igualdad con Dios; al contrario, se vació a sí mismo de poder y derecho”⁴².

El hombre contemporáneo busca el poder como defensa ante su inseguridad. En muchos casos, este es el “parche terapéutico” a su inconsistencia y fragmentación, sin embargo, la impotencia de la que habla el teólogo de Basilea es la propia del amor, una impotencia que es consecuencia de amar hasta el extremo. Esta, asumida por el Verbo, es la que estamos llamados a retomar nosotros, no para menguarnos en nuestras capacidades sino para potenciamos en el amor, por eso, hablar de ella no es ir, de

⁴⁰ W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 96.

⁴¹ Hasta tal punto es significativa esta tendencia que empieza a ser diagnosticada como enfermedad. Cf. J.L. TIZÓN, *Psicopatología del poder. Un ensayo sobre la perversión y la corrupción*, Barcelona 2015.

⁴² P. SCHOONENBERG, “Kénosis-anonadamiento” en *Conc* (1966) Año II-Tomo 1, nn. 11-14, 67.

ningún modo, contra el sujeto, sino en una dirección en la que el hombre podrá reconocer, en ella, su máxima verdad.

Para concluir, me gustaría señalar la riqueza que ha supuesto para mí el presente estudio ya que estas páginas han sido, sin duda, una ocasión para estudiar un aspecto esencial de la teología de uno de los mayores genios de la cultura europea al igual que a uno de los mayores teólogos de nuestro siglo.

Por otra parte, ha sido muy sugerente e iluminador para responder a mi preocupación primera y al objetivo con el que marqué, en la introducción, el desarrollo del presente trabajo, a saber, la preocupación del autor centrada en la realidad cristiana, marcando, desde su rigor teológico por él defendido tantas veces, vías actuales por las que el hombre puede dejarse impactar por la gloria de Dios entrando, desde el drama propio que apunta a su libertad y a su tener que aceptar o rechazar la salvación, en la acogida del don que viene de arriba y que sin dejar de ser “de lo alto”, ha asumido, en la historia, la horizontalidad propia de los hombres para, abajándose, hacerse el encontradizo.

Finalmente, me ha situado ante una vía inserta en la gran maravilla cristiana que radica en comprender este modo de vivir desde una obediencia radical, sabiéndonos hijos y por tanto confiados a un amor que es más grande que nosotros. Esta reside en asumir que todo lo hemos recibido y por tanto el punto de mira no está en el sujeto sino en la fuente inagotable que se ha convertido en el dador de todo cuanto posee. Es así, y desde esta certeza, desde la que el hombre puede entregar su vida, hacerse don para otro sin perderse, sin aniquilarse, sino más bien cumpliendo en su propio ser la llamada original a la vida abundante prometida por el Hijo de Dios. Es por tanto un camino kenótico (en el que el hombre, a imagen de Dios mismo, está llamado a vaciarse de sus pretensiones, poderes, riquezas, autosuficiencias...) cuyo destino es la Gloria, porque esta no es otra que la correspondencia con los anhelos más absolutos del hombre pero en la dirección opuesta a la narcisista-*filáutica*, ya que tiene como característica central la recepción: es una gloria que se recibe, que tiene en otro el origen y que si no se encuentra con un sujeto vaciado, no podrá depositarse en él, frustrando así, el proyecto originario de Dios sobre su criatura.

La propuesta que hemos hecho, en definitiva, pone delante de nosotros no a un Dios castrador y anulador de lo humano sino revelado como Rostro, cuya fuerza se manifiesta en la infinita debilidad del amor, un amor que es más fuerte que la muerte y

que llega a anonadarse hasta darnos el Espíritu que ilumina plenamente nuestra libertad. Por eso, el camino kenótico propuesto, no es un contrincante del hombre sino más bien, su gran aliado, ya que es desde él, desde el que el hombre hoy, puede con mayor facilidad, hacerse receptáculo del impacto de la Gloria en él.

El oxímoron “omnipotente impotencia” se convierte así en la línea matriz de la revelación cuyo punto culminante es la cruz, precisamente porque en esta, se lleva a cabo la excelencia de la lógica del amor que fluye en la vida intradivina.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

1. Obras de H. U. von Balthasar

- *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona 1986.
- *¿Por qué me hice sacerdote?* Encuesta dirigida por JORGE Y RAMÓN M. SANS VILA, Salamanca 1963.
- “La Iglesia y el infierno” en RCI Com (1991).
- “Pneuma e institución” en *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985.
- “Teología y santidad”, RCI Com 9 (1987).
- *Tu coroni l’anno con la tua grazia*, Milán 1992.
- *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Madrid 1964.
- *Epílogo*, Madrid 1998.
- *Estados de vida del cristiano*, Madrid 1994.
- *Gloria 1. La percepción de la forma*, Madrid 1985.
- *Gloria 2. Estilos eclesíasticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura, Madrid* ²2007.
- *Gloria 6. Antiguo Testamento*, Madrid 1988.
- *Gloria 7. Nuevo Testamento*, Madrid 1989.
- *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Milano 1979.
- *Il nostro compito*, Milano 1991.
- *Pneuma e Institución. Ensayos teológicos IV*, Madrid 2008.
- *Quien es cristiano*, Salamanca 2000.
- *Si no os hacéis como este niño...*, Barcelona 1989.
- *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004.
- *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Madrid 2001.
- *Teodramática 1. Prolegómenos*, Madrid 1990.
- *Teodramática 2. Las personas del drama: El hombre en Dios*, Madrid 1992.
- *Teodramática 3: las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993.
- *Teodramática 4. La acción*, Madrid 1995.
- *Teodramática 5. El último acto*, Madrid 1997.
- *Teología de la historia*, Madrid 1992.
- *Teología de los tres días. El misterio pascual*, Madrid 2000.
- *Teológica 1. Verdad del mundo*, Madrid 1997.

