



Revelación y belleza en la estética teológica de Hans Urs von Balthasar

Autor: Dabaris de Jesús Martínez Ramos

Director: Dr. Ángel Cordovilla Pérez

Madrid, Junio 2018.

“Nuestra palabra inicial se llama belleza...La belleza palabra desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha perdido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándole a su avidez y a su tristeza...La belleza, en la que nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder liberarnos de ella sin remordimientos... En resumen, una palabra (la belleza) anacrónica para la filosofía, la ciencia y la teología, una palabra de la que en modo alguno puede hacerse hoy alarde y con la que se arriesga uno a predicar en el desierto”.

Hans Urs Von Balthasar, Gloria 1. La Percepción de la Forma, Madrid 1985,22.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. LIBROS, REVISTAS Y DOCUMENTOS ECLESIASTICOS

- CEC *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992.
- CIC *Código de Derecho Canónico*, Roma 1983.
- Con. Ecum. Vat. II *Concilio Ecuménico Vaticano II*, Madrid 1965.
- CT G. MARCHESI, *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997.
- DH DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1999.
- ET A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Madrid 1997.
- E H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid 1998.
- G H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 1-7* (Madrid 1985-1989).
- GE A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004.
- FA J. M. SARA, *Forma y amor*, Roma 2000.
- RCICon *Communio. Revista Católica Internacional*, Madrid (1981. 1988).
- SV H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Ensayos teológicos II*, Madrid 1964.
- TL H. U. VON BALTHASAR, *Teológica 1-7* (Madrid 1997-1998).
- PHASE *Revista de Pastoral Litúrgica*, Madrid 2003.
- MS H. U. VON BALTHASAR, *Mysteryum Salutis* (I/2; II/2; III/2, Madrid 1967, 1969.
- VC H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Madrid 1964.

REVELACIÓN Y BELLEZA EN LA ESTÉTICA TEOLÓGICA DE HANS URS VON
BALTHASAR

INDICE GENERAL

I.	INTRODUCCIÓN	1
1.	Estructura fundamental de la estética teológica	5
2.	Contexto del tema Revelación y Belleza	6
3.	Experiencia mística subyacente en la reflexión teológica balthasariana..	9
4.	¿Por qué una reflexión sobre la Revelación y la Belleza?	10
5.	Plan metodológico de esta tesina: ¿cómo?	11
II.	CAPÍTULO PRIMERO. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS	
	I. Presupuestos teológicos	17
1.	“Nuestra palabra inicial se llama belleza”	18
2.	Percepción: “Capacidad de captar lo verdadero”	21
3.	El concepto de figura (“Gestalt”)	23
4.	¿Teología estética o estética teológica?	27
5.	Impronta en el pensamiento estético de Balthasar	30
	II. Presupuestos filosóficos	32
1.	Los trascendentales del ser: Verum, bonum y pulchrum	33
2.	“¿Por qué existe el ser en vez de nada?”	35
3.	“El milagro del ser y su cuádruple diferencia”	36
3.1.	La primera diferencia: la interpersonal	36
3.2.	La segunda diferencia: la ontológica	39
3.3.	La tercera diferencia entre ser y Dios	40
3.4.	Cuarta diferencia entre mundo y Dios	43
4.	El ser como “amor”, “gloria” y “epifanía”	44
	Recapitulando	49

III. CAPÍTULO SEGUNDO. ESTÉTICA DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

I. La estética de la fe	54
1. La figura bella de Cristo es vista y creída	54
2. El conocimiento por la luz de la fe	54
3. La luz de la de revelación divina y la luz de la razón	55
4. El fundamento y la manifestación de la revelación	58
II. La experiencia estética de la fe	69
1. La experiencia mística y la experiencia cristiana	72
2. El arquetipo estético de la fe	75
III. La iluminación de la fe a la luz de la doctrina de los sentidos espirituales	78
IV. Jesucristo: la figura bella, armónica y sinfónica	81
1. Estructura trinitaria de la revelación	82
2. La paradoja de la belleza y la revelación de Dios	83
3. La singular belleza del Verbo Encarnado	84
4. La transportación en Cristo a la belleza divina	88
5. “Fundamento” y “manifestación” de la belleza	90
6. El testimonio estético de la historia	91
7. Belleza y nupcialidad en el horizonte de la cruz	92
Recapitulando	94

IV. TERCER CAPÍTULO. CRISTOLOGÍA ESTÉTICA

I. El acontecimiento de la belleza en la revelación veterotestamentaria	100
1. Las categorías de la belleza en la revelación de la Antigua Alianza	100
2. La belleza en la alabanza	104
3. La belleza en el acontecer del pueblo de Israel	105
4. El esplendor de la belleza divina en el tiempo sin gloria de Israel	106
II. Encarnación, cruz y revelación trinitaria	109
1. Jesucristo es la manifestación visible de la gloria de Dios	111
2. El Tridum Mortis	111
3. El proceso de la encarnación como gloria de la revelación trinitaria	113
4. La síntesis parabólica de la revelación neotestamentaria	114
5. Sin figura ni belleza es el más bello de los hombres	115

6. La muerte de Dios como manantial de salvación y revelación	118
7. Teología de la gloria y teología de la cruz	120
III. La belleza y la gloria en la existencia kenótica de Jesús	123
1. Cristo-Palabra-carne es la mayor expresión de la gloria de Dios	125
2. El ocultamiento de Cristo como epifanía de la gloria de Dios	126
IV. Los diversos ámbitos de la glorificación/alabanza de la gloria de Dios ...	129
1. “Para ser nosotros alabanza de su gloria” (Ef 1, 12)	129
2. Somos hijos en el Hijo	130
3. El nacimiento desde Dios y la glorificación	130
4. La gloria de Dios en el amor al prójimo	131
5. El espacio de la gloria y de la glorificación del Señor	132
6. La trinidad revela el amor eterno de Dios al hombre	133
7. La gloria es “Cristo que habita en mí”	133
8. La gloria de la Iglesia está en el anuncio y el servicio del Evangelio	134
9. La Esperanza de la gloria es el Misterio Absoluto	135
10. Dios como amor absoluto	136
Recapitulando	137
V. CONCLUSIONES GENERALES	146
BIBLIOGRAFÍA	155

REVELACIÓN Y BELLEZA EN LA ESTÉTICA TEOLÓGICA DE HANS URS VON BALTHASAR

I. INTRODUCCIÓN

“*Sólo la belleza salvará al mundo*”. La frase célebre que precede, del escritor ruso Dostoyevski, anuncia de entrada, una de las dos categorías de nuestro objeto de estudio: la belleza. La otra categoría es la revelación. La categoría de la belleza no se analiza principalmente desde una estética mundana sino desde “una *estética teológica*” o “*Gloria*”, que es la primera parte de la gran obra teológica de Hans Urs von Balthasar dividida en tres partes y por lo que se le suele llamar la trilogía, compuesta por quince volúmenes (en la edición en castellano) y un epílogo. La segunda parte de la trilogía es llamada Teo-dramática y la tercera parte es llamada Teológica. La primera parte de la trilogía está compuesta por siete volúmenes. Nuestro estudio no abarca la totalidad de esa obra sino que se detiene en el análisis del primer volumen, que en la traducción al castellano lleva el título de “*La percepción de la forma*” y de los dos últimos volúmenes de la estética teológica, el sexto, dedicado a la estética bíblica del Antiguo Testamento y del séptimo, dedicado a la estética bíblica del Nuevo Testamento. Y un capítulo introductorio sobre los presupuestos filosóficos y teológicos de la estética de Balthasar. En ocasiones será necesario, fundamentar y precisar aspectos de nuestro objeto de estudio que son más desarrollados en los otros volúmenes de la estética, lo cual, nos llevará a referirnos también a ellos.

Algunos autores modernos que tratan el tema de la belleza divina, al referirse a éste atributo de Dios, están influenciados tanto por su especialidad teológica o bien por la tradición cristiana, cultural y geográfica a la que pertenecen. Y así, por ejemplo, Evdokimov, prefiere hablar de “*teología de la belleza*”¹ desde una perspectiva que integra lo bíblico, lo patrístico y el análisis de los diversos iconos que representan los misterios divinos, dado el desarrollo de la doctrina y el culto y el gran aprecio de su tradición a los iconos. Y desde una perspectiva novedosa que integra la belleza divina en la moral, B. Häring reflexiona sobre la importancia del trascendental de la belleza en la

¹ Cf. P. EVDOKIMOV, *El Arte del Icono. Teología de la belleza*, Madrid 1991.

vivencia de los valores morales². La perspectiva de Balthasar está anunciada desde el título mismo a su monumental obra: *una estética teológica* (“*Gloria*”). El título de *Gloria* a esta primera parte de su obra es tan elocuente como el dado en alemán (*Herrlichkeit*), es decir, “*belleza teológica de la revelación*”. En esta obra Balthasar repasa en profundidad y de manera detallada el elemento teológico de lo estético en la historia, en la realidad, en la teología, en la revelación, sin excluir la manifestación de la gloria de Dios en el mito, en la religión y en la filosofía, porque la belleza del mundo es reflejo de la gloria de Dios.

La belleza y la revelación constituyen las dos categorías en torno a la cuales gira nuestra investigación. Estas dos categorías son fundamentales en el pensamiento y la obra de nuestro autor. Por eso, en estudios anteriores a la *estética teológica* sobre el arte cristiano y la predicación, ya establecía esta relación entre revelación y belleza, dando incluso ese mismo título a uno de sus escritos anteriores a la *estética teológica*: “*Revelación y Belleza*” (1959).

A su preocupación por la belleza y la revelación se unen dos razones sencillas: la primera por su condición de teólogo y la segunda por tratarse de un cristiano que reflexiona su fe en diálogo con la cultura y con la filosofía antigua y moderna, por eso tenía la firme convicción que “*el cristiano es aquél que filosofa gracias a su Fe*”³. Su teología es desarrollada desde el trascendental olvidado de la belleza. Balthasar invierte el orden tradicional con el que se iniciaba la reflexión teológica medieval sobre los universales, que partía del uno, y subsiguientemente conceptualizaba sobre las otras propiedades del ser: la bondad, la verdad (y otros universales) y concluía con el trascendental de la belleza, no considerado primario sino secundario o derivado.

Desde la primera frase de su primer prefacio a “*una estética teológica*”, Balthasar advierte de la orientación decisiva de su reflexión teológica hacia el desarrollo del trascendental olvidado de la belleza, es decir, realiza una teología desde la *via pulchritudinis*:

² B. HÄRING, *La ley de Cristo*, Barcelona 1968, 580-619. En estas páginas expone la relación de la belleza con los valores morales, especialmente con el valor del honor.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 5, Metafísica Moderna*, Madrid 1988, 595.

“El propósito de la presente obra es desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del verum y del bonum mediante el pulchrum”⁴.

Y más adelante añade: *“nuestra palabra inicial se llama belleza”⁵*. Es por eso que su reflexión teológica constituye una teología alcanzada por la belleza:

“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”⁶.

Es cierto que la biografía de una persona nos acerca muchísimo a su obra. Y la vida de Balthasar fue no solamente larga en el tiempo, cronológicamente hablando, sino también una vida de una gran fecundidad y densidad espiritual, eclesial, ecuménica, teológica, intelectual, filosófica, religiosa, artística, etc. A su inmensa obra se puede acceder desde diversas vías: el teatro, la literatura, la filosofía, la música, la teología, las bellas artes, los Santos Padres de la Iglesia, etc. Ante él se está como un pequeño ante un gran gigante, no sólo por lo prolífico de su obra sino también por su gran alcance y profundidad. Algunos estudiosos y conocedores de su obra y su persona, han realizado excelentes trabajos biográficos sobre Balthasar, bastantes conocidos. En esta investigación nos ahorramos este esfuerzo y sólo se hace mención de algunos detalles significativos de su vida. Merece una mención especial, lo acontecido en los Ejercicios Espirituales que realizó en el verano de 1927 en la selva Negra, y que muchos años después él rememora, al responder a una encuesta dirigida por Jorge y Ramón María Sans Vila, en la que se le hacía la siguiente pregunta: *“¿Por qué me hice sacerdote?”* Su respuesta fue ésta:

“Todavía hoy, treinta años después, podría volver a aquel sendero de la selva Negra, no lejos de Basilea, y hallar de nuevo el árbol bajo el cual sentí el impacto de algo así como un rayo... lo que entonces me vino a la cabeza de repente no fue ni la teología ni el sacerdocio. Fue sencillamente esto: Tú no tienes que elegir nada; tú has sido llamado. Tú no tendrás que servir. Tú serás tomado para servir. No tienes que hacer planes de ningún tipo, eres sólo una piedrecilla de un mosaico preparado desde hace mucho tiempo. Todo lo que yo tenía que hacer era simplemente dejarlo todo y seguir, sin hacer

⁴ H. U. VON BALTHASAR, Gloria 1. *La Percepción de la Forma*, Madrid 1985, 15.

⁵ *Ibíd*; 22.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, Gloria 2. *Estilos Eclesiásticos*, Madrid 1986, 15.

planes, sin el deseo de experimentar intuiciones particulares. Sólo debía estar allí, para ver a qué tendría que servir”⁷.

Su gran obra filosófica y teológica, profunda y prolífica a la vez, desborda al más voraz lector. Alguien ha definido al teólogo suizo como un hombre que “*lee y asimila*”. Y es mucho lo que lee y lo que escribe también. Basta con abrir cualquiera de sus escritos para hacer el descubrimiento inmediato de que cada línea de su reflexión teológica está fecundada por las aguas divinas que fluyen de las Sagradas Escrituras y de las aguas que bajan de las altas cumbres de los Santos Padres de la Iglesia, en diálogo también con casi toda la reflexión mítico-religioso-poético-filosófico occidental, unas veces para poner los presupuestos de su reflexión filosófica-teológica y otras veces para disentir, a lo cual no es ajena, su reflexión teológica.

Con razón, el Cardenal Henri De Lubac ha dicho sobre Balthasar que “*es probablemente el hombre más culto del siglo XX*”⁸. Por eso, a la hora de la elección de un autor para la tesina, von Balthasar me ha parecido un teólogo particularmente potente, ya que él constituye un referente y un foco luminoso de la teología católica en el siglo XX, cuya reflexión teológica abre nuevos horizontes sobre la manera de cómo hacer teología hoy.

Baste solamente añadir algunas pinceladas que nos sirvan de introducción a lo específico de nuestro tema, dentro de su prolífica obra. Su producción teológica es inmensa: cientos de artículos y ensayos teológicos, centenares de libros, estudios monográficos sobre los Padres de la Iglesia, etc. En una de sus últimas conferencias públicas, Balthasar reconocía lo monumental que resultaba siendo su producción teológica⁹, hasta el punto de que el lector de su obra se sintiera abrumado y no supiera por dónde empezar la lectura. Pongamos aquí un solo ejemplo de muestra: su gran obra teológica, la “*Trilogía*”, en cuya primera parte se enmarca nuestro estudio, está compuesta por quince volúmenes y un Epílogo. Está dividida en tres partes: una primera parte formada por siete volúmenes y a la que da el nombre de *Una estética teológica* (“Gloria”), una segunda parte compuesta por cinco volúmenes que lleva por título

⁷ Jorge y R. M. SANS VILA, *¿Por qué me hice sacerdote?* Salamanca 1961, 13-15.

⁸ H. DE LUBAC, “Un testigo de Cristo en la Iglesia: Hans Urs von Balthasar”, en Id. *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, Salamanca 1976, 183-224, 186. Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Un estilo teológico*, Madrid 1997, 24.

⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento” en RCI Com, IV (1988), 284.

“*Teodramática*” y por último una tercera parte que intitula “*Teológica*” compuesta por tres volúmenes. A esto se añade un “*Epílogo*” o más bien una clave o guía de lectura de toda la Trilogía. El Epílogo, es “*escrito de un tirón, en pocos días, como él solía trabajar*”¹⁰, aunque ya estaba anciano y quizás enfermo o doliente. En la primera frase del prólogo de este último escrito relativo a la Trilogía, el teólogo suizo admite: “*El cansado lector tiene derecho a este epílogo a la voluminosa trilogía “Estética”, “Teodramática” y “Teológica”, en quince volúmenes*”¹¹. Esta gran obra, la que le ocupó una gran parte de su vida, la comenzó a escribir en el año 1961 y la terminó un año antes de morir en 1987. Sin temor a equivocación estamos ante una gran suma moderna de teología. Fue Henri de Lubac, quien recomendó a Balthasar la lectura y el estudio de los Padres de la Iglesia y será él mismo quien califique a von Balthasar de “*nuevo Padre de la Iglesia*”.

1. Estructura fundamental de la estética teológica

Es pertinente subrayar las tres grandes temáticas generales en torno a las cuales, en mi opinión, giran las reflexiones de von Balthasar en la primera parte de su Trilogía, la estética teológica, las cuales sintetizo al máximo:

- 1) “*La percepción de la forma*” es el título y el principal tema del primer volumen de Gloria; donde von Balthasar desarrolla “*una teoría abstracta de la forma*”, a la luz de dos ejes transversales de la revelación, donde también desarrolla, dos cuestiones fundamentales del conocimiento teológico: su evidencia objetiva y subjetiva¹². Este primer volumen constituye la primera parte de la estética teológica.
- 2) El segundo y tercer volumen de Gloria, el teólogo suizo lo dedica al repaso histórico de “*doce focos luminosos*” del pensamiento teológico, quienes han sido los creadores de la relación entre belleza y revelación. Divide este estudio en dos partes: la primera parte la dedica al estudio de los estilos teológicos eclesiales (Gloria 2) en donde previa aclaración de algunas exclusiones de autores significativos, explicita que estudiará a cinco autores eclesiales, a saber: “*Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo y Buenaventura*” y en la segunda

¹⁰ J. M. SARA, *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Roma 2000, 3.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid 1998, 9.

¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La Percepción de la Forma*, Madrid 1985, 15.

parte aborda el estudio de los estilos teológicos laicales (Gloria 3) donde da cuenta de su recepción monográfica de autores entre los que están: “*Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solov`ev, Hopkins y Péguy*”¹³. El estudio de los estilos teológicos eclesiales y laicales constituyen la segunda parte de Gloria.

- 3) El cuarto y el quinto volumen de Gloria, lo dedica el teólogo suizo al estudio de la Metafísica Antigua (Gloria 4) y a la Metafísica Moderna (Gloria 5); donde aborda “*el tema de la “gloria” a través de la experiencia y representación mítico-filosófico-poéticas del occidente pre y cristiano*”¹⁴. En sexto volumen de Gloria dedicado al Antiguo Testamento y el séptimo al Nuevo Testamento, más propiamente teológicos, representan el culmen de la primera parte de su Trilogía, en donde desarrolla una “*doctrina del arrebatado (raptó) y del éxtasis*”¹⁵. Estos cuatro volúmenes constituyen la tercera parte de Gloria, en donde la manifestación de la gloria de Dios se aborda desde la metafísica antigua y moderna y desde la estética bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento.

2. Contexto del tema Revelación y Belleza

La amplitud de la estética teológica de Balthasar, percibida ya en la simple estructura presentada, desborda un trabajo de tesina. Por consiguiente, nuestro estudio se centrará en el primer volumen de Gloria (*La percepción de la forma*) y en los volúmenes sexto y séptimo de Gloria (Antiguo y Nuevo Testamento). Esto no excluye la referencia a otras obras de Balthasar donde se aborda esta relación, ya sea de manera explícita o implícita.

Hans Urs von Balthasar es un teólogo de difícil lectura y a eso se suma que esta investigación tiene el escollo, desgraciadamente, de ser llevada a cabo a la luz, de traducciones al castellano y no de sus escritos originales. El teólogo suizo, es además, poco sistemático. Balthasar, parafraseando quizás a Ignacio de Loyola dirá que los estudios requieren, del hombre total. Por eso, opino, que aquello que pide K. Rahner a sus lectores, desde el inicio (en el prólogo) del “*Curso Fundamental sobre la fe*”, puede

¹³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2. Estilos Eclesiales*. Madrid, 1986, 18-20.

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 6. Antiguo Testamento*, Madrid 1988, 23.

¹⁵ *Ibíd*; 13.

ser un requisito extensivo también a la obra de von Balthasar en general: el rigor y “*esfuerzo del concepto*”¹⁶.

En su ensayo teológico “*Revelación y Belleza*”, editado en su totalidad en 1960, fue dado a conocer, parcialmente, en 1959. Es un texto clave para la comprensión de la metodología teológica-filosófica de von Balthasar¹⁷.

En este escrito, desde su mismo título, con el uso de la conjunción (“y”) von Balthasar apuesta por la integración de dos esferas que desde el medioevo, tanto en la teología católica, como en la teología protestante se encontraban cada vez más separadas: la revelación y la belleza. Balthasar otorga el mérito dentro del ámbito católico de presentar ambas esferas como inseparables, especialmente entre los años de 1840 a 1860, a Martin Deutinger¹⁸. En este ensayo von Balthasar retoma el estudio de los trascendentales del ser, pieza clave, para la comprensión de su Trilogía, a la que después me referiré. ¿Es posible aplicar el trascendental filosófico de la belleza a la teología, cuando más bien en la reflexión teológica se ha preferido partir del uno, de la verdad o de la bondad? Esta es una pregunta a la que el teólogo de Basilea responderá afirmativamente y sin ningún tipo de vacilación.

Balthasar se refiere a la presencia del tema en la época pre-cristiana y en la tradición de la Iglesia (la patristica, la época medieval y en algunos santos de la época moderna). Y de igual manera refiere el hecho de que en la modernidad, lo “*bello se convierte en algo domesticado*”¹⁹. Von Balthasar tiende a retomar el pensamiento de otros autores en sus escritos, lo cual no anula el relieve de su pensamiento propio. Por eso, no resulta extraño en él, la valoración y el interés que suscita por otros autores, cuando por ejemplo, en este escrito cita al teólogo protestante Gerhard Nebel, reconociéndole el mérito de haber establecido “*la presencia de una auténtica analogía entre la belleza y la revelación*”²⁰; lo cual, resulta más valioso, cuando se sabe que el teólogo protestante hace esto, disintiendo de su propia tradición teológica.

¹⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 2007, 9.

¹⁷ Cf. M. SEGURÓ, “El Ser como mediación. Ontología, estética y analogía en la interpretación del “*esse*” tomasiano de H. U. von Balthasar”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32, núm. 1, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2015, 195.

¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Revelación y belleza”. *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I*, Madrid 1964, 129.

¹⁹ *Ibíd*; 141.

²⁰ *Ibíd*; 142.

Cristo es la exégesis del Padre, expresión absoluta de la divinidad y manifestación perfecta de la humanidad y es desde esta coincidencia que se puede hablar, para von Balthasar, de una cierta analogía de la criatura consciente con Dios:

“El hecho de que la Palabra se hiciese carne, constituye siempre, en cuanto exceso, juntamente con la promesa, una forma, y por ello ha de exigirse necesariamente también la unidad humano-divino como forma, más aún, como forma de las formas”²¹. Y luego añade: “El contenido de esta forma es el ágape del Padre, regalado a nosotros, ágape que se derrama en el amor de esposo entre Cristo y la Iglesia y al que no podemos negar el nombre de eros en su sentido más alto y ejemplar”²².

El amor es lo fundamental y por eso, el fundamento último del ser. Y *“la sencilla riqueza del ser único se despliega en la plenitud trinitaria, cristológica, eclesiológica, sacramental y cosmológica”²³*. Dios se ha revelado en Cristo no de una manera especulativa y abstracta sino muy concreta, porque Dios no ha querido ser sin el mundo. El mostrarse del ser no lo depone nada, ni aún el misterio de la cruz, porque aunque Cristo sea desfigurado en la cruz seguirá siendo el más bello de los hombres. No tendrá lógica en esta línea de pensamiento el planteamiento de la fealdad de Cristo en la cruz. En el Monte Calvario reposa la belleza. Es falsa una belleza que rehúya de la cruz de Cristo, piensa K. Barth, cuyo punto de vista estético coincide con el de von Balthasar. La *kénosis* de la cruz presupone la primera y fundamental, la encarnación. El Verbo encarnado es bello. A Balthasar lo cautiva grandemente la belleza de lo que Dios ha hecho y revelado en la Encarnación.

“La cruz es la meta primera y, en tanto dure este mundo, la meta insuperable de la encarnación. La participación en el placer de la resurrección no puede sustituir la obligación de ser redimido por la cruz y de participar de manera insondable en la pasión misma. Por este motivo la gloria que se encuentra en la revelación tiene que permanecer necesariamente encubierta a los ojos de todos, tanto de los creyentes como de los incrédulos, si bien con una gradación muy distinta”²⁴.

En Cristo crucificado se cumple la profecía de Isaías 53, 2. Este misterio no es lo feo, así como tampoco el encubrimiento de su verdad en la cruz es lo no-verdadero. Es fundamentalmente la contemplación eclesial (como la de María y el discípulo Juan al pie

²¹ *Ibíd*; 156.

²² *Ibíd*; 162.

²³ *Ibíd*; 158.

²⁴ *Ibíd*; 150.

de la cruz), la que hace resplandecer cada vez más la sobre-sabiduría, la sobre-verdad y la sobre-belleza del amor divino y su abajamiento y ocultamiento hace resplandecer más su gloria encubierta y su descenso a la frágil condición humana pone de manifiesto la singularidad del que desciende. Jesucristo es la obra artística fundamental de Dios, en quien lo humano-divino permanece unido sin confusión alguna (Calcedonia) y así se revela Uno-Dos, Padre e Hijo en la unidad del Espíritu Santo. En una lectura atenta de la historia de los grandes estetas cristianos se descubre una primera repulsa de la belleza mundana y sensible, que luego se compensa con una vuelta a lo verdaderamente bello: la belleza sobrenatural, invisible y divina. Esta es la experiencia que traslada de lo simplemente estético a lo cristiano. Es lo que le sucedió a San Agustín. Es lo que se observa también en el Antiguo Testamento. Y lo mismo ocurre con lo bello aplicado a Jesús, un *“judío marginal”*, hijo de una *“mujer marginal”* y perteneciente también a una región marginal: Galilea.

“El mundo del Antiguo Testamento –dice Balthasar citando un texto de Gerhard Nebel– está totalmente desprovisto de lo bello... David y Salomón fueron grandes reyes, pero el arte busca siempre la cercanía de la potencia histórico-universal. Los galileos, en medio de los cuales se hizo carne la Palabra divina, son gentes provincianas, sin culturas... Es impensable que aquí pudiera acontecer algo bello”²⁵.

3. Experiencia mística subyacente en la reflexión teológica balthasariana

Es preciso advertir de entrada, que en el acercamiento a la temática *“Revelación y Belleza”* en la estética teológica de Balthasar, se descubrirá que la llave que abre en ocasiones la puerta que da acceso a su riqueza teológica será el silencio, la oración, la contemplación o la actitud devota y contemplativa porque el Misterio de Dios se entiende más de rodillas. A los pies de Jesús, como lo hizo María de Betania o Pablo en el camino de Damasco: *“aferrado por la forma de la gloria y arrojado de rodillas en adoración”²⁶.*

Por eso, el teólogo de Basilea propondrá una *“teología arrodillada”* no precisamente contrapuesta a una *“teología de pupitre”* o una *“teología sentada”²⁷*. Por eso, la *“teología arrodillada”* de la que habla Balthasar nada tiene que ver con actitudes que sustituyan el esfuerzo del concepto o desvaloricen el rigor científico en la reflexión teológica. De San

²⁵ *Ibíd*; 149.

²⁶ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Un estilo teológico*, Madrid 1997, 16.

²⁷ “Teología y Santidad” en H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I*, Madrid 1964, 267.

Ignacio de Loyola, su padre espiritual, Balthasar había aprendido que los estudios requieren del hombre total.

En teología la experiencia de Dios es un acto primero y la reflexión teológico-especulativa o la conceptualización de la experiencia de la fe es un acto segundo. Esta intuición o más bien la experiencia mística o espiritual está de fondo en los escritos teológicos de H. U. von Balthasar. Esto lo aprendió en el seno de la Compañía de Jesús, de la mano de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, lo que está en el origen de su vocación religiosa, de cuya fuente espiritual siempre bebió, aún, cuando hubo de tomar la difícil decisión de salir de la Compañía de Jesús en el año 1950.

Al hilo de lo que precede arriesgo la siguiente consideración. Muchas de las intuiciones teológicas de von Balthasar han nacido a la luz de sus meditaciones de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, y por consiguiente, lo admirable de la reflexión teológica balthasariana es que no se agota en la reflexión especulativa, en el rigor intelectual o en el fatigoso “*esfuerzo del concepto*” sino que alcanzará también, la sencillez de la meditación y la reflexión espiritual; incursionado así en el terreno místico, aunque para él ninguna experiencia espiritual, ni aún la mística, supera la revelación de Dios en el Verbo encarnado. Él es un hombre fascinado y arrebatado por la belleza, la majestad y la gloria de Dios. Y por último: él tuvo la suficiente humildad de escuchar a una mujer que no era teóloga de profesión, Adrienn von Speyr. Y muchos de sus escritos teológicos tuvieron su origen en una inspiración, en una idea o una intuición de ella, que luego Balthasar desarrollaba.

4. ¿Por qué una reflexión sobre la Revelación y la Belleza?

En la historia de la teología, el trascendental de la belleza ha sido considerado un universal secundario o derivado. Así lo piensa el gran teólogo de la época medieval, Tomás de Aquino²⁸. El teólogo suizo H. U. von Balthasar, sin embargo, se ha propuesto desarrollar la teología cristiana, desde la perspectiva del trascendental de la belleza, olvidado tanto por la filosofía como por la teología. Es por esa razón, que Balthasar abre su reflexión en el prólogo del primer volumen de Gloria, expresando esta inquietud:

“El propósito de la presente obra es desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del verum y del bonum mediante la del pulchrum.

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritates* 1 y 21.

Mostraremos hasta qué punto el abandono progresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido al pensamiento cristiano. Por consiguiente, no se trata de abrir para la teología un cauce secundario y más o menos experimental, impulsados tan sólo por una vaga y nostálgica melancolía, sino más bien de retrotraerla a su cauce principal, del que, en gran parte, se había desviado. Con ello no queremos afirmar en modo alguno que, en la teología, el punto de vista estético haya de sustituir al lógico y al ético. Los trascendentales son inseparables entre sí, y el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos. Por eso es conveniente, en bien del interés común, no rechazar a priori la tentativa expuesta aquí –nuestras pretensiones no van más allá del ensayo –, como mero “esteticismo”, antes de haberla examinado suficientemente”²⁹.

Las razones o el por qué nos hemos decidido a realizar esta investigación quedan expuestas en las palabras de Balthasar que preceden. En síntesis, se trata de exponer las razones por las cuales el trascendental de la belleza no es un universal secundario o derivado, sino principal. Y Balthasar tiene el mérito, junto a otros autores, como K. Barth y Forte, entre otros, de exponer el pensamiento cristiano, desde la perspectiva estética, sin desmeritar la perspectiva lógica y ética de la teología. La teología para Balthasar es la única ciencia que puede tener por objeto la belleza, no tanto porque “Dios sea bello” sino que “es bello porque es Dios”, decía San Agustín.

5. Plan metodológico de esta tesina: ¿cómo?

Este estudio se realizará a partir del desarrollo de los siguientes contenidos. En el primer capítulo rastrearé los presupuestos filosóficos-teológicos que están detrás de la reflexión teológica de Balthasar. Este capítulo constituye una reflexión entre filosofía y teología. Se trata de una reflexión introductoria que servirá de prolegómenos a la temática que nos ocupa.

Aquí intentaré rastrear los rasgos existentes en el pensamiento de Balthasar que permiten realizar, al menos, un esbozo de su pensamiento teológico-filosófico. Por eso, él era consciente de que *“el cristiano es el que filosofa desde la fe”*³⁰. Este capítulo no se distancia, de los cuatro textos de Balthasar, ya mencionados, que constituyen el cogollo de esta investigación sino que por el contrario lo esclarecen y lo integran. Este capítulo es básico para la comprensión de los capítulos segundo y tercero, pues indaga en la comprensión ontológica y metafísica del ser que está a la base no sólo de la estética

²⁹ G 1, 15.

³⁰ G 5, 595.

teológica sino de toda la trilogía, que precisamente está construida sobre una plantilla metafísica: belleza, bondad y verdad, trascendentales del ser que se corresponden a cada una de las partes de la trilogía: Estética, Teodramática y Teológica. Es decir, el mostrarse, el dar-se y el decir-se de Dios. Lo que es extensivo a la revelación, es decir, desde esa lógica de pensamiento se puede hablar de la belleza, de la bondad y de la verdad de la revelación. El trascendental uno, está implícito en la Trilogía y alcanza su mayor desarrollado e integración en el Epílogo, donde Balthasar retoma el orden tradicional de los trascendentales y lo coloca en primer lugar.

Se imponen aquí las siguientes preguntas: ¿Desde qué perspectiva es preciso comprender la visión metafísica de von Balthasar? ¿Cuál es el fundamento filosófico de su pensamiento teológico? ¿Filosofía dentro de la teología, para qué? ¿Cómo se inserta dentro del pensamiento balthasariano la pregunta clásica de la metafísica occidental, es decir, por qué existe el ser y no la nada? ¿Cómo llega a la comprensión de que el ser es una “*plenitud atravesada por la nada*” o de que el ser es un “*milagro*” o un “*misterio*”? ¿No es acaso un milagro el hecho mismo de que exista algo en vez de nada, es decir, el milagro de la existencia? ¿Tiene, acaso, esto algo que ver con la cuestión del sentido último de la existencia, es decir, de la salvación o el fracaso definitivo del hombre? Nos acercaremos a la cuestión del milagro del ser desde la “*cuádruple diferencia*”, que él analiza, para así descubrir lo que en sí merece el nombre de gloria o de belleza en la metafísica, donde además, se percibe mejor la relación que él establece entre filosofía y teología. El pensamiento de Balthasar es polar. Por eso, será necesario abordar las diferencias intramundanas e inmanentes: entre esencia y existencia, entre ser y ente, entre ser y esencia y la relación ontológica con Dios. Y de igual manera las diferencias trascendentales: entre el ser y Dios o entre el Creador y la criatura y la función mediadora del misterio del ser. ¿Dios tiene necesidad de la creación y de la criatura o Dios crea todo “*en*” el amor, “*por*” amor y “*para*” el amor? Así como también la relación Trinidad y ser o el ser como *imago trinitatis*³¹, los trascendentales del ser, el enriquecimiento recíproco de la teología y la filosofía, riqueza alcanzada gracia a la doctrina del ser, el misterio del ser y la analogía del ser, la inmanencia y la trascendencia de Dios en el mundo, el tema de la *analogía entis* y las influencias filosóficas que Balthasar recibió. Y de igual manera será preciso definir conceptos fundamentales: figura, percepción, etc.

³¹ Cf. J. M. SARA, *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Roma 2000, 6.

En el segundo capítulo de este trabajo abordaré el principio fundamental de von Balthasar en el primer volumen de Gloria, a saber: la percepción de la figura (“*Gestalt*”) del Dios que se revela. Analizaré el doble acceso a la evidencia de la revelación, que desde la teología fundamental, aborda Balthasar: el acceso subjetivo y el objetivo. Es preciso advertir que este capítulo aunque parte de la teología fundamental, no desarrolla todos sus temas, porque nuestro interés consiste en resaltar que el mostrar-se de Dios, es decir, la revelación de Dios, se corresponde con el trascendental de la belleza. El interés de Balthasar en el primer volumen de Gloria es desarrollar la doctrina de la visión o percepción de la figura de Cristo, la cual es y se presenta inseparable de la doctrina del éxtasis o raptó.

El tercer capítulo de nuestro trabajo analizará la reflexión propiamente teológica de la primera parte de la trilogía del teólogo de Basilea, y desde la estética bíblica de ambos testamentos se desarrollará la relación entre revelación y belleza, a partir del volumen sexto de Gloria, dedicado por nuestro autor a la estética bíblica del Antiguo Testamento y desde el volumen séptimo de Gloria, dedicado a la estética bíblica del Nuevo Testamento. Y sobre todo se pondrá de relieve la cristología estética, la cual es preparada y anticipada en el Antiguo Testamento.

Este capítulo estudia el contenido concreto de la revelación misma, cuyo centro y culmen, es Cristo³². Este capítulo es más propiamente una cristología estética, cuya preparación es anticipada y prefigurada en el Antiguo Testamento, que se estudia aquí en vista al Nuevo Testamento y que nos lleva a la figura concreta de Cristo.

³² Cf. DV 2-4.

II. CAPÍTULO PRIMERO. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS

Este primer capítulo tiene el propósito de explicitar los presupuestos teológicos y filosóficos fundamentales del pensamiento cristiano de Hans Urs von Balthasar en la estética teológica. Se trata de una reflexión entre teología y filosofía, necesaria como introducción, para ponernos en la senda de la propuesta estética de Balthasar.

El objeto de nuestro estudio es manifiestamente la revelación y la belleza (o “hermosura”)³³ en base a tres volúmenes de la estética teológica: el primero sobre “*La percepción de la forma*”, el sexto sobre el “Antiguo Testamento” y el séptimo sobre el “Nuevo Testamento”. La belleza divina es su punto de partida³⁴. Esplendor, belleza, gloria, majestad, “figura” constituyen diversos términos con los cuales Balthasar se refiere a la realidad de lo bello³⁵. Por esa razón será pertinente referirnos en los presupuestos teológicos a una serie de conceptos que encierran esta realidad. Entre ellos, por ejemplo, el concepto de “percepción” o “capacidad de captar lo verdadero”³⁶, el concepto de figura (“*Gestalt*”). Además, en su propósito de llevar a cabo una reflexión teológica cristiana desde el trascendental de la belleza, Balthasar no parte de cero. Por eso, nos referiremos también a la impronta de una serie de autores en el pensamiento del teólogo suizo, tanto del ámbito católico como protestante. No se trata de una aproximación a los presupuestos genéricos de la teología de Balthasar sino de aquellos que más interesan a nuestro tema de investigación: la revelación y la belleza. Se trata de precisar sencillamente las razones por las cuales la teología de Balthasar es una teología alcanzada por la belleza³⁷. Y por esa razón será puesto de manifiesto que Dios es bello y que esa belleza de Dios se ha manifestado en Cristo, el Verbo encarnado porque “*toda belleza es uno de los símbolos de la Encarnación*”. Dostoyevski lo ha expresado elocuentemente: “*No hay ni puede haber nada más bello y más perfecto que Cristo*”. Lo mismo se podría decir del Padre y del Espíritu Santo porque sin el Hijo el misterio de la

³³ Cf. O. GONZÁLEZ, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”, en RCI Com, Julio/Agosto, 365-396, IV (1988), 378-379, 380. El teólogo español sostiene que en castellano es más apropiado el uso del término “hermosura” para expresar la belleza. Y de igual modo propone el uso de “figura” (*Gestalt*) en vez de “forma”. En esta investigación acogemos esa precisión de términos, que a la vez sugiere Balthasar en uno de sus textos, Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 112. Cfr. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004, nota 16, 429.

³⁴ Cf. G 1, 110.

³⁵ Cf. G 1, 110

³⁶ G 1, 27.

³⁷ G 2, 42.

Trinidad sería incomprensible. La Trinidad es bella. Porque quien ve a Jesús ve al Padre y al Espíritu que llena toda su vida.

En lo que respecta a la postura cristiana en general, especialmente la católico-romana, ésta no está reñida con la ciencia, y por el contrario no tendría ninguna objeción en reconocer en los grandes descubrimientos astronómicos que nos describen la belleza del macrocosmos, una prolongación del hermoso relato de la creación del libro del Génesis. Y ante tanta maravilla exclamar: “¡Y vio Dios que era bueno!” “¡Y vio Dios que era bello!”

El cristiano no solamente es guardián y custodio de la belleza sino también de la ontología y de la metafísica. Por eso, será necesario un acercamiento profundo a la doctrina del ser en general. El cristiano es el que filosofa gracias a su fe, dirá Balthasar. Por eso, la filosofía y el esquema precristiano de la filosofía griega sobre la fundamentación y manifestación del ser, es incluida en su reflexión teológica. La trilogía en su totalidad está construida sobre una plantilla metafísica. Por consiguiente, es ineludible una referencia a la comprensión del ser que está a la base de la estética teológica: los trascendentales del ser, la analogía del ser, la cuádruple diferencia que se dan en el ser, su función mediadora y de *imago trinitatis*. Las preguntas que nos hacíamos en la introducción tendrán en la reflexión balthasariana su debida respuesta.

El gran amigo de Balthasar, K. Barth, quien en su análisis antropológico en su obra monumental “*Dogmática Eclesial*” no parte de un análisis filosófico sino bíblico, cuando fue invitado al Concilio Vaticano II, se sorprendía del énfasis dado en ese evento eclesial a la analogía del ser o *analogia entis*, pues para él Dios es Dios y el hombre es hombre, sin analogía del ser. Y esto se convirtió para él en la razón por la cual nunca devendría católico. Hasta el punto de considerar esta categoría como invención del mismo diablo. Balthasar, por el contrario, armoniza en su pensamiento tanto la *analogia fideis* (“*el cierra los ojos y tírate al abismo*” de Bultmann) como también la analogía del ser. Este es un concepto clave de su teología y sin el cual no se comprendería en su totalidad el pensamiento filosófico-teológico de Balthasar. El punto clave de esta cuestión lo retomó el cuarto concilio lateranense, al recordar que si grande es la semejanza entre el Creador y la criatura, mayor aún es su desemejanza.

3. Presupuestos teológicos

La reflexión teológica de Balthasar tiene una serie de presupuestos teológicos de carácter más genéricos, que simplemente enumeramos y referimos a algunos de ellos, para luego, analizar aquéllos que tienen más relación con nuestro tema: revelación y belleza.

El teólogo suizo plantea la relación entre teología dogmática y teología espiritual y lamenta el proceso de separación que se fue dando entre ambas³⁸. Y describe ese proceso de división como un gran desastre en la historia de la Iglesia. Toda teología nace precisamente de un encuentro profundo con Dios y de una profunda experiencia espiritual³⁹, que más tarde, en un segundo momento se conceptualiza en una jerga científica propiamente teológica. Es decir, oración y rigor científico en la reflexión teológica no se contraponen sino que más bien se reclaman y se necesitan mutuamente⁴⁰. La actitud orante y contemplativa es la única actitud objetiva ante la revelación, y el cristiano actualiza ésta actitud a través de la contemplación del Verbo Encarnado, porque el hombre es incapaz de ver “*la vida unitrina de Dios en sí misma*” o de “*objetivar en sí la Trinidad*”⁴¹. Esto lo expresó Balthasar con dos expresiones no precisamente contrapuestas, cuando habló del necesario paso de una “*teología sentada*” (o “*de pupitre*”) a una “*teología arrodilla*”⁴². En su reflexión teológica Balthasar armoniza la analogía de la fe y la analogía del ser. Al igual que para Anselmo, para él Dios es “*aquello del cual nada mayor se puede pensar*” y es lo más trascendente y de esa orientación cristiana y teológica dedujo el “*universalismo cristiano y teológico en sentido católico*”⁴³ que de la comprensión de la *analogia entis* se deriva.

Su reflexión teológica es una crítica frente a los reduccionismos ilustrados. Retoma intuiciones fundamentales de otros teólogos que son para él referenciales: para él, igual que para Agustín la fe busca entender (“*fides quarens intellectum*”) y Dios es siempre

³⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, citado por A. SICARI, en el prólogo a la edición alemana de *Verbum Caro* dice: “El divorcio entre teología dogmática y teología espiritual amenaza con la esterilidad a la primera y a la segunda” en RCI Com IV (1988) 305-316, 307.

³⁹ Cf. L. BOFF/ C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid 1986, 12.

⁴⁰ Cf. “Teología y Santidad” en H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I*, Madrid 1964, 221-223.

⁴¹ H. U. VON BALTHASAR, *La oración contemplativa*, Madrid 1985, 134.

⁴² Cf. “Teología y Santidad” en H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I*, Madrid 1964, 222.

⁴³ *Ibíd*; 269.

mayor (*“Deus Semper maior”*), expresión agustiniana que popularizó su maestro espiritual de siempre: Ignacio de Loyola. Es perceptible también en la reflexión del teólogo suizo el influjo del argumento anselmiano *“Quo maius cogitare nequit”* para significar a Dios como *“aquellos del cual, nada mayor se puede pensar”*. La teología para él, no es simplemente un discurso sobre Dios sino discurso de Dios dirigido al hombre. Y también la entiende como *“un oficio y una misión”* eclesial⁴⁴. El teólogo cristiano es un creyente llamado a una misión. Y en ese sentido misión y teología están estrechamente relacionadas. Por eso, cuando el teólogo responde positivamente a esa misión teológica se convierte para Balthasar en una persona teológica.

El teólogo de Basilea reflexiona sobre Dios desde un profundo sentido eclesial. Él es un creyente que desde la comunidad de fe que es la Iglesia hace su aporte y servicio a la comunidad de la que se siente formar parte y como un buen hijo de Ignacio de Loyola, es fiel a la invitación que hacía el fundador de la Compañía de Jesús a sus hijos espirituales: *“sentir con la Iglesia”*. Su teología es una teología de la gloria y la majestad de Dios. Es una teología trinitaria como lo ha de ser toda la teología y sin necesidad de dividirla en tratados. Es además una teología realizada en diálogo con la cultura y con las otras comunidades cristianas, un buen ejemplo, lo constituye su diálogo intenso con el teólogo protestante K. Barth, con quien le unía además, una profunda amistad. Su reflexión teológica tuvo siempre el interés de acercar y aproximar el misterio de Dios al hombre, manteniendo íntegra la verdad revelada.

1. “Nuestra palabra inicial se llama belleza”

Para el teólogo de Basilea el trascendental de la belleza no es simplemente un trascendental secundario o derivado sino un trascendental muy importante al igual que el *verum*, *bonum* y *el unum*. Durante mucho tiempo, especialmente desde el medioevo el trascendental de la belleza puede considerarse como el trascendental olvidado, como ya lo vio E. Gilson⁴⁵. Y sin embargo, custodiado como un tesoro por la antigüedad. Por eso, ante el olvido del trascendental de la belleza, von Balthasar, realiza una teología desde la *“via pulchritudinis”*. El teólogo suizo afirmará que la teología es la única ciencia que puede tener por objeto el trascendental de la belleza⁴⁶.

⁴⁴ A. SICARI, “Teología y santidad en la obra de Hans Urs von Balthasar”, en RCI Com IV (1988), 306.

⁴⁵ Cf. GILSON, E; *Elementos de la filosofía cristiana*, Madrid 1981.

⁴⁶ Cf. G 1, 68.

Por eso, belleza es su primera palabra. Esto no significa para él, obviar la lógica y la ética de la teología⁴⁷. En el inicio de su extensa introducción al primer volumen de Gloria Balthasar escribe:

“Nuestra palabra inicial se llama belleza...La belleza palabra desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha perdido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándole a su avidez y a su tristeza...La belleza, en la que nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder liberarnos de ella sin remordimientos”⁴⁸.

Balthasar se refiere hermosamente a los trascendentales de la bondad y la verdad, como las dos hermanas gemelas de la belleza.

Una mirada de conjunto a la estructura general de la primera parte de la trilogía de Balthasar, la estética teológica, nos permite hacer plausible sus presupuestos teológicos estéticos⁴⁹.

Un primer aspecto a destacar es la belleza entendida como luz, esplendor o resplandor, irradiación, etc. Esa luz irrumpe, sobre todo de la figura central de la revelación: el Verbo encarnado. En este aspecto de la belleza, se percibe en Balthasar la influencia de Tomás de Aquino, quien a pesar de considerar la belleza como un trascendental secundario o derivado, describe tres de sus condiciones, siendo una de ellas, la claridad⁵⁰.

Balthasar distingue entre la belleza del mundo y la belleza de Dios. Por esa razón al realizar su síntesis de los momentos del conocimiento subjetivo precisa lo siguiente:

⁴⁷ Cf. G 1, 15-18.

⁴⁸ G 1, 22.

⁴⁹ En el primer volumen de Gloria la clave estética es perceptible a lo largo de toda la exposición de sus contenidos: la fe estética, la experiencia estética arquetípica, la antropología estética cristiana y al exponer los rasgos característicos de la figura central de la revelación cristiana y la sinfonía de testimonios inherentes a la figura de Cristo. En el segundo y el tercer volumen de Gloria Balthasar expone doce estilos teológicos, eclesiásticos y laicales desde la perspectiva estética en la teología cristiana y haciendo un recorrido histórico. En los volúmenes cuarto y quinto Balthasar aborda la temática de la gloria a través de la experiencia y representación mítico-filosófico-poéticas del occidente pre cristiano y cristiano como presentimiento de la gloria divina. En los volúmenes últimos, se presenta la estética bíblica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Por decirlo brevemente la clave de Balthasar en estos dos volúmenes, los más teológicos de la primera parte de su trilogía, es la gloria, tal y como la entiende Juan, en el sentido de la unión de cruz y resurrección de Jesús, donde resplandece la gloria del Dios trinitario y de cuyo análisis se extrae la interpretación de la revelación bíblica. Cf. G 1; G 2; G 3; G 4; G 5; G 6, 18-28 y G 7.

⁵⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST 1, 39, 8*.

“la estética teológica jamás puede rebajarse a una estética intramundana”⁵¹. Así la belleza del mundo se distingue de la belleza y la Gloria de Dios en sí mismo.

Desde un análisis metafísico de toda la trilogía, Juan Manuel Sara, destaca el siguiente aspecto teológico de la primera parte de la trilogía de Balthasar:

“La belleza significa la categoría joánica de Gloria, como unidad de Cruz y Resurrección de Jesús, donde brilla de manera única e inconfundible la Gloria del Dios trinitario, ella es la forma conclusiva de la autointerpretación de la Revelación bíblica”⁵².

Esta es la perspectiva desde la cual el teólogo suizo analiza la estética bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Decir belleza es decir gloria y más aún: se habla de belleza para expresar la gloria, el esplendor y la majestad de Dios.

“Las palabras que intentan expresar la belleza giran ante todo alrededor del misterio de la forma o de la especie. Formosus viene de forma, epciosus, de species. Pero enseguida surge la pregunta referente al gran esplendor que viene de dentro y que hace speciosa a la species: splendor. La especie y la refulgencia que de ella irradia, haciéndola valiosa y digna de ser amada, son simultáneas”⁵³.

No se trata de una belleza solamente percibida en lo grandioso y majestuoso sino también en lo nimio y en todo aquello que a los ojos del común de los mortales puede parecer insignificante⁵⁴. Para Balthasar la palabra belleza es una palabra ignorada, olvidada e incluso considerada extemporánea. El teólogo suizo expresa su congoja haciendo una terrible constatación:

“En resumen, una palabra (la belleza) anacrónica para la filosofía, la ciencia y la teología, una palabra de la que en modo alguno puede hacerse hoy alarde y con la que se arriesga uno a predicar en el desierto”⁵⁵.

Sin embargo, la belleza es la palabra con la que debería empezar el hombre que reflexiona y se interroga sobre los grandes enigmas que desde siempre han acompañado a la existencia humana⁵⁶. Y de igual manera ha de ser la primera palabra del hombre que

⁵¹ G 1, 368.

⁵² J. M. SARA, *Forma y amor*, Roma 2006, 91.

⁵³ G 1, 24.

⁵⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como niños...*, Barcelona 1989, 61-63. Este librito fue encontrado terminado en su mesa de trabajo, el mismo día de su muerte.

⁵⁵ G 1, 22.

⁵⁶ TD 2.

reflexiona sobre su propia muerte, la experiencia más trágica de la existencia humana y ante la cual el común de los mortales siente miedo. ¿Cómo vive el hombre la polaridad individuo-especie? Es decir, ¿cómo vive el hombre su singularísima experiencia de ser uno más con su vida o de ser uno menos con su muerte, dentro de la especie humana? ¿Es el hombre simplemente un “ser para la muerte”, aunque se le conceda toda la razón a M. Heidegger en su análisis de la muerte o es mucho más que eso? A esta polaridad, individuo-especie, junto a la de cuerpo-alma y hombre-mujer, se referirá von Balthasar al reflexionar sobre las tensiones constitutivas de la existencia humana. Pero sobre todo, la belleza, debería de ser la palabra con la que inicia el hombre que reflexiona sobre Dios desde su convicción creyente y sobre todo el cristiano que no solamente está llamado a empezar con esta palabra sino a convertirse en el guardián de la belleza y junto a ella custodio también de la ontología y de la metafísica, siguiendo el ejemplo de quienes mejor han custodiado, protegido y defendido la belleza cristiana en la Iglesia: los santos. Siendo el seguimiento de Cristo un distintivo fundamental de todo hombre que lleve el nombre de cristiano, en adelante en el mundo olvidado de la belleza como el de hoy, él ha de constituirse en definitiva, en el guardián, protector y defensor del trascendental olvidado de la belleza.

“Nuestra palabra inicial se llama belleza. La belleza, última palabra a que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien y su indisociable unión”⁵⁷.

Nos acercamos ahora a dos nociones fundamentales del pensamiento estético de Balthasar que están recogidas en el mismo título del primer volumen de Gloria: percepción y figura o *Gestalt*.

2. Percepción: “Capacidad de captar lo verdadero”

Es pertinente la aproximación al concepto de percepción que nos ofrece el filósofo alemán H. G. Gadamer, quien nos aproxima de manera clara, profunda y simple al significado y riqueza de esta palabra en alemán, poniendo de relieve el sentido del verbo percibir.

“La percepción no debe ser entendida como si la, digamos, “piel sensible de las cosas” fuera lo principal desde el punto de vista estético, idea que podía parecerle natural a Hamann en la época final del impresionismo. Percibir no es recolectar puramente

⁵⁷ GI, 22.

*diversas impresiones sensoriales, sino que percibir significa, como ya lo dice muy bellamente la palabra alemana, wahrnehmen, “tomar (nehmen) algo como verdadero (wahr)”*⁵⁸.

El significado profundo de estas palabras de Gadamer, es que aquello que se ofrece a los sentidos es visto, y tomado como algo o una cosa verdadera. Balthasar advertirá, además, de la necesidad de desarrollar una “ *fina percepción*” que tenga especial sensibilidad para captar lo invisible, lo espiritual y lo sobrenatural. Es preciso alcanzar una mirada espiritual que perciba el misterio divino en los avatares cotidianos de la existencia humana. El artista, por ejemplo, percibe más profundamente una obra de arte que quien no lo es. Los ojos que perciben la reverencia acogen la verdad, porque el que ve auténticamente se vuelve reverente y el que no sabe ver se aburre. Por eso, la percepción alcanza también el misterio del ser. Esto ya lo vio Ignacio de Loyola, para quien el hombre es creado para el amor y la reverencia a Dios⁵⁹. Es el acto de amor que mueve a afirmar al otro como don, es la alegría de Dios en y ante la bondad de su creación. Por eso, la percepción tiene un sentido moral y filosófico. En castellano el título del primer volumen de Gloria es “*La percepción de la forma*” pero el mismo título en alemán admite una mayor riqueza pues significa “*visión profunda que acoge el misterio*”, dicho esto en sentido casi místico. La percepción capta lo profundo del ser, como cuando se capta la alegría o la tristeza en una mirada. La percepción de la figura es captar una unidad orgánica cuya percepción adquiere la totalidad del ser.

La percepción es sensible y acto de los sentidos pero al mismo tiempo es un acto intelectual, porque lo abstracto tiene también algo que ver con lo sensible, con la realidad; pues hasta los conceptos más abstractos le acompaña una imagen concreta. Por ejemplo, la afirmación teórica “Dios es amor” que aparece repetidamente en la Primera Carta de Juan (1 Jn 4,16), se concretiza en el acto supremo de amor que es la muerte en cruz de Cristo (Jn 19, 37) en donde también resplandece en grado sumo su majestad, su gloria y belleza. ¿Cómo podemos afirmar que el ser es bello cuando se da la fealdad y el mal y la belleza aparece desarmada? ¿Cómo descubrir la belleza en un cuadro que refleja dolor, odio, sufrimiento y angustia? ¿Por qué es bello un cuadro que más bien refleja la fealdad de la existencia humana o que refleja la dura realidad de unos condenados a morir? En la

⁵⁸ H. G. GADAMER, *La actualidad de lo bello*, Barcelona 1991, 78.

⁵⁹ SERVAIS J/N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Hans Urs von Balthasar. Textos de Ejercicios Espirituales*, Bilbao 2009, 45.

belleza hay algo recóndito y escondido. Y por eso, en el instante quizás se esconda la belleza, lo que no quiere decir que no esté presente. Todo depende de la mirada. El pecado atrofia los sentidos pero con la fe nace una nueva sensibilidad. En la percepción el alma y el cuerpo se unen.

3. El concepto de figura (“Gestalt”)

El concepto de figura (*gestalt*), central en los escritos de Balthasar, es desarrollado por él, por primera vez, en un artículo del año 1952 que lleva por título “*Persönlichkeit und Form*”. Este concepto no es de creación suya sino que él lo recibe especialmente de J. W. von Goethe, el gran poeta del romanticismo alemán, y además por la influencia que desde su adolescencia hasta el final de su vida recibió, de la forma musical de Mozart. La elección firme y decidida de Balthasar por este concepto, le servirá, además, para diferenciar su manera de hacer teología de la de su colega, el gran teólogo alemán Karl Rahner.

En su penúltima conferencia pública, en la que recibió el premio Mozart concedido por Goethestiftung, en el año 1987, Balthasar tuvo la ocasión de hacer honor a dos figuras que le influenciaron enormemente en su reflexión teológico-filosófica y la ocasión no se hizo más oportuna que aquella, donde el teólogo suizo reconocía su deuda con dos de sus mentores: Mozart y Goethe⁶⁰.

En su discurso de agradecimiento, Balthasar recordaba sus años mozos de formación musical y sobre todo la influencia recibida de Mozart, de cuya forma musical nunca se desprendió, desde el instante que sus oídos quedaron prendados de su estilo musical⁶¹.

En un texto de gran sencillez Balthasar expresa su opción por la figura de Goethe y su diferencia, de orientación filosófica con Karl Rahner:

“Yo tengo a K. Rahner, visto en su totalidad, por la más fuerte potencia teológica de nuestro tiempo. Y es evidente que en capacidad especulativa me supera...Nosotros trabajamos juntos en 1939 un proyecto de dogmática que después se convirtió en el “Mysterium Salutis”. Pero nuestros puntos de partida

⁶⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Aquellos que debo a Goethe”, discurso con motivo de la recepción del premio Mozart, concedido por Goethestiftung el 22.5.1987, traducido por A. ESPEZEL, en su libro *Hans Urs von Balthasar: el drama del amor divino*, Buenos Aires, 1993.

⁶¹ <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art21.pdf> (consultada 29/03/2017).

fueron separándose propiamente cada vez más. Hay un libro de Simmel que se llama “Kant und Goethe”. Rahner ha escogido a Kant, o si se quiere a Fichte, la visión trascendental. Y yo he escogido a Goethe, como germanista. La figura (Gestalt), la figura única, indestructible, orgánica, que se desarrolla –pienso en la obra de Goethe “Metamorphose der Pflanzen”–esta figura con la que Kant tampoco puede acabar realmente en su Estética... ”⁶².

Gestalt es una palabra, por la cual Goethe se siente sorprendido y fascinado al estudiar la metamorfosis de las plantas: las hojas, los tallos, etc; y de igual manera la unidad de la estructura ósea del cuerpo humano, así como también la forma de las grandes estructuras arquitectónicas de los edificios antiguos. Balthasar debe a J. W. Goethe ese concepto, el cual constituye una coordinada metodológica central de su estética teológica.

La figura, tiene que ver con la integralidad o totalidad y por consiguiente no es la materialidad de una cosa. Ni la suma de todos sus elementos. La *Gestalt* es más que todo eso. Digámoslo con un ejemplo: la figura de una bicicleta, no es el resultado de la suma de todas sus piezas, ni de la materialidad de cada una de ellas, sino que la figura de la bicicleta está en relación con aquello que permite al ciclista, moverse y trasladarse en ella mientras recorre un tramo de su barrio o su ciudad; porque no es lo mismo esta figura de la bicicleta que la división de todas sus piecitas metidas, por ejemplo, en un bolso. Es como cuando alguien dice, por ejemplo, “es que tal persona tiene una forma de ser” (ya sea que agrade o desagrade), para referirse, no precisamente a sus rasgos físicos o su figura sino a algo mucho más profundo. La figura tiene que ver con la configuración y el modo de unidad. Y el hombre, precisamente, percibe figuras, totalidades y no elementos sueltos.

La figura es referida por Balthasar, al esplendor, a la majestad y a la gloria de Dios. Estas son las palabras, que en definitiva intentan expresar para él la belleza de Dios⁶³. El concepto de figura tiene en Balthasar una riqueza extraordinaria y por eso, lo analiza también desde el punto de vista ontológico y así la figura tiene que ver con la

⁶² H. U. VON BALTHASAR. *Zu seinem Werk*, 112. Cfr. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004, nota 16, 429. Cfr. R. V. ALDANA, “Metafísica y percepción de la forma de Cristo. Herencia europea en la estética teológica de Hans Urs von Balthasar”, *Relectiones*, 2015, nº2, 33.

⁶³ G I, 24.

totalidad del ser, sin confines. Es decir, la *Gestalt* tiene aplicación al hombre, al ser y al Hombre-Dios.

“¿Qué es el hombre sin su forma vital, es decir, sin la forma que él ha elegido para su vida y en la que funde y vierte ésta, a fin de que venga a ser alma de su forma y la forma expresión de su alma, una forma no extraña a él sino tan íntima que vale la pena identificarse con ella, una forma no impuesta sino otorgada desde el fondo del ser y libremente elegida, no caprichosa, sino irrepetible y personal?”⁶⁴.

Lo que existe, existe en un acuerdo con la totalidad y así debe evitarse el problema de percibir la figura y perder la totalidad. Lo que existe, no existe sólo, ni para sí. La figura tiene aplicación también a Jesucristo, así también lo vio B. Pascal, uno de los grandes creadores de figura⁶⁵ y quien también habló de los profetas como figuras de Cristo, en su obra inconclusa de *“Los Pensamientos”*. Y Pascal lo hizo en un contexto en el que brillaba por su ausencia una filosofía del ser:

“La forma (Gestalt), que hemos de ver y que Pascal procura hacer intuitiva, es céntricamente el hombre, que de ahora en adelante, desde su centro superable, observa desde abajo la forma científico-natural, pero que en la fe se eleva hacia lo alto, a la forma –del Hombre-Dios–, que acaba por hacerlo inteligible en su imposible centro, elevándolo a la verdadera visibilidad”⁶⁶.

¿Qué significa la figura desde el punto de vista teológico?

“Teológicamente hablando, la forma de lo bello es la gloria de Dios (kabod, doxa) cuyo esplendor aferra y arrebatata. Y la gloria de Dios alcanza su cumbre en Jesucristo, es decir, en aquella forma imperecedera que reúne a Dios y al hombre (el mundo) en la nueva y eterna alianza”⁶⁷.

Así la *Gestalt* (figura) tiene aplicación a Dios, al Hombre-Dios, Jesucristo, al hombre, al ser y a la forma de vida cristiana porque *“ser cristiano es forma”*.

“Y desde aquí debemos ya de contemplar lo más elevado: la forma de la revelación divina en la historia de la salvación hasta Cristo y a partir de él”⁶⁸

⁶⁴ G I, 27.

⁶⁵ G 3, 183.

⁶⁶ G 3, 183.

⁶⁷ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Un estilo teológico*, Madrid 1997, 14.

⁶⁸ Cf. G 1, 33

Pero para contemplar la figura de Cristo y del ser se necesita de la mirada de la fe. Los siglos de la cristiandad entendieron el lenguaje de la figura del mundo natural:

“De hecho, la encarnación de Dios lleva a su plenitud toda la ontología y la estética del ser creado, del que se sirve dotándolo de una profundidad nueva, como lenguaje para expresar el ser y la esencia divinos”⁶⁹.

Jesucristo es aquello a quien él expresa pero no aquel a quien él expresa, al Padre⁷⁰. Esta paradoja constituye la fuente de la estética cristiana. La figura concreta de Dios-hombre está en relación con la vida de los que le siguieron, los testigos oculares que dieron testimonio tanto oral como escrito de él. El Espíritu y la forma cuádruple del Evangelio y no precisamente el método histórico crítico es lo que más acerca a la figura viviente concreta llamada Jesucristo.

La teología encuentra su figura adecuada cuando llega a la claridad de que su objeto formal es la gloria de Dios. Y así la reflexión teológica se convierte en la expresión de la impresión ejercida sobre el teólogo de la gloria misma de Dios. La experiencia de arrobamiento por la gloria de Dios es lo que posibilita que su teología adquiera una figura.

En la estética teológica es fundamental la precisión clara de su objeto formal (externo e interno), que no es otro que la gloria misma de Dios. Esto permitirá a la reflexión teológica, en opinión de Balthasar, hacer grandes avances en cuanto la teología es una *“irradiación activo-pasiva de la gloria divina a partir de la forma primera de la revelación”⁷¹.*

La figura externa es el instrumental teórico usado por el teólogo para comunicar lo fundamental que es la figura interna de la gloria de Dios. En este modo de entender la reflexión teológica figura y contenido son perijoréticas. En toda teología que alcanza una figura está en marcha la libre relación expresiva entre Dios y el hombre a través de Jesucristo, el Hombre-Dios. La figura interna (el contenido) es la gloria divina que informa a la figura externa de reflexionar sobre Dios desde la fe. En ese sentido la teología es reproducción obediente de la expresión de la revelación que penetra en el creyente y es además la expresión del misterio de Dios experimentado en el Espíritu Santo, comunicado con imaginación creativa, desde una actitud obediencial como la del Hijo al

⁶⁹ G 1, 31.

⁷⁰ Cf. G 1, 32.

⁷¹ G 2, 28.

Padre y en consonancia con el Magisterio de la Iglesia. El teólogo recibe una misión y una vocación especial; y es una “*persona teológica*”. El teólogo recibe un carisma teológico. Y es desde esa experiencia que aborda la figura de la revelación, ya sea en su generalidad o en un tema específico.

Balthasar evita constantemente que su reflexión teológica sobre la belleza desemboque en un esteticismo y eso lo alcanza identificando a la belleza con el ser, el espíritu y la libertad. Y el ser, por ejemplo, se expresa en la disposición de la figura⁷². Para Balthasar la figura tiene entre otras, las siguientes características: es verdadera, viviente y operante. Es viviente porque posee una “vida inmortal”⁷³. ¿Podrá la belleza resultar operativa? Eso depende en primer lugar del espíritu del contemplante; y sobre todo dependerá del espíritu de la época, es decir, si esa época es o no sensible a lo bello; y en caso de que no lo sea, esa época sólo será sanada con la purificación del corazón⁷⁴.

Balthasar subraya la importancia de la figura resumiendo de la siguiente manera:

“Es decir, ¿qué es el hombre sin la forma que, en definitiva, es su propia ley individual? El que se destruye esta forma y la menosprecia es indigno de la belleza del ser, y será desterrado por inconsistente de la consistencia y la gloria de la realidad. El que desintegra su propio cuerpo vivo y lo condena a la inexpresividad y a la infecundidad es aquel leño seco que el evangelio destina a ser arrojado al fuego”⁷⁵.

En síntesis, la figura, para Balthasar se aplica al hombre, a la belleza de Dios, al ser y a los diversos estados de vida del cristiano. Y en definitiva la *Gestalt* concreta es Jesucristo, el Hombre-Dios, el Verbo encarnado de Dios. Balthasar es consciente de la posibilidad de la disolución de la figura, porque lo que en una determinada época pudo haber tenido un gran valor, en otra es posible que ya no lo tenga o lo pierda.

4. ¿Teología estética o estética teológica?

La teología no puede renunciar a la belleza porque si es bella la obra de las manos de Dios, mucho más lo es la obra de la redención llevada a cabo por Cristo. La creación es bella y aún más la obra de la redención. La belleza natural refiere a la belleza sobrenatural. Este es el modo de pensar de Agustín. En este paso opera necesariamente la fe en el

⁷² Cf. G I, 26.

⁷³ G I, 27.

⁷⁴ Cf. G I, 27.

⁷⁵ G I, 27.

Espíritu Creador⁷⁶. El mundo, ha sido creado por las dos manos del Padre: el Hijo y el Espíritu Santo. Es la idea que también expresan Sb 13 y Rm 1. Por consiguiente, el mundo es el lugar donde se pone de manifiesto la figura creadora. Hay un arte de Dios. “*Y vio Dios que era bello*”⁷⁷. Dios es un pintor y un artista. La creación no es solamente “*bueno*” sino también “*bello*”. Algún Padre de la Iglesia interpretó el “*hagamos*” del libro del Génesis (1, 26), cuando Dios crea al ser humano, como una mirada cariñosa y de amor que se dan el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo al crear al hombre.

El arte de Dios se manifiesta en la forma de vida de todos sus los elegidos a lo largo de la Historia de la Salvación, quienes constituyen un hermoso material a disposición de la acción divina, desde los patriarcas pasando por los jueces, los profetas, los mártires, los santos, Juan Bautista hasta María, la madre del Señor. Sus formas de vida “*adquieren un poder arquetípico sobre toda la historia de la fe*”⁷⁸. Todas estas formas de vida, constituyen “*arquetipos de la fe*”. Y dentro de estas formas de vida arquetípicas está la figura espiritual de la encarnación divina: el único mediador entre Dios y los hombres. Él es el arquetipo de fe por excelencia. Él pone en comunicación lo natural con lo sobrenatural. Él es quien tira un puente entre dos orillas: la humanidad y la divinidad. Él constituye el camino de acceso a la realidad de Dios⁷⁹. La forma de la revelación de Dios es soberana y no queda subordinada a nada⁸⁰. Esto no significa que la revelación de Dios deje fuera la belleza mundana porque lo bello se presenta como algo evidente a la vista misma.

Pero, la estética teológica trasciende el objeto de una teología estética o mundana. Balthasar argumenta a favor de la idea de que lo bello constituye una propiedad de los trascendentales del ser remontándose a los Padres de la Iglesia, a la alta escolástica y desde una teología de la creación y la redención escatológica⁸¹. La belleza se percibe en el arte de Dios a través de toda la historia de la salvación, de forma manifiesta y velada, porque la revelación a la vez que revela también oculta algo. Es misterio que se revela y

⁷⁶ Cf. G 1, 37.

⁷⁷ G. RAVASI, “Y vio Dios que era bello”. Discurso de apertura, Jornadas de teología del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, 3 de marzo 2016. Desde una perspectiva bíblica hace una lectura de una estética teológica de H. U. von Balthasar desde la hermenéutica bíblica.

⁷⁸ G 1, 38.

⁷⁹ Cf. G 1, 38.

⁸⁰ Cf. G 1, 38.

⁸¹ Cf. G 1, 40.

a la vez tiene algo de incomprensible, como lo expresa el axioma agustiniano: “*Si lo comprendes, no es Dios*”.

¿Fue acertado el discurso de los Padres de la Iglesia sobre la belleza de la revelación en un contexto de hostilidades contra las artes? Es conocida la aceptación de la Iglesia católica romana de los libros canónicos del Antiguo Testamento de carácter más poético-sapiencial⁸². Sin embargo, tanto en el ámbito de la teología católica racionalista, como al igual que en la teología protestante se ha dado un olvido o rechazo de la belleza, cuando paradójicamente la teología mucho más que la filosofía es la única ciencia que tiene por objeto la belleza⁸³.

En el ámbito protestante se ha llevado a cabo más radicalmente, lamenta el teólogo suizo, una amputación de la estética teológica, por su tendencia iconoclasta a toda exteriorización de la fe y por su énfasis desmedido en favor de una interiorización de la fe, obviando que su expresión exterior favorece la dimensión contemplativa de la fe, porque lo visto, al igual que el símbolo, refiere siempre a algo más profundo⁸⁴. Sin embargo, una de las excepciones dentro del protestantismo la constituye Hamann, quien recurriendo a los Santos Padres de la Iglesia resalta las nupcias que se realizan entre Dios y el mundo, entre la belleza y la revelación. Mientras otros consideran ambas esferas irreconciliables. Esta será la tendencia seguida porque quienes agazapados en el cientificismo bíblico pierden la perspectiva de la hermenéutica o analogía de la fe.

El objeto de una estética teológica es el trascendental de la belleza desde la revelación y la Palabra de Dios y el de una teología estética es la belleza mundana desde una comprensión de la Palabra de Dios desde el concepto guía del arte. El pensamiento ilustrado siguió el camino de una teología estética. El idealismo alemán intentó unir las esferas de una belleza secularizada y la revelación cristiana. Esto generó una gran crisis y una gran confrontación que planteó serios interrogantes: ¿Qué ruta seguir? ¿Unir ambas esferas o llevar a cabo una amputación estética de la teología?⁸⁵ Balthasar propugna por el paso de una teología estética a una estética teológica.

En el paso de una teología estética a una estética teológica, demos un paso más en nuestra reflexión. En la introducción de “*La Percepción de la Forma*” Balthasar repasa

⁸² Cf. G 1, 40-45.

⁸³ Cf. G 1, 67.

⁸⁴ Cf. G 1, 49.

⁸⁵ Cf. G 1, 77.

una serie de autores y hace una mini recepción de su pensamiento, destacando sobre todo, aquellos aspectos que favorecen una doctrina de la belleza a partir principalmente de los datos de la revelación y de métodos genuinamente teológicos; y por consiguiente, propone que la doctrina de la belleza no se fundamente en los datos extra-teológicos de una estética filosófica mundana. Por esta razón haremos una breve referencia al pensamiento de algunos autores representativos del ámbito católico y protestante, con la intención de resaltar su aporte a una estética teológica realizada a partir de categorías teológicas y de los datos de la revelación, y que han sido, ya objeto de su crítica o han dejado su impronta en su pensamiento estético.

5. Impronta en el pensamiento estético de Balthasar

En su planteamiento estético Balthasar no parte de cero. Por eso, en el segundo y el tercer volumen de Gloria expone doce estilos teológicos, de autores eclesiásticos y laicales que constituyen un testimonio histórico de la relación entre belleza y revelación. Y de igual manera en el volumen cuarto y quinto de Gloria, dedicados a la metafísica antigua y moderna, Balthasar realiza una mínima recepción sobre el pensamiento estético de una batería de autores que van desde Homero y Píndaro hasta Karl Marx. Aquí sólo nos referimos a su recepción de algunos autores en el primer volumen de Gloria.

El pensamiento estético de Balthasar y de su gran amigo, el teólogo protestante *Karl Barth*, de tradición luterana-calvinista, confiesa el mismo Balthasar, coinciden⁸⁶. En su gran obra "*Dogmática eclesial*", al tratar el tema de las perfecciones divinas Barth se referirá a la belleza de Dios, pero no a cualquier belleza sino a la que remite a Jesús crucificado, porque para él, es vana cualquier belleza que no remita a la cruz de Cristo. En el traspasado en el calvario se manifiesta esplendorosamente la gloria y la belleza de Dios. Con este planteamiento se identifican otros autores⁸⁷. Por eso afirma Barth categóricamente:

*"Buscar la belleza de Cristo en una gloria de Cristo que no sea la del crucificado es buscarla en vano"*⁸⁸. Y por consiguiente, la belleza de Dios envuelve lo contrario, muerte y vida, miedo y alegría e incluso lo bello y también lo feo⁸⁹.

⁸⁶ Cf. G 7, 20-23.

⁸⁷ B. FORTE, *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*, Valencia 2004, 7: "Sobre la roca del Calvario está la cruz de la belleza".

⁸⁸ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik II/1*, Zürich 1957, 733ss.

⁸⁹ Cf. K. BARTH, *Church Dogmatics H/1*, Edinburgh 1970, 665.

Para Balthasar, K. Barth, propone un método que armoniza la “*belleza teológica con la belleza del mundo*” y redescubre la “*belleza interior de la teología y la revelación misma*”⁹⁰.

Para *G. Nebel* en la belleza natural y artística se reivindica la totalidad del ser. Balthasar admite que para Nebel en la belleza natural y artística hay ya una reivindicación de la totalidad y más aún se revela la totalidad del ser⁹¹. En la criatura penetra un poquito, casi como un rayo de luz de la gloria de Dios⁹². La belleza de la fe se sitúa al principio y al final. Es protológica y escatológica. En lo bello ya está rudimentariamente la alianza. Sin embargo, su visión no se debe aceptar acríticamente y mucho menos su consideración de la reducción de la belleza al ámbito de lo fantasioso o la identificación letal que establece entre Cristo y Apolo.

Hamann realizó el esbozo de una doctrina estética en donde intentó armonizar la belleza natural y pagana sin menoscabo de la belleza de Dios en Jesucristo⁹³. “*Expresión estética de la cruz*” es una hermosa expresión de Hamann. Con ella el teólogo protestante expresa la belleza de Cristo en el momento mismo de su crucifixión en el Monte Calvario, en donde paradójicamente tiene lugar su ascensión a la derecha del Padre. Por eso, quizá siguiendo al evangelista Juan, para el teólogo protestante, en la cruz, Cristo está exaltado, transfigurado y glorificado.

En la necedad de la cruz encuentra *Hamann* la puerta de acceso a la belleza originaria de nuestra existencia y del misterio total de Cristo⁹⁴. Balthasar lamentará que el proyecto estético de Hamann fue incomprendido por su tiempo y por tal razón su proyecto no prosperó y hundió la reflexión sobre lo bello en un vacío de siglo y medio⁹⁵. La razón por la cual Balthasar lamenta esta incompreensión es porque su planteamiento, en lo esencial, coincide con el suyo.

Para *J. G. Herder* todo lo creado es manifestación de Dios. “*La interpretación del relato de la creación, es realmente la cumbre de la exégesis herderiana*”⁹⁶. Herder ya vio a Cristo como la cumbre y el compendio de toda la revelación, lo que más tarde resultará

⁹⁰ G 1, 77.

⁹¹ Cf. G 1, 61.

⁹² Cf. G 1, 61-62.

⁹³ G 1, 77.

⁹⁴ Cf. G 1, 79.

⁹⁵ Cf. G 1, 79.

⁹⁶ G 1, 81.

ser el gran aporte del Concilio Vaticano II, recogido en la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación (DV 2-4). “*Cristo es la culminación y el compendio de toda revelación*”⁹⁷.

René de Chateaubriand, más que un teólogo estético es un apologeta estético, situado dentro del grupo de los poetas cristianos. Para René de Chateaubriand, se trata de mostrar la belleza de la religión cristiana por medio de una apologética, en la que se muestre la majestad de Dios, las maravillas de su providencia, el influjo, el encanto y los beneficios de los dogmas, la doctrina, el culto de Jesucristo y la belleza de los misterios cristianos⁹⁸. Y de igual manera pone de manifiesto la belleza de la liturgia en sentido general. En ella todo es bello: las fiestas, los rituales, los ministros y la asamblea⁹⁹. Es criticable que parta del canon de belleza intramundano. Su mejor punto fijo es el de mantener la armonía entre la naturaleza y la sobre-naturaleza.

Alois Gügler, pone de manifiesto el objetivo estético de la teología, sin acertar a alcanzarlo. Su teología, a pesar de sus escollos, forma parte del monumento más significativo del romanticismo católico.

La propuesta de una estética teológica de *M. J. Scheeben* capta la esencial de una doctrina de la belleza cuando habla de la belleza de la fe católica que se nos muestra a través de los misterios de las glorias divinas. A este respecto comenta Balthasar sobre su planteamiento:

*“En la medida en que la cruz misma es considerada como gloria y ésta irradia sobre toda la encarnación, y en la medida en que la cruz no es concebida como instrumento sino como representación del amor y del ser de Dios, la teología de Scheeben se mueve en una línea joánica, y, de este modo, su doctrina de las nupcias adquiere su verdadera dimensión bíblica. Es una teología del eros divino que se transfigura a sí mismo y engloba en sí a la humanidad y por consiguiente, una teología de las glorias de la gracia divina en el sentido más elevado”*¹⁰⁰.

II. Presupuestos filosóficos

En este segundo punto nos acercaremos a los presupuestos filosóficos de la obra balthasariana, pues su teología tiene una base filosófica, como ya se ha dicho. La relación entre teología y filosofía en la teología católica, no es un criterio crucial solamente de la

⁹⁷ Cf. G 1, 83.

⁹⁸ Cf. G 1, 87.

⁹⁹ Cf. G 1, 88.

¹⁰⁰ G 1, 108.

actualidad, pues esta relación se estableció casi desde los mismos orígenes del cristianismo. Este hecho fue lo que llevó a plantear la hoy inaceptable tesis de Harnack de “*una helenización del cristianismo*”. A partir del Concilio Vaticano II y de la Encíclica “*Fides et Ratio*” de Juan Pablo II, se ha suscitado un nuevo interés por esta necesaria relación entre filosofía y teología.

El fundamento de la trilogía es metafísico. Y ese fundamento lo ofrecen los trascendentales del ser. El ser es bello, bueno y verdadero. El problema que se puede plantear es si la teología o la fe cristiana dependen necesariamente de un esquema filosófico. La opinión, entre otros, del gran amigo de Balthasar, Karl Barth, es de un rechazo absoluto del uso de la filosofía en la teología. De ahí su rechazo de la *analogia entis*. Este concepto en el pensamiento de Balthasar más que condicionar y estrechar la revelación de Dios la abre a su mayor expresión. La analogía del ser es la filosofía que no prejuzga a Dios sino que abre el pensamiento a lo que es Dios. Abre el espíritu humano a la revelación. Este concepto va mucho más allá de la afirmación “Dios es Dios y el hombre es hombre”. Y por eso, va más allá al plantear la relación entre el creador y la criatura o de su semejanza en la mayor desemejanza. Esto fue lo que meridianamente planteó el cuarto concilio lateranense.

1. Los trascendentales del ser: *Verum, bonum y pulchrum*

En el Epílogo, una obra del Balthasar anciano, se expresan los trascendentales como el “*mostrar-se*” (una estética teológica), “*donar-se*” (Teo-dramática) y “*decir-se*” (Teológica) de Dios¹⁰¹. Así la trilogía tiene un fundamento metafísico. Desde aquí expone la relación entre ser y esencia. Y en ese sentido la revelación es considerada por él como bella, bondadosa y verdadera. Los universales son “*inseparables*” y se “*interpenetran*”, como ocurre en una familia donde la hermandad es vínculo de unidad de los hijos. Las propiedades del ser son co-extensivas al amor y a Dios. Con el ejemplo de la relación interpersonal (antropológica) que se establece entre la madre y el recién nacido, un ejemplo muy querido por él, muestra Balthasar esta realidad.

“El hombre no existe más que en el diálogo con su prójimo. El niño es evocado a la conciencia de sí mismo por el amor, por la sonrisa de su madre. El horizonte del Ser infinito se abre para él en este encuentro revelándole cuatro cosas: 1) que él es uno en el amor con su madre, aun no siendo su madre; por tanto, que

¹⁰¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid 1988, 55-80.

todo el Ser es uno (es decir, el trascendental de la unidad se descubre en la experiencia de la alteridad, porque, en este caso la alteridad no es absoluta e incluso manifiesta la ilimitada participatividad del ser en cuanto tal). 2) que este amor es bueno y, por tanto, todo Ser es bueno. 3) que este amor es verdadero y, por consiguiente, el ser es verdadero. 4) Que este amor provoca alegría y gozo y, por tanto, todo el Ser es bello”¹⁰².

En el *Epílogo*, una clave de lectura, de los quince volúmenes de la Trilogía, Balthasar retoma el orden tradicional de los trascendentales del ser, lo que no hace en la estética teológica donde el primer trascendental está presente de manera implícita. En el pensamiento teológico de Balthasar está atravesado por los trascendentales del ser. Es por esa razón que plantea su unidad inseparable. En la estética teológica la referencia a los trascendentales del ser es constante, siendo base de su pensamiento, antes¹⁰³ y durante el tiempo en que escribe la trilogía.

“La belleza... que reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza”¹⁰⁴.

Y una consecuencia inmediata del olvido del trascendental de la belleza es el olvido de la belleza de la revelación divina. Y por esa razón, el mundo moderno se ha quedado sin la belleza, sin la fuerza lógica y demostrativa de la verdad y hoy el hombre moderno ya no sabe si elegir hacer el bien o el mal¹⁰⁵. Y por consiguiente, este olvido trae consigo el olvido del ser:

“Y si esto ocurre con los trascendentales, sólo porque uno de ellos ha sido descuidado, ¿qué ocurriría con el ser mismo? Si Tomás consideraba al ser como “una cierta luz” del ente, ¿no se apagará esta luz allí donde el lenguaje de la luz ha sido olvidado y ya no se permite al misterio del ser expresarse a sí mismo?”¹⁰⁶.

¹⁰² Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, en RCI Com IV (1988) 284-288, 286.

¹⁰³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios” en: *Mysterium Salutis*, II/2, Madrid 1967, 41-74.

¹⁰⁴ G 1, 22.

¹⁰⁵ Cf. G 1, 23.

¹⁰⁶ G 1, 23.

Por eso, para él, el cristiano debe convertirse en custodio y guardián de la belleza y del ser¹⁰⁷.

2. “¿Por qué existe el ser en vez de nada?”

La pregunta clásica de la toda la reflexión metafísica occidental y la que precisamente articula y da unidad al pensamiento filosófico-teológico de Balthasar es ésta: “¿Por qué existe el ser en vez de nada?” Este interrogante decisivo ha recibido diversas formulaciones. El título de este epígrafe contiene la formulación que le dio Leibniz. Otros se han preguntado: “¿Por qué existe algo en vez de nada?” M. Heidegger, le ha dado la siguiente formulación: “¿Por qué existe el ente en vez de nada?” Balthasar considera maravilloso poder vivir, ser y en definitiva poder existir, porque otra posibilidad fue la de no existir: “Yo soy pero podría no ser”¹⁰⁸. El asombro es para él la primera experiencia del ser. El asombro está, de igual manera, a decir de Aristóteles, en el origen mismo de la filosofía o “*metafísica primera*” como bien lo expresa el filósofo estagirita, Aristóteles, al inicio de la *Ética a Nicómaco*. En la concepción del teólogo suizo el ser está atravesado por la paradoja en su corazón mismo, pues, para él el ser es una “*plenitud atravesada por la nada*”. Es decir, el ser es por una parte lo más abarcador, lo más rico y pleno, y por otra parte, lo más pobre porque aparece como lo más indeterminado¹⁰⁹. ¿Dios tiene necesidad de la creación y de la criatura o Dios crea todo “en” el amor, “por” amor y “para” el amor? En el caso de que se afirme radicalmente el primer postulado de la disyuntiva interrogativa precedente, se concluye identificando al ser con la necesidad, y es así cuando desaparece hasta en la filosofía el asombro de que exista algo en vez de nada¹¹⁰. Las propiedades del ser ofrecen el acceso más apropiado a los misterios de la teología cristiana¹¹¹. Los trascendentales del ser son surcados por las diferencias y están en el origen de sus propiedades.

“Siempre tenemos que referirnos al fenómeno de la polaridad para interpretar al ser finito”¹¹².

¹⁰⁷ Cf. P. M. UREÑA, “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana” en RCI Com IV (1988)317-339, 336.

¹⁰⁸ N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, “Hans Urs von Balthasar: el pensamiento que se desborda en Teología y Espiritualidad”, Universidad Pontificia Comillas (Madrid) en Revista de Espiritualidad 71 (2012), 161-189, 164.

¹⁰⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid 1998, 45.

¹¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 5. Metafísica Moderna*, Madrid 1988, 564-565.

¹¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid 1998, 46.

¹¹² Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 295.

3. “El milagro del ser y su cuádruple diferencia”

“El asombro acerca del ser no es sólo punto de partida, sino (...) elemento permanente... del pensamiento (...) pero (...) no es sólo extraño que el ente pueda, a diferencia del ser, asombrarse del ser, sino más bien que igualmente el ser como tal y por sí mismo sea hasta el final asombro, que se comporte como un milagro admirable, extraña y asombrosamente. El tema fundamental de la metafísica debería ser repensar constantemente este milagro radical; y nosotros intentaremos aquí acercarnos a ese milagro en cuatro fases, con la indicación de cuatro diferencias, todas las cuales desvelan al final qué es lo de verdad merece el nombre de “gloria” en la metafísica”¹¹³.

Es decir, se trata de poner de manifiesto que en el orden de los seres (presupuesto en la naturaleza) hay un orden objetivo bello no puesto por los hombres sino por Dios. El texto “*el milagro del ser y la cuádruple diferencia*” de Balthasar, en el quinto volumen de Gloria, es una prolongación, en cuatro etapas, de aquello que “*ya está presente en el primer acto de conciencia del niño que se despierta a la vida*”¹¹⁴. En el cariño de los padres, los niños, se sienten amados y a la vez experimentan “*lo maravilloso que es existir*”, una experiencia infantil de protección por parte de sus progenitores, es muy distinta al niño que tiene la experiencia de haber sido abandonado por sus padres y siente que todo lo que recibe, lo recibe en definitiva por misericordia, como quien es acogido en un banquete de bodas por la compasión que suscita y no por el amor, la amistad y la alegría que les une a los contrayentes. ¿En qué consiste más explícitamente esta cuádruple diferencia del ser? Estas cuatro diferencias son: la interpersonal (madre-hijo), la ontológica (ser-esencia, ser-ente), tanto la primera como la segunda refieren a lo inmanente y las dos restantes, la tercera y la cuarta, son más de orden teológico y trascendente: la diferencia entre el ser y Dios y por último la diferencia entre Dios y el mundo

3.1. La primera diferencia: la interpersonal.

Balthasar da una gran importancia al encuentro entre la madre y el niño recién nacido. El ejemplo madre-hijo, procede de la influencia recibida por él de G. Siewerth¹¹⁵. La diferencia que se da en la relación interpersonal entre el niño y la madre es la que se refiere a la diferencia yo-tú. El niño percibe a Dios en el amor de sus progenitores y sólo

¹¹³ G 5, 564-565.

¹¹⁴ G 5, 585.

¹¹⁵ Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 86.

después aprende a distinguir entre el amor a Dios y el amor experimentado. El niño también juega porque experimenta el ser y la existencia: puede decir, yo soy, yo existo. Y eso se convierte en el niño como una luz inalcanzable de gracia. Y juega porque no se siente como un mendigo, a quien a todos resulta extraño sino que juega porque se siente admitido y acogido y esto es lo primero que el niño experimenta en el dominio del ser. Experimenta que “existir es maravilloso” y es evidente porque se siente amado. El amor sonriente y maternal es la primera experiencia que sentimos y experimentamos.

El encuentro interpersonal se convierte así en parábola o sacramento y en vía hacia el misterio divino. Sin embargo, el encuentro interpersonal puede ser frustrante. Por eso, llega un momento que la relación interpersonal puede convertirse en trivial y desilusionante, por lo que puede verse interrumpida o seriamente afectada. Esto es lo que plantea el acceso a la realidad de Dios y la pregunta metafísica¹¹⁶. Muy pronto el niño hará la diferencia entre él y su madre, es decir, descubrirá que el otro (el descubrimiento de la alteridad es un dato firme) no soy yo y que el otro es distinto a él.

“El otro como otro es el signo en el mundo de que Dios es el absolutamente Otro (y) más profundamente de la alteridad en el seno mismo del Absoluto”¹¹⁷.

La analogía entre el ser finito y el Absoluto es justamente el centro entre identidad y contradicción¹¹⁸. Y a la vez se da una polaridad que es precisamente el entrecruzamiento de ambos polos¹¹⁹. Esto es la *analogía entis*, el entrecruzamiento entre la semejanza (ser finito) y la mayor desemejanza (el Absoluto). El ser mundano es semejante a Dios pero remite a su mayor desemejanza que es Dios, así como la belleza mundana refleja la gloria de Dios y remite a ella.

El descubrimiento del yo es simultáneo al descubrimiento del tú. En el “tú” se da al mismo tiempo el encuentro del “yo”. Esto ocurre cuando ante los sucesivos gestos de cariño de la madre, pongamos un ejemplo, en la constante sonrisa o mirada cariñosa de la madre, el niño, “*en el primer parpadeo de su espíritu*”¹²⁰ responde riéndole a su madre, y así llega el momento de un recíproco intercambio de miradas. Es decir, un buen día la luz soñolienta de la conciencia del niño se despierta al amor del tú de la madre, de cuyo tú (el de la madre) había recibido desde hacía tiempo, lo que literalmente hablando

¹¹⁶ Cf. *Ibíd*; 91.

¹¹⁷ *Ibíd*; 109.

¹¹⁸ Cf. *Ibíd*; 120.

¹¹⁹ Cf. *Ibíd*; 119.

¹²⁰ G 5, 565.

podemos nombrar, como un gran exceso y derroche de amor, expresado en la acogida y la afirmación recibida y cuantas veces el niño ha experimentado el exceso de amor de su madre.

“Su yo brota en la experiencia del tú: con la sonrisa de la madre, gracias a la cual él experimenta que se encuentra insertado, afirmado, amado en algo que comprensiblemente lo rodea, algo real, y que lo guarda y lo alimenta”¹²¹.

Dicho antropológicamente, en el acto de autoconciencia, por la expresión verbal “yo soy,” el hombre se atribuye el ser, lo que significa también “yo no soy tú”. Es decir, “yo no soy todo”. El niño descubre que su existencia es alteridad. Por tal razón, él existe porque hay algo más. Ese algo más es radicalmente Dios. Cuando el niño en la etapa de la adolescencia haga su entrada en un mundo nuevo, en cierta medida hostil hacia él y contradictorio con su primera experiencia de amor vivido, tendrá que afrontar el reto de los deberes y por lo cual surgirá en él una natural tendencia de rechazo de ese nuevo espacio al que llega. Paradójicamente es en ese mundo hostil al cual llega el niño donde él hace el maravilloso y misterioso descubrimiento de Dios, al que precisamente debe todo, incluido su propio ser:

“Ni los padres ni el mundo que me rodea son esencialmente ese amor al que yo, desde mi ser y mi conciencia, debo mi ser en el mundo, esto es, yo mismo y el mundo a la vez”¹²².

Es la plena convicción de que todo es un don de Dios. Expresa muy bien esta idea una pregunta que se hace el apóstol Pablo en la primera carta a los Corintios: “¿Qué tienes que no lo hayas recibido?” (1 Co 4, 7). Es decir, el yo, el ser, nuestros padres, en definitiva todo es un don y si esto es así en algún momento el niño hará el descubrimiento del donante o del donador, Dios. Pero antes, en la relación del niño recién nacido con su madre, lo primero ha sido la experiencia de la sobreabundancia de su amor, de quien recibe apoyo, auxilio y cuidado, del mismo modo acontece en la revelación de Dios. Este análisis lejos de distanciarnos de nuestro tema más bien nos introduce en él profundamente porque clarifica las razones filosóficas por las cuales lo primero que se aparece en la realidad natural y material es la belleza intramundana que refleja la gloria y la majestad de Dios, es decir, la belleza sobrenatural.

¹²¹ G 5, 565.

¹²² G 5, 567.

3.2. La segunda diferencia: la ontológica

Existe una diferencia real entre el ser como realidad y los entes particulares. “*Esa trascendencia intacta del ser frente a todo ente es lo que se ha llamado diferencia ontológica*”¹²³. Esta diferencia no es negativa sino positiva. Pues el ser refiere más a la profundidad y al fundamento de los entes y los entes son manifestación del ser¹²⁴. El ser está en todos los entes existentes, pero estos no son el ser, el ser es más amplio. Por eso, todo ente, afirma la metafísica clásica, existe a partir de dos principios distintos e inconfundible el uno con el otro en el seno de la cosa misma: el ser y la esencia. La esencia es respecto del ser una potencia. Es decir, el ente está constituido por dos principios: la esencia y el *esse* que la actualiza y la constituye. Entre la esencia y el *esse* media una distinción real y metafísica. El ente existe entre los demás entes. Los entes participan del ser pero no lo agotan¹²⁵.

Sin embargo, no se puede identificar la belleza de todos los entes o belleza intramundana, con la gloria del ser subsistente en sí mismo (Dios). Dicho de otro modo, el ser no es Dios. La identificación entre ser y Dios que hará la modernidad y el idealismo alemán desembocará necesariamente en el panteísmo¹²⁶. Balthasar más que definir el ser lo describe como una plenitud atravesada por la nada: es pleno y pobre a la vez¹²⁷. Y en ese sentido el ser es paradójal. El ser es “*una sombra, huella, símbolo, imagen del Infinito*”¹²⁸. El ser es un misterio que tiene su origen en Dios. Está más en Dios que en las cosas y por eso, tiene en Él su principio y fundamento¹²⁹. Todo esto implica hacer una clara diferencia entre el ser y Dios, aunque Dios como decía Agustín es “*más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser*”¹³⁰.

La belleza intramundana es solo reflejo de la gloria de Dios. Ocurre con la belleza mundana parecido a lo que afirma Tomás de Aquino cuando dice que la “*ley natural es un reflejo de la ley eternal*”. En la realidad hay un principio constitutivo del ente que es el ser¹³¹. El ente es lo que tiene el ser.

¹²³ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 151.

¹²⁴ Cf. *Ibíd*; 154.

¹²⁵ Cf. G 5, 567.

¹²⁶ Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 136-137.

¹²⁷ Cf. *Ibíd*; 138-139.

¹²⁸ *Ibíd*; 140.

¹²⁹ Cf. *Ibíd*; 145-146.

¹³⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III, 6, 11.

¹³¹ Cf. G 5, 568.

El ser no participa de nada pero es el acto último del que todas las cosas pueden participar. El acto de ser tiene un carácter constitutivo, ya que gracias a él, el ente es y existe. El *esse* constituye y actualiza a la forma y a la materia, es decir, a la esencia misma, haciendo de ella un ente real y existente. El *esse* del ente hace que el ente sea. Pero en el seno del ente aparece la presencia de un dato inefable en virtud del cual los entes son. Ese dato inefable es Dios al que remite el conjunto de los entes. Esta distinción es, sin embargo, conceptualmente inaprehensible.

Desde el orden de nuestra experiencia real es difícil admitir que se pueda ser sin ser una cosa, pero Dios es sin ser nada de lo que es. Dios es el Ser subsistente por sí mismo. Dios es el *esse* en su absoluta pureza. El *esse* constituye su misma esencia. Por tanto, la esencia de Dios es su ser, su esencia está como absorbida por el *esse*. Entonces Dios es simple y en Él no hay composición alguna. Dios es el acto puro del ser. Nada limita al *esse* divino, como el ser que está limitado por la esencia que lo contrae a ser tal ser. Es decir, la esencia es la condición de posibilidad de seres que no sean el acto puro de ser. El ser divino ejerce el *esse* en absoluta plenitud y por eso resulta infinito, los seres finitos no.

Estas reflexiones se entienden un poco más dentro del contexto de la doctrina cristiana de la “creación”. El ser de los entes ha sido creado por Dios como fuente del ser. Crear significa dar el ser, es un don gratuito del *Esse*, y el ser resulta lo primero que Dios crea, es el primer y radical efecto del acto creador. En definitiva, Dios es el Ser subsistente por sí mismo. En síntesis, para Balthasar el ser es un infinito entre Dios y el mundo, de ahí que quede, por establecer el sentido exacto que el teólogo suizo concede a la mediación del ser sin caer en el peligro o reproche que él mismo advierte y se lanza: el gnosticismo y el panteísmo¹³². Balthasar se alejará de estas corrientes de pensamiento estableciendo la diferencia entre ser y Dios, la cual, abordamos en seguida.

3.3. La tercera diferencia entre ser y Dios.

Las palabras del salmista “en tu luz, vemos la luz” establecen claramente la diferencia entre ser y Dios. La luz representa aquí no a Dios mismo sino su iluminar para nosotros¹³³.

“Es imposible atribuir al ser la responsabilidad de las distintas formas esenciales de los seres en el mundo”¹³⁴.

¹³² Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 180-181.

¹³³ Cf. *Ibíd*; 185.

¹³⁴ G 5, 568.

La diferencia entre ser y ente adviene tras asumir la diferencia entre Dios y mundo y entre Dios y ser. Balthasar entiende el ser como plenitud que se despliega en los trascendentales: unidad, bondad, verdad y belleza. El ser es simple y se asemeja a su contrario: la nada. El ser es mediación entre Dios y las cosas. El ser subsistente en sí mismo es “Revelación” y “Palabra” y permite acoger *“la palabra hecha carne”*, última palabra divina. Para Balthasar el ser subsistente como “gloria” es la estructura que prepara y explica la Encarnación de Dios”. No es igual la Palabra-Hijo a la palabra del ser¹³⁵. El teólogo suizo se apoya en las tesis de Gustav Siewerth para no identificar el ser con Dios. Los “planos” de la diferencia entre el ente y el ser están en la esencia y no en el ser, por eso, no se puede concebir la totalidad de la realidad esencial del mundo como auto-explicación del ser¹³⁶. Balthasar rechaza la categoría de “expresión” como fórmula adecuada de la relación entre el ser y la esencia que de él participa.

“Sólo analógicamente... puede decirse que todo lo real... expresa algo de la plenitud de la realidad”¹³⁷.

Dice Balthasar:

“El reino de las formas de la naturaleza infrahumana es y sigue siendo una piedra de toque muy significativa para determinar el valor de una metafísica”¹³⁸.

La relación entre esencia y ser sólo adquiere sentido en la “bifurcación” ser-existencia y es ahí cuando esta relación adquiere un gran sentido y la pregunta fundamental de la metafísica ¿por qué hay algo en vez de nada?, desaparece y la metafísica deja sitio a una fenomenología del ser en su diferencia. Si se cierra el círculo entre ser y esencia la categoría “gloria” en cuanto categoría metafísica desaparece y se disuelve en una belleza de orden intramundano y por otro lado desaparece y se disuelve en la necesidad de una auto-explicación inaccesible al ser y así se frustra la experiencia originaria del ser, como lo hacen los materialistas al renunciar a preguntarse lo que hay por detrás de la realidad. En el “fondo” de cualquier ser viviente, desde los seres inferiores hasta los superiores, hay siempre un plus, un más que suele ocultarse a lo simplemente fenoménico de lo que aparece. Estas amplificaciones de sus reflexiones las hace Balthasar

¹³⁵ Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 192.

¹³⁶ Cf. G 5, 569.

¹³⁷ G 5, 569.

¹³⁸ G 5, 569.

para evitar identificar el ser con Dios, como lo hacen algunos sistemas especulativos. Analiza Balthasar si el ser nos “deja” o nosotros “dejamos” al ser. En lo relativo a lo primero se puede elevar por encima de nosotros hasta el punto que llegemos a tener una comprensión de él como algo extraño, indiferente, terrible, como neutral o sin valor y sin sentido y llegar incluso a preferir el no-ser al ser y toda la naturaleza y la historia se convierte en Gólgota y calvario. Una segunda cosa que puede ocurrir es que el ser se nos puede aparecer como “gloria” o en su gloria, que supera la belleza del mundo, lo simbólico y lo fenoménico y por tanto se nos presenta como majestad, como luz, en la victoria sobre las tinieblas de la nada y como toda gracia. No se puede identificar gloria y Dios. El ser es gracia y la gracia apunta al donante o el donador¹³⁹. El ser es gloria de Dios¹⁴⁰. El ser es teofánico porque revela al mundo la belleza de Dios y refiere a la belleza trascendental. El ser es como lo divino pero no la divinidad¹⁴¹. Dios es inmanente y trascendente. Es decir, está en el ser pero a la vez sobre el ser. Si se toma una u otra opción de eso dependerá que dicha preferencia desemboque o no en un nihilismo o en un destierro de la belleza. Pero el cristiano es el guardián de la belleza, del amor y de la metafísica.

En síntesis, la identificación entre ser y Dios desemboca en el panteísmo, en esta visión la creación de los cielos y la tierra es entendida como una necesidad, porque Dios necesita del mundo para explicarse a sí mismo, y de igual manera Dios y mundo, se confunden. Por eso, el cristianismo mantiene la radical diferencia entre ser y Dios. El ser es un misterio y tiene un origen libre y por consiguiente no necesario y está orientado a la mediación en la creación del mundo¹⁴². El ser es *imago trinitatis*. El ser es un misterio diferente de Dios pero que lleva en sí mismo a Dios. Esta unidad y diferencia del ser, a la vez, es lo que explica su participación en Dios. El ser sin embargo es una participada “plenitud” que no participa de nada¹⁴³. Dios es inmanente y trascendente, inmanente en su trascendencia y trascendente en su inmanencia. Está en nosotros y sobre nosotros. Esta diferencia es lo que explica la unidad profunda entre ser y Dios y la polaridad entre revelación y ocultamiento. Esta diferencia es la que libera del ontologismo. Todas las cosas fueron creadas en el Verbo. Por eso, existe entre el ser y la trinidad una relación y el creador sigue siendo uno y trino, “condición de posibilidad de una creación ad

¹³⁹ Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 198-199.

¹⁴⁰ Cf. *Ibíd*; 201.

¹⁴¹ Cf. *Ibíd*; 203.

¹⁴² Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 235-236.

¹⁴³ Cf. *Ibíd*; 248.

extra”¹⁴⁴. Es esclarecedora la cita de Balthasar que hace Pastor a este respecto: “*El mundo está (...) desde el comienzo de la creación, y en sentido pleno sólo desde Jesucristo, inmerso como totalidad en la luz de la gracia; que la naturaleza está en todos sus hemisferios íntimamente orientada a lo sobrenatural*”¹⁴⁵.

Balthasar niega la preexistencia de una materia eterna a partir de la cual se crearon todas las cosas. Esta idea ha fascinado a los materialistas de todos los tiempos que en nombre de un trascender cualitativo de la humanidad, rechazan la trascendencia; pero sorprendentemente el teólogo suizo admite que hubo una materia sobre la que se fabricó todo lo creado¹⁴⁶.

3.4. Cuarta diferencia entre mundo y Dios.

La cuarta diferencia es también de carácter teológico. La tercera remite a la última diferencia que es la única que responde a la pregunta primordial y fundamental de la metafísica.

“A través de la diferencia ontológica (que no se aleja esencialmente, en su alcance sistemático, de la distinctio realis (tomista) la mirada debe tratar de penetrar hasta la diferencia entre Dios y el mundo, donde Dios es el único fundamento suficiente tanto para el ser como para el ente en su forma concreta”¹⁴⁷.

La fundación del ser en Dios no es consecuencia de un determinismo o de una necesidad que tenga el creador de la criatura, sino que es consecuencia de una libertad última del ser no subsistente manifestada en la gloria de los entes y que tiene su fundamento último en la libertad subsistente del ser absoluto que es Dios¹⁴⁸. Esta afirmación no lleva a considerar a la criatura y a la creación como una necesidad del creador sino como un acontecimiento que es fruto de la libertad absoluta y por consiguiente un hecho de gracia, “en el que cada “polo” ha de buscar y encontrar su “salvación y plenitud” en el otro polo”¹⁴⁹. Toda la realidad expresa un misterio de manera insuficiente y por tanto que está más allá de la realidad misma¹⁵⁰.

“El ser “magnífico”, “absoluto”, “rico” e “inefable” triunfa sobre la nada, pero sólo por una vez puede esta plenitud expandirse de manera absoluta: en Dios; pero, puesto

¹⁴⁴ *Ibíd*; 261.

¹⁴⁵ M. UREÑA PASTOR, “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana” en RCI Com, IV (1988), 319.

¹⁴⁶ *Cf. Ibíd*; 267.

¹⁴⁷ G 5, 573.

¹⁴⁸ *Cf. G 5*, 573.

¹⁴⁹ G 5, 573.

¹⁵⁰ *Cf. G 5*, 574.

*que ella no tiene que afirmarse contra nada (dado que la nada es nada), no tiene tampoco necesidad, al sustraerse en sí, de encerrarse en una circunscripción esencial para después quizá, saliendo de ahí, comunicarse en sus confines que no tiene*¹⁵¹.

La plenitud absoluta de Dios es un misterio que nos sale al encuentro y se “*hace transparente... desde el ámbito de la revelación bíblica*” y resplandece ante nosotros, cuando el ser absoluto saca a la luz el secreto de la creación revelándose como Otro pero no cualquier Otro, sino en la línea de la definición de Dios que hacía Nicolás de Cusa de Dios¹⁵². El ser dado por Dios es paradójico: es riqueza y pobreza a la vez: “*Riqueza en cuanto ser sin límites, y pobreza en cuanto que está modelado según el arquetipo divino*”¹⁵³.

“Pero también los seres creados son a la vez riqueza y pobreza: riqueza en la fuerza capaz de guardar y proteger (como pastor del ser) el don de la plenitud de ser en sí, aunque siempre “pobre” por ser limitado; pobreza además, doble, en cuanto que aquel que tiene el ser en su poder, experimenta la insatisfacción, de no poder agotar el mar en su pequeño cuenco, e, instruido, precisamente por esta experiencia, comprende que su dejar andar al ser –como dejar ser y como dejar fluir, en último extremo darse– es la suprema realización del ser finito. Aquí, a través de la semejanza cada vez más grande entre ente finito e infinito, aparece el rostro positivo de la analogía entis que hace de lo finito una sombra, huella, símbolo e imagen de lo infinito”¹⁵⁴.

El hombre es imagen y huella de lo infinito. La gloria de la luz de Dios se alcanza cuando los hombres que habitan en las tinieblas se dejan iluminar por ella. Es decir, el esplendor de la luz de la gloria de Dios necesita de unos ojos que sean capaces de percibir esa luz.

4. El ser como “amor”, “gloria” y “epifanía”

Comentando a este respecto un texto de Balthasar dice Eliecer Pérez Haro:

“La garantía última sólo viene del a priori teológico de la metafísica, que permite interpretar definitivamente al ser como amor y gloria, como epifanía del fundamento supremo del ser, epifanía que no se manifiesta a pesar de la nulidad del ser, sino precisamente en y a través de ella. Quien ha comprendido que la cruz es la revelación

¹⁵¹ G 5, 574.

¹⁵² Cf. G 5, 574.

¹⁵³ G 5, 575.

¹⁵⁴ G 5, 575.

*suprema del amor de Dios, puede percibir al ser completum non subsistens como la primera palabra de amor que el Dios trinitario dirige a la criatura.”*¹⁵⁵

En el análisis de la epifanía del ser, así como también en el dato indiscutible de la alteridad, otros autores le han precedido, o han reflexionado sobre ello casi al mismo tiempo que lo hacía Balthasar, entre ellos, por ejemplo E. Levinas¹⁵⁶ y el filósofo argentino E. Dussel, y su discípulo D. E. Guillot¹⁵⁷. En el principio de este capítulo formulamos una serie de preguntas que conviene tener presente aquí. Para Balthasar una teología sin base filosófica puede devenir en mala teología. Por eso, en su reflexión teológica es patente la inseparabilidad que se da entre fe y saber y por consiguiente entre filosofía y teología, entre fe y razón, naturaleza y gracia, y entre fe y conocimiento¹⁵⁸.

*“El cristiano es aquel hombre que debe filosofar a causa de su Fe. Puesto que cree en el amor absoluto de Dios por el mundo, está obligado a leer en su diferencia ontológica como referencia al amor y a vivir conforme a esa indicación (...) el misterio del fundamental ser (Überhauptsein) se vuelve para él más profundo, más digno de ser interrogado (frag-würdiger) que para cualquier otro filósofo”*¹⁵⁹.

Al intento de articular fe y razón, K. Jaspers prefiere llamarle, “fe filosófica”¹⁶⁰, cuya denominación es afín al pensamiento del teólogo de Basilea. Esta consideración de Balthasar reafirma la maravillosa certeza de que la revelación y la filosofía no se contraponen ni se contradicen sino que ambas se reclaman y se necesitan mutuamente, para de esa manera alcanzar una coherente fundamentación del Ser Absoluto, simple, completo y subsistente en sí mismo y simultáneamente del ser mundano, no subsistente en sí mismo sino en Dios. La relación fe y razón, cristianismo y filosofía, nace desde que hubo conversos paganos al cristianismo en el siglo II¹⁶¹, pero ya antes, desde los primeros años del cristianismo, el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas había puesto los primeros cimientos de esta relación entre cristianismo y filosofía. Luego lo vio muy claro, san Justino mártir, quien definió el cristianismo como “la verdadera filosofía”, “la

¹⁵⁵ E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 151.

¹⁵⁶ Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca 2012.

¹⁵⁷ E. DUSSEL y E. GUILLLOT, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires, 1975, 8.

¹⁵⁸ Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 61.

¹⁵⁹ G 3. Cf. J. M. SARA, *Forma y amor*, Roma 2000, 289.

¹⁶⁰ Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 62.

¹⁶¹ Cf. E. GILSON, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid 1976, 11.

filosofía segura y provechosa”¹⁶². Agustín, en su tratado sobre la Trinidad manifestará su deseo de que fe y razón se hagan visible a su entendimiento¹⁶³. El Papa Benedicto XVI, en su catequesis sobre san Justino, comentado dos citas, una tomada del “*Diálogo con el judío Trifón*” (Dial. 8, 1) y otra del número 38 de la Encíclica “*Fides et Ratio*” de Juan Pablo II, valora positivamente el encuentro del cristianismo con el pensamiento filosófico y afirma que así como el AT tiende a Cristo así también la filosofía griega tiende al Logos y al Evangelio¹⁶⁴. Esto no quiere decir que no haya una distinción entre teología y filosofía. En la Grecia antigua no se hacía ninguna distinción entre filosofía y teología, pero cuando la Palabra de Dios irrumpe en la historia se establece una distinción, señalada por Pablo en su discurso en el Areópago de Atenas cuando advertía que “*todos los que son incapaces de encontrar a Dios vivo a partir del mundo creado no tienen excusa*”¹⁶⁵. Lo que se puede entender también a la luz de las tesis de Justino, según Balthasar:

*“Quien en la doctrina de las semillas del Verbo” sostiene “que los gentiles podían poseer fragmentos de la revelación, mientras que la revelación bíblica abarca la totalidad del logos; y de que por lo mismo, la teología filosófica pagana está animada por un entusiasmo perverso y otro auténtico, tendente a superarse a sí mismo y capaz de volverse cada vez más transparente a la revelación bíblica, objeta hasta dónde puede llegar la razón humana sin el auxilio de la revelación?”*¹⁶⁶.

Esta es una pregunta que se puede hacer desde la fe al racionalismo moderno y a la generalidad del pensamiento actual: el relativismo e historicismo, el positivismo y el nihilismo. Balthasar teologiza precisamente reaccionando en contra de esta manera de pensar. Para Anselmo, como apuntábamos en los presupuestos teológicos, la fe está al servicio del entendimiento. Y desde Aristóteles la unidad entre teología y filosofía será considerada fundamental hasta Descartes, desde donde ambas disciplinas se empezarán a distanciar. Y a partir de entonces surge la preocupación entre grandes figuras del pensamiento teológico de establecer un puente entre ambas disciplinas y en otros de agrandar más la brecha de separación. Entre ellos algunos lo harán con más aciertos y

¹⁶² JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* (Padres Apologetas griegos, edición y traducción de D. RUIZ BUENO, Madrid, BAC, 1979, 314-315).

¹⁶³ Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 28: “*He deseado ver con el entendimiento aquello que he creído y he discutido y trabajado mucho*”. Cf. Pastores Dabo Vobis, n. 52.

¹⁶⁴ Cf. BENEDICTO XVI. Catequesis sobre San Justino. Audiencia General. Miércoles 21 de Marzo de 2007.

¹⁶⁵ G 1, 68.

¹⁶⁶ G 1, 69.

equilibrios que otros: Pascal, Leibniz, Spinoza, Deutinger, Dreys, Lessing, etc. Los Santos Padres de la Iglesia permanecieron propiamente en el plano teológico-científico, solamente cuando polemizaban y defendían la fe. Para el teólogo suizo el uso de la filosofía no solo es necesaria sino que su ausencia iría en detrimento de la teología misma. En los escritos de Balthasar es clara la influencia recibida de Santo Tomás de Aquino y el influjo de tres filósofos:

“E. Przywara es el pensador de la analogía como ritmo primordial del misterio del ser. G. Siewerth pensará más profundamente la positividad fontal del esse mismo como imagen de Dios. F. Ulrich dio un paso adelante concibiendo el sentido del ser como don de Dios, que por ello deviene la tarea constitutiva del hombre mismo (Gabe-Aufgabe)”¹⁶⁷.

Balthasar integró en su pensamiento estas tres tendencias filosóficas. A Przywara, quien a partir de un análisis de la conciencia y la religiosidad originaria establece tres de sus tendencias: la conciencia religiosa que tiene “a Dios en sí” (inmanencia), la conciencia que piensa “a Dios sobre mí” (trascendencia) y por último la *analogia entis* (transcendentalidad) como la unidad en tensión del amor reverencial y de la reverencia amorosa hacia Dios¹⁶⁸. El concepto más rico que Balthasar debe a este filósofo es el de *analogia entis*, que enriquece con la fórmula del cuarto concilio de Letrán y el concepto tomista de la distinción real.

“Porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza”¹⁶⁹.

Es decir, si grande es la semejanza entre Dios y las criaturas, mayor aún es la desemejanza. La relación entre Dios y las criaturas es a la vez simétrica y asimétrica. La “*analogía del ser*” es mucha semejanza en la mayor desemejanza. Son realidades contrapuestas que sin embargo se entrecruzan y sobrepujan, girando en torno al hombre. La obra de Przywara considerada de difícil lectura por sus conceptualizaciones oscuras, lenguaje difícil y su pensar dialéctico tortuoso, es sin embargo evaluada por Balthasar en su escrito sobre la teología de K. Barth con las palabras siguientes:

“Una sola incontenible reducción de todas las relaciones a la única relación: Dios en Cristo crucificado, en la Iglesia crucificada con él; es un tratar de incluir cualquier

¹⁶⁷ J. M. SARA, *Forma y amor*, Roma 2000, 66.

¹⁶⁸ *Ibid*; 67-68.

¹⁶⁹ Cf. DH 806.

*afirmación directa, cualquier respecto entre lo divino y lo humano, dentro de la dialéctica de unos brazos de cruz que se entrecruzan*¹⁷⁰.

Y describe la contribución de Siewerth afirmando: “*El contributo de Siewerth radica fundamentalmente en el haber fundado el pensar filosófico en el ser del ente*” Y también. “*El ser mismo es esplendor radiante e iluminante de la belleza*”¹⁷¹. Él pensará también la gran positividad del ser como imagen de Dios.

F. Ulrich sustenta dos ideas fundamentales: sostiene la riqueza y pobreza del ser. Entiende la bondad del ser como plenitud atravesada por la nada. Entiende los trascendentales del ser en la auto-ejecución de la esencia humana y la auto-ejecución de la esencia de Dios¹⁷². Considera el ser como misterio y subraya su carácter de “*similitudo et imago Dei*” y afirmará que el ser es “*similitudo divina bonitas*”¹⁷³.

Hay sin embargo, en la relación entre filosofía y teología una diferencia. El objeto de la filosofía no es solamente filosófico sino también teológico, por lo cual toda reflexión filosófica puede ser llamada cristiana en lo que respecta a su objeto¹⁷⁴. Sin embargo, prevalece en la reflexión teológica de Balthasar “*el a priori teológico de la luz de la fe*”¹⁷⁵. Por lo tanto, en la exposición de su pensamiento ni se deja llevar por un prurito sólo filosófico ni tampoco sólo teológico¹⁷⁶. El pensamiento teológico de Balthasar es polar y por consiguiente en esta relación entre filosofía y teología, al mismo tiempo que se da una inseparabilidad y relación se da también una tensión (diferencia) y una polaridad que es precisamente el entrecruzamiento de ambos polos. Heidegger por el contrario sostendrá que es una contradicción hablar de filosofía cristiana porque la metafísica teológica murió el mismo día del nacimiento de Cristo¹⁷⁷. La teología no elimina ni estrangula la filosofía porque la revelación no elimina el ser. Parafraseando el viejo adagio de Terencio y aplicándoselo a Cristo podemos decir que nada humano le fue ajeno y por eso de alguna manera el grito desgarrador de Cristo en la cruz “*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*” (Mc 15, 34), con el cual concluye el evangelio de Marcos, recoge todos

¹⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1962, 338, citado por D. J. TERÁN; en su artículo “*El Pensamiento de Erich Przywara. Filósofo y Teólogo de la Analogía*” en DIDASKALIA XXIX (1999) 39-52, 41.

¹⁷¹ J. M. SARA, *Forma y Amor*, Roma 2000, 74.

¹⁷² Cf. *Ibíd*; 78.

¹⁷³ *Ibíd*; 79.

¹⁷⁴ Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 67.

¹⁷⁵ *Ibíd*; 68.

¹⁷⁶ Cf. *Ibíd*; 70.

¹⁷⁷ Cf. *Ibíd*; 71.

los enigmas, preguntas y angustias de la existencia humana¹⁷⁸. Por eso, todas las filosofías, lo sepan o no, están bajo la luz radiante de Cristo y por consiguiente muy bien pueden recibir el nombre de “*filosofía cristiana*”¹⁷⁹. Esta consideración no pone en duda, el hecho de que a la base de su reflexión teológica están los dos misterios centrales del cristianismo: la Cristología y la Trinidad. La pura filosofía no logra penetrar los misterios de la redención.

“Si la filosofía no quiere resignarse a hablar del ser en abstracto o a considerar en concreto lo terreno (y nada más), lo primero que tiene que hacer es despojarse de sí misma para “no querer saber de otra cosa que de Jesucristo, y éste crucificado” (1 Cor 2, 2). Entonces podrá subsidiariamente “hablar de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra” (1 Cor 2, 7). Pero esta proclamación da entonces paso a un silencio más hondo y a un abismo más oscuro de lo que puede conocer la pura filosofía”¹⁸⁰.

RECAPITULANDO

En esta recapitulación y en todas las recapitulaciones subsiguientes, desprendido de todo texto, en la medida de lo posible, quiero poner de manifiesto la resonancia que los diversos aspectos estudiados han dejado en mí, para destacar el planteamiento de fondo de von Balthasar que es el desarrollo de toda la teología cristiana a partir del trascendental olvidado de la belleza, es decir, la belleza de la revelación, de la fe, de la teología y de la realidad, que constituye el aporte y el elemento fundamental de su pensamiento en la estética teológica, el cual en opinión del entonces Cardenal J. Ratzinger (hoy Papa emérito Benedicto XVI), ha sido totalmente ignorado por la reflexión teológica.

Este primer capítulo ha intentado ser una reflexión entre filosofía y teología en el pensamiento de Balthasar. Esta relación entre ambas ciencias universales ha estado presente desde los orígenes mismos del cristianismo, sin separar una reflexión de otra, es decir, no se hacía diferencia alguna entre una y otra ciencia. Pues, en tanto cuanto la teología es una intelección racional de la fe, el acto filosófico se consideraba incluido en la reflexión teológica. Los Padres de la Iglesia, expresaron esta inseparabilidad entre ambas ciencias mediante el concepto “*intellectus fidei*”. El cambio de esta orientación

¹⁷⁸ Cf. *Ibíd*; 76.

¹⁷⁹ *Ibíd*; 69.

¹⁸⁰ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, Madrid 19671, 143-335, 181.

antigua a una nueva, empieza a producirse a partir de la modernidad temprana, con R. Descartes, cuando ambas ciencias empiezan a separarse.

La teología necesita de un momento filosófico, aunque no todos los teólogos comparten este criterio. Por eso, algunos se preguntan si se puede poner a depender la teología de un esquema filosófico o metafísico. Balthasar no tiene ningún problema en asumir este criterio, él mismo pone toda su potencia y reconocida competencia filosófica al servicio de la más genuina teología. Pero, ciertamente es difícil establecer los límites de su reflexión filosófica y teológica o más bien delimitar entre el filósofo y el teólogo. Porque puede ocurrir que cuando él aborda un tema eminentemente devocional, concurren en su reflexión las más brillantes intuiciones teológicas y filosóficas.

En lo relativo a ésta relación Balthasar hace una tajante afirmación: el cristiano es quien filosofa, gracias a su fe¹⁸¹. Y esto es así porque la reflexión filosófica aporta una mayor comprensión del ser del hombre y del Ser de Dios. En el pensamiento de Balthasar el concepto de ente y el de ser es la llave que abre a una mayor comprensión analógica del Ser de Dios. Su pensamiento estético-teológico está atravesado por los trascendentales del ser. Y por eso, para el teólogo suizo es importante el concepto tomista de la distinción real, el concepto de *analogia entis* de Prsywara y la fórmula definida por el cuarto concilio lateranense que establece que si grande es la semejanza entre el Creador y su criatura, mayor aún es la desemejanza entre Dios y su obra creada. Estos conceptos filosóficos son fundamentales para Balthasar, porque a partir de ellos es que él justifica que el camino de acceso a la realidad divina o al Misterio de Dios es el analógico. El camino es bien sencillo: del tú humano al Tú divino y como su propósito es desarrollar toda la teología cristiana, a partir del trascendental de la belleza, también se puede decir en la lógica de su pensamiento, de la belleza penúltima (intramundana) a la belleza última (la belleza de Dios). Su tarea primera consiste en invertir el orden tradicional de los trascendentales del ser (unidad, bondad, verdad, belleza, etc.). Y así da un nuevo orden a los universales del ser, colocando como primer trascendental la belleza, que Santo Tomás de Aquino, consideraba un trascendental secundario o derivado. La reflexión filosófica sobre el ser en vez de impedir el acceso a la realidad divina, la abre y la encarrila a su mayor manifestación y abre al *magis* de la revelación de Dios.

¹⁸¹ Cf. G 5, 595.

La primera experiencia de un recién nacido es la del amor, la del auxilio, la acogida y el cariño, en definitiva es una experiencia de sobreabundancia y de exceso de amor gratuito, expresado en los cuidados de su madre. Es por eso, que la alteridad es una realidad innegable. Y en esa relación del recién nacido con su madre el niño se descubre a sí mismo como otro y se descubre como diferente a su madre, es decir, descubre la unicidad del ser, y del mismo modo descubre que el amor de su madre y todo ser es bueno, que ese amor es verdadero y que todo ser es verdadero. Y por último, que este amor produce gozo, alegría y por consiguiente, que todo ser es bello.

Balthasar invierte el orden de los universales del ser y afirma que lo primero que se aparece es la belleza y la belleza es lo que, fascina, atrae y produce un cierto atractivo que convence porque se muestra gratuitamente, esas mismas características tiene también la revelación de Dios. Y por esa razón, la revelación es bella. Este convencimiento le lleva a afirmar, que su palabra primera en la estética teológica es la belleza. El hombre o toda existencia humana, es comprendida por el teólogo suizo como amor y don, porque existimos pero pudimos no haber existido. Pero el atributo de la belleza del ser y de todo cuanto existe es inseparable de la bondad y de la verdad. Y por otro lado, refiere a una belleza, bondad y verdad, suma, plena y arquetípica, porque supone una esencia que preexiste, donde estos atributos se encuentran en grado pleno: Dios. Es decir, los atributos del ser preexisten en Dios, en grado sumo, porque la fuente originaria de todo ser no está en sí misma sino en Dios. Y así las cosas, la belleza, la bondad y la verdad de todo cuanto existe no usurpa los privilegios del creador sino que por el contrario refleja la plenitud de Dios. El salmista expresará esta idea cantando: *“En ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz”* (Sal 36, 10).

El sentido del ser es el amor. Y por esa razón el hombre busca el objeto de su amor a través del encuentro interpersonal. Por eso, el acceso a la realidad de Dios tiene un camino bien sencillo: del tú humano al tú divino. La diferencia personal que acontece en el encuentro interpersonal (que no siempre constituye una panacea porque con frecuencia la convivencia se rompe y se vuelve desilusionante) se convierte en el signo y el criterio de que Dios es absolutamente Otro, como el ser es más que el ente, es la profundidad y el fundamento de los entes y los entes constituyen la manifestación del ser. Y así las cosas, el fundamento es más que su manifestación. Dios es fundamento del ser y el ser es manifestación de Dios. Dios es más que su manifestación. En lenguaje tomista se podría decir: Dios es más que un ángel, que un hombre, que un animal, que una planta y más que

un mineral. Entre la esencia y el *esse*, es decir, entre la esencia y la existencia hay un “acto” permanente que es la presencia íntima de Dios en todo lo que existe, ya sea material o inmaterial. Y así cada ente, cada existencia es de alguna manera una victoria sobre la nada y cada ente por consiguiente, es una demostración del poder, la inteligencia y la sabiduría de Dios. E. Przywara, acuñó el axioma siguiente: “*Dios en nosotros y sobre nosotros*”. Es decir, Dios es trascendente en su inmanencia e inmanente en su trascendencia. Dios se ha exteriorizado en Cristo, y la belleza precisamente necesita de una imagen o de una figura, lo que desgraciadamente, no ha comprendido la teología protestante ni tampoco el racionalismo católico. Cristo es esa imagen o figura. Cristo encarnado, el Logos de Dios, es el rostro de la belleza divina. Por eso, dice el apóstol de los gentiles refiriéndose a Cristo, el “*es imagen de Dios invisible*”. Es preciso percibir la belleza de Dios en la belleza de la figura de Cristo y en Cristo ser transportado al reino del Hijo amado de Dios.

III. CAPÍTULO SEGUNDO. ESTÉTICA DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

I. *La estética de la fe*

Este segundo capítulo tiene como texto de fondo, el primer volumen de Gloria, que en castellano lleva el título “*La percepción de la forma*” y en alemán (*Schau der Gestalt*). Percepción en alemán significa el arte de coger lo verdadero, que se ofrece pero que debe ser recibido. Es un acto de los sentidos y a la vez intelectual. En esta última lengua el título encierra una gran riqueza, pues indica por un lado, la figura que se aparece, se muestra y se deja ver en quien asume una actitud contemplativa, hasta el punto de ser transportado o extasiado por esa figura. Por eso, una idea que recorre este primer volumen de Gloria es la inseparabilidad entre teología fundamental y teología dogmática. Y de igual manera, entre la doctrina de la visión o percepción y la doctrina del éxtasis o raptó.

1. *La figura bella de Cristo es vista y creída*

Nos adentramos en la cuestión de la belleza teológica de la revelación divina en su estructura subjetiva. La evidencia subjetiva de la revelación es la fe, sin la cual, no es posible ver la revelación divina. Se trata, por consiguiente, de un “*ver*” que trasciende los objetos visuales y puede ver más allá a través de los “*ojos de la fe*”. ¿Cómo el cristiano percibe internamente la figura central de la revelación que es Cristo? La luz que irrumpe de Cristo es la que enciende la fe. Sin la fe la revelación no es comprendida.

2. *El conocimiento por la luz de la fe*

El cristiano es quien ya cree de manera anticipada o tiene una respuesta de antemano. Es quien ve el cristal de la ventana desde dentro. Esto no excluye su racionalidad porque para conocer es preciso primero creer¹⁸². Esto es lo que se llama el *a priori* de la fe¹⁸³. El cristiano es quien parte de un *a priori*, que puede tener diversos nombres (llámese de la fe, teológico, espiritual o religioso). El objeto de la fe es precisamente la fe sobrenatural¹⁸⁴. La fe no es contraria al conocimiento. Por eso la

¹⁸² Cf. J. AUER/J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1985, 12. En el prólogo de este libro sus autores expresan el deseo de que su escrito estimule, entre otros aspectos, a dejar claridad en la siguiente idea: “*Para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe*”.

¹⁸³ Cf. G 1, 174.

¹⁸⁴ Cf. G 1, 134.

Escritura y también la tradición constituyen los dos testimonios fundamentales en favor de la unidad de *pistis* y *gnosis*.

Es decir, se trata de una unidad atestiguada por la fe bíblica y por el pensamiento teológico cristiano. Y por consiguiente, hoy ninguna interpretación teológica pone en duda esta unidad¹⁸⁵. En ambos testamentos el saber no debilita la fe, sino que la robustece¹⁸⁶. Balthasar se detiene, especialmente, en destacar esta unidad en Pablo y en Juan¹⁸⁷. En ambos se entiende la fe como el comportamiento global con que el hombre responde por la gracia a la revelación del Dios que le llama. Resalta el énfasis de esta unidad, de manera especial, en la teología de los padres alejandrinos y en los demás Padres de la Iglesia¹⁸⁸. En síntesis la fe es el fundamento y la *gnosis* lo edificado sobre el fundamento. El movimiento interno de lo creído a lo conocido se funda en una perspectiva trinitaria. La unidad que se da entre *pistis* y *gnosis* es la misma que se da en la trinidad¹⁸⁹.

3. La luz de la de revelación divina y la luz de la razón

La *gnosis* de la fe es el presupuesto teológico fundamental, en torno al cual se aglutinan todas las demás figuras y presupuestos teológicos. Por esa razón, las reflexiones teológicas que no logran realizar la síntesis entre *pistis* y *gnosis* terminan disecando el acto de fe¹⁹⁰.

El logos en el prólogo de Juan es palabra y de igual modo razón. Y el logos es Dios. Por eso, ir contra la razón es ir contra la naturaleza misma de Dios¹⁹¹. La teología

¹⁸⁵ Cf. G 1, 128-130.

¹⁸⁶ Cf. G 1, 125.

¹⁸⁷ Balthasar cita un elenco de textos del Nuevo Testamento en donde se establece con naturalidad la relación entre “saber” (“conocer”, “ciencia”, “sabiduría”) y “creer” o cuando habla sobre “el conocimiento de la salvación”, y de igual modo de una “evidencia o certidumbre de la fe” “que no necesariamente se apoya en la razón humana sino “en la evidencia de la verdad divina revelada”, es decir, en un saber que más que aprehenderlo nos aprehende. Con respecto a esto cita una serie de textos de los escritos paulinos. Esa misma relación que establece Pablo entre fe y saber se encuentra de igual modo en los escritos joánicos, donde fe y saber están en relación, o la fe como comienzo del saber cristiano o la fe que nace del saber de la divinidad de Cristo. Y para Juan todo esto se funda en la relación trinitaria: es entonces evidente “la circumsesión de *pistis* y *gnosis*”. Cf. G 1, 124-127).

¹⁸⁸ Cf. G 1, 127.

¹⁸⁹ Cf. G 1, 129.

¹⁹⁰ G 1, 130.

¹⁹¹ Cf. J. RATZINGER (BENEDICTO XVI), discurso en la Universidad de Ratisbona bajo el título “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones” donde explica magistralmente la simbiosis entre fe y razón. http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_bexvi_spe_20060912_university-regensburg.html. Consultada 05/07/2017.

bien entendida es una explicitación de la racionalidad de la fe. Por tanto la fe cristiana tiene una racionalidad. Por la fe el creyente sabe que su palabra es la misma razón.

*“El logos de Dios es al mismo tiempo palabra libre de Dios y razón divina... su palabra es la razón misma... El misterio de Dios proclamado por la Iglesia es su doxa hecha visible”*¹⁹².

*“En el amor se llega a la comprensión inmediata de por qué la fe es necesaria para el saber”*¹⁹³. Dios ama infinitamente al hombre y el hombre corresponde a su amor infinito con el acto de la fe. Pero la figura de la fe tiene unos límites o contornos: entre aquello que se puede conocer por la luz de la razón y aquello que deviene accesible a través de la luz de la fe o de la luz de la revelación divina. La fe es don de Dios y por consiguiente, aunque es una fe vivida dentro de la Iglesia, ella no es su propietaria, y de igual modo tampoco la fe puede ser reducida a pura *gnosis*¹⁹⁴.

La filosofía abre la revelación al “*más*” de Dios. Por esa razón filosofía y teología no están contrapuestas sino que por el contrario están implicadas, integradas y relacionadas y se reclaman mutuamente. Pero no se pueden yuxtaponer ni tampoco contraponer¹⁹⁵. Para el teólogo suizo una buena teología requiere de una buena fundamentación filosófica. Él puso sus muchos conocimientos filosóficos al servicio de la teología. Entre ambas ciencias se realiza una implicación de objetos. Los grandes pensadores cristianos han incluido en el concepto “*intellectus fides*” la consumación interna del acto filosófico en la teología¹⁹⁶. Desde la fe se pueden hacer las siguientes preguntas al racionalismo: ¿La razón humana puede avanzar lejos sin el auxilio de la revelación divina? ¿Qué es la naturaleza pura y sin gracia?

Por eso, para Balthasar, el cristiano es el hombre que filosofa gracias a su fe. La visión teológica del ser aportará y dará al cristiano que filosofa desde su fe una visión mucho más profunda, pero no por eso menos problemática¹⁹⁷. Por esa razón el cristiano

¹⁹² G 1, 131.

¹⁹³ Esta idea llega hasta, Cf. TL 1, 196-197, 96-97. 100-103. 192-195.

¹⁹⁴ Cf. G 1, 134.

¹⁹⁵ Cf. G 1, 135.

¹⁹⁶ Cf. G 1, 136-137.

¹⁹⁷ Cf. H. U. V. BALTHASAR, G 5, 595: “El cristiano es el hombre que tiene que filosofar desde la fe. Puesto que cree en el amor absoluto de Dios por el mundo, tiene que leer el ser en su diferencia ontológica como signo del amor y vivir conforme a este principio. Como ya se ha dicho, el misterio de la existencia en general del ser se vuelve para él todavía más profunda, más problemática en un sentido más vasto que para cualquier otro filósofo”.

filosofa “iluminado”, “maravillado” y “arrebatao” por la luz del ser eterno que se manifiesta en el mundo”¹⁹⁸. Porque “toda belleza y gloria mundana es epiphaneia, esplendor...revelación de los ocultos misterios del ser”¹⁹⁹. Esta figura de la revelación ocupa un lugar central en el primer volumen de Gloria.

Los estudiosos del pensamiento de Balthasar son conscientes de esta relación²⁰⁰. El título de algunas de las obras del teólogo suizo atestigua la importancia de una fundamentación filosófica para la teología²⁰¹. Ambas ciencias universales representan dos maneras de abordar el misterio o el milagro del ser: el misterio del ser mundano, la filosofía, y el misterio del Ser por antonomasia, la teología. Desde esta clarificación se debe abordar de manera correcta la pregunta sobre la delimitación de la fe cristiana. Esta implicación, sin embargo, no significa la homogeneidad entre ambas ciencias a la hora de abordar el ser en general²⁰².

La figura cristiana de la revelación puede interpretarse de dos maneras. En primer lugar se refiere al conjunto de signos históricos y a las diversas maneras en que Dios se manifiesta y actúa²⁰³, en la historia del pueblo de Israel, en sus profetas y en los milagros y las promesas de Cristo. Dios se manifiesta de manera total pero el hombre percibe su revelación progresivamente, por etapas y en ellas capta la racionalidad de la fe²⁰⁴. Y en segundo lugar, se refiere a la figura central de la revelación elegida por Dios, tal como él

¹⁹⁸ Cf. G 1, 68.

¹⁹⁹ G 2, 13.

²⁰⁰ E. P. HARO plantea que la relación entre filosofía y teología en Balthasar debe considerarse sobre el trasfondo de la relación naturaleza y gracia, en concreto sugiere que el principio tomista que afirma que “la Gracia divina no anula, sino que supone y perfecciona la naturaleza humana” puede formularse de manera semejante en lo relativo a la relación entre filosofía y teología: “la teología, en cuanto no absorbe en sí a la filosofía, debe, sin embargo transponerla a su nivel y darle con ello su sentido definitivo”. Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona 1994, 61-78. Referencias bibliográficas de esta idea en las obras de H.U. VON BALTHASAR, tomadas de E. P. Haro, *Analogie und Dialektik 7-8. Das Ganze im Fragment* 220.

²⁰¹ Un panorama general sobre el papel de la filosofía en la misión y el pensar de Balthasar nos lo ofrece J.M. Sara, en su estudio, *Forma y amor...* Roma 2000. Cf. 54-86, presenta el itinerario filosófico de Balthasar. Una mirada general a su producción filosófico-teológica nos indica su interés por el tema y por esta relación entre filosofía y teología. Entre otros títulos están: “*Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*”, “*Wahrheit I. Wahrheit der Welt*”, “*Revelación y Belleza*”, “*Filosofía, Cristianismo y Monasticismo*”, “*Evangelio y Filosofía*”, “*Karl Barth. Deutung und Darstellung seiner Theologie*”, “*Reagagner une Philosophie a partir de la Théologie*”. Véase J. VILLAGRASA J. L., “*Hans Urs von Balthasar, filósofo*”, *Alpha Omega*, VIII, n. 3, 2005, 475-502.

²⁰² Cf. G 1, 137.

²⁰³ Cf. G 1, 138.

²⁰⁴ Cf. G 1, 140.

es en sí mismo y se atestigua²⁰⁵ como luz, Logos y verdad eterna de Dios y como el Ser por antonomasia que irradia en el espíritu creado²⁰⁶.

4. El fundamento y la manifestación de la revelación

Estas interpretaciones tienen el defecto de yuxtaponer signos que remiten a un dualismo que sólo puede superarse apelando a la belleza. Lo bello es ante todo una figura y la luz que resplandece en ella no viene de fuera, sino que irrumpe desde el interior hacia fuera. Es decir, en la belleza, figura y luz son una sola cosa (*species* y *lumen*). Existe una analogía entre fe estética y fe sobrenatural. En la figura-luz de la belleza se hace visible el ser del ente más que en ninguna otra parte. La figura remite a un misterio profundo y a la vez a su manifestación. Es la relación entre el fundamento, Dios, el misterio profundo al que remite la figura, y la manifestación del fundamento, Cristo²⁰⁷. Esa revelación revela y al mismo tiempo vela. El hombre que es capaz de ver y comprender la luz de la figura comprende su contenido, y el resplandor que tanto en la figura como en el contenido se manifiestan²⁰⁸.

*“Nos basta con aceptar el hecho de la visión estética de la forma como algo incontrovertible. Así pues, lo esencial por el momento es que, sin el conocimiento estético, ni la razón teórica ni la práctica pueden alcanzar su completa realización”*²⁰⁹.

Es clara la influencia de Agustín y especialmente de Tomás de Aquino en el pensamiento “estético” de Balthasar. Agustín va de una belleza a la otra, es decir, de una belleza penúltima a una belleza última, que es la fuente de toda belleza, o sea de la belleza natural a la sobrenatural²¹⁰. Para el Aquinate la belleza es aquello que agrada a la vista²¹¹, y reúne tres condiciones: la integridad, la proporción y la claridad²¹². Balthasar sigue este

²⁰⁵ Cf. G 1, 138.

²⁰⁶ Cf. G 1, 139.

²⁰⁷ Cf. G 1, 543-545. En el contexto donde Balthasar habla del testimonio del Padre recíproco al del Hijo, lleva a cabo una reflexión filosófica y teológica sobre el fundamento (el Padre) y la manifestación del fundamento (el Hijo). Es decir, el Padre es el fundamento de la revelación-divinidad y el Hijo es su manifestación.

²⁰⁸ Cf. G 1, 142.

²⁰⁹ G 1, 142.

²¹⁰ Cf. B. FORTE, *En el umbral de la belleza*, Valencia 2004, 9-22.

²¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, ST 1, 5, 4 ad 1. Cfr. M. JACQUES, *Arte y Escolástica*, Buenos Aires 1958, 29.

²¹² TOMÁS DE AQUINO, ST. 1, 39, 8: “Para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero, la integridad o perfección: lo inacabado es por ello feo; segundo, la debida proporción y armonía, y, por último, la claridad, y así a lo que tiene un color nítido se le llama bello”.

modo de pensar en toda su estética teológica, baste simplemente el ejercicio de sumar el número de veces que aparecen estas palabras y el amplio campo semántico de palabras afines utilizadas por Balthasar en los siete volúmenes de *“Gloria”*, para que el lector se percate de la influencia del Aquinate en su pensamiento. Para, el Aquinate (como para Balthasar) el esplendor constituye el elemento distintivo de lo bello. A la verdad no le puede faltar el esplendor porque terminaría anclada en el pragmatismo y en el formalismo. Al igual que para Agustín si al *vonum* le falta la *voluptas*, el signo distintivo para él de la belleza, *“la referencia a lo bueno permanecerá tan utilitarista como hedonista”*²¹³. Balthasar se explaya haciendo un pequeño esbozo de los rasgos distintivos de la figura central de la revelación que Dios pone ante la mirada de los hombres y que de una manera detallada expone en la segunda columna sobre la que construye el primer volumen de Gloria: la evidencia objetiva de la revelación. En esta figura objetiva Dios se ha exteriorizado porque Cristo es su exteriorización²¹⁴. Esta figura puede ser vista, es objetiva. Y éste constituye el presupuesto básico de la fe. Baste, de momento, una pequeña muestra de sus rasgos: la figura da a la cosa la dimensión de profundidad, en su esplendor el ser se hace patente más que en ninguna otra parte y revela el lugar ontológico de la verdad del ser, es una figura auténtica, legible, y que puede ser conocida tanto económicamente como teológicamente, etc.²¹⁵.

*“El ser-en-sí inherente a lo bello...es una fundamentación y una prefiguración en la esfera natural de lo que en el ámbito de la revelación y de la gracia será la actitud de fe”*²¹⁶.

Todo el primer volumen de Gloria se puede resumir diciendo que es una sinfonía de testimonios, no tanto a favor de la figura central de la revelación, sino testimonios inherentes a ella. Esto se irá percibiendo a partir de las reflexiones subsiguientes y a lo largo de todo este desarrollo.

Balthasar también se refiere a los elementos de la figura de la fe como acto de percepción teológica, desde una perspectiva óptica-trinitaria y sobre el trasfondo de la relación entre filosofía y teología, entre mito y revelación y entre la experiencia cristiana y la extracristiana y al mismo tiempo que se subraya el carácter provisional de esta

²¹³ G 1, 142.

²¹⁴ Cf. G 1, 360: *“Los sentidos son la exteriorización del alma. Y Cristo es la exteriorización de Dios”*.

²¹⁵ G 1, 142-144.

²¹⁶ G 1, 142.

reflexión porque en el análisis de la dimensión subjetiva de la fe se incursiona de antemano en su dimensión objetiva. Su gran tema a lo largo del primer volumen de Gloria es la percepción y aparición teológica de la figura de Cristo, la figura central de la revelación.

El primer elemento de la figura de la fe es el testimonio de Dios en nosotros que se adquiere por la fe en Cristo. Si se comprende que el Verbo encarnado es el testimonio interno de Dios sobre sí mismo²¹⁷, entonces se comprende bien la lucidez con la cual a través de unos versículos de la Primera carta de Juan, Balthasar expresa “*el testimonio de Dios en nosotros*” diciendo con el apóstol: “*El que cree en el Hijo de Dios tiene este testimonio en sí mismo*” (1 Jn 5, 10 a). Es decir, la fe en el Hijo de Dios es el testimonio del Padre en nosotros.

“La fe es la luz de Dios que brilla en el hombre, pues Dios sólo es cognoscible en su intimidad trinitaria por su propia mediación”²¹⁸.

La luz de la fe es lo que constituye el fundamento íntimo de nuestra fe, como lo han puesto de manifiesto los Padres de la Iglesia y la alta escolástica. Es por ella que conocemos²¹⁹ y damos respuesta al misterio de Dios que nos llama e interpela²²⁰. El gran milagro es que Dios se hace accesible al hombre por medio de la revelación sobrenatural²²¹. En contra de lo que pensaba Heidegger la teología cristiana y la cristología no suponen el fin de la metafísica. Porque en el Verbo encarnado resplandece la objetividad de todo ente y porque el ser mundano desvela el rostro más oculto de Dios. En el rostro del Verbo Dios deviene visible. Y esto para nosotros los cristianos recibe el nombre de amor trinitario y este misterio ilumina el ser que se nos manifiesta como luz y verdad, bondad y belleza²²². El acto filosófico, encierra una dialéctica²²³ que es superada por el acto de la fe. La fe cristiana encuentra en la figura de la revelación su propia luz,

²¹⁷ Cf. G 1, 539.

²¹⁸ G 1, 146.

²¹⁹ Cf. G 1, 146-147.

²²⁰ Balthasar utiliza dos palabras en alemán que expresan bien esta idea. Esas dos palabras en alemán son: *Urwork* y *Antwork*. Y al respecto dice: “*Por eso, él –el hombre– en cuanto totalidad, no es paradigma del ser y del espíritu, sino su imagen; no es palabra originaria (Urwork) sino respuesta (Antwork); no es el que dice sino lo dicho, que como tal, está subordinado a la ley de la belleza, sin que él pueda dictársela a sí mismo*”. Cf. G 1, 25.

²²¹ DH 1785.

²²² Cf. G 1, 148.

²²³ Balthasar expresa esta dialéctica heideggeriana escribiendo: “*el horror y la angustia del espíritu finito que, pensando, descubre en sí la apertura a la infinitud, y el arrebató que sufre ante la percepción de la plenitud y de la fuente que da y protege*”, Cf. G 1, 147.

mientras que la fe filosófica para encontrarla tiene que elevarse por encima de toda figura mitológica.

“El Hijo de Dios, que da testimonio de Dios en la historia y es atestiguado por Dios, sólo nos convence porque tenemos el testimonio de Dios en nosotros”²²⁴.

La luz de los ojos de la fe es lo que Agustín llama el “*verbo*” que es el adoctrinamiento luminoso llevado a cabo por el “*Magister interior*”. La sumisión a la luz del Verbo hecho carne es lo que constituye una experiencia estética²²⁵. Y desde esta luz, aceptada *a priori*, se comprende mejor el juicio estético y la necesidad estética y donde adquiere importancia la ontología. Sin la luz de la fe no existiría reflexión teológica en el sentido profundo del término sino simplemente una reflexión especulativa sobre Dios (teología natural) que no presupone ni requiere de la fe a la hora de reflexionar sobre Dios. Sin esta luz se pierde la gracia y la profundidad del misterio de Dios. Sin embargo, el cristiano, especialmente el santo²²⁶, convierte el acto de fe en la norma definitiva de su vida entera. Por eso, la doctrina de la “*lumen fidei*” o del *a priori* de la fe es una categoría que no debe infravalorarse porque es una revelación e iluminación ontológica y cognoscitiva.

“El testimonio que Dios da de su Hijo no sólo se materializa en el mismo Jesucristo, sino también en la historia y en el tiempo salvífico que de él proceden y a él conducen... Cristo es el ente histórico que en su positividad...se convierte... en el canon de todas las demás formas religiosas de la humanidad”²²⁷.

El segundo elemento de la figura de la fe es “*el testimonio de Dios en la historia*” que se materializa, en la auto-manifestación del Verbo encarnado, que se hizo visible a los ojos de los hombres y así hizo visible y manifiesto a Dios. Él exterioriza a Dios. En el Ente que es Cristo, Dios se revela y se manifiesta como uno y trino²²⁸.

“La plenitud absoluta del ser de Dios elige al ser mundano como ente y recipiente en que revelar al mundo su plenitud interior”²²⁹.

²²⁴ G 1, 151-152.

²²⁵ G 1, 152.

²²⁶ Cf. G 5, 53-134.

²²⁷ G 1, 158.

²²⁸ Cf. G 1, 159.

²²⁹ G 1, 158.

En la encarnación de Cristo encuentra la luz interna de la fe y de la gracia, su criterio por excelencia de verificación. En Él se hace visible una figura que sólo es reconocida por la luz de la fe. La simple luz de la razón no basta para iluminar la obra de arte de Dios a lo largo y ancho de la historia de la salvación desde Adán/Eva a María, la madre del Señor, obra maestra de la fantasía divina y que alcanza en Cristo, su culmen y su centro²³⁰. El Logos es la obra de arte principal de Dios²³¹. Lo importante es la visión global de la figura de Cristo. Y esto es justamente lo que logra la visión integral de lo estético y de la fe. Sin cuya visión se cae en la trágica dialéctica que disecciona la figura de Cristo entre un “Cristo de la fe” y un “Jesús de la historia”, a lo que ha llevado en gran parte el método histórico-crítico, dentro de la teología protestante como en el racionalismo católico.

“La figura que nos presenta la Escritura es disecada hasta tal punto por la “crítica histórica” que del organismo vivo sólo queda un conglomerado inerte de carne, sangre y huesos”²³².

El acto de la fe requiere la existencia de algo visible a la fe, que Dios revela y que no puede verse sin ella. La experiencia de la fe que narra la Biblia desde la revelación a Abraham hasta la revelación de Jesucristo, subraya la importancia del amor en el acto de la fe. Esto fue precisamente lo que puso de manifiesto P. Rousselot, en su doctrina de los ojos de la fe, para quien el acto de fe recibe su racionalidad no precisamente de la razón pura sino en el mismo acto de la fe. En su doctrina se subraya la importancia de la dimensión subjetiva de la revelación, pero se echa de menos la importancia de la dimensión objetiva de la revelación, pues a la fe se llega en tanto cuanto la figura de Cristo es “creída” y “vista” a la vez. La “*facultad activa de la fe*” reside primariamente en Dios, no en el creyente. El *a priori* teológico de la luz de la fe y la dimensión objetiva de la misma se puede distinguir pero no separar²³³. La objetividad de la fe se confirma por el hecho de que Dios se manifiesta exteriormente en la historia y esto convence al hombre de la objetividad de su fe. El Jesús de la historia es la figura decisiva y paradigmática a través de la cual Dios se manifiesta al mundo. El logos es palabra y razón y por consiguiente, la Palabra de Dios no es sólo la divinidad sino el Verbo encarnado.

²³⁰ G 1, 159.

²³¹ J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, Madrid 2002, 176: “En virtud de su misión en la creación, al Logos se le ha llamado *ars Dei*: el arte de Dios (*ars = tehchné!*). El Logos mismo es el gran Artista, en el que están presentes, en su forma originaria, todas las obras de arte –la belleza del universo. Participar del canto del universo, por lo tanto, pisar las huellas del Logos y seguirlo. Todo arte humano si es verdadero, es una aproximación al verdadero Artista, Cristo, el Espíritu creador”.

²³² G 1, 161.

²³³ Cf. G 1, 166.

La percepción de la figura espiritual intramundana está siempre condicionada por el *a priori* teológico. Esto plantea el tema del seguimiento. Jesús invita a sus discípulos a seguirlo y ellos se sienten fascinados por su estilo de vida²³⁴. La fe de los discípulos entra por los pies y no por la cabeza, en el sentido de que todo empieza en la vida de ellos con un “*lacónico sígueme*”²³⁵ lanzado por Jesús. Es la evidencia objetiva del Verbo encarnado que le sale al encuentro y los introduce en su vida. Esta suele ser la actitud frecuente de un discípulo ante su maestro y su doctrina. En ese proceso de encantamiento el discípulo experimenta un “*toque íntimo casi de naturaleza irracional*” y “*una excitación anímica externa*”²³⁶. La figura de Cristo es inconfundible con otras, gracias a la Palabra de Dios y al testimonio de Dios mismo en la figura de Jesucristo. Dios ha puesto todos los medios para que la figura de Cristo sea conocida y se manifieste en su eterna incomprendibilidad y misterio²³⁷.

El tercer elemento de la figura de la fe es el que se establece justamente en el momento que se da la conjunción entre la luz interior de los ojos de la fe y la luz exterior que brilla en Cristo y que Balthasar denomina “*testimonio externo e interno*”.

*“Hay un momento en el que la luz interior de los ojos de la fe deviene una sola cosa con la luz exterior que brilla en Cristo, porque lo que en el hombre aspira y busca a Dios es apaciguado por la forma de la revelación del Hijo”*²³⁸.

El hombre siempre ha buscado a Dios, unas veces fuera de sí, en las cosas creadas y otras veces dentro de sí, en la experiencia mística o en una experiencia de arrobamiento, en la que a Dios se le siente como un fuego interior²³⁹ o como en el caso de algunos de los profetas de Israel, que describen su experiencia de Dios como un fuego ardiente entre los huesos (cf. Jr 20, 9) o como una palabra que le quema por dentro. Desde la encarnación

²³⁴ Cf. R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1968, 53. Este autor se refiere a la reacción paradójica de temor y de atracción del sujeto religioso ante el Misterio, lo que él llama “*el mysterium tremendum et fascinans*”.

²³⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Seguimiento y ministerio”, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Madrid 1964, 105-115.

²³⁶ G 1, 168.

²³⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermo 117 (PL 38, 663): “Si lo comprehendis, no este Deus”*. Balthasar dirá que este axioma agustiniano mantendrá toda su vigencia en la visión beatífica.

²³⁸ G 1, 174.

²³⁹ Cf. B. PASCAL, *Pensamientos*, 925-926. El pensador francés narra su experiencia de conversión en un fragmento que ha recibido el nombre de “el memorial”.

esa búsqueda de Dios es saciada por el Verbo hecho carne, el “*Magister interior*”, dirá Agustín. Ninguna experiencia en la Iglesia del tipo que sea sustituye el hecho de la manifestación del Verbo encarnado. La figura central de la revelación supera y apacigua los signos²⁴⁰ que exigía la fe judía.

La respuesta del creyente es una respuesta en la fe, en el testimonio trinitario²⁴¹. La luz de la fe brilla a partir del objeto de la fe. ¡Esto es inaudito la fe es don ofrecido en la epifanía de Dios en Cristo!

El encuentro entre el sujeto y el objeto de la fe debe ser descrito en primer lugar en categorías personales y en segundo lugar debe acudir a las transpersonales, porque el objeto sólo puede esclarecerse a la luz de las relaciones trinitarias²⁴². Cristo necesita de la Trinidad.

La fe tiene su raíz en el amor. Porque quien cree en Cristo, ama a Cristo, se entrega a él y entra a formar parte con él²⁴³. En el centro de todo está el encuentro interpersonal. La fe se hace verídica, objetiva y real en el amor. La fe conoce porque está vinculada al amor²⁴⁴. Todo está implícito en el primer encuentro, que es el acto del amor²⁴⁵. La experiencia mística cuando no es intimista se da en la esfera del amor²⁴⁶. En el amor quedan resueltas todas las cuestiones o dificultades “*teóricas y prácticas*” del acto de la fe²⁴⁷. Sólo el amor es digno de ser creíble²⁴⁸. El amor cristiano descansa en la unión hipostática quien conjuga dos realidades incompatibles para el hombre: el amor a un ente y el amor al ser²⁴⁹.

El amor cristiano eleva y purifica el eros²⁵⁰. “*La formulación más simple del misterio del Ser trinitario pone de relieve con suficiente claridad su carácter*

²⁴⁰ Cf. G 1, 175.

²⁴¹ Cf. G 1, 175.

²⁴² Cf. G 1, 175.

²⁴³ Cf. G 1, 176.

²⁴⁴ Cf. FRANCISCO, *Lumen fidei*, Madrid 2013, n. 26: “*La fe conoce por estar vinculada al amor, en cuanto el mismo amor trae una luz*”.

²⁴⁵ Cf. G 1, 176.

²⁴⁶ Cf. G 1, 176.

²⁴⁷ Cf. G 1, 176.

²⁴⁸ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2011, 103-104: “*Creíble es sólo el amor (Glauthaf ist nur Liebe), y no tiene que ser creída ni debe ser creída otra cosa que el amor*”. Resuenan en este título de Balthasar las palabras del apóstol Juan (1 Jn 4, 16): “*Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él*”.

²⁴⁹ Cf. G 1, 176-177.

²⁵⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, 3-8. En Balthasar, desde una fundamentación bíblica (Oseas, Ezequiel y el Cantar de los Cantares) el eros prefigura en términos carnales la boda del Cordero o la relación Cristo-Iglesia. Este es el mismo modo de pensar de su gran amigo K. Barth. Cf. G 1, 112-114, 233, 339, 601. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Cristo, Alfa y Omega”, en RCI Com, Madrid 1996, 90-95, 94.

*analógico*²⁵¹. En Cristo Dios se revela de manera objetiva. Y esta objetividad se convierte en la figura existencial en la Iglesia con toda su estructura: sacramental, ministerial, espiritual y carismática²⁵².

En la tragedia y en el sufrimiento del Hijo de Dios en la cruz es donde más se manifiesta la belleza²⁵³. En la roca del Calvario reposa la belleza. El “*siervo sufriente*” de Isaías 53²⁵⁴, desfigurado y sin apariencia de hombre es el más bello de los hombres (Sal 44, 3). Toda figura bella es percibida en su fragilidad como expresión débil y perecedera de una belleza supra-temporal e inmortal que incluye en sí la muerte, ya que la muerte pertenece a la figura de la manifestación de la belleza. Por eso, el encarnado es traspasado en el calvario²⁵⁵. Pero la posibilidad inevitable de la muerte de Cristo no aniquila la manifestación de su belleza.

El cuarto elemento de la figura de la fe, Balthasar lo denomina “*figura y signo*”. La figura de Cristo tiene una trascendencia cruzada: la fuerza horizontal con la que se hace presente “*en los confines de la tierra*” y la fuerza vertical²⁵⁶ con la que hace visible al Padre y su recíproco testimonio, el que da el Hijo del Padre y el Padre del Hijo²⁵⁷. Y plantea a quien le ve “*la necesidad de interpretarlo dentro de este espacio espiritual englobado por él*”²⁵⁸.

²⁵¹ G 1, 178.

²⁵² Cf. G 1, 178-179.

²⁵³ Cf. B. FORTE, *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*, Valencia 2004, 59-69.

²⁵⁴ Cf. J. RATZINGER, “*La contemplación de la belleza*” (mensaje al Encuentro de Rímíni, Italia, 24-30.08.2002): *Humanitas* 29 (2003) 9-14. En este texto, el entonces cardenal, analiza dos textos veterotestamentarios aparentemente contrapuestos y que alcanzan su conciliación en la belleza paradójica de la figura de Jesús: “*el más bello de los hombres*” (Sal 44, 3) es el hombre “*sin figura, sin belleza...sin aspecto atrayente, con el rostro desfigurado por el dolor*” (Is 53, 2). El dolor, la ofensa e incluso la muerte no son óbice para que se manifieste el esplendor de la belleza de Jesús. Cf. también dice B. FORTE en *El umbral de la belleza*, Valencia 2004, 7: “*Sobre la cruz del Calvario está la cruz de la belleza*”. K. Barth, a quien Balthasar cita con cierta frecuencia, dada la coincidencia de ambos sobre el planteamiento de la belleza divina, advierte que la belleza de Dios no se trata de cualquier belleza sino de la belleza de Jesucristo crucificado y desde Isaías 53 subraya que si se busca la belleza de Cristo sin la referencia a la crucifixión, esa búsqueda sería en vano.

²⁵⁵ G 1, 180.

²⁵⁶ En esta concepción de una doble dimensión del tiempo, horizontal y vertical, Balthasar sigue a Agustín. Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004, 293.

²⁵⁷ Cf. G 1, 180-181. En la sinfonía de testimonios del segundo eje del primer volumen de Gloria: la evidencia objetiva de la revelación, Balthasar expone ampliamente esta reciprocidad entre el testimonio del Padre y del Hijo. Cf. G 1, 539-550.

²⁵⁸ G 1, 181.

En la fe cristiana se puede distinguir entre la “*fe en Cristo*” y la “*fe en sus palabras*” que expresan misterios inverificables²⁵⁹. El primer tipo de fe es la fundamental porque es la que sostiene toda la vida cristiana²⁶⁰.

La resurrección de Jesús se convierte para los testigos de ella en una percepción objetiva y en una nueva forma de evidencia. Su asentimiento a la resurrección es un acto de fe²⁶¹. Está de igual manera la evidencia a la que se llega por la entrega amorosa a Dios. Esto vale para todos los sacramentos, en especial el de la penitencia porque en él, el sujeto ratifica y confirma lo recibido²⁶². La figura central de evidencia es la percepción de la figura objetiva de Dios en Jesucristo que por más que creamos en él no es solamente “creída” sino “vista”. En su figura brilla la gloria objetiva de Dios, que es el *kabôd* definitivo²⁶³. Los milagros y las profecías de Jesús expresan su densidad espiritual.

Lo afirmado sobre los misterios de Jesús se puede afirmar con mucha más razón, “*de los signos de su persona y de su misión que la apologética considera privilegiados: los milagros y las profecías*”²⁶⁴.

Los milagros expresan la densidad espiritual de Jesucristo, no otra cosa. Sus milagros engloban el testimonio del cosmos, de la historia universal y de la Iglesia²⁶⁵. El milagro está unido a los símbolos y al signo, porque el conocimiento humano no es intuitivo sino que se lleva a cabo mediante símbolos. El milagro “*es un signo de la acción y del auto-testimonio sobrenatural de Dios*”²⁶⁶.

Las profecías de Cristo han de ser situadas en su justo contexto: en las relaciones entre la Antigua y Nueva Alianza. Y es aquí donde la razón teológica ha de ser quizás más estética que en ninguna otra parte porque todo el Antiguo Testamento es figura del Nuevo. Lo anunciado en el Antiguo se cumple en el Nuevo. El Nuevo ha de leerse a la luz del Antiguo y viceversa. Y además, ambos se iluminan mutuamente²⁶⁷. La lectura tipológica de la Biblia o bajo el esquema de promesa y cumplimiento es rico en matices y detalles sobre la revelación en general. Y además pone de manifiesto la unidad de ambos testamentos, que precisamente se sitúa allí donde la Antigua Alianza es un camino interior

²⁵⁹ Cf. G 1, 181.

²⁶⁰ Cf. G 1, 181.

²⁶¹ Cf. G 1, 183-184.

²⁶² Cf. G 1, 516.

²⁶³ Cf. G 1, 185.

²⁶⁴ G 1, 185.

²⁶⁵ Cf. G 1, 496-536, 586-601.

²⁶⁶ Cf. V. HOVE, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas*, Wetteren 1972, 132-133.

²⁶⁷ Cf. *Dei Verbum* 16.

hacia Cristo. El que disuelve la dimensión histórica de la revelación a través de la *“crítica histórica”* será incapaz de ver la belleza y la evidencia propia de esta figura. El goce de una contemplación puramente estética de Jesucristo no puede hacer caso omiso al dramatismo existencial inherente a la historia de la salvación²⁶⁸. En la Biblia la imagen no ha sido puesta únicamente con vistas a la pura contemplación estética: la imagen y la alegoría han de servirnos de ejemplo y de estímulo²⁶⁹. Estamos aquí ante el testimonio de la historia o de la Antigua Alianza que es una figura inherente a Cristo²⁷⁰. Un testimonio del que Jesús no necesita pero del que Jesús se sirve a causa de los hombres; y porque se refiere a él le pertenece. Y por otro lado, la relación entre figura y signo refiere a la relación entre *la “fe eclesial”* y *la “fe en Cristo”*²⁷¹.

Una cosa es la fe en los signos realizados por Jesús y otra cosa muy diferente es la fe en la revelación que sólo Cristo representa. Por la predicación de la Iglesia los hombres entran en contacto con él. En consecuencia, el creyente no cree a la Iglesia, sino que acepta su testimonio autoritativo sobre Cristo, para apoyándose en ese testimonio, creer a Cristo en la Iglesia. Por eso, la Iglesia no somete a nadie a su poder sino al poder de Dios, a quien únicamente va dirigido el acto de fe. La Iglesia no reemplaza a Cristo como sujeto al que se dirige el acto de fe. Por eso, las elaboraciones y definiciones dogmáticas y doctrinales del magisterio eclesiástico, son sólo un instrumento para representar de la manera más profunda y adecuada la figura de Jesús y hacerla resplandecer en los corazones de los hombres²⁷².

*“El magisterio eclesiástico puede representar la verdad de Cristo sólo desde el punto de vista de la doctrina, no desde el de la vida, mientras que en Cristo vida y doctrina se identifican”*²⁷³.

La Iglesia está representada en su estructura jerárquica pero la Iglesia es más que su columna jerárquica, es decir, es más que Pedro y Juan, es más que Santiago y Pablo. Lo decisivo y definitivo en la Iglesia es Jesús y María²⁷⁴. Por esa razón, la fe eclesial está permanentemente referida a la revelación. Es por esta razón que el creyente no cree en los artículos de fe sino en lo que ellos expresan que es siempre al Dios viviente en Jesucristo. Por eso, es

²⁶⁸ Cf. TL, 3.

²⁶⁹ Cf. G 1, 190.

²⁷⁰ Cf. G 1, 551-585.

²⁷¹ G 1, 190.

²⁷² Cf. G 1, 191-192.

²⁷³ G 1, 193.

²⁷⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo Antirromano*, Madrid 1981. Véase especialmente el último capítulo (el séptimo) bajo el título *“la prueba crucial”* (pp. 315-369).

posible que una fe auténtica alcance al Dios vivo si así Dios lo quiere, aunque sea a través de unos artículos mal formulados. El ministerio es sólo un medio; el fin es la vida eclesial que consiste precisamente en continuar encarnado en el mundo la figura del Hijo para gloria del Padre²⁷⁵.

La luz de la fe es determinada tanto exteriormente como interiormente: en su Pasión y de un modo más profundo mediante su presencia por “*medio*”²⁷⁶ del Espíritu Santo haciendo operativas las virtudes teologales en los creyentes²⁷⁷. Esta luz tiene su origen en el Padre y en su gracia y viene determinada por la figura de Jesucristo. Esta figura muere y resucita. Y por eso el cristianismo deviene en la religión estética por antonomasia²⁷⁸. La figura bella ha de morir pero muere por amor, porque esa es la única razón por la que Dios entrega a su Hijo. Por consiguiente, esto es lo que hace que desaparezca de su horizonte la tristeza divina²⁷⁹. En el bautismo el cristiano hace esta experiencia de morir y resucitar. Esta es quizás la única razón teológica por la cual es justificable el bautismo de los niños²⁸⁰. Y a partir de su incorporación en la Iglesia por medio del bautismo²⁸¹, recibe la forma de la Iglesia que desde ese momento modula toda su existencia²⁸².

*“En la percepción de la forma de la revelación se vuelve la fe luminosa a sí misma y entiende el verdadero éxtasis de amor exigido por Dios”*²⁸³.

El Verbo encarnado es la luz que Dios ha puesto ante la mirada de los hombres y que despierta la fe en Él.

*“La luz de la fe es un eco del amor de Dios, que en la fidelidad del hombre Cristo ha llegado “hasta el extremo” del amor”*²⁸⁴.

²⁷⁵ Cf. G 1, 194.

²⁷⁶ El único mediador entre Dios y los hombres es Jesucristo. El Espíritu Santo sólo es “medio”. “Es aquí donde se aplica la brillante expresión de Teresa de Jesús para referirse al Espíritu Santo como “*Medianero entre el alma y Dios*”: Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004, nota 105, 298.

²⁷⁷ Cf. G 1, 194-195.

²⁷⁸ Cf. G 1, 195.

²⁷⁹ Cf. G 1, 196.

²⁸⁰ Cf. G 1, 515.

²⁸¹ Código de Derecho Canónico 96.

²⁸² Cf. G 1, 196.

²⁸³ G 1, 196.

²⁸⁴ G 1, 197.

La fe es un don del amor de Dios manifestado por medio Cristo. Todo es don de Dios. El hombre no es Dios, por consiguiente, no puede darse ningún don a sí mismo, tampoco la fe. *“Entre el Creador y la criatura, por más grande que sea la semejanza, es mayor la desemejanza”* (fórmula del IV concilio de Letrán). La salvación es un don gratuito de Dios. Dios nos ama de balde, sin condiciones y sin interés alguno. Pablo expresa esa gratuidad del amor de Dios, preguntándose: *“¿Qué tienes que no lo hayas recibido?”* (1 Co 4, 7).

El juego de fórmulas *“fe de Cristo”* y *“fe en Cristo”* que con frecuencia utiliza Pablo es para destacar el carácter de don de la fe porque Cristo mismo es Dios. Cristo mismo es la fe. Él es el fundador y consumidor de nuestra fe. Por tal razón la fe cristiana existente en la historia se remite a Él²⁸⁵.

II. La experiencia estética de la fe

La experiencia de la fe es el segundo pilar de la doctrina cristiana de la percepción²⁸⁶.

*“La experiencia pertenece a la percepción de la “fe”, es una explicitación mediadora de la luz originaria (subjetiva-objetiva) en toda la persona y vida del contemplante”*²⁸⁷.

El concepto experiencia es indispensable si se quiere entender la fe como el encuentro del hombre integral con Dios²⁸⁸. Para Balthasar la fe está en relación con la belleza²⁸⁹. *“La belleza exige siempre una reacción del hombre total”*²⁹⁰. No sólo la

²⁸⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Fides Christi”, *Sponsa Verbi, Ensayos teológicos II*, Madrid 1964, 57-96. Cf. también G 7, 97- 118, donde Balthasar relaciona la fe con la pobreza y el abandono de Cristo.

²⁸⁶ Tres son los grandes capítulos que el teólogo suizo desarrolla bajo el epígrafe “la experiencia de la fe” en donde agrupa tres importantes reflexiones: experiencia y mediación, experiencia arquetípica y la doctrina de los sentidos espirituales. En este análisis de la experiencia, Balthasar recurre primeramente a los dos lugares clásicos de la experiencia en el Nuevo Testamento: Pablo y Juan. Luego afronta la pregunta de cómo se realiza en la experiencia cristiana la “sintonización” (“armonización cristiana”) con la figura central de la revelación, con Dios y con la Iglesia. Y a seguida, en cuatro puntualizaciones clarifica esta cuestión. Luego hace un recorrido por la historia de la experiencia cristiana con el objetivo de poner las bases de un “cristianismo existencial”, en donde empieza relacionando la experiencia mística y la experiencia cristiana (que refieren ambas a una experiencia arquetípica) y además pone de manifiesto la estructura de la experiencia cristiana y la estructura de la experiencia en la Biblia y en los Padres. Luego hace un recorrido por los autores más representativos de la teología de la experiencia en la Edad Media. Y finaliza exponiendo la doctrina de los sentidos espirituales. En las reflexiones subsiguientes entramos en el análisis de estos tópicos teológicos del pensamiento de Balthasar.

²⁸⁷ J. M. SARA, *Forma y amor*, Roma 2000, 112.

²⁸⁸ Cf. G 1, 201.

²⁸⁹ Cf. G 1, 203.

²⁹⁰ G 1, 202.

belleza divina sino también la mundana. Es la sumisión que exige la belleza del Verbo encarnado porque ningún tipo de belleza mundana es arquetípica sino sólo la que procede de Dios. Sin embargo, entre la belleza mundana y la fe religiosa se da una cierta analogía.

La experiencia más que un estado es un proceso y lo es ya desde el ámbito intramundano²⁹¹. La experiencia es la entrada del hombre en el Hijo de Dios, que es la única experiencia que puede reclamar para sí su entera obediencia, afirma Balthasar, siguiendo en su análisis, las ideas de J. Mouroux²⁹².

La teología no es ajena a la existencia. Por esa razón, para Balthasar la teología es realista o no es nada nada²⁹³. La teología supera con su realismo el idealismo de la filosofía²⁹⁴.

Los teólogos se han preguntado desde Agustín hasta Suárez si un hombre puede ser consciente de su propia fe o si la fe puede ser objeto de experiencia²⁹⁵. Las respuestas han ido en la siguiente línea de pensamiento: el concepto más importante de la fe está expresado en el concepto de fidelidad a la alianza. Por esa razón, la certeza psicológica será la dimensión menos característica de la fe. Si la fe es participación otorgada en la perfecta fidelidad de Jesucristo a la alianza entonces la fe pertenece principalmente a Dios en Cristo y en Cristo está abierta a todos los hombres²⁹⁶. Pablo como “*siervo de Dios*” estaba convencido de que “*no vivo yo, es Cristo quien vive en mí*”. Es decir, se trata de la introducción objetiva del yo en la esfera de Cristo²⁹⁷. Para Balthasar un pasaje de Pablo (2 Co 13, 3-9) reúne todos los elementos del análisis teológico de la existencia cristiana en sus diversos matices y variaciones.

El punto de partida es la situación de pecado y de caída del hombre. Por eso la existencia cristiana es una existencia en “*vuelo*” (Bergson) y en camino hacia la casa del

²⁹¹ Cf. G 1, 204.

²⁹² Cf. J. MOUROUX, *L'Expérience Chétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952. Esta es la obra fundamental que Balthasar sigue en su investigación sobre la experiencia de la fe.

²⁹³ G 2, 46.

²⁹⁴ H. U. V. BALTHASAR, en el contexto del análisis del estilo teológico de Ireneo dice: “*La teología comienza con el ver lo que hay y es. Mucho más que la filosofía, que puede ser idealista y casi siempre acaba siéndolo, la teología es reconocimiento y acompañamiento de la realidad y entrega a la realidad*”. Cf. G 2, 46.

²⁹⁵ Cf. G 1, 204.

²⁹⁶ Cf. G 1, 205.

²⁹⁷ Cf. G 1, 208.

Padre²⁹⁸. *“Todo está en este abandono de sí en este existir en vuelo hacia la meta”*²⁹⁹. La meta de la salvación se expresa en el vuelo. Se trata de una *“certidumbre de la salvación”*. En segundo lugar, *“la ex-periencia en su sentido más amplio es justamente la comprensión adquirida a través de un viaje”*³⁰⁰. Se adquiere en la medida que se realiza y se tiene dentro de sí de manera concreta el Espíritu de Dios. Se trata de una experiencia objetiva y trinitaria, no intimista. En tercer lugar, Pablo reivindica su rango apostólico porque él ha tenido la experiencia de Cristo vivo y resucitado. Pablo dirá: *“y por último se me apareció a mi como un aborto”* (1 Co 15, 11). En cuarto lugar, la existencia en vuelo hacia Dios no tiene el sentido de un olvidarse-a-sí-mismo. Y por último, la experiencia cristiana de Pablo tiene el objetivo de la formación de Cristo en el creyente. Y en eso consistirá precisamente la fe:

*“La experiencia cristiana sólo puede significar el crecimiento de la propia existencia en la existencia de Cristo sobre el fundamento de la creciente formación de Cristo en el creyente”*³⁰¹.

Juan conceptualiza toda la experiencia de la fe en torno a la idea de la *“permanencia”* en el Hijo y en el Padre³⁰². En un cuadro de conjunto su experiencia tiene los siguientes rasgos: él entiende la experiencia cristiana como ya realizada y en sentido positivo. El *“todavía-no”* de la fe no tiene cabida en él³⁰³. En la existencia en el amor ya se da una un saber que sitúa la experiencia *“más allá de la escatología y de la mística”*³⁰⁴. La fe es presencia de la eternidad y a la vez *“escatología cumplida”*³⁰⁵. La mística, entendida como la unión con Dios, es comprendida por Juan no como algo extraordinario sino abierta a todos los hombres³⁰⁶. Es la experiencia del *“tener-ya”*, *“un poseer-ya la vida eterna”* y de *“un haber vencido ya al mundo”*³⁰⁷. Es la experiencia de un arrebató en el amor y de haber sido transportado a la esfera divina. La unión del alma con Dios acontece en el mismo acto de creer³⁰⁸. En segundo lugar, la experiencia está en paralelo

²⁹⁸ Cf. G 1, 211. Cf. JUAN PABLO II, *Tertio Milenio Adveniente*, 49.

²⁹⁹ G 1, 208.

³⁰⁰ G 1, 209.

³⁰¹ G 1, 206.

³⁰² Cf. G 1, 216.

³⁰³ *“El Reino de Dios está entre nosotros pero todavía no”*. Esta célebre frase del Concilio Vaticano II, no expresa una comprensión negativa del reino, sino que más bien expresa una doble dimensión positiva de éste: presente y futura, es decir, está ya entre nosotros y aguarda una plenitud futura.

³⁰⁴ G 1, 219.

³⁰⁵ G 1, 212.

³⁰⁶ Cf. G 1, 214.

³⁰⁷ G 1, 219.

³⁰⁸ Cf. LUTERO, *La libertad cristiana*, Buenos Aires 1983.

con la experiencia estética (cf. 1 Jn 1, 1). La teología de Juan en su primera carta es estética en un doble sentido: porque la gloria divina se manifiesta en la “carne” y porque en Jesucristo se revela lo absoluto del ser mismo³⁰⁹. Un tercer rasgo es la consideración de una encarnación definitiva de Dios en el hombre. El Logos se hizo carne³¹⁰. Es decir, frágil y mortal aunque la tristeza no reina en él porque él muere por amor. Un último rasgo, es el sacramental, que el realismo eclesiológico mantiene ligado a la corporeidad de Jesús.

El hecho cristiano fundamental es que Dios se ha ofrecido al mundo mediante su Hijo. Es lo que Balthasar denomina “*armonización cristiana*”³¹¹ en referencia a la sintonización que debe darse en la experiencia cristiana con Jesús. Esta sintonización se lleva a cabo, en primer lugar, en la apertura a Dios del creyente y la acción con que Dios imprime la figura de Cristo en él³¹². En segundo lugar, el hombre está ordenado ontológicamente con la gracia del Espíritu Santo, a la belleza del Hijo de Dios y con esa capacidad puede y debe situarse con consciencia y determinación hacia su figura bella. En tercer lugar, el concepto de sintonía es rico por su amplio campo semántico y porque engloba los momentos estéticos y teológicos y porque la acción de la gracia y la inhabitación del Espíritu Santo produce una transformación en todo el ser del hombre³¹³. En cuarto lugar, la sintonía y la armonización con Dios, se realiza a través de la mediación de Cristo y la que lleva a cabo la Iglesia que es la prolongación de la armonía de Cristo en el mundo. Se trata de un sentir y una armonización con Dios, con Cristo, con la Iglesia y través de la Iglesia con el mundo³¹⁴.

1. La experiencia mística y la experiencia cristiana

La experiencia mística y la experiencia cristiana común de la fe, remiten a otro tipo de experiencia más fundamental: la experiencia arquetípica. En sentido general, la experiencia de la fe es la experimentación de algo oculto y por consiguiente, mediado por el Hijo y por la Iglesia.

³⁰⁹ Cf. G 1, 212-213.

³¹⁰ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* VII, 9.14. Agustín dirá que en los filósofos leyó que el Logos es eterno o Espíritu, pero que el Logos se hizo hombre y habitó entre nosotros, eso “*no lo leyó allí*”. La humanización de Dios constituye un distintivo esencial del cristianismo, incomprensible para la filosofía y para las grandes religiones en general.

³¹¹ G 1, 219.

³¹² Cf. G 1, 219-220.

³¹³ Cf. G 1, 224.

³¹⁴ Cf. G 1, 227-231.

Desde una perspectiva teológica existencial, la belleza de Cristo y la implicación entre objetividad y subjetividad de la fe se armonizan en la actitud contemplativa que está emparentada con la estética. El criterio de la evidencia subjetiva se ha sostenido, a lo largo de los siglos del cristianismo, gracias a la vida claustral. Esto es lo que a Balthasar le interesa subrayar.

En ambos testamentos (estructura bíblica de la experiencia) se describen diversos encuentros con Dios, que constituyen diversas maneras de mirar la divinidad: en teofanías, en sueños, en visiones apocalípticas o proféticas, en fenómenos de la naturaleza, en apariciones angélicas y en milagros de todo tipo³¹⁵. En el AT es el hombre integral el que se encuentra con Dios. En el NT Dios se manifiesta fundamentalmente a través del Verbo encarnado. Y su experiencia divino-humana reúne dos momentos, el humano y el sobrehumano. Cristo aprende los dos: en cuanto Dios aprende lo que es el hombre y en cuanto hombre aprende lo que es Dios³¹⁶.

En la experiencia cristiana el sufrimiento es lo distintivo y tiene una doble función epistemológica, porque en su experiencia del dolor el hombre verdadero conoce a Dios y se conoce a sí mismo. Cristo conoce los dos y quien lo sigue también. Y quien conoce a Cristo, por medio del sufrimiento se hace partícipe de su experiencia arquetípica³¹⁷.

En la experiencia de la fe de los Padres, para Ireneo, por ejemplo, el Hijo de Dios se hizo hombre para habituar al hombre a recibir a Dios y para acostumbrar a Dios a morar en el hombre³¹⁸. Por eso, la experiencia está en el centro de su teología. Y además, para él el hombre sólo posee aquello que verdaderamente ha experimentado³¹⁹. A partir de Ireneo hubo en la patrística una bifurcación en la interpretación de la experiencia: el primer camino es el que va desde Orígenes hasta Evagrio. Orígenes, desde una perspectiva neoplatónica analiza la experiencia, pero alejada de Dios. En Evagrio, el

³¹⁵ Cf. G 1, 234.

³¹⁶ Cf. G 1, 234-237.

³¹⁷ Cf. G 1, 237.

³¹⁸ IRENEO DE LYON, AH III, 20, 2: *“El Verbo de Dios habitó en el ser humano (Jn 1,14) y se hizo Hijo del Hombre, a fin de que el hombre se habituase a recibir a Dios y Dios se habituase a habitar en el hombre, según agradó al Padre”*. Este texto es citado por Balthasar en G 2, 79-80 para definir el tercer motivo de una *“situación primordial”* del hombre en el pensamiento de Ireneo, completada por los dos motivos que les preceden: el hombre que se comporta como un niño (Adán en el paraíso es este niño) y poco a poco deviene razonable por medio de la experiencia y para que hiciese la experiencia del bien y del mal, de la muerte y de la vida y así descubriese aquello de lo que ha sido liberado (cf. G 2, 78).

³¹⁹ G 1, 239.

énfasis se orienta hacia la escalonada aproximación y realización de la visión inmediata de Dios por medio de la oración y de la contemplación. En el segundo camino representado por el Pseudo-Macario y Diadoco de Fortice, se interpreta la caída del espíritu en el alma. En esta interpretación se contraponen lo sensible y lo espiritual³²⁰. Para Macario la experiencia de Cristo se convierte en experiencia de la Pasión y de la estigmatización vivida. Representa una espiritualidad heredera de la dogmática alejandrina. Y Diadoco piensa que su experiencia mística crece en razón directa de ella. Es un clásico, más que Ignacio de Loyola, en la doctrina sobre el discernimiento de los espíritus. Armoniza una espiritualidad plenamente alejandrina con una dogmática calcedoniana, con la que tiene poca afinidad. Balthasar se refiere a Máximo el Confesor para quien la experiencia consiste en tomarse en serio la fe, la que sin acción y sin amor es sólo apariencia³²¹. Y destaca el retorno del espíritu a su origen supramundano³²².

Balthasar retoma una gran cantidad de autores³²³ de la Edad Media y destaca su aporte más significativo en lo relativo a la teología de la experiencia, sobre el trasfondo de dos líneas o ideas generales: la profundización dogmática y la delimitación crítica³²⁴. Balthasar observa que hubo un olvido histórico de la evidencia objetiva de la verdad cristiana, especialmente, en la Baja y en la Alta Escolástica³²⁵. Pero era consciente de ello. La teología católica era consciente también de las diversas acepciones del concepto experiencia y de que es el hombre integral quien ha de responder a la figura global de la revelación. Y no se delimitó entre una experiencia mística y la fe corriente y normal del cristiano³²⁶. En esta línea se situó la corriente más renovadora de la mística (jesuitas y dominicos).

Balthasar resume el resultado de su investigación³²⁷, subrayando por una parte, la analogía entre la experiencia mística y la experiencia común de la fe, y por otra parte, planteando la necesidad de la participación en una experiencia arquetípica que supere la problemática y la contraposición entre ambos modos de experiencia. La experiencia mística y la experiencia común de la fe no están aisladas, ni contrapuestas. La primera no niega la segunda. El cristiano común no está subordinado al místico ni viceversa. No hay

³²⁰ Cf. G 1, 241.

³²¹ Cf. G 1, 253.

³²² G 1, 253.

³²³ Cf. G 1, 254-260.

³²⁴ Cf. G 1, 254.

³²⁵ Cf. G 1, 261.

³²⁶ Cf. G 1, 265.

³²⁷ Cf. 267-268.

experiencia cristiana de primera o de segunda categoría. Así como no hay cristianos de primera y segunda categoría. Ambas participan de la experiencia arquetípica por excelencia: la del Verbo encarnado. Ninguna experiencia en la Iglesia supera esa revelación.

2. El arquetipo estético de la fe

En este acercamiento a la experiencia arquetípica de la de fe, conviene tener presente el concepto de arquetipo que bien puede definirse como aquello tangible o intangible que representa lo ejemplar y que muestra un ideal, un modelo, un paradigma, no necesariamente bueno, porque el arquetipo puede estar cargado de la simbólica de la maldad o de la traición o de la corrupción o del cinismo (de un líder carismático, por ejemplo) o sacado de los arquetipos estereotipados de una cultura, de la occidental o la bien la cultura oriental. El arquetipo es lo inimitable que se ha de imitar.

Cristo es la experiencia arquetípica suprema de la fe. El Padre “*inaccesible*” (1 Tm 6, 16) e “*invisible*” (Jn 1, 18) se ha hecho visible en el Verbo encarnado. Él es el arquetipo inimitable que se ha de imitar. Se pueden dar diversos grados de imitación del arquetipo-Cristo y en todos ellos se supone “*que cada grado de imitación refleja el todo a imitar, pero siempre dentro de una distancia insuperable*”³²⁸. El arquetipo-Cristo se define a sí mismo ante el Padre y Cristo a su vez define cualquier otro tipo de fe, que lo tiene a él como modelo porque la fe es siempre cristológica: es la medida de la encarnación³²⁹. Cristo es el “*metro y patrón absoluto*”. En la Palabra Jesucristo el Padre lo ha dicho todo y desde ahí el Padre ha quedado mudo³³⁰. Cristo es Alfa y Omega. El pensamiento de Balthasar es que una experiencia arquetípica del Dios que se revela es fundamental y necesaria para la fe³³¹. En la experiencia bíblica de Yahvé, el Dios que se muestra invisible en su misterio se muestra también en su corporeidad, es decir, se muestra a los sentidos (“*sentidos inteligenciados*”)³³². El Dios bíblico no se puede espiritualizar al modo gnóstico valentiniano ni se puede desmitologizar al modo

³²⁸ G 1, 272.

³²⁹ Cf. G 1, 271.

³³⁰ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo* II, 22, 5: “*Si tengo yo habladas todas las cosas en mi palabra, que es el Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo ya ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él lo tengo dicho todo y revelado y hallarás en él más de lo que pides y deseas... Ipsium audite*”. Esta referencia la cita Balthasar en G 3, 170-171. Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación*, Madrid 2004, en la nota 37, 332.

³³¹ Cf. G 1, 275.

³³² Cf. U. ECO, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona 1997, 109, nota 31.

bultmaniano. Dios se manifiesta en la historia interviniendo en la vida de su pueblo, salvándolo y liberándolo y por consiguiente, lo histórico es sensible. Esto sólo es posible desde una visión de la vida y del espíritu “*desplatonizada*”, donde se inscribe el modo de pensar de Balthasar. La experiencia bíblica de Dios, en todas las etapas de la revelación, antigua y nueva es proléptica-esacatológica. “*Esta tercera característica de la estética arquetípica es comparable a la percepción de la belleza intramundana*”³³³.

Jesús, el Unigénito, ha visto al Padre. “El que me ve a mí, ve al Padre” repite Jesús frecuentemente en el cuarto evangelio. Se trata de la *visio* inmediata que Jesús tiene del Padre. Él viene de Dios y retorna a Dios. Este doble movimiento cristológico es el que fundamenta la experiencia divina de Jesús (*Exitus et Reditus*). Es en este marco que se debe de hablar de la experiencia divina de Jesús. El Hijo viene de Dios y su destino es el regreso al Padre. Todo viene de Dios y vuelve a Dios por medio del Hijo con la fuerza del Espíritu Santo³³⁴. Esta fue la visión arquetípica de Dios poseída por Jesús. Sin embargo, Jesús poseía una visión humana de Dios solamente en sentido funcional y misional³³⁵. El ver a Dios está siempre precedido por un haber sido visto previamente por él. En la Biblia los ejemplos se multiplican³³⁶, baste uno elocuente, el de Agar, que en el contexto de expulsión de la casa de Abrahán y Sara y de huida por el desierto, en medio de una experiencia en la que casi se muere de sed, se encuentra con un pozo con agua y se interroga: “*¿No he visto aquí al que me ve?*” (Gn 16, 13). La experiencia de Dios en la Antigua Alianza desde el punto de vista teológico es figura de la nueva y por consiguiente, está en camino hacia Cristo. Y en tanto cuanto esa Alianza apuntaba a un encuentro con Dios en figura humana, convenía pedagógicamente la exposición de un concepto integral de Dios que abarcara: lo corpóreo y lo espiritual, su libertad y su soberanía, su inmanencia y su trascendencia³³⁷. La revelación de Dios en el Antiguo Testamento, en todas sus etapas, es arquetípica-simbólica porque apuntaba a Cristo, en quien se recapitula toda la revelación.

³³³ G 1, 285.

³³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *CG* I, 9; IV, 1. Este sencillo esquema *Exitus et Reditus* de origen neoplatónico puede explicar el ensamblaje o todo el edificio teológico que construye el Aquinate: Dios en sí mismo y referido a las creaturas. Cf. también *CG* IV, 41. Es desde este esquema que se entiende también su visión de la mediación de la humanidad de Cristo como “*instrumentum divinitatis*”.

³³⁵ Cf. G 1, 288, 291, 293.

³³⁶ G 1, 291.

³³⁷ Cf. G 1, 295-296.

En relación a la experiencia que tiene Jesús de Dios está la de *María* que es rica y misteriosa pero que no se debe sobredimensionar³³⁸. Es una experiencia de fe, única e irrepetible y un misterio inimitable de gracia. Estas dos experiencias de Dios son las definitivas: la de Jesús y la de María. La experiencia de María no es superada ni por la experiencia apostólica. Y su experiencia está abierta a toda la Iglesia porque el Logos es inseparable de ella. Por eso, la encarnación del Verbo acontece en la fe de María³³⁹. Y la experiencia mariana de Dios tiene su fundamento en su disponibilidad exclusiva para Dios: “*Aquí está la esclava del Señor, hágase en sí, según tu Palabra*” (Lc 1, 36-46). Lo más importante en la experiencia arquetípica de los apóstoles es su testimonio de la resurrección de Cristo. La fe cristiana es apostólica y el acceso a su experiencia se obtiene precisamente por la fe en su testimonio. El cristiano en la fe ya ha visto, ha oído y ha tocado a Cristo. Por eso, la fe apostólica remite más allá de sí misma.

La fe en Cristo sin creer en la resurrección es un tipo de fe posible, pero todavía en el Antiguo Testamento. La fe en la resurrección es el paso del Antiguo al Nuevo Testamento³⁴⁰. El ejemplo más significativo de ese paso y progreso de lo antiguo a lo nuevo, lo constituye Pablo, quien se apoya en su experiencia de Cristo resucitado para unilateralmente declararse apóstol porque Pablo “*sólo es testigo de la resurrección de Jesús*”³⁴¹ (1 Co 15, 11). Pero lo que realmente legitima su experiencia es su conversión en el camino de Damasco y su disponibilidad mística y misionera, que lo constituyen en siervo de Dios.

El cristianismo desde sus orígenes no fue único sino diverso y plural. En esa diversidad está la riqueza que se produce en la unidad. Por eso, subordinadas a la experiencia arquetípica suprema que es Cristo, están cuatro tradiciones eclesiales particulares dentro de la Iglesia: la petrina, la paulina, la joánica y la mariana. Cada una es experiencia arquetípica de Cristo. Y la última, la mariana, contiene la triple experiencia arquetípica de Cristo.

³³⁸ Cf. J. RATZINGER/ H. U. VON BALHASAR, *María, Iglesia naciente*, Madrid 1999, 77-78. Balthasar hace la interpretación adecuada del principio “*María nunca bastante*” al indicar que no se debe entenderse cuantitativamente, en el sentido de multiplicar los rezos y devociones a María. “*El “nunca bastante”, se puede entender a lo sumo con la profunda comprensión del puesto de María, en la obra divina de la salvación y con su dignidad, correspondiente a dicho puesto, con lo cual cada vez destacaría más claramente su inclusión en las verdades cristológicas y trinitarias*”.

³³⁹ G 1, 300.

³⁴⁰ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Salamanca 1999, 111-154.

³⁴¹ Cf. G 1, 307.

III. La iluminación de la fe a la luz de la doctrina de los sentidos espirituales

La doctrina de los sentidos espirituales constituye el centro donde acontece realmente la iluminación de la fe. Esta doctrina, es un concepto paradójico que expresa el centro pendular³⁴² y constitutivo del intervalo entre la encarnación y la vuelta de Cristo y resume la experiencia de la fe y la experiencia arquetípica³⁴³. La evidencia subjetiva se centra en esta doctrina³⁴⁴ para así lograr la comprensión de la estructura cristiana de la fe. La fe es el don de una visión que realiza el hombre en el encuentro de todo su ser con Dios. Dios se manifiesta en figura humana y sensible en Cristo. El acto de fe, incluye por tanto, en grado sumo la sensibilidad. Y así los sentidos humanos devienen espirituales y la fe se vuelve sensible³⁴⁵. Esta sensibilidad se extiende a lo espiritual. Es por tanto, sensibilidad espiritual.

El cristiano es un resucitado con Cristo y por consiguiente, transformado en todo su ser: su ser deviene espiritual y de igual manera sus sentidos³⁴⁶. Este no es un hecho psicológico sino teológico porque por la fe en la resurrección se convierte en una evidencia y una posibilidad para el cristiano. Esta experiencia la tiene el hombre real en los dos extremos de su existencia: en el cuerpo y en el alma. Otros la tienen en el “*fondo místico del alma*”, sin necesidad de la razón³⁴⁷.

¿Es posible desde una perspectiva cristiana una “*sensibilidad espiritual*”, que armonice estos dos extremos que parecen contradictorios?

La respuesta a esta pregunta la explicita Balthasar recurriendo a tres momentos clásicos de la historia de la teología espiritual cristiana

La primera etapa está representada por Orígenes, considerado el creador de la doctrina de los “*sentidos espirituales*”. Él abordó el tema desde su sistema bíblico-platónico. Sostiene que existe “*un sentido general para lo divino*”³⁴⁸. En su comentario al Cantar de los Cantares aplica una cualidad espiritual a cada uno de los sentidos³⁴⁹. Para Balthasar esta doctrina no debe interpretarse ni en sentido intelectualista ni en sentido místico al modo de Evagrio y de K. Rahner.

³⁴² J. M. SARA, *Forma y amor*, Roma 2000, 113-114.

³⁴³ Cf. G 1, 321-322.

³⁴⁴ Cf. G 1, 323.

³⁴⁵ Cf. G 1, 323.

³⁴⁶ Cf. G 1, 324.

³⁴⁷ Cf. G 1, 324.

³⁴⁸ G 1, 326.

³⁴⁹ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* (BP a 1), Ciudad Nueva, (Introducción y notas de M. SIMONETTI y traducción de A. VELASCO DELGADO), Madrid 1994, 101-103.

La segunda etapa, la medieval, se caracteriza en su conjunto por el hecho de que los sentidos espirituales son entendidos como expresión de la experiencia místico-intuitiva de Dios, desde una perspectiva en que la psicología escolástica se consolidaba filosóficamente³⁵⁰.

La tercera etapa se sitúa a principios de la modernidad con los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola. Balthasar como buen conocedor de la materia se exhibe en matices y detalles sobre el libro de los Ejercicios³⁵¹. Entre los aspectos que aborda subraya, especialmente, la aplicación de sentidos y las diversas maneras como se puede practicar. Balthasar destaca el énfasis del libro de los Ejercicios en la actitud contemplativa, especialmente en la meditación del nacimiento³⁵², pues en la contemplación el cristiano asiste en acto al Misterio de Dios, por eso se pide a Dios la gracia de ser introducido en la escena evangélica que se contempla, Ignacio sugiere al ejercitante servir a los personajes que aparecen en el relato (a María, al Niño y a José) que se contempla, sintiéndose el orante como un “*esclavito indigno*”. Cada meditación está precedida de una petición acorde con el misterio de Cristo que se está contemplando. En mi opinión, Ignacio invita al ejercitante a hacer contemplaciones de los Misterios de Cristo. Este tipo de oración contemplativa incluye el uso de la imaginación, más que el intelecto, la voluntad y el entendimiento, aspectos más propios de una oración de meditación. La idea de fondo es que el cristiano asiste en acto mediante la oración contemplativa al Misterio Santo y de manera objetiva ante el misterio salvífico³⁵³. La “*aplicación de sentidos*” ayuda al ejercitante a “*sentir y gustar*” internamente de manera experimental el misterio de la fe.

En un sub-capítulo del primer volumen de Gloria que lleva por título “*el espíritu y los sentidos*”³⁵⁴, Balthasar justifica sus ricas afirmaciones retomando un texto de Agustín³⁵⁵ y otro de Tomás de Aquino³⁵⁶ desde un tomarse en serio la antropología teológica de la Biblia y con esa finalidad repasa las líneas fundamentales de una antropología estética cristiana desde la perspectiva de cuatro pensadores cristianos (un

³⁵⁰ Cf. G 1, 328.

³⁵¹ Cf. G 1, 330-334.

³⁵² Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, (Obras completas), Madrid 1963, 234-235.

³⁵³ Cf. G 1, 332.

³⁵⁴ G 1, 323.

³⁵⁵ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X, 6.

³⁵⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Phil*; 2, 12.

teólogo: K. Barth³⁵⁷, un fenomenólogo: R. Guardini³⁵⁸, un filósofo: G. Siewerth³⁵⁹ y un poeta: Paul Claudel³⁶⁰). El teólogo de Basilea hace un periplo por el pensamiento antropológico de estos cuatro pensadores cristianos para poner de manifiesto los dos puntos en los que todos están de acuerdo en lo que respecta a la doctrina de los sentidos espirituales y donde el teólogo suizo establece sus propias conclusiones.

Balthasar subraya en primer lugar, que el hombre es una totalidad sensible-espiritual y es así como entra en contacto con el Dios vivo-real. En segundo lugar, estos cuatro pensadores cristianos insisten todos en la necesidad de fundamentar un conocimiento sensible que vaya de arriba hacia abajo o del interior al exterior.

Y de sus análisis Balthasar extrae tres conclusiones. La primera conclusión es que *“el hombre real experimenta con su alma y su cuerpo el mundo y, por consiguiente, a Dios”*³⁶¹. La segunda es que Dios viene al encuentro del hombre en el ámbito de los sentidos como el Encarnado y al mismo tiempo como el Señor y el Maestro. Y por último, el Señor ha descendido del cielo por nosotros. Todos los sentidos perciben sensiblemente la humildad de Dios y lo No-sensible³⁶². En una frase de Balthasar se puede sintetizar todo lo dicho afirmando: *“Los sentidos son la exteriorización del alma. Y Cristo es la exterioridad de Dios”*³⁶³.

Las experiencias místicas dentro de la Iglesia constituyen una experiencia última de la fe y en ese sentido se pueden denominar como experiencias arquetípicas porque su eje configurador es el amor a Dios. El cristiano accede a ellas a través de los escritos joánicos y paulinos, es decir, se trata de experiencias bíblicas. Y si bien son objetivas, sin embargo, nunca reemplazan la objetividad de la revelación y de la gracia de Dios, por lo cual no es necesario aspirar a las gracias místicas³⁶⁴. La experiencia de la *“noche oscura”*, de la que habla el místico español, San Juan de la Cruz, es una experiencia de gracia que se concede

³⁵⁷ Balthasar dialoga con el teólogo protestante retomando el volumen III/2 (1948) de su obra *“Kirchliche Dogmatik”*.

³⁵⁸ Balthasar dialoga con este autor no tanto como teólogo sino como fenomenólogo de la religión y crítico de la cultura retomando su obra: *“Los sentidos y el conocimiento religioso”* (1950).

³⁵⁹ Nuestro autor retoma una obra suya construida en forma de díptico, aunque la segunda parte fue publicada cuatro años más tarde: *“Wort und Bild”* (*“Palabra e imagen”*) (1952) y *“Die Sinne und das Wort”* (*“Los sentidos y las palabras”*) del año 1956.

³⁶⁰ Balthasar fija su atención fundamentalmente en su ensayo *“La sensation du Divin”* de 1933.

³⁶¹ G 1, 359.

³⁶² Cf. G 1, 359-360.

³⁶³ G 1, 360.

³⁶⁴ Cf. G 1, 367-368.

entre dos experiencias de consolación, paradójicamente relativas al sufrimiento o a la muerte que sin embargo espera la resurrección³⁶⁵.

IV. Jesucristo: la figura bella, armónica y sinfónica

Se trata en este apartado de reflexionar sobre la singularidad y la unicidad de la figura central de la revelación cristiana que es Jesucristo. Él es el centro y el culmen de la revelación. Y se trata también de presentar los momentos del conocimiento teológico objetivo o la doctrina teológica de la percepción y visión del Dios que se revela; porque la evidencia objetiva de la revelación es el Verbo encarnado y dado a conocer al mundo, es objetiva también la Palabra de Dios o la Sagrada Escritura, es objetiva la Iglesia como sujeto receptor de la revelación divina y son objetivos también los diversos testimonios inherentes a la figura de Cristo. Y la estructura trinitaria misma de la revelación forma parte de su evidencia. Y este misterio sería inexplicable sin la encarnación de Cristo.

La segunda gran columna que estructura el primer volumen de Gloria es la “*evidencia objetiva de la revelación*”³⁶⁶. En las reflexiones que preceden sobre la fe-experiencia-sentidos ya se ha reflexionado sobre estas temáticas que nuevamente se estudian aquí, porque en la evidencia subjetiva ya se incursiona de antemano en la reflexión sobre la figura objetiva de la revelación. Esta segunda parte se construye también sobre tres pilares, el primer pilar es la “*singularidad*” y la “*unicidad*” de Jesucristo, la figura central de la revelación cristiana. El segundo pilar está constituido por la sinfonía de testimonios y figuras inherentes a Jesucristo y que de alguna manera le pertenecen y son interior a él. El tercer pilar, el más breve, pero no por eso, el menos importante, con el cual Balthasar cierra sus reflexiones en el primer volumen de Gloria, es la recapitulación de todo en Cristo. Sin ningún ánimo de ofensa a la potencia teológica que Balthasar representa porque toda su reflexión es profundamente teológica y además fundamentada y acompañada por una enorme y reconocida competencia filosófica, me atrevería a arriesgar la opinión que esta segunda parte es casi una parodia de la primera, con nuevos detalles y matices sobre la objetividad de la figura central de la revelación cristiana, que como ya hemos dicho, no solo es “*creída*” sino también “*vista*”. Es objetiva. Seguimos analizando en profundidad estos tópicos teológicos con el interés de subrayar la belleza

³⁶⁵ Cf. G 1, 366. Cf. G 3, 146: “*La noche es subjetivamente muerte, pero objetivamente es ya resurrección, y tiene como proceso de muerte su crepúsculo, su medianoche y su aurora en orden a la vida eterna*”.

³⁶⁶ Bajo este epígrafe Balthasar analiza seis temáticas generales: a) necesidad de una forma objetiva de la revelación; b) la forma de la revelación; c) Cristo, centro de la forma de la revelación; d) la mediación de la forma; e) el testimonio de la forma y f) por último, la reducción escatológica. Cf. G 1, 377-608.

de la revelación. La captación de esta temática, belleza y revelación, acontece en la medida que se tiene una profunda percepción teológica de la figura de Cristo, el centro y culmen de la revelación cristiana. Es así como resplandece tanto la revelación como la belleza. Todas las reflexiones subsiguientes apuntan hacia esa profundización de la percepción de Cristo. Por consiguiente, nos sitúan en nuestro tema.

1. Estructura trinitaria de la revelación

Es necesario que la revelación de Dios tenga una figura objetiva, fundamentalmente, por su estructura trinitaria³⁶⁷. Dios es definido como absoluta e infinita libertad. Él se revela en primer lugar como creador, en lo más íntimo de la criatura³⁶⁸, en su inmanencia y trascendencia³⁶⁹. La creación es preparación de la encarnación. Su autorrevelación en la creación es una primera *kénosis* de Dios³⁷⁰. Jesucristo es el “*cuerpo*” o la “*figura*” concreta de la revelación donde Dios se exterioriza.

“Sólo en la divinidad de Cristo, es decir, en la relación de sus dos naturalezas y en su relación con el Padre en el Espíritu Santo se manifiesta la forma propia e íntima de la revelación cristiana”³⁷¹.

Los diversos mediadores de la Antigua Alianza (regio, sacerdotal, profético y celestial) y el hecho mismo de la creación desembocan en el mediador por excelencia, Jesucristo, la Palabra total del Padre (Hb 1, 1-3). La mediación de la Antigua Alianza no constituye una aporía sino una preparación de la Nueva. En la figura esplendorosa de su Palabra, se manifiesta de manera indivisa el hombre-Dios³⁷². La unidad subjetiva de la fe exige y condiciona la revelación objetiva³⁷³.

³⁶⁷ Cf. G 1, 379, 381-382.

³⁶⁸ AGUSTÍN, *Confesiones* III, 6, 11: “Porque tú estabas más dentro de mí, que lo más íntimo de mí, y más alto que lo supremo de mi ser”.

³⁶⁹ Cf. G 1, 381-382.

³⁷⁰ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004, 265-319.

³⁷¹ G 1, 383.

³⁷² Cf. G 1, 388-389.

³⁷³ Cf. G 1, 387.

2. La paradoja de la belleza y la revelación de Dios

La revelación de Dios, que acontece en el ser, en la Palabra y en el hombre se presenta de manera paradójica: es ocultamiento y manifestación a la vez. Expresa mejor esta idea la etimología misma de la palabra “revelación”, es decir, revela pero a la vez vela y oculta. En estas tres formas de revelación se expresan tres tensiones sobre la humanidad de Cristo que solamente son comprensibles desde las dimensiones trinitarias³⁷⁴. En la primera se manifiesta la tensión intramundana entre cuerpo y espíritu y la diferencia ontológica entre ser y esencia. El alma manifiesta el cuerpo a la vez que ella se oculta en él. Esto es lo que ocurre también con la realidad de la belleza, las figuras y la totalidad de los seres. Es decir, *“toda revelación mundana es también velación y toda manifestación ocultamiento”*³⁷⁵. Esta tensión se puede expresar también con dos palabras: *pistis* y *gnosis*³⁷⁶. Y se resuelve en el ver y saber de la fe religiosa y cristiana que eleva la capacidad epistémica del hombre a su máxima expresión³⁷⁷. Sin embargo, no sólo Dios es el incognoscible, sino también la esencia de todos los seres y de todas las cosas, hasta las que consideramos más insignificantes³⁷⁸.

La segunda forma de revelación, la Palabra, expresa la tensión entre la creatura y el creador. *“La creación es expresión de Dios de un modo único...y constituye el tema fundamental de toda filosofía”*³⁷⁹. Dios necesita de la Trinidad pero no de la creación. Por eso Él crea no porque necesite de ella sino que crea *“en el amor, por amor y para el amor”*³⁸⁰. A esta convicción se llega por la revelación sobrenatural de la fe. Esta segunda revelación atestigua la evidencia del creador. Pero hasta en la *visio facialis* de Dios³⁸¹ mantendrá toda su vigencia la máxima agustiniana: *“Si comprehendis non est Deus”*.

La tercera revelación, la del hombre, expresa *“la tensión en el orden de la gracia y de la salvación, entre el pecador que se ha apartado de Dios y el Dios que se revela redimiéndolo a través de la ocultación de la cruz”*³⁸². Dios, desde siempre se dirige a la

³⁷⁴ Cf. G 1, 407-408.

³⁷⁵ G 1, 396.

³⁷⁶ Cf. G 1, 123: Con la reflexión sobre la unidad de *pistis* y *gnosis* abre Balthasar la reflexión sobre la evidencia subjetiva de la revelación.

³⁷⁷ Cf. G 1, 398.

³⁷⁸ Cf. G 1, 396-398.

³⁷⁹ G 1, 399.

³⁸⁰ Cf. A. T. QUEIRUGA, *La esperanza a pesar del mal: La resurrección como horizonte*, Santander 2013.

³⁸¹ Cf. G 1, 401, 410.

³⁸² G 1, 393.

interioridad del hombre y se hace presente en su vida³⁸³. Y así la revelación positiva se extiende desde la salida del paraíso hasta la Iglesia³⁸⁴. Esta revelación de Dios está asegurada, tanto en la Antigua como en la Nueva Alianza, porque Dios inhabita en el mundo. Dios es trascendencia e omnipotencia en su inmanencia en lo humano³⁸⁵. En Cristo se lleva a cabo la revelación de Dios en la ocultación: en la Pasión y en la encarnación³⁸⁶. Balthasar expone:

*“La revelación tiene su lugar en la revelación esencial de Dios al hombre, que al revelar a Dios, lo vela, en cuanto imagen y semejanza suya. Esto significa que en Cristo se revela no sólo Dios, sino el hombre”*³⁸⁷.

La encarnación misma revela y oculta porque el hombre ha de convertirse “*en lenguaje de Dios*”³⁸⁸, lenguaje “*único*” e “*inequívoco*” y de ahí la dimensión trinitaria que la estructura misma de la revelación exige³⁸⁹. La figura de la revelación, en su estructura trinitaria, para la visión de la fe, forma parte de su evidencia³⁹⁰. Por esa razón hemos afirmado que Dios necesita de la Trinidad, pero no de la creación. “*Si la cruz es el fin radical de toda estética mundana, es porque, clarea el alba definitiva de la estética divina*”³⁹¹.

3. La singular belleza del Verbo Encarnado

El Verbo encarnado constituye la evidencia objetiva de la revelación cristiana. Por eso hay en él unos rasgos o características, y unos criterios cualitativos que configuran su unicidad, su singularidad, su centralidad y su objetividad, que es pertinente poner de manifiesto.

³⁸³ Cf. G 1, 402.

³⁸⁴ Cf. G 1, 403-404.

³⁸⁵ K. RAHNER: “*Dios no llega por el mundo a su propia plenitud. El mundo llega a ser porque Él es plenitud, pero Él no llega a ser creando el mundo*”, citado por A. CORDOVILLA PÉREZ, Aula de Teología, Santander, 3 de Febrero de 2009.

³⁸⁶ Cf. G 1, 406.

³⁸⁷ G 1, 408. Cf. GS 22.

³⁸⁸ G 1, 406.

³⁸⁹ Cf. G1, 407.

³⁹⁰ Cf. G 1, 407-408.

³⁹¹ G1, 409.

La razón por la cual se sitúa a Cristo en el “*centro de la revelación*” cristiana es porque desde él es que se hacen comprensibles todos los demás aspectos particulares de ella³⁹². Ese centro se refiere a lo esencial del cristianismo.

La figura de Cristo es plausible. La fe en él se produce por la iluminación interior de la fe y la luz exterior que brilla en Cristo. Él es una evidencia “creída” y “vista”. El fenómeno Cristo salta a la vista³⁹³. Cristo no es una evidencia objetiva en el sentido lógico-matemático o desde unos presupuestos empíricos, como lo exigen los representantes del “*nuevo ateísmo*”³⁹⁴ o como lo comprendería un hipotético filósofo ateo. Aquí no se trata de ese tipo de evidencia-objetividad, ni tampoco al modo técnico-científico o al modo moderno donde la mirada es transformada en observación y comprobación.

Si la figura de Jesús es digna de ser creída por su plausibilidad es porque él es el patrón y la medida suprema y arquetípica de la revelación. Él es la medida misma de la luz. Y él es la figura dinámica del Padre: él viene del Padre y vuelve al Padre (“*exitus et rreditus*”). En ese doble movimiento de su mediación puede Cristo ser llamado figura³⁹⁵.

El sujeto creyente es quien cree de manera anticipada, gracias al *a priori* de su fe. Y por esa razón, no necesita demostración alguna³⁹⁶. Sin embargo, hay algunas características de Cristo que posibilitan la percepción objetiva de su figura. El mayor criterio es la conjunción entre la luz interior de los ojos de la fe (en el sujeto creyente) y

³⁹² Cf. G 1, 415.

³⁹³ Cf. G 1, 416. Cf. G 1, 431. Cf. G 1, 174.

³⁹⁴ Entre estos están: cuatro del mundo anglosajón: R. Dawkins, Christopher Hitchens (ya fallecido) Sam Harris y Daniel Clement Dennett y dos del mundo francófono (Francia): André Comte-Sponville y Michel Onfray. Cf. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Madrid 2007. Cf. M. ONFRAY, *Tratado de Ateología*, Barcelona 2006. En un texto que Balthasar retoma de Goethe aborda el conflicto de la fe y la increencia. Cf. J. W. VON GOETHE G 5, 376: “*El verdadero tema, el único y más profundo de la historia del mundo y del hombre, al que cualquier otro está subordinado, es el conflicto de la fe y de la increencia. Todas las épocas en que reina la fe, bajo cualquiera de sus formas, son espléndidas, elevadoras y fértiles para la humanidad coetánea y posterior. En cambio, todas las épocas en las que la irreligiosidad, de cualquier tipo sea, alcanza su miserable victoria, aunque hayan brillado momentáneamente con su esplendor evanescente, se desvanecieron inmediatamente en la posteridad porque se entretuvieron atormentándose con nociones infecundas*”.

³⁹⁵ Cf. G 3, 197, donde Balthasar subraya que Pascal refiere la figura céntricamente al hombre que desde abajo se eleva a lo alto: “*La forma (Gestalt), que hemos de ver y que Pascal procura hacer intuitiva, es céntricamente el hombre, que de ahora en adelante, desde su centro superable, observa desde abajo la forma científico natural, pero que en la fe se eleva hacia lo alto, a la forma – del Hombre-Dios –, que acaba por hacerlo inteligible en su imposible centro, elevándolo a la verdadera visibilidad*”.

³⁹⁶ Cf. G 1, 431. Cf. G 1, 174.

la luz exterior que brilla en Cristo³⁹⁷. La única manera de avasallar de esta figura es el amor y la libertad, la gracia, el ocultamiento y no el avasallamiento o la aparatosidad. Dios se hace cognoscible a partir del amor y de la gracia. Esto es lo que sintetiza todas las evidencias de Dios y su creación³⁹⁸. Ésta es la clave que siguen los evangelistas, especialmente, Marcos (el “secreto mesiánico”) en quien el tema se presenta dialéctico, Mateo y Lucas siguen en este aspecto a Marcos, y Juan presenta la misión de Jesús en el ocultamiento. Este ocultamiento de Jesús en los evangelios, con frecuencia se presenta dialécticamente. La dimensión de un Dios oculto y escondido fascinó a B. Pascal³⁹⁹.

La imagen de Cristo no debe de ser fragmentada. Por eso, en cualquier escena evangélica su imagen aparece dentro de un contexto bien proporcionado, perfecto y global. Esta visión integral sólo la capta la hermenéutica o la analogía de la fe. El creyente y el teólogo y exégeta cristianos viven de esta mirada de la fe⁴⁰⁰. La figura de Cristo tiene que ser comprendida en su globalidad y por consiguiente, son objeto de rechazo todos los tipos de falseamiento de su figura. La ocultación de Jesús en la cruz está prefigurada en la figura del siervo sufriente de Isaías 53. El “*hombrecillo*” (S. Kierkegaard) desfigurado y sin hermosura traspasado en el calvario es el más bello de los hombres (Sal 44, 3) y en quien se funda la dimensión contemplativa de la fe y en donde la estética de la fe está indisolublemente asociada al sufrimiento⁴⁰¹. Y en donde la dimensión divina de Jesús parece esconderse⁴⁰².

La fuerza y el dinamismo del Espíritu Santo, lleva a cabo la objetivación de la figura de Cristo. “*El punto en el que se unen el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y del evangelio escrito es la objetivación realizada por el testimonio del Espíritu Santo*”⁴⁰³.

El Espíritu no es el Verbo, pero es el Espíritu del Verbo. Procede del Verbo y del Padre. Es el Espíritu de lo expresable y de lo inefable⁴⁰⁴. Y por esa unidad incomprensible

³⁹⁷ Cf. J. M. SARA, *Forma y amor*, Roma 2000, 109.

³⁹⁸ Cf. G 1, 434.

³⁹⁹ B. PASCAL, *Pensamiento* 598: “*Vere tu es Deus absconditus*”. Balthasar amplía o desarrolla el pensamiento de Pascal de la doble ocultación de Dios en el pecado y en el amor. Cf. G 3, 223-236. En G 3, 223 dice: “*Merece la pena desarrollar ambos ocultamientos, uno tras otro: a) la revelación del ocultamiento de Dios; b) su revelación bajo el ocultamiento del pecado; c) la legibilidad y figuración histórica auténtica de este ocultamiento y, finalmente, c) la relación entre amor e imagen*”.

⁴⁰⁰ Cf. G 1, 435-437.

⁴⁰¹ G 1, 467.

⁴⁰² Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 196. Ignacio dirá que en la Pasión de Jesús sobresale su humanidad y su divinidad se esconde.

⁴⁰³ G 1, 439.

⁴⁰⁴ Cf. G 1, 442.

es el lugar de la belleza en Dios. La tercera persona de la Trinidad ha sido objeto de olvido, reducciones y mutilaciones⁴⁰⁵. Por esa razón la historia de la Iglesia occidental ha producido sucedáneos o suplencias del Espíritu Santo⁴⁰⁶. Pero es imposible separar el Espíritu del Jesús histórico del Cristo de la fe⁴⁰⁷. La fe cristiana es pneumatológica porque sin el Espíritu Santo no tendríamos ni la Escritura ni la Iglesia. Estas son precisamente las dos obras del Espíritu y que constituyen su testimonio, como se pondrá de manifiesto en reflexiones posteriores⁴⁰⁸.

Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres y por ese hecho todas las demás mediaciones en la Iglesia están subordinadas a la de él⁴⁰⁹. Sin embargo, su mediación está en relación con la mediación de la Escritura y la de la Iglesia. El “*testimonio*” de estas figuras es indispensable para expresar la figura fundamental de Jesucristo, porque son mediaciones de su manifestación. Por esa razón, todas éstas temáticas finales sobre la evidencia objetiva constituyen una sinfonía de testimonios (el del Padre, el del Hijo, el de la historia o Antigua Alianza, el del cosmos, el sacramental, el de los milagros, el de la historia universal, el de los ángeles, testigos de la iluminación esplendorosa del Verbo) y voces, incluyendo la mediación de la Escritura y la de Iglesia (que constituyen el testimonio del Espíritu Santo), inherentes a la figura central de la revelación, porque el capítulo “*la mediación de la forma*”, forma una unidad con el subsiguiente que es el “*testimonio de la forma*”⁴¹⁰.

En el último tramo de este capítulo se trata de poner de manifiesto la relación de la figura de Cristo con la figura de la Sagrada Escritura y con la figura de la Iglesia y de igual modo referirnos a los diversos testimonios inherentes o en relación con la figura de Cristo y que atestiguan la evidencia objetiva de su revelación.

⁴⁰⁵ Cf. G 1, 442-443.

⁴⁰⁶ Cf. Y. M. J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 189. Congar habla de tres sucedáneos del Espíritu Santo en occidente: el Papa, la Eucaristía y la Virgen María. La crítica la toma de un artículo de otro autor al que refiero, la cual asume parcialmente. Cf. PH. PARE, *The doctrine of the holy in the Western Church*, “Theology”, agosto 1948, p. 293-300. Cf. V. CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Santander 2015, 11-12. Codina se hace eco de ese olvido del Espíritu y afirma que estos tres sustitutos del Espíritu Santo son llamados por Congar “*tres realidades blancas*”.

⁴⁰⁷ Cf. G 1, 443.

⁴⁰⁸ La Iglesia y la Escritura constituyen el testimonio del Espíritu Santo.

⁴⁰⁹ Cf. LG 60. 62.

⁴¹⁰ G 1, 534: “*El presente capítulo forma una unidad con el que viene a continuación, que trata del “testimonio de la forma”, y habría podido ser incluido en él bajo el título global de “el testimonio del Espíritu Santo”. La Sagrada Escritura y la santa Iglesia constituyen juntas en su capacidad de expresar a Cristo, la obra del Espíritu Santo*”.

4. La transportación en Cristo a la belleza divina

Los preámbulos que preceden nos sitúan ahora en cada una de estas dos figuras para subrayar los aspectos teológicos más significativos de su testimonio.

El Espíritu Santo es quien engendra la Escritura en la Iglesia. Por tanto, ella ha de ser leída e interpretada en el Espíritu en que fue escrita. No le hace justicia a la Escritura quien no la lee e interpreta desde la hermenéutica o la analogía de la fe, porque sin ella se disecciona la Escritura como lo hace el cientificismo bíblico. La Escritura es engendrada en la fe la Iglesia por la fecundidad del Espíritu Santo. Lo objetivo de la revelación es la Palabra de Dios. Esta objetividad de la Escritura la atestigua el largo camino de la Iglesia en la elaboración del canon. En cada una de sus palabras está presente el Espíritu en que fue escrita y se dice una sola palabra: el Verbo único de Dios. Pero la Iglesia no está bajo la Escritura sino bajo su cabeza que es Cristo. La Iglesia vive de la Palabra de Dios. Por eso, se recomienda su meditación asidua y saboreada, a lo que contribuye la *lectio divina* o la lectura orante de la Palabra, como lo hacían los Padres de la Iglesia⁴¹¹ y lo sigue haciendo la Iglesia hoy, por la gran influencia de este método en las posteriores tentativas en el ámbito de la meditación y contemplación cristianas⁴¹². No se puede perder de vista tampoco el “*universal concreto*” que es Cristo que se universaliza en el Espíritu del que da fe la Escritura. Porque la Palabra de Dios no es principalmente la Sagrada Escritura sino Jesucristo y todo lo que está en relación con él. Por eso, como decía Orígenes la Escritura es el “cuerpo” del Logos⁴¹³. Por él la revelación de Dios, incluida la autorrevelación de Dios en la creación es un hecho evidente⁴¹⁴. Jesucristo cierra las revelaciones públicas en la Iglesia⁴¹⁵. El magisterio de la Iglesia lleva a cabo la correcta interpretación de la Escritura pero no está por encima de ella sino a su servicio⁴¹⁶. Sus declaraciones “*son interpretaciones, no fundamentaciones, de la revelación*”⁴¹⁷. Es decir,

⁴¹¹ Según una antigua tradición que se remonta a los Padres de la Iglesia se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual. El espiritual a su vez se subdivide en tres: el sentido alegórico, el sentido moral y el sentido anagógico. Cf. TOMÁS DE AQUINO, ST, q.1, a. 10, ad 1. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica 115-119.

⁴¹² Cf. G 1, 490.

⁴¹³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Católico. Aspectos del Misterio*, Madrid 1988, 85-88.

⁴¹⁴ Cf. G 2, 47: “*Ver. Dos términos, videre y ostendere, vuelven continuamente a la pluma de Ireneo. Videre no es tanto el contemplar de Platón cuanto el estar ante la evidencia de los hechos*”. Cf. G 2, 48: “*El hombre no puede ver por sí a Dios, pero Dios se deja ver voluntariamente por los hombres, por los que él quiere, cuando él quiere y como él quiere*”. Cf. G 2, 49: “*Con la visión del Hijo encarnado persiste, pues, la visión en la fe*”.

⁴¹⁵ Cf. DV 2-4.

⁴¹⁶ Cf. DV 10.

⁴¹⁷ G 1, 494.

remiten a algo que las trasciende, a la revelación divina. La misión de la teología es organizar ambas enseñanzas: la de la Escritura y la del magisterio, desde una actitud científica y especialmente contemplativa, la única necesaria, la que eligió María de Betania, la que consiste en no hacer nada⁴¹⁸ y que Balthasar llama “teología arrodillada”, que no se contrapone a la teología científica o de “pupitre”.

La Escritura y la Iglesia son dos figuras que remiten objetivamente más allá de sí. Y *“en cuanto el Espíritu hace presente (“extasia”) en ellas (en la Escritura y en la Iglesia) la forma de Cristo, hace presente también (“extasia”) al hombre en ellas y, por ellas, en Cristo. Es lo que los Padres llamaron admirabile commercium et connubium”*⁴¹⁹. En ambas figuras, en la Escritura y en la Iglesia, el sujeto creyente es extasiado. Sin ese éxtasis objetivo ambas figuras son incomprensibles.

En la Iglesia lo que más transparenta la figura de Cristo es el Evangelio⁴²⁰. Y la Iglesia⁴²¹ nace asociada a Cristo⁴²². Es sin embargo, un medio tenso hacia su figura escatológica, cuando el cuerpo quede plasmado en su cabeza-arquetípica⁴²³. Ella participa de la mediación de Cristo porque ella es portadora e impronta de su figura⁴²⁴. La Iglesia es portadora e impronta de la figura de Cristo, en tanto cuanto es mariana, en su estructura institucional (Pedro y Pablo), en el culto cristiano que debe configurarse teniendo presente los detalles litúrgicos y las reglas de la estética teológica⁴²⁵, especialmente en la Eucaristía donde Cristo el “más bello de los hombres” se hace presente y con la Iglesia y a través de él da gracias al Padre. Y en las diversas figuras eclesiales (la predicación, la vida religiosa, la autoridad eclesiástica, la teología) se transparenta una única belleza: la de Jesucristo. Pues quien contempla la figura bella es arrebatado por ella, porque la figura bella siempre

⁴¹⁸ Cf. E. FROMM, *El arte de amar*, Barcelona 1988.

⁴¹⁹ G 1, 535-536.

⁴²⁰ Cf. G 1, 496.

⁴²¹ Cf. G 1, 497.

⁴²² Cf. G 1, 496.

⁴²³ Cf. G 1, 498.

⁴²⁴ Cf. G 1, 499.

⁴²⁵ Cf. F. L. PANELLA, *“La belleza en la liturgia”*, Phase 253 (2003), 9-30, 22: *“Es en la liturgia donde este Dios bello “visita” a los hombres y “ejerce la obra de nuestra redención” (SC 2). Es en la liturgia donde “el más bello de los hombres” se hace presente, sea en la persona del ministro, sea en el pan y el vino, sea actuando en los sacramentos, sea en su Palabra, sea en su Cuerpo, la Iglesia, cuando suplica y canto salmos (SC 7). Es en la liturgia donde lo que en la Iglesia se predica se realiza. Es el lugar propio de la epifanía de la belleza porque en ella se realiza la obra más grande y más propia del hombre, en la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados. Ella es una asamblea unida por un mismo Espíritu a la cual Cristo asocia consigo, en una unión sponsal, para dar culto al Padre eterno. Y así la Esposa se embellece, se santifica. Ella es la acción sagrada por excelencia, lo cual la hace bella por excelencia”*. Cf. J. RATZINGER, *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Bilbao 1999.

posee una altura y una profundidad. En la visión se produce el arrebató, el éxtasis, el sentirse transportado al reino del Hijo amado o el arrobamiento.

La Escritura y la Iglesia constituyen el testimonio del Espíritu Santo. En las reflexiones subsiguientes se trata de seguir profundizan en la sinfonía de testimonios inherentes a la figura de Cristo: el testimonio del Padre, el de la historia o de la Antigua Alianza, el testimonio del cosmos, el testimonio del milagro que incluye el de la historia universal, el de la Iglesia y el del cosmos y el testimonio de los ángeles. Y por último, la recapitulación de toda la revelación en Cristo. Al mismo tiempo que se explicitan los diversos momentos del conocimiento teológico objetivo.

5. “Fundamento” y “manifestación” de la belleza

El Verbo encarnado es el testimonio interno de Dios sobre sí mismo⁴²⁶. El testimonio del Padre está emparentado con el del Hijo. Con frecuencia el cuarto evangelio pone en labios de Jesús diversas formulaciones en las que se expresa la reciprocidad de ambos testimonios. “*El que me ha visto a mí, ha visto al Padre*” (Jn 14, 9). “*El que me ve, ve al que me ha enviado*” (Jn 12, 45). Así como Dios necesita de la Trinidad, igual la belleza. Es decir, sin la Trinidad lo estético y la imagen se presentan como inconcebible. El Hijo aparece como el rostro (*eidos*) y la figura de Dios y por tal razón como el paradigma de la hermosura. Dios se exterioriza en la figura del Hijo.

En terminología filosófico-teológica se podría expresar esta reciprocidad entre el testimonio del Padre y del Hijo diciendo que se manifiesta el fundamento: el Padre es el fundamento y Cristo es la manifestación. Esto no sólo se aplica a la divinidad sino también a las cosas y a los seres creados. Toda manifestación es iluminación de la medida y luz de su fundamento.

El Verbo encarnado que se manifiesta remite a su fundamento absoluto, Dios. Dios es el fundamento de Cristo y Cristo es la manifestación del Padre. Pero el fundamento quiere ser en la manifestación misteriosa: el ser como gracia, gratuidad, belleza y amor⁴²⁷. El Padre es el fundamento del Hijo y el Hijo es la manifestación del Padre. Ambos son una sola cosa en la belleza. Esta reciprocidad tiene una base trinitaria. En la Trinidad la preminencia la tiene el Padre⁴²⁸, porque el fundamento en cuanto tal es más grande que

⁴²⁶ Cf. G 1, 539. 145. “*El que cree en el Hijo de Dios tiene este testimonio en sí mismo*” (1 Jn 5, 9).

⁴²⁷ Cf. G 1, 544.

⁴²⁸ Cf. L. F. LADARIA, “Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente”, en: VARIOS, Dios Padre envió al mundo a su Hijo (35 Semanas de Estudios Trinitarios), Salamanca, Secretariado Trinitario, 200, 163-195. Cf. K. RAHNER, “Problemas actuales de cristología”, *Escritos de teología I*, Madrid 1961,

la figura que lo pone de manifiesto⁴²⁹. Sin embargo, ambos son uno. Y ninguno puede ser concebido sin el otro. “*¡No hay ninguna afirmación personal que no sea al mismo tiempo afirmación de la única esencia divina!*”⁴³⁰. En dos palabras claves se expresa la reciprocidad entre el testimonio del Padre y del Hijo: amor y plegaria.

6. El testimonio estético de la historia

Jesús necesita del testimonio del Padre, pero no el de la historia o de la Antigua Alianza. Por eso, sólo usa este testimonio en beneficio del hombre, aunque le pertenece interiormente porque se refiere a él. El Viejo Testamento da testimonio de él⁴³¹. En el cuarto evangelio dice Jesús: “Las Escrituras...son las que dan testimonio de mí” (Jn 5, 39). Y sólo es comprensible desde él y a través de él y en la fe en él. Es desde la fe que se puede ver la globalidad de su figura y la unidad de ambos testamentos. El AT es figura e imagen y parábola de un ideal. Así lo entendió en su obra inconclusa de los Pensamientos, B. Pascal, al referirse a la ley y a la gracia en el pueblo de Israel como figura de la gloria⁴³². La Antigua Alianza tiene a sus espaldas el mito y delante la figura del Verbo encarnado, es decir, está entre el mito y Cristo, entre el paganismo y el cristianismo⁴³³. Pero en Israel se fue dando un proceso que posibilitó el paso de una “*experiencia mítica del tiempo*” a una “*lineal*” *histórico-salvífico*”⁴³⁴. Y de igual modo fue un proceso el paso de lo invisible que representa la Antigua Alianza a lo visible que representa la Nueva. Es decir, se fue haciendo un camino de salida desde Antiguo al Nuevo Testamento, porque el Antiguo fue un tiempo teológicamente vacío que concluía en la aporía del *scheol*, cuya barrera rompe la resurrección de Cristo.

Todo el Antiguo Testamento es figura de Cristo. La revelación de Dios desde Abrahán hasta la literatura sapiencial apunta a la revelación definitiva de Cristo. Mateo es el evangelista que más aplica la realización de las profecías del Antiguo Testamento a Cristo. Cristo para Mateo es el nuevo Moisés y el mediador de una nueva alianza que no tiene como fundamento la ley sino el amor. “*El testimonio de la Antigua Alianza es el*

169-222. Cf. K. RAHNER, “Advertencias sobre el tratado dogmático “De Trinitate”, *Escritos de Teología IV*, Madrid 1964, 105-136.

⁴²⁹ Cf. G 1, 545.

⁴³⁰ G 1, 545.

⁴³¹ Cf. A. DIEZ MACHO, *Historia de la Salvación*, Madrid 1968, 6.

⁴³² Cf. B. PASCAL, *Pensamientos*, 560, 549, 583, 572.

⁴³³ Cf. G 1, 557-558.

⁴³⁴ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1976, 131-161. Cf. G 6, 261-359. Cf. G 1, 565-587.

testimonio del tiempo en favor de la eternidad, que ha entrado en el tiempo con Cristo”⁴³⁵. Y si esto es así entonces no constituye una osadía afirmar que la belleza de la vida cristiana reside ya en la tierra.

7. Belleza y nupcialidad en el horizonte de la cruz

El hombre sin figura ni bella (Is 53) es el más bello de los hombres (Sal 44, 3). Y éste en su cruz y gloria es el esposo de las bodas del Cordero y la esposa, la Iglesia, es la princesa bellísima, vestida de perlas y brocados.

Dado que Cristo da al cosmos la forma definitiva, entonces el testimonio del cosmos es el de la glorificación, como lo es el de la Iglesia y el de la historia universal⁴³⁶. Y como el milagro se sitúa en el centro del testimonio del cosmos, por eso el milagro que es el testimonio del poder y la gloria del mismo Señor, engloba estos tres testimonios: el del cosmos, el de la historia universal y el de la Iglesia. La taumaturgia de Jesús clarifica su figura viviente y la manera como él se relaciona y comunica con su “compañero humano”⁴³⁷. El viene a juzgar las potencias del mal. De ahí su determinada pretensión de autoridad. Jesús en el milagro ofrece lo que él mismo es: la encarnación del Logos. El instrumento como Dios quiere glorificarse en el mundo sólo se hace inteligible desde la perspectiva de Cristo. Y la figura de Cristo en sí misma es revelación de Dios en estos términos: entre la omnipotencia e impotencia, entre la ocultación y manifestación, en la gloria y en la cruz, y en la glorificación y el anonadamiento. Esta es la perspectiva desde la cual debe leerse el pasaje sinóptico de la transfiguración del Señor. En el amor que responde como el de Cristo, la ocultación es ya mismo desvelamiento.

Balthasar, con la finalidad de que el testimonio del cosmos sea bien entendido, lo explica a la luz del pasaje de la transfiguración. El contexto de este pasaje en los sinópticos es el de la pasión y crucifixión de Jesús. A esta escena precede, en los sinópticos, un anuncio que hace Cristo de su pasión y muerte y por otro lado, el recordatorio que hace a sus seguidores del imperativo de cargar con la cruz como condición radical para seguirlo. El texto en sí mismo es una fuerte experiencia de Jesús en el monte de la transfiguración que deja en él una convicción: el camino al monte Calvario es inevitable. Se trata de una escena de gloria en la que se anticipa su

⁴³⁵ G 1, 584.

⁴³⁶ Cf. G 1, 586.

⁴³⁷ Cf. G 1, 586-587.

resurrección y en la que se anuncia su pasión, es un por tanto un pasaje en el que se entrecruzan la cruz y la gloria. La transformación de Jesús ante sus discípulos es el despojo del esposo, ante los ojos de su esposa, la Iglesia. Se muestra así a su Iglesia en la figura de su miseria e indigencia de la cruz (humana) y en su figura divina. Se trata de la última forma en la que Dios y el mundo se encuentran⁴³⁸. En la Biblia la boda del Cordero está prefigurada en los términos de relaciones carnales⁴³⁹ y es descrita como alianza matrimonial: entre Yahvé y su pueblo, entre Cristo y la Iglesia⁴⁴⁰. En el primer volumen de Gloria esta referencia es constante⁴⁴¹. Y la esposa del Cordero que es la Iglesia no sube de la tierra al cielo, sino que baja del cielo a la tierra, con toda la hermosura que tiene la medida del cielo: *“la maravillosa geometría de su belleza es la uranometría: medida, forma y esplendor del cielo”*⁴⁴².

Cristo es la recapitulación de la revelación: *“Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin”* (Ap 22,13). Es decir, Cristo está en el principio, en el centro y en el final del mundo y de la historia. Es la idea que explicitan los himnos paulinos de Efesios (1, 3-14) y Colosenses (1, 15-20). Y esta misma idea constituye el centro de la teología de algunos Padres de la Iglesia⁴⁴³. En Cristo todo queda recapitulado, sintetizado, integrado, concentrado y reducido en él⁴⁴⁴. El cosmos entero ha sido creado a imagen del Primogénito de la creación y Cabeza de la Iglesia, en quien acontece la recapitulación de todas las cosas. Es lo que expresa Pablo diciendo: *“Con Cristo, con él y para él”*. El cosmos se inscribe en el proceso escatológico que describe Pablo en sus himnos y en Romanos 8 en donde se atestigua que en Cristo nuestro juez crucificado seremos salvados, pero como a través del fuego y examinado en el amor⁴⁴⁵, sobre lo que

⁴³⁸ G 1, 597-598.

⁴³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *“Cristo, Alfa y Omega”*, en *RCI Com 96* (Madrid, 1996), 90-95, 93.

⁴⁴⁰ Cf. G 1, 336-345.

⁴⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *“Cristo, Alfa y Omega”*, en *RCI Com 96* (Madrid, 1996), 90-95, 94: *“La fertilidad sexual que engendra siempre sólo mortalidad, se supera en la Iglesia de Cristo en una fertilidad virginal hacia la vida eterna”*. El tema del eros es retomado continuamente por Balthasar en el primer volumen de Gloria. Cf. G 1, 233. 601. 112-123. 113-114. 467.

⁴⁴² G 1, 608.

⁴⁴³ G 2, 53: *“La realidad de Adán cumple su verdad en la realidad de Cristo, Eva en María, la Sinagoga en la Iglesia...Pero todo el pasado adquiere su plenitud sólo en Cristo, que como hombre-Dios lo consume, pues “recapituló en sí mismo la larga evolución de los hombres (expositionem), ofreciéndonos la salvación en la concentración (compendio)”*.

⁴⁴⁴ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004, 292-298.

⁴⁴⁵ Resuenan en el pensamiento de Balthasar las conocidísimas expresiones de Juan de la Cruz y de Teresa de Lisieux: *“En el atardecer de mi vida seré examinado en el amor”* y *“en el atardecer de mi vida me presentaré ante el Señor con las manos vacías”*. Pedro Casaldáliga le ha dado en versos, a las expresiones

el hombre hizo por Cristo y lo que debió haber sido su vida cristiana⁴⁴⁶. Y ante sus fracasos en ese proyecto no tendrá otra alternativa que refugiarse en su juez (Agustín), es decir, el juicio también será posibilidad de volverse a Cristo.

Recapitulando

Una idea clave que recorre el primer volumen de Gloria es la inseparabilidad entre teología fundamental y teología dogmática. Y de igual modo se presenta la simultaneidad entre la doctrina de la visión o percepción y la doctrina del éxtasis o rapto. ¿Cómo acontece el rapto en la visión de la figura de Cristo?

Dios se ha exteriorizado en el mundo por medio de la figura de Cristo y, en él somos arrebatados a la profundidad de la revelación divina. Por eso, aunque en la introducción al primer volumen de Gloria, Balthasar divide su método en dos momentos (la doctrina de la percepción o visión y la doctrina del éxtasis o rapto), ambos momentos están estrechamente relacionados. Sin embargo, el primer volumen de Gloria desarrolla la primera, y los dos últimos volúmenes desarrollan, la segunda. El Prefacio Primero de Navidad expresa hermosamente esta articulación: *“Porque, gracias al misterio de la Palabra hecha carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que, conociendo a Dios visiblemente, él nos lleve al amor de lo invisible”*. Y unas palabras del versículo catorce del prólogo de Juan, nos acerca aún más a esta simultaneidad: *“Y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único” (1,14)*. Y así vemos el amor, en el niño Jesús y somos arrebatados al amor de lo invisible, es decir, al Padre. Las dos cosas se dan simultáneamente. Hemos visto la gloria divina porque Dios se ha hecho visible, audible en la encarnación de su Palabra. Y en el mismo acto de ver y contemplar su figura, se produce un éxtasis, somos transportados a una doble profundidad: A la de Cristo y a la del Padre. Éste éxtasis sólo se produce en la fe y es una acción no del sujeto que contempla sino del objeto contemplado (Cristo). Y sólo se percibe por iniciativa de Cristo. Se trata de un “ver a Dios” a través de su Palabra e Imagen. Es Dios quien nos ve primero. El ver humano a Dios tiene su fundamento en el ver divino. En el contexto de huida por el desierto, cuando Agar es echada de la casa

de estos dos santos, una hermosa y poética formulación: *“Al final del camino me dirán: – ¿Has vivido? ¿Has amado? Y yo, sin decir nada, abriré el corazón lleno de nombres”*.

⁴⁴⁶ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* 53, Ignacio invita al pecador arrepentido que mirando a Cristo crucificado se formule tres preguntas: *“¿qué he hecho por Cristo?, ¿qué hago por Cristo?, y ¿qué voy a hacer por Cristo?”*.

de Abraham y Sara, cuando casi moría de la sed, se encuentra un pozo con agua y se interroga: “¿Si será que he llegado a ver aquí las espaldas de aquel que me ve?” (Gn 16, 13). Para esto se requiere una nueva luz que es la luz de la fe. Es preciso profundizar sobre lo que significa esta luz de la fe para el cristiano, pues quien ve la revelación de Dios que se le aparece solamente la acoge por el toque interno divino que recibe y que lo acoge en la fe. La luz exterior que brilla en Cristo, que atrae y fascina, es la luz que enciende la luz interior de la fe o cuando se recibe infusamente desde arriba o desde el interior. Y así la figura “*vista*” no es sólo vista sino también “*creída*”. Y esto es así porque el Padre avala al Hijo y quien cree en el Hijo tiene el testimonio del Padre. La fe ofrece un acceso privilegiado al conocimiento de lo divino, ese conocimiento presupone el *a priori* de la fe. El testimonio que da la historia del Hijo y el testimonio recíproco del Padre y del Hijo, es atestiguado por la fe. Pero todo depende de la mirada. Se trata de una mirada realizada desde la fe, porque quien mira con fe a la persona y los acontecimientos de la vida de Jesús (sus palabras, sus milagros o signos, sus acciones, sus profecías) comprende el misterio que él representa. Se trata, pues, de un ver sostenido por la fe y por consiguiente, se trata de un ver que es más que tomar conciencia de unas imágenes visuales. Es más que un mirar puramente sensible-psicológico, se trata de un mirar que puede percibir en lo sensible, relaciones y unidades espirituales. Se trata entonces, de profundizar en la fe en Cristo, es cuestión de creer a Cristo, en sus signos (milagros), sus profecías y sus acciones. Y si todo depende de la mirada de la fe, esto conecta con la doctrina de los sentidos espirituales, cuyo inventor fue Orígenes y a partir de él, dicha doctrina ha tenido desarrollos posteriores, que llegan hasta la modernidad. El planteamiento de fondo en el que casi todos los autores espirituales coinciden es que el hombre es una totalidad sensible-espiritual y es así como el hombre entra en contacto con el Dios vivo y real. Pero el conocimiento sensible va de arriba hacia abajo o del interior al exterior. Entonces el hombre hace la experiencia del mundo y por consiguiente de Dios, con su cuerpo y con su alma. El hecho cristiano fundamental es que Dios ha venido al mundo por medio del Verbo encarnado. Y por eso, todos los sentidos perciben esto y lo No-sensible.

Se trata de una pre-inteligencia (*a priori*) que no debe ser despreciada por el cristiano, pero que tampoco se debe absolutizarse, porque no puede dejar fuera el amor al hermano, en quien Dios invisible se hace visible (1 Jn 4, 20).

El rapto en la visión, por eso, comporta dos cosas: amor creyente por Jesús y, en él, amor por Dios y cumplimiento del mandamiento del amor al prójimo. Se trata de una

visión y un conocimiento, “progresivo”, “dinámico”, porque si bien Dios se manifiesta en Cristo, su figura no lo agota, porque Dios que es el fundamento, es más que la manifestación. La fe es la que permite verlo, no sólo como figura humana sino como figura salvífica. Pero la posibilidad de ver, oír y tocar a Jesús es la base de una percepción inteligible, espiritual y sobrenatural.

Se trata de una visión arquetípica que remite más allá de sí misma. Y acontece de igual modo, que la fe de María y la de los testigos oculares remite más allá de sí misma, a la experiencia de fe de Jesús, porque Jesús es el fundador y consumidor de nuestra fe (Hb 12, 2). Y remite más allá de sí porque se obtiene precisamente por medio de la fe.

Los ojos de la fe aportan una mayor amplitud de mirada para captar el misterio de Dios. Es en el ámbito del amor y de la fe, donde se hace visible el amor absoluto del Padre con el Hijo y para con el mundo. Éste amor y ésta fe, objetiva y contemplada en la figura de Jesús, sólo se comprende si somos seducidos por él, *“sólo el amor absoluto puede otorgar la visión del amor absoluto”*⁴⁴⁷. El Padre atrae en el Hijo sólo a los que creen en él: *“Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él”* (1 Jn 15-16). Se trata en definitiva de la belleza del amor de Dios.

La figura de Jesús (la Palabra-Imagen-Luz del Padre) determina tanto la facultad visual, así como también determina a quien contempla, y en ese sujeto se imprime la figura del Hijo. Se trata de una mirada que se eleva hacia lo alto y es consecuencia de la fe y del amor. Y es así como se produce en quien contempla una metamorfosis, el ser transportado de la gloria provisional a la gloria de Cristo.

Se trata de la posesión de la figura de Cristo en el acto de la visión y la del arrebato al ámbito de lo divino: en lo finito y en lo infinito. Como figura lo bello puede ser captado materialmente y los “ojos de la fe” son los que perciben la profundidad, lo inaprensible e invisible de la figura.

Así lo bello está en una doble relación, entre el objeto que gusta y el sujeto al que le gusta. Por eso, lo bello puede ser contemplado y abrazado con la vista. Lo bello es lo que *“agrada a la vista”* (Santo Tomás de Aquino).

⁴⁴⁷ G 7, 237.

La figura que se revela es bella porque percibimos en ella su profundidad y su totalidad. Esto es lo que permite que la veamos como esplendor y gloria del ser. La experiencia estética requiere el trascenderse subjetivo. Por eso, Balthasar en la primera parte del primer volumen de *Gloria* aborda la estructura subjetiva de la revelación. Se trata del trascenderse del sujeto no sólo al ser transportado al ámbito divino sino del trascenderse también en el arrebató y en el sentirse embargado o expropiado por Dios. Este primer momento subjetivo enraíza en la figura de lo bello y a la vez, en un segundo momento objetivo, lanza al sujeto fuera de sí hacia el ámbito del totalmente Otro. Y como la belleza puede caer en la ambigüedad, Balthasar concreta que es la revelación de Cristo la que manifiesta, más fundamentalmente, la belleza: muerto y resucitado. No se trata de cualquier belleza sino de la belleza de Cristo que remite a la cruz. Es así como el teólogo suizo va presentando la teología desde el trascendental de la belleza. Dios no solamente se nos presenta como maestro de verdad y bondad sino que se nos muestra y se nos revela como bello. La reflexión de la belleza en Balthasar está conectada con las profundas raíces del ser y por consiguiente, su reflexión es una profunda reflexión de la belleza teológica.

Balthasar aborda el problema del conocimiento teológico en su dimensión subjetiva y en su dimensión objetiva. Y de igual modo el tema de la belleza de la revelación divina o la belleza como revelación de Dios. Por eso, el objeto de la estética en Balthasar es la aparición de la gloria de Dios. Dios ha aparecido y su primer contacto con la humanidad ha sido en la encarnación del Verbo en el seno de la Virgen María. Esto no lo descubre fácilmente la reflexión filosófica que sabe que la belleza existe pero no la ha visto, la ve sobre todo la fe, porque el Verbo al encarnarse se hace visible, audible y tangible (1 Jn 1, 1). El Verbo encarnado remite a la belleza del Padre. La figura bella es Cristo y cada misterio de Cristo remite a una profundidad que es el Padre, que requiere *“la luz de los ojos de la fe”*. En lo bello hay dos momentos: figura y esplendor (profundidad). Bello es la figura que abre a una profundidad invisible e inasible. La profundidad se anuncia en la figura pero no la absorbe. Y la fe es fundamentalmente un don de Dios que el hombre no se puede dar a sí mismo porque no es Dios. El apóstol de los gentiles expresa la idea del carácter de don que tiene todo, preguntándose: *“¿Qué tienes que no lo hayas recibido?”* (1 Co 4, 7).

La figura (*Gestalt*) de Cristo es percibida o vista porque el hecho fundamental cristiano es que Dios se ha ofrecido al mundo por medio del Verbo encarnado. Dios en Cristo se ha exteriorizado. El conocimiento divino tiene ese fundamento externo, que

exige un conocimiento interno, la luz interior de los ojos de la fe y la experiencia de la fe, que acoge esa figura vista como verdadera al ser creída. La figura refiere a una totalidad. Para Balthasar lo bello es determinado precisamente por la proporción de la parte con el todo. El ser es una totalidad en su diferencia con las demás figuras. Figura es, por decirlo, parafraseando un título de Balthasar *“el todo en el fragmento”*. En cada ser único está la totalidad. En sentido metafísico el ser está en el ente y en sentido teológico, la totalidad de Dios está en el misterio de Cristo. En una gota de rocío encima de una tierna hoja en la que se refleja todo el sol, está el todo en el fragmento. Pero la percepción de la figura no es del todo conceptualizable porque el ser es complejo, como decía Santo Tomás de Aquino, al igual que *“lo bello es difícil”*, afirmaba un filósofo antiguo.

Jesucristo es el *“cuerpo”* o la *“figura”* concreta donde la revelación de Dios se exterioriza. Y Jesús se autocalifica a sí mismo, por su amor y su gracia, y porque, su única manera de avasallar es el amor, ya que tiene la fuerza y el dinamismo del Espíritu y es además, el Dios encarnado. Y por otro lado, la unicidad y singularidad de su figura está acreditada o atestiguada por el Padre, el Espíritu Santo, la Escritura, la historia, la Iglesia, el cosmos, entre otros muchos testimonios inherentes a la figura de Jesús. En definitiva, la figura de Jesús es *“el arte de Dios”* porque Dios es un artista y su arte va desde la autorrevelación de la creación, desde Adán y Eva hasta María, la madre del Señor, pasando por el Hijo, que es el rostro (*eidós*) bello del Padre y de quien afirma un epitafio de Asturias, unas palabras que bien pueden servir de síntesis a lo aquí planteado: *“Cristo sacó a la luz toda belleza”*. Y su revelación, preparada en el Antiguo Testamento, *“al igual que es la verdad y la bondad absolutas, también es la belleza por antonomasia”*⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ G 1, 541

IV. TERCER CAPÍTULO. CRISTOLOGÍA ESTÉTICA

I. El acontecimiento de la belleza en la revelación veterotestamentaria

El sexto volumen de Gloria, sobre el Antiguo Testamento, es una continuación del segundo gran eje del primer volumen de la estética teológica de Balthasar, que trata sobre la evidencia objetiva de la revelación. Este último capítulo está centrado en la cristología estética, pero antes, haremos una breve referencia a la estética bíblica del Antiguo Testamento como preparación a la del Nuevo, centrada en Jesucristo, centro y culmen de la revelación. Poner esto de manifiesto ha sido el gran aporte del Concilio Vaticano II⁴⁴⁹.

1. Las categorías de la belleza en la revelación de la Antigua Alianza

Es importante destacar que para Balthasar si se habla de belleza es para explicar la gloria de Dios. Es decir, belleza y gloria hacen referencia a una misma realidad. Y por eso es que el teólogo suizo afirma que el tema de la gloria no se puede separar del contexto de la revelación bíblica en general, es decir, de sus múltiples formas y aspectos. “*No hay un tema de la revelación que pueda quedar fuera del ámbito de la estética teológica*”⁴⁵⁰. Es decir, ningún tema bíblico, por autónomo que parezca puede separarse del ámbito de la gloria, del señorío de Dios y de su condición majestuosa.

Si grande es la semejanza entre el Creador y la criatura mayor aún es la semejanza entre ambos (Concilio IV de Letrán). Sin embargo, Dios no ha querido ser sólo y por eso crea al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1, 26). El hombre es su compañero creatural, que desde las primeras páginas del Génesis se le llama la “*imagen y semejanza de Dios*”. Dios corona al hombre de gloria y dignidad (Sal 8). En el hombre se manifiesta la gloria de Dios. El movimiento de la revelación tiende a hacer coincidir imagen y gloria de Jesucristo. El tema de la gloria se puede denominar bajo un conjunto de conceptos: gracia, alianza, justicia. Pero las expresiones de la Gloria en el Antiguo Testamento, sólo encuentra su clarificación definitiva en el Nuevo Testamento, donde la imagen de Dios se hace una con la Palabra.

En opinión de M. Buber, la gloria o el *kabod* desde el ámbito humano significa “*el peso y la fuerza que irradian de un ser y que constituyen así su manifestación*”⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ DV 2-4.

⁴⁵⁰ G 6, 18.

⁴⁵¹ M. BUBER, *Königtum Gottes, Berlin 1936, 234.*

Kabod expresa lo que es físicamente poderoso, relevante, importante, estima, gloria, honor, riqueza, ect. *Kabod* aplicado a Dios es el peso del “Yo” absoluto. Yahvé se manifiesta al pueblo de Israel de modo físico-espiritual. Dios se revela a la persona total, en cuerpo y alma. Es una manifestación físico-espiritual⁴⁵². Es una revelación de Dios que no es solamente espiritual sino también física. Y lo que se aparece es bello. Pero su gloria no se limita a lo visible.

El peso y la fuerza de la gloria de Dios, se manifiesta en las diversas teofanías del Antiguo Testamento (el Pentateuco es rico en fenómenos teofánicos) casi siempre de forma dialéctica⁴⁵³: “*tinieblas luminosas*”, “*nube luminosa*” y en forma de claridades cegadoras y eclipsadas. El fuego es un gran signo de lo inefable en Dios⁴⁵⁴. La revelación de Dios a Elías en el Horeb, conserva la misma condición dialéctica⁴⁵⁵. Esta dialéctica del fuego solamente será resuelta en la cruz de Cristo y en lo proléptico-escatológico. El *Kabod* de Yahvé remite fundamentalmente no a una realidad simbólica sino dialéctica. Es decir, se puede conocer y no conocer, ver y no ver, en medio de tinieblas, que sin embargo, son luminosas, etc. En el término se unen lo sensible y lo espiritual. La gloria de Dios se manifiesta en todos los ámbitos: el histórico cuyo centro es la gran teofanía del Sinaí, el profético que tiene su mayor expresión en Isaías (6, 1ss.) y en Ezequiel (que en su visión de la gloria) narra la más grande teofanía de la gloria del Antiguo Testamento (Ez 28, 1ss.) y por último la cósmica⁴⁵⁶. Estas tres formas del *kabod* se entrelazan en el proceso de la revelación de Dios. Pero no se puede confundir a Dios con sus manifestaciones. El fundamento es más que su manifestación. En algunos escritos veterotestamentarios, por el contrario la gloria de Dios se manifiesta de manera inequívoca: en los sapienciales, en los salmos y poemas.

El primer ámbito en que se muestra la belleza de Dios es precisamente en la obra de sus manos. Es decir, en el acto mismo de crear. El ser humano es la obra de las manos de Dios, ésta es su obra de arte por excelencia. El Padre, como un gran artista, ha creado al hombre con sus dos manos: el Hijo y el Espíritu Santo. Es con esa imagen que algunos Padres de la Iglesia expresan la presencia de la trinidad en la creación. Dios es un escultor y un pintor. Y de igual modo, otros Padres de la Iglesia han interpretado el plural

⁴⁵² G 6, 75.

⁴⁵³ Cf. G 6, 35-36.

⁴⁵⁴ Cf. G 6, 45.

⁴⁵⁵ Cf. G 5, 46-47. Cfr. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1976, 36.

⁴⁵⁶ Cf. G 6, 75.

“hagamos” del libro del Génesis (en el primer relato de la creación) como una mirada cariñosa que se dan el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, al crear al ser humano. Lo bello no vive sólo del esplendor, sino también de la figura y de la imagen. Dios plasma al hombre. Y vio Dios que era muy bueno, que bien se puede traducir: “Y vio Dios que era muy bello”. El texto griego del relato bíblico dice “*kalón*” –bello– y no “*agathón*” –bueno–. La palabra griega tiene los dos significados a la vez. La creación prepara la encarnación. El creador prepara el rescatador (*goel*). El creador es también el plasmador (*vozer*) del universo. Por eso el tema del hombre creado a imagen y semejanza de Dios es una idea clave de la estética bíblica del Antiguo Testamento⁴⁵⁷. Esta sostiene ésta otra idea clave: la gracia, oferta de la alianza, iniciativa del amor divino al ser humano creado. El hombre es coronado de gloria y dignidad (Sal 8) y tiene poder de dominar sobre los seres inferiores creados y al mismo tiempo es impronta de la gloria de Dios, obra de sus manos. Ben Sirá resalta el puesto del hombre en la creación, semejante a como la hace el Génesis y el salmo 8 (Si 17, 1-10).

La razón fundamental de la prohibición de imágenes de Dios en casi todo el Antiguo Testamento es porque una imagen de Dios resultaría siendo no su gloria sino la gloria del hombre y además obstaculizaría la cercanía exigida entre Dios y la criatura. La belleza del hombre sigue estando en el rango querido por Dios y sigue siendo reflejo de su gracia y de gloria. El tema de la imagen en el Antiguo Testamento es oscilante porque se presenta como un atributo del hombre, por un lado, y por otro lado referido esencialmente a Dios como origen y fin de ese atributo. El creador mantiene la primacía con respecto a lo creado, la gloria de Dios sobre la del hombre, la imagen del hombre aparece subordinada a la imagen primigenia de Dios y la imagen del primer Adán no resplandece en sí misma sino en referencia al segundo Adán, Cristo⁴⁵⁸. La imagen del hombre es un ser mundano frente a Dios. El tema de la imagen se desarrolla cuando Israel sale de la “*pansacralidad arcaica*” de la primera época y su existencia todavía no está dominada por lo profético, sacerdotal-litúrgico.

En medio de estas dos épocas está el humanismo-ilustrado del tiempo de la realeza davídico-salomónico y post-salomónico: la liberación del hombre de su vinculación del cosmos, un interés incipiente por las cosas tal y como son y por consiguiente un mayor

⁴⁵⁷ Cf. G 6, 80.

⁴⁵⁸ Cf. G 6, 88-93.

realismo⁴⁵⁹. En las historias de David se hace referencia a la psicología de los personajes que entran en relación con él y se centra la atención en la descripción de su belleza. Del segundo rey de Israel, David, se dice que era apuesto y de muchos de los personajes que entran en relación con él, se dicen que eran bellos o muy bellos. El esplendor, la gloria y la riqueza de Salomón, son considerados reflejo de la gloria de Dios. El eros solamente se vuelve sospechoso cuando sobrepasa los límites de la razón de estado y se hace autónomo⁴⁶⁰.

Otro ámbito de la imagen y semejanza de Dios, en el que resplandece su gloria, es en la sabiduría de la vida, recogida en los libros sapienciales. Otro ámbito del compañero creatural de Dios en que se manifiesta su gloria, su belleza y su esplendor es el *eros* intramundano. El tema del eros permanece también unido a la belleza⁴⁶¹. En el Cantar de los Cantares no se habla del matrimonio, ni de la prole ni de Dios sino sólo del eros que se basta a sí mismo, que sin embargo, expresa el amor de Yahvé por su pueblo. Es el libro de la Biblia que más emplea el término “*bello*” para indicar el aspecto humano (once lugares sobre veintiocho). Por último, la gloria del ser mundano, que comenzó en la época de la monarquía arriba al Qohélet. Este libro que es casi una visión atea presente en el AT. Por esa razón no es extraño encontrar en él expresiones afines a la de algunos representantes del ateísmo moderno. El Dios que se refleja en este libro es el Dios de los filósofos. Hasta la saciedad se repite el estribillo con el que se inicia y se termina el libro: “*Todo es vanidad y atrapar vientos*”. Se resalta lo paradójico de la vida y el carácter efímero, instantáneo y la fugacidad de las cosas. La esperanza no pasa del *scheol*. La muerte iguala a todos los seres y las cosas. Este libro anuncia el ocaso de la gloria, tanto en el hombre como en el mundo. La sabiduría para este libro consiste básicamente en darse cuenta de todo esto.

Otra gran idea de la estética bíblica del Antiguo Testamento está referida a un tema que se puede denominar como gracia, alianza y justicia. Para un hebreo “*bello*” y “*bueno*” constituyen dos aspectos que se refieren a una misma realidad⁴⁶². En lo bueno de la creación está incluido lo bello. Yahvé es la gloria de Israel. Entre gloria y gracia, la gracia tiene su propia belleza que constituye una parte esencial de la gloria divina.

⁴⁵⁹ G 6, 93-94.

⁴⁶⁰ Cf. G 6, 108.

⁴⁶¹ Cf. G 6, 86.

⁴⁶² Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1969, 446.

“El término griego (*GRACIA*) no es el único que posee la conocida ambivalencia semántica ético-estética por la que se designa tanto la benevolencia como la belleza; igualmente sus correspondientes términos hebreos (*hen, hesed, gedula, tob, raham, rason*), tienen todos, en mayor o menor grado, su coronación estética”⁴⁶³

2. La belleza en la alabanza

Toda la revelación es gracia. El significado de la gracia es sobre todo que Dios se inclina hacia la tierra y levanta al hombre hacia el cielo y le asegura un espacio en su propio ámbito, mediante una acción de “*rapto*”⁴⁶⁴. Este proceso, en el pueblo de Israel se describe no sólo mediante el empleo de la palabra éxtasis o de cualquier otra palabra semejante, sino mediante el empleo de diversos términos⁴⁶⁵, a los cuales de manera muy sucinta nos referimos.

El término hebreo “*berit*” se refiere al carácter unilateral de la gracia de Dios y de la alianza que Yahvé establece con su pueblo⁴⁶⁶. El término “*hesed*” (con su amplio campo semántico) significa básicamente que la alianza es una garantía y una iniciativa de gracia de Dios. Lo mismo acontece con el término “*rahamin*”, que significa misericordia, un sentimiento materno, que el hombre atribuye a Dios. Los términos *sedek*, y *sedaka* se refieren al comportamiento recto en la fidelidad. El término *sedaka* más que referirse a algún tipo de justicia está emparentado con el término salvación. En lo relativo a lo jurídico *mispat* se basa en el derecho ético. Dios es la fuente del *mispat*. Junto con *hesed*, *emet* expresa el sentido de comunión y de sinceridad en las relaciones interpersonales y el obrar de Dios⁴⁶⁷. El último término que Balthasar toma en consideración es *salom* que tiene el sentido genérico de bienestar material. Es también la manifestación objetiva de la esperanza escatológica y salvífica en la futura manifestación del esplendor de la gloria de Dios.

Israel es llamado por Dios a una existencia “*extática*”, es decir, para vivir no en sí mismo sino en Dios. La vida de sus grandes líderes, como por ejemplo la de Moisés, puede ser interpretada desde la perspectiva de la gloria.

⁴⁶³ G 6, 128-129.

⁴⁶⁴ G 6, 131.

⁴⁶⁵ Cf. G 6, 131.

⁴⁶⁶ Cf. G 6, 136-139.

⁴⁶⁷ G 6, 153-154.

En los estados iniciales de Israel, la gloria estaba envuelta en “sombras crepusculares”. Es mucho lo que con relación a esto nos ofrece la prehistoria y la protohistoria de Israel. La boca del pueblo está repleta de gloria todo el día (Sal 71). Es todo el pueblo que da *kabod* a Yahvé. La existencia israelita consiste en vencer el olvido de la gracia experimentada en la historia. El pueblo devuelve a Dios la palabra en la alabanza incondicional. “G. von Rad está por tanto, en lo cierto cuando, a propósito de la alabanza de Israel, trata de la estética del Antiguo Testamento”⁴⁶⁸. Toda la estética bíblica del Antiguo Testamento se puede resumir en una palabra, tal y como la sintetiza G. von Rad, a quien Balthasar cita constantemente: en la palabra alabanza⁴⁶⁹.

3. La belleza en el acontecer del pueblo de Israel

¿Dónde se manifiesta la gloria de Dios en el pueblo de Israel? En los avatares históricos del pueblo, en su confrontación con el pecado, en los abismos porque Dios es superior a todas las glorias de los abismos, ya que el Dios del AT no es inmóvil, sino que por un misterio inexplicable posee una extraordinaria movilidad, gracias a la cual consigue todo lo que quiere: se trata de una movilidad exterior, en el caso del Dios que acompaña y es compañero de viaje y también interior, en el caso del Dios que decide y cambia de actitud porque puede arrepentirse⁴⁷⁰.

Y de igual manera la gloria de Dios se manifiesta en la obediencia de los profetas, quienes se convierten en custodios y guardianes de la alianza, su ministerio profético insistirá en que no se rompa la alianza entre Dios y el pueblo. En la llamada al profeta Isaías el fuego del *kabod* de Dios se convierte en un fuego que purifica la boca del profeta. La presencia de la gloria de Dios en la llamada del profeta es extensiva a su comunidad profética: Dios confisca y se expropia de la vida conyugal del profeta. El profeta y su hijo sirven de signo a Israel.

⁴⁶⁸ G 6, 183.

⁴⁶⁹ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca 1976, 450-451. El teólogo protestante resume en cinco puntos la concepción de la belleza de Israel: “1. Para Israel la belleza no fue nunca una realidad absoluta y autónoma, sino algo que Dios regala incesantemente al mundo. 2. Por eso, la belleza era objeto de la fe. 3. El goce de esta belleza divina es ya en los himnos y, con mayor certeza, en los oráculos de los profetas, algo anticipado, es decir, está orientado hacia una consumación escatológica; es contemplación creída y fe contemplada. 4. Israel percibió incluso la belleza en las obras de anonadamiento y el misterio divino. 5. Para Israel lo bello era más un acontecer que un ser, pues no lo veía como emanación del ser divino, sino de su actividad”.

⁴⁷⁰ Cf. G 6, 196-197.

Jeremías ve descender la gloria de Dios convertida en fuego de juicio. Ese fuego devora al profeta por dentro y por fuera porque Dios lo expone al sufrimiento y al rechazo del pueblo. Lo que está en primer plano en Jeremías es la lucha entre Dios y el profeta. Al profeta lo invade una profunda tristeza: “*La gloria de Dios es como un sol en el ocaso, cuando las sombras se alargan*”⁴⁷¹. En el profeta Ezequiel la gloria de Dios se manifiesta en su mismo ministerio profético, y es un resumen de la misión del profeta. La mayor teofanía de la gloria en la Biblia se encuentra precisamente en Ezequiel (1, 1-28), sólo emparentada o semejante a la del Apocalipsis (4) o con el rapto de Elías al cielo. Se trata de una teofanía de la gloria en la que la gloria de Dios es una pura aparición sin la pronunciación de palabra alguna. Es una teofanía que hace presente de un modo nuevo la gloria del Sinaí. La misión vive en el profeta y éste termina siendo embargado o expropiado por Dios. Su misión está emparentada con la del siervo de Dios del segundo Isaías y con la del Hijo del hombre del Nuevo Testamento. El profeta denuncia que el pueblo de Israel se ha prostituido y por tanto se necesita una resurrección de los huesos muertos y una preparación interior del pueblo para restablecer la alianza de amor con Dios (Ez 37). Es así como la gloria exterior de Dios habitará nuevamente en el templo escatológico que contempla el profeta.

En el ministerio profético de Amós resuenan continuamente palabras de glorificación. En el drama del matrimonio de Oseas con Gomer, la gloria de Dios se manifiesta como amor. Israel se ha prostituido y por su prostitución perderá la gloria de Dios. Lo que arde en Dios es el amor que vence la ira y esto es el *kabod* de Yahvé, revelado en una nueva dimensión de inconcebible profundidad⁴⁷².

4. El esplendor de la belleza divina en el tiempo sin gloria de Israel

Al final del siglo VI, los caldeos invaden Jerusalén, destruyen el templo, incendian la ciudad y el pueblo sufre el episodio más terrible de su historia: el exilio de Babilonia, una experiencia de muerte del pueblo. Es el período del eclipse de la gloria. Los cantos del libro de Las Lamentaciones recogen meridianamente el sentimiento de culpa que vive el pueblo. El pueblo se juzga a sí mismo porque piensa que lo que le ha ocurrido es consecuencia de su pecado. En el poema del libro de Job, de la gloria de Dios solamente queda la “*tempestad*”. Se trata de un “*kabod desnudo*”. Job es el arquetipo del hombre

⁴⁷¹ G 6, 225.

⁴⁷² Cf. G 6, 210-215.

íntegro ante Dios a quien se le ha despojado de la gloria y el esplendor que antes poseía. Y no hay proporción entre su vida y la terrible desgracia y sufrimiento que se le ha venido encima. Job incluso no niega que él sea un pecador, pero no hay proporción entre su pecado y la desgracia que le ha tocado vivir. En el segundo Isaías la gloria está referida al futuro. Este carácter de futuro es absoluto. Dios no cede a nadie su gloria. Cuando Dios crea es para manifestar su gloria. Dios consuela con palabras no de juicio sino de amor y de misericordia. El amor de Dios por el pueblo es un amor eterno o como el de una madre. El profeta expresa anticipadamente lo nuevo que avanza hacia la manifestación de la gloria de Dios. La derrota de los caldeos a manos de los persas es el primer camino de la esperanza. Dios quiere liberar al pueblo no sólo exteriormente (lo que Dios realiza por medio de Ciro) sino también interiormente. En el siervo sufriente Dios manifiesta su gloria. Su misión es la de ser luz de las naciones.

Sin embargo, es un pequeño resto del pueblo de Israel el que regresa del exilio de Babilonia. En este período crepuscular de la historia del pueblo de Dios el profetismo llegó a su final. El estancamiento que sigue al incumplimiento de los anuncios proféticos es inquietante: ¿Ha llegado Dios a abandonar a su pueblo? Los ecos del profetismo se pierden en el ambiente sacerdotal (Zacarías) y cultural (Malaquías). Pero al final del largo crepúsculo, Jesucristo, revelador de la gloria del Padre, llevará a plenitud lo que era imposible para el Antiguo Testamento.

El silencio profético casi milenario (Sal 74) dejará en el pueblo de Dios un sentimiento de fracaso que poco a poco se va abriendo paso a la novedad del futuro. Las promesas salvíficas del pasado adquieren su figura individual en Cristo, porque el futuro de esa figura es el cielo y no la tierra, quien ensancha la historia.

La categoría “*Israel*” concebida como nación no llegará hasta su final sino en la época de la dominación romana. “*De la decadencia de “Israel”* nació el fenómeno que se acostumbra a designarse con el nombre de “*judaísmo*”⁴⁷³. En lo relativo al tema de la gloria, el judaísmo lleva a cabo tres acciones que pueden considerarse los intentos de forzar a la gloria de Dios a seguirse manifestando: la forma histórico-mesiánica, la apocalíptica y la teología sapiencial helenizante. “*Sin mesianismo, apocalíptica y teología sapiencial no existiría un Nuevo Testamento*”⁴⁷⁴. Estas tres realidades

⁴⁷³ M. NOTH, *Historia de Israel*, Barcelona 1966, 19.

⁴⁷⁴ G 6, 263.

constituyen el “*clima*” en que puede desarrollarse la realidad cristiana. Constituyen los tres intentos de salida del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento.

El primer intento está precedido por una ebullición mesiánica que espera la manifestación inminente en forma histórica de un mesías político. El segundo intento, la apocalíptica, transfiere o proyecta míticamente la gloria de Dios no en la tierra sino en lo alto del cielo. El tercer intento de la teología sapiencial deduce la gloria de Dios de la totalidad conjunta de la creación y de la historia salvífica.

El primer intento (la dinámica mesiánica israelita) es propio del profetismo antes y después del exilio de Babilonia⁴⁷⁵. Para estos profetas Israel se convierte en la imagen de la gloria de Dios. La venida de la gloria de Dios está referida a una situación posterior al juicio, es por consiguiente, proléptica-escatológica. Y por tanto, Yahvé es el sujeto absoluto de la gloria. “*Aquí está el origen teológico, de todas las esperanzas que se concentraron sobre un mesías o sobre una figura de tipo mesiánico*”⁴⁷⁶. Por esa razón, surge una ebullición mesiánica con diversas características: tiene que haber un nuevo éxodo, una nueva alianza, un nuevo David y una nueva Sión. Es una venida de Dios a la tierra, como juicio absoluto y al mismo tiempo como cumplimiento absoluto⁴⁷⁷.

El segundo intento de salida del Antiguo Testamento al Nuevo llevado a cabo por el judaísmo, es la proyección de la gloria de Dios no en la tierra sino en lo alto del cielo. Con las visiones de Daniel se sitúa la gloria en el juicio (Dn 7). A estas visiones le corresponde un contenido real de revelación. Lo que se abre en Daniel es una fundamentación de contenido cristológico⁴⁷⁸. Por otro lado, los libros apócrifos apocalípticos falsearon tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Y en ellos faltó la idea original de la alianza.

La doctrina sapiencial es la tercera forma de salida que caracteriza el final del Antiguo Testamento. Israel se inserta en el contexto de la cultura universal circundante del helenismo y crea por primera vez los presupuestos de la misión cristiana, muy distinto al proselitismo judío⁴⁷⁹. Es un intento de diálogo del judaísmo israelita con el helenismo. Los autores de los libros sapienciales ven la gloria por doquier. “*Su objetivo es ensalzar*

⁴⁷⁵ Cf. G 6, 264.

⁴⁷⁶ G 6, 270.

⁴⁷⁷ Cf. G 6, 270-271.

⁴⁷⁸ Cf. G 6, 279.

⁴⁷⁹ Cf. G 6, 298.

*a Dios en todas sus obras, siendo de este modo los sucesores de los salmistas*⁴⁸⁰. Son autores post-exílicos con algún residuo apocalíptico. Ellos están inmerso en el largo crepúsculo y ocaso de Israel, en cuyo ambiente reina el desconcierto y la angustia. Por consiguiente, la gloria a que alaban sigue siendo etérea y exangüe⁴⁸¹. Se sienten maravillados por la gloria de Dios al igual que los griegos por el ser. La sabiduría echa sus raíces en el pueblo glorioso. En los hombres se proyecta un reflejo difuso de la gloria, una especie de aureola.

*“Estas son, pues, las tres formas en las que el judaísmo expresa su anhelo por la venida de la gloria de Dios”*⁴⁸². Pero *“sólo con Juan Bautista comienza de nuevo la historia sagrada en el sentido antiguo del término”*⁴⁸³.

Este recorrido panorámico por la manifestación de la Gloria en el Antiguo Testamento nos permite hacer la siguiente constatación: cualquier pretensión de explicar a Cristo sin partir del Antiguo Testamento está condenada al fracaso. El Antiguo Testamento es figura y realidad estética. Sin embargo, el Antiguo Testamento pone un límite a la realidad de la gloria porque en él no hay una visión más allá del *scheol*. Cristo rompe esta barrera. En él se cumplen todas las palabras de la Antigua Alianza. La bilateralidad de la alianza de Dios con Israel depende de su unilateralidad⁴⁸⁴.

II. Encarnación, cruz y revelación trinitaria

El Verbo hecho carne es la *pulchra imago* del Padre: Encarnación y revelación trinitaria. Sin la encarnación del Verbo, el Misterio de la revelación trinitaria sería incomprensible. Se trata de un acto propiamente trinitario, sin el cual no se entendería la revelación trinitaria. Es desde la mediación descendente o el descenso de Cristo del seno del Padre que se llega a la comprensión de este misterio y que se explicita muy bien en el himno pre-paulino de Flp 2, 6-11: con su énfasis en la *kénosis* de la encarnación y de la cruz. Y esto sólo es posible, en definitiva, en la obediencia del Hijo al Padre. La encarnación es un evento dinámico. Y un evento vinculado a la cruz. Así encarnación y cruz es un binomio inseparable. Se trata de la belleza y de la gloria de Cristo en la cruz. Esta es también la idea transversal del cuarto evangelio. Las intuiciones fundamentales

⁴⁸⁰ G 6, 301.

⁴⁸¹ Cf. G 6, 301.

⁴⁸² G 6, 320.

⁴⁸³ G 6, 321.

⁴⁸⁴ Cf. G 6, 355.

del teólogo suizo tienen sus raíces en este evangelista y en alguna medida también en Pablo.

Por esa razón, estas reflexiones subrayan la importancia de la figura del Verbo encarnado que culmina en la muerte y la resurrección del Señor. El Verbo encarnado es traspasado en el calvario. Cristo es la revelación visible del Dios invisible y el amor que el Padre dona al mundo en él, se difunde en el amor nupcial entre Cristo y su Iglesia. En el fondo, se trata de una presentación de la gloria de Dios expresada en la revelación y en el amor de Cristo al mundo.

Balthasar dice que *“no hay un tema de la revelación que pueda quedar fuera del ámbito de la estética teológica”*. En todos los niveles de la revelación se hace presente la belleza: en la escritura y la tradición, por medio de la Iglesia y en la respuesta de fe del hombre a la palabra de Dios. Balthasar habla de belleza para explicar la gloria de Dios. Por eso, Balthasar ha puesto a la primera parte de su trilogía el nombre de Gloria.

“Hablamos de belleza de Dios sólo para explicar su gloria” que “en cualquier caso, engloba y expresa también lo que nosotros llamamos belleza”⁴⁸⁵.

El tema de la gloria se presenta en el Nuevo Testamento de modo más difuso y difícil que en el Antiguo Testamento. Pero aquí también la gloria abarca todo los aspectos neo-testamentarios referidos a la revelación de Jesucristo: la doctrina de la libertad y del amor de Dios, la dignidad que es propia de Dios, el derecho de Dios a mostrarse y manifestarse, Dios en su amor, en su verdad, en su bondad, en su belleza, en su poder, en la trinidad, etc.

La manifestación de la gloria tiene su evidente comienzo en el Antiguo Testamento, y alcanza su cumplimiento y plenitud en Cristo, que representa la gloria de Dios, porque él es la imagen perfecta de la gloria del Padre, él es como dice el apóstol de los gentiles: *“imagen de Dios invisible”*. Por eso, en el Nuevo Testamento la gloria tiene un nombre: se llama Jesucristo. En él se resume el amor. Las perfecciones divinas se han hecho visibles en él.

Balthasar habla de la belleza de Dios como expresión de su gloria, de su esplendor y de su majestad. Retomando un pensamiento de Agustín, Balthasar dice:

⁴⁸⁵ G 7, 21.

“Las cosas no son bellas porque nos agradan, sino que nos agradan porque son bellas” (San Agustín, ver. rel. 32, 59). Lo cual referido a Dios, significa: “Dios no es Dios porque es bello, sino que es bello porque es Dios”. Dios es bello en sí mismo, en su esencia misma. Por esa razón una estética bíblico-teológica debe buscar su idea de belleza en la única revelación de Dios en Cristo. No se parte de una idea de belleza etérea o metafísica”⁴⁸⁶.

1. Jesucristo es la manifestación visible de la gloria de Dios

El misterio de la encarnación y de la muerte de Cristo constituye un binomio inseparable. La liturgia de la Iglesia no es ajena a esta relación. Por eso, en la oración colecta de la misa del domingo de Ramos se establece esta relación entre ambos misterios. Cristo padece la muerte de cruz porque previamente, según el designio de Dios, ha asumido en la *kénosis* de la encarnación la figura humana, y así asume también su condición mortal. En las reflexiones subsiguientes está de fondo esta idea que Balthasar sostiene, al menos en tres de sus escritos: en teología de los tres días, en el Misterio Pascual y en el séptimo volumen de Gloria. El interés aquí no es exponer su contenido sino mostrar esta unidad que implica la manifestación de la belleza y la gloria de Cristo en todos los misterios de su vida. Toda la vida de Jesús fue una glorificación de Dios. Una gloria que Jesús manifestó a lo largo de su vida y que tiene su fundamento en el Padre. Él es la gloria del Padre y por consiguiente, la gloria del Padre puede ser vista en Él. El cuarto evangelio es quizá el testigo más elocuente de este testimonio recíproco de gloria entre el Padre y el Hijo. Dice Jesús: “Ha llegado la hora de que el Hijo del Hombre sea glorificado” (Jn 12,23). Para algunos exegetas no se trata solamente de la gloria futura de la muerte, la resurrección y la ascensión sino que se refiere también a todo el ministerio de Jesús, incluyendo la “hora” de la crucifixión⁴⁸⁷.

2. El Tridum Mortis

El Misterio pascual constituye el centro de la teología cristiana y el centro teológico de la gran obra teológica de Balthasar (la Trilogía). El tema lo abordó en diversos de sus escritos, dentro y fuera de la trilogía. Sin ánimo de exponer su contenido veamos al menos su preocupación principal, en la estructura de uno de sus escritos sobre éste tema⁴⁸⁸. Balthasar divide su reflexión sobre el Misterio Pascual en su escrito de *Mysterium Salutis* en cinco sesiones: 1) Encarnación y Pasión; 2) la muerte de Dios como fuente de salvación, revelación y teológica; 3) camino de la cruz (viernes santo); 4) la ida

⁴⁸⁶ G 7, 21-23.

⁴⁸⁷ R. E. BROWN, *El Evangelio según san Juan I*, Madrid 1979, 739.

⁴⁸⁸ H. V. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, (III/II), Madrid 1969, 143-330.

al reino de los muertos (sábado santo) y 5) la ida al Padre (Domingo de Pascua)⁴⁸⁹. En las reflexiones subsiguientes están de fondo estos dos escritos.

En pleno monte calvario reposa la belleza de Jesucristo crucificado. Una belleza que no haga referencia a la cruz de Cristo es falsa. Los Padres de la Iglesia se plantearon el tema de si es bello o no Cristo en la cruz. Es cierto que la cruz es un signo paradójico y contradictorio para griegos, judíos y romanos del siglo I d.C. Pero para los cristianos es un signo de salvación y redención y muriendo en la cruz fue como Cristo derrotó la muerte y el pecado. Pudo haber sido de otra manera, pero ese fue el modo elegido por Dios para salvarnos. La cruz es la expresión del más grande amor de Dios por el hombre y el acto supremo de amor. Si Dios es amor, Dios es sobre todo uno en el amor. El evangelista Juan es quien mejor ha expresado esta gran verdad en la escena de la crucifixión de Jesús y del soldado que traspasa su costado y del que salió sangre y agua, es decir, de su corazón brotó el amor, símbolo, para los Padres de los dos sacramentos fundamentales de la Iglesia: la eucaristía y el bautismo. Amor, gloria y cruz, son las tres palabras fundamentales que encierran el corazón de la cristología estética de Balhasar. Por eso, Balthasar abre su reflexión sobre la estética bíblica del Nuevo Testamento (séptimo volumen de Gloria), citando unas palabras de R. Guardini que encierran, en mi opinión, su pensamiento estético:

“En un sentido que le es eternamente propio, Dios experimenta realmente un “destino” en el mundo. Y es de tal manera que él puede experimentarlo. Y este poderlo experimentar es su gloria suprema, una gloria igual a la que también tiene por ser “el amor”. Por eso, el símbolo por excelencia es la cruz. Quien atenta contra ella condena al mundo a una incomprendibilidad total”⁴⁹⁰.

El Nuevo Testamento concentra toda la gloria en un tiempo relativamente breve (*Tridum Mortis*), con respecto a los siglos en que se despliega la gloria de Dios en el Antiguo Testamento. Toda la vida de Jesús está referida a la “hora” de la muerte. Los evangelios constituyen el testimonio más verídico de esta gran verdad:

⁴⁸⁹ En el séptimo volumen de Gloria Balthasar expone parte de este contenido en un capítulo bajo el epígrafe: “peso de la cruz”. Cf. G 7, 167.

⁴⁹⁰ G 7, 11.

*“Que los evangelios son “relatos de la pasión con una introducción prolija” (M. Kähler) es evidente tanto por su estructura interna como por el lugar que ocupan en la predicación primitiva”*⁴⁹¹.

Pero la muerte de Jesús está en estrecha relación con la encarnación. El Verbo encarnado es el traspasado en el calvario. Y una, la encarnación, lleva a la otra, a la pasión. No se entendería la trinidad sin la encarnación. Por eso, Balthasar realiza primero una reflexión sobre el hecho de la entrada de Dios en el mundo en el Verbo hecho carne (Jn 1,1.14). Y si ningún aspecto de la revelación de Jesucristo es ajeno a lo estético, tampoco la encarnación:

*“La cruz es la meta primera y, en tanto dure este mundo, la meta insuperable de la encarnación. La participación en el placer de la resurrección no puede sustituir la obligación de ser redimido por la cruz y de participar de manera insondable en la pasión misma. Por este motivo la gloria que se encuentra en la revelación de Dios tiene que permanecer necesariamente encubierta a los ojos de todos, tanto de los creyentes como de los incrédulos, si bien con una gradación muy distinta”*⁴⁹².

Dios habla como hombre porque se hizo hombre (Jn 1, 14). Dios devino hombre. Este evento es un rasgo singular y único del cristianismo y por consiguiente, ausente en las grandes religiones. La única Palabra que Dios habla es Jesucristo. Esto nos remite al exceso de *kénosis* de Jesucristo en la pasión. Es decir, a su abajamiento, ocultamiento, obediencia, pobreza y su exceso de humildad.

3. El proceso de la encarnación como gloria de la revelación trinitaria

Todo el Antiguo Testamento converge hacia una unidad que es Cristo⁴⁹³. Él es el esplendor de la gloria del Padre (Hb 1, 1-3). La Palabra de Dios adquirió una figura que necesitamos percibir (Jn 1, 14). Esa Palabra es Cristo. Es la suprema autorrevelación de la gloria de Dios en el Nuevo Testamento. En él el tiempo sin gloria del Antiguo Testamento encuentra un camino de salida.

Con la irrupción de Juan Bautista, la historia de la salvación se ha vuelto a poner en marcha⁴⁹⁴. Jesús lleva a cumplimiento todo lo antiguo remontándose a los orígenes,

⁴⁹¹ H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, (III/II), Madrid 1969, 146.

⁴⁹² H. U. VON BALTHASAR, “Revelación y belleza”, *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 150.

⁴⁹³ Cf. G 7, 31-32.

⁴⁹⁴ Cf. G 7, 48.

desde abajo y desde el centro y no solo desde arriba⁴⁹⁵. Él es la última palabra de la historia de Dios con Israel. Por eso, es preciso hablar en un primer momento, de esa realidad que lleva el nombre no de “*gloria*” sino de Jesucristo. Y luego, en un segundo momento es preciso hablar de la aplicación de la gloria a él. Y en un tercer lugar, de la glorificación de la gloria⁴⁹⁶. El propósito de Balthasar es el desarrollo de esta triple temática, que se percibe de entrada en la estructura del séptimo volumen de gloria⁴⁹⁷.

4. La síntesis parabólica de la revelación neotestamentaria

Jesucristo es el hombre para los demás hombres. En el designio de Dios, él se inserta en la historia humana. Él es el Dios-hombre, en unidad y sin confusión (Calcedonia). En él Dios se exterioriza.

La investidura oficial de la misión de Jesús al ser bautizado por Juan en el río Jordán es síntesis parabólica de toda la realidad del Antiguo Testamento que desemboca en Él. Desde este pasaje de la vida de Jesús Balthasar mira hacia atrás y hacia adelante de su vida: la infancia, las tentaciones y su vida pública. Ambos relatos tienen una profunda evocación simbólica veterotestamentaria.

En el Antiguo Testamento el sujeto receptor de la gloria es el pueblo de Israel, pero en el Nuevo Testamento es la encarnación de la Palabra. En el Nuevo Testamento el sujeto receptor se universaliza⁴⁹⁸. En la encarnación de Jesús el rayo de Dios resplandece en cada hombre⁴⁹⁹ y en la estructura histórica de la Iglesia que es el sujeto de recepción de la revelación⁵⁰⁰. “*El centro inagotable de todo el Nuevo Testamento es la no-palabra de la muerte de Jesús*”⁵⁰¹. Jesús está abocado a la muerte como algo inevitable. Y su muerte es el silencio de la no-palabra.

*“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. El que muere, por muy pacífica y oportunamente que haya terminado su existencia, baja el telón y se acabó”*⁵⁰².

⁴⁹⁵ Cf. G 7, 48-49.

⁴⁹⁶ Cf. G 7, 27.

⁴⁹⁷ 1) “*Verbum caro factum*”; 2) “*Vidimus gloriam eius*” y 3) “*In laudem gloriae*”.

⁴⁹⁸ Cf. G 7, 80-81.

⁴⁹⁹ Cf. G 7, 83.

⁵⁰⁰ Cf. G 7, 86.

⁵⁰¹ G 7, 88.

⁵⁰² G 7, 70.

Él, Cristo, es un “ser para la muerte”, sin embargo, en su muerte se manifiesta la gloria, porque la muerte en él no tiene la última palabra, el aguijón de la muerte no obtiene su victoria sobre él. Sin embargo, es una muerte sujeta al realismo de que si el grano de trigo no muere no da fruto (1 Co 15). La vida tiene que convertirse en muerte para que a ésta le siga la resurrección. Y por eso, Jesús resucitado abre la manifestación de la gloria de Dios más allá de la muerte, y así supera el límite de la manifestación de la gloria más allá del *scheol*, en cuya aporía desembocaba el Antiguo Testamento. Y lo paradójico de todo es que Jesús adquiere centralidad, precisamente en su muerte. Esta dificultad se resuelve en la “*idea de representación*”. El símbolo de la fe, lo expresa diciendo que muere “*por nosotros los hombres y por nuestra salvación*”. Su vida termina en un grito desgarrador (Mc 15, 34) y derramando sus últimos signos de vitalidad: sangre y agua (Jn 19, 34ss.). En Jesús se concentra toda la revelación divina y el sujeto receptor de esa revelación lo constituye la estructura histórica que es la Iglesia.

5. Sin figura ni belleza es el más bello de los hombres

El término “*carne*” en los escritos joánicos subraya la condición mortal y débil del hombre⁵⁰³. El Verbo o la Palabra hecha carne es “*un ser para la muerte*”. Es decir, Cristo, asume una condición mortal.

Por eso, la encarnación se encamina a la pasión⁵⁰⁴. Sin embargo, “*la salvación del hombre por Cristo no puede realizarse definitivamente en el acto de la encarnación (en sentido precisivo) ni a lo largo de su vida mortal: únicamente puede realizarse en el hiato de la muerte*”⁵⁰⁵. En esto insiste la predicación apostólica (1 Co 15, 3s.). La cruz, no es en los evangelios sinópticos “*un suceso aislado..., sino el suceso al cual se encamina la historia de su vida y por el cual reciben sentido los demás sucesos*”⁵⁰⁶. Todo el Nuevo Testamento en su conjunto que “*es un ir y venir hacia la cruz y la resurrección. Bajo esta luz pasa la antigua alianza a ser un único preludio del triduo sacro, centro y final de los caminos de Dios*”⁵⁰⁷. En la predicación de los Padres de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente está de fondo la idea de que la encarnación aconteció en orden a la salvación de la humanidad en la cruz.

⁵⁰³ Cf. R. E. BROWN, *El evangelio según san Juan I*, Madrid 1979, 325.

⁵⁰⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, (III/II), Madrid 1969, 143-164.

⁵⁰⁵ *Ibid*; 145.

⁵⁰⁶ P. TILLICH, *Systematische Theologie II*, Stuttgart 1965, 171.

⁵⁰⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, (III/II), Madrid 1969, 149.

“La pretensión de Jesús de decidir sobre los hombres es cierta a partir de su muerte; constituye el tono formal básico de todos los evangelios”⁵⁰⁸.

En la pasión y muerte de Jesús todo obra para bien y favor de la entera familia humana. Por esa razón, su misión es básicamente salvífica. La pretensión de Jesús es “intangible”, “invisible”: en él se cumplen todas las promesas históricas-salvíficas de Yahvé y todas las palabras de promesas puestas por Dios en su criatura, en el cosmos y en el hombre. Él es la Palabra que se ha encarnado y la Palabra poderosa que lo sostiene todo (Hb 1, 3). Él es la voz del creador⁵⁰⁹.

La pretensión de Jesús es la no-palabra de la muerte, es la pobreza absoluta, es el abandono, el ocultamiento, el abajamiento, la *kénosis* o exceso de humillación. Él es el pobre arquetípico y representativo. Es el portador de la salvación, especialmente para los más débiles, pero sólo para su transmisión: por sí mismo no tiene nada⁵¹⁰. La pobreza de Jesús es básicamente solidaridad con los pobres en sentido general. Esta encarnación de la solidaridad de Dios en Jesucristo tiene para él una consecuencia catastrófica: asumir el camino de la cruz⁵¹¹. En su crucifixión él se convierte en un reflejo de la gloria de Dios, aunque pareciera que la gloria en él es despilfarrada.

Jesús se abandona y a la vez es expropiado por Dios, porque en su entrega llega “*hasta el fin*” (Jn 13)⁵¹². El supremo abandono de Jesús termina en la muerte y en la resurrección. Pero es sobre todo en su obediencia, en su pobreza y en su abandono cuando más resplandece su gloria. Dios descubre su gloria en el silencio porque éste es más elocuente allí donde una palabra resulta innecesaria o inadecuada. Y de igual manera Jesucristo como Palabra-carne sigue siendo una supra-palabra con respecto a cualquier discurso⁵¹³.

La “*autoridad*” con la cual Jesús enseñaba y en su “*pretensión*” está el presente, mientras que en su pobreza y en su abandono se da un futuro inseparable del presente⁵¹⁴. El tiempo de Jesús es singular (humano-divino), en él desemboca el tiempo del Antiguo Testamento y de la Iglesia pero sin identificarse con él⁵¹⁵. Sin embargo, el tiempo limitado

⁵⁰⁸ G 7, 99-100.

⁵⁰⁹ Cf. G 7, 108.

⁵¹⁰ G 7, 110.

⁵¹¹ Cf. G 7, 115.

⁵¹² G 7, 123.

⁵¹³ Cf. G 7, 130.

⁵¹⁴ Cf. G 7, 135.

⁵¹⁵ Cf. G 7, 137.

es el definitivo para la relación con Dios, porque en la concepción de Jesús todo tiene que realizarse en el singular “*ser para la muerte*”⁵¹⁶.

Es en este nivel de nuestra reflexión, donde es pertinente preguntarse: ¿Cómo hay que pensar teológicamente el horizonte del tiempo de Jesús? Jesús habla de la irrupción de un fin inmediato e inminente y de un lapso de tiempo en el que sigue transcurriendo el tiempo actual. Pero es claro que en el tiempo finito de Jesús se ha alcanzado ya el fin del tiempo. Resurrección, ascensión, Pentecostés y parusía acontecen en nuestro tiempo. Pero este fin infinito no se puede incorporar o situar en el decurso temporal-histórico-salvífico. La resurrección es el instante inimaginable en que la muerte ha sido derogada por la victoria de la resurrección (1 Co 15, 54) y comienza el tiempo total de la vida eterna⁵¹⁷. Pero Jesús entra en esa gloria que comienza antes que el mundo fuese (Jn 17, 5). Los tres días después de la muerte, en que resucita, corresponden a un tiempo cualitativamente distinto⁵¹⁸.

*“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 de lo exaltado. Todo esto es tan paradójico que cualquier solución resulta falsa”*⁵¹⁹.

En Jesús hay un tiempo cuantitativo (“*el qué*”) y otro cualitativo (“*en qué circunstancia*”). Pero en definitiva todo el tiempo de Jesús pertenece a la providencia divina.

Y como la Iglesia es el sujeto de recepción de la revelación, hay un “*tiempo de la Iglesia*” que es determinado por el tiempo de Jesús y que se sitúa entre la resurrección y la parusía (el fin ya se ha alcanzado y se avanza hacia su fin-vuelta), aunque no se identifica con el tiempo de Cristo. Se trata de una analogía en la diferencia. El Espíritu Santo remite retrospectivamente a la cruz de Cristo y porolépticamente a su retorno⁵²⁰.

Las apariciones pascuales no se representan como la gloria ya manifiesta. En ellas la gloria aparece fluctuante y transitoria, fugaz y breve. Toda la luz que cae sobre el resucitado está enmarcada por el “*ser para la cruz*” de Jesús retrospectivo. El resucitado es el crucificado, repiten continuamente los testigos de las apariciones de Jesús.

⁵¹⁶ G 7, 138.

⁵¹⁷ Cf. G 7, 143.

⁵¹⁸ Cf. G 7, 143.

⁵¹⁹ G 7, 144.

⁵²⁰ Cf. G 7, 148.

Pero lo decisivo es que el tiempo teológico de Jesús es hijo del tiempo temporal. La participación de sus seguidores en su tiempo es una expropiación objetiva de toda autonomía de vida. *“Inserción en su tiempo final que contiene su muerte, juicio y resurrección como hecho ya concluido “por nosotros” y “por mí”*⁵²¹. La Iglesia vive de su tradición y de la revelación. El peso del tiempo de Jesús se impone en la vida de los que le siguen como peso de la llamada al seguimiento incondicional⁵²², que los cristianos de la primera generación lo expresaban diciendo: *“vida de la fe”* o *“ser en Cristo”*⁵²³. En la pretensión de autoridad de Jesús ya estaba implícito el seguimiento. Por consiguiente, hay un tiempo del seguimiento. Se exige básicamente del seguidor de Jesús la comunión de destino con el crucificado. Este es el dato que nos ofrecen los anuncios de su pasión que hace Jesús. Las mujeres que durante su vida pública *“le seguían y le servían”* (Lc), tampoco lo abandonaron en el momento de su pasión y muerte. Al pie de la cruz, junto al crucificado, están el apóstol Juan y su madre (Jn 19, 31-37). Y aunque los discípulos en ese momento huyen, sin embargo, están con él porque han comulgados con Él. Es decir, están con él en la fe y en el amor. En la cruz el tiempo del seguimiento está determinado como ningún otro por el tiempo de Cristo.

*“La gracia que irradia del Logos “exaltado –pero exaltado tanto en la cruz como en la gloria– permite a la Iglesia mariano-joánica realizar el seguimiento a través del hiato”*⁵²⁴.

El seguimiento de los primeros discípulos se convierte en un seguimiento arquetipo para los discípulos futuros de Cristo. Pero no se trata tanto de una imitación ético-ascética de Jesús, sino de una *“indiferencia”*⁵²⁵, que pone la búsqueda de la voluntad del Señor, por encima de todos los programas personales, aunque sigue habiendo entre el discípulo y el maestro una dialéctica de cercanía-distancia: la cercanía por la *“contemporaneidad”* y la distancia por el fracaso de la cruz y por la gracia de la misma cruz⁵²⁶.

6. La muerte de Dios como manantial de salvación y revelación

La escena que narra el evangelista Juan (19, 32-37), cuando un soldado traspasa el costado de Cristo y de él fluye sangre y agua, se sitúa en el mismo centro del Misterio

⁵²¹ G 7, 150.

⁵²² Cf. G 7, 156.

⁵²³ G 7, 157.

⁵²⁴ G 7, 163.

⁵²⁵ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 98, 147, 167.

⁵²⁶ G 7, 165.

Pascual: ya desde ese momento, para el evangelista, Cristo, está exaltado y glorificado. Por consiguiente, el Padre entrega al Hijo y el Hijo se auto-entrega al sacrificio de la cruz, “por nosotros los hombres y por nuestra por nuestra salvación”, en la cruz todo obra y opera para la salvación del mundo (Jn 3, 14-21). Por tanto, hay que evitar dos extremos en la comprensión del misterio de la cruz: ni es una explosión de la ira divina, ni es una sobreabundancia del amor divino.

Al igual que los profetas Jesús es crítico de la ruptura de la alianza entre Dios y el pueblo. Los profetas se llenan de una especie de “*ira santa o sagrada*” contra esa actitud. En esa línea se sitúa la acción de Jesús. La ira divina es el no categórico de Dios al comportamiento que el mundo tiene ante él⁵²⁷. Esta ira divina no es aplacada ni con sacrificios ni con holocaustos. El único preparado para cargar con el peso de esta ira divina no es el pecador sino el que está sin pecado y por consiguiente, es el inocente Jesús. Es decir, en el Dios-hombre, igual a los hombres menos en el pecado. Esto sólo se realiza por el doble amor de Dios: de Dios Padre que permite al Hijo arriesgarse en la obediencia absoluta de la pobreza y del abandono y de Dios Hijo que se identifica con los pecadores. Este doble amor es la clave que nos permite entender el misterio de la cruz. Cualquier otra explicación: la representación, la imputación y la solidaridad con los hombres, están subordinados al amor por el cual Jesús asume las consecuencias terribles de la cruz. Estos aspectos subordinados tienen su importancia pero subordinados a la explicación principal. A este exceso de amor es a lo que Pablo llama “*kénosis*” (Flp 2, 7).

Desde la perspectiva del Padre es exacta la afirmación “*le hizo pecado por nosotros*” y desde la perspectiva de Cristo es exacta la afirmación “*se hizo pecado por nosotros*”. El Padre entrega al Hijo al sacrificio de la cruz y el Hijo se auto-entrega. Esta obediencia no se trata de una decisión de última hora en la vida de Jesús sino de una existencia vivida en la *kénosis*⁵²⁸.

En la cruz la única Palabra de Dios queda enmudecida sin poder verbalizar sus padecimientos. El abismo sin fondo del amor de Dios se ha ocultado en el abismo sin fondo del pecado y del odio. El Hijo es un instrumento divino en su capacidad de soportar

⁵²⁷ Cf. G 7, 171.

⁵²⁸ G 7, 172.

el dolor porque “*sólo Dios puede llegar hasta el fin del abandono