- *Teológica 3. El Espíritu de la verdad*, Madrid 1988.
 - *Una primera mirada a Adrienne von Speyr*, Madrid 2012.
- 2. Obras sobre H. U. von Balthasar**
- ANNELIESE MEIS W., “El método teológico de Hans Urs von Balthasar” en *Teología y vida* (1989).
 - AVENATTI DE PALUMBO C.I., “La habilidad comunional como figura conclusiva de la Teodramática de Hans Urs von Balthasar” en *Revista Teología* 91 (2006).
 - BABINI E., “Jesucristo, forma y norma del hombre según Hans Urs von Balthasar” en *RCI Com* (1989).
 - BARRAJON P., “Balthasar, una vida al servicio de la Iglesia” en *Ecclesia*, XIX 4, 2005.
 - DE LUBAC H., “Un testigo de Cristo en la Iglesia: Hans Urs von Balthasar” en *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 1968, 186-187.
 - ESPEZEL A., “La cristología dramática de Balthasar” en *Teología y vida*, vol.50, n.1-2, Santiago (2009).
 - FISICHELLA R., (ed.), *Solo l’amore è credibile. Una rilettura dell’opera di H.U. von Balthasar*, Roma 2007.
 - GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar” en *RCI Com* (1988).
 - GUERRIERO E., *H. U. von Balthasar*, Madrid 2008.
 - HENRICI P., “Semblanza de Hans Urs von Balthasar” en *RCI Com* 11 (1989).
 - LUCIANI R.F., *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Przywara y von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma 2002.
 - MARCHESI G., “La via della bellezza nell’estetica di Hans Urs von Balthasar” en *Path*, vol.4 (2005/2).
 - MARCHESI G., *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997.
 - MARTINELLI P., *La morte di Cristo come rivelazione dell’amore trinitario nella teologia di Hans Urs Von Balthasar*, Milano 1996.
 - SAYÉS J.A., *La esencia del cristianismo. Diálogo con K.Rahner y H.U.von Balthasar*, Madrid 2005.
 - SCOLA A., *H.U.von Balthasar: un estilo teológico*, Madrid 1997.

- SOMMAVILLA G., “Hans Urs von Balthasar, en el recuerdo de uno de sus traductores” en RCI Com (1989).

II. BIBLIOGRAFÍA SUBSIDIARIA

- AMENGUAL G., *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid 2006.
- ARZUBIALDE S., *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Santander 2014.
- BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Madrid 2006.
- CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa.*, Marzo 2005.
- CORDOVILLA A., “Sola caritas” en H.U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004.
- CORDOVILLA A., *El misterio del Dios trinitario*, Madrid 2013.
- CORDOVILLA A., *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Salamanca 2014.
- CORDOVILLA A., *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo*, Salamanca 1997.
- CORDOVILLA PÉREZ A., *Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y de Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.
- GARCÍA MARTÍNEZ F. (ed.), *Caminos hacia Dios. XLII Jornadas de teología*, Salamanca 2010.
- GIBELLINI R., *La teología del siglo XX*, Santander 1998.
- ILLOUZ E., *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Madrid 2010.
- LADARIA L., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002.
- LEONARD A., *Pensamiento cristiano y fe en Jesucristo*, Madrid 1989.
- LIPOVETSKI G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 1988.
- MAAS W., *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, en Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27-29, September 1985, Johannes Verlag, Eimsiedeln, 1986, [traducido para los alumnos por el Prof. Dr. D. Francisco José López Sáez].
- MOLTMANN J., *El Dios crucificado*, Salamanca 1977.

- PANNENBERG W., *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993.
- SCHOONENBERG P., “Kénosis-anonadamiento” en *Concilium. Revista internacional de Teología* (1966) Año II-Tomo 1, nn. 11-14.
- SESBOÛE B., *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y salvación*, Salamanca 1993.
- TRECHERA J.L., *¿Qué es el narcisismo?*, Bilbao 1996.
- VANHOYE A., “Πίστις Χριστου: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?” en *Biblica* 80 (1999).

III. WEBS

- MODA A., *La gloria della croce. Un dialogo con H.U.von Balthasar*, 109-110 en: <https://books.google.es/books?id=ua9KAAAACAAJ&dq=La+gloria+della+croce&hl=es&sa=X&ved=0CB8Q6AEwAGoVChMIxcfgqvH0yAIVAkQaCh0QwQbX>
- Benedicto XVI, Audiencia general, Miércoles 27 de junio de 2012 en w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120627.html.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N. *Hans Urs von Balthasar (1905-1998)*, Aula de Teología, Archivo PDF, Santander, 17.02.09 en: www.unican.es/NR/rdonlyres/C6BBA65D-04D3-4FD7-9FEC6080C8712638/0/HANSURSVONBALTHASAR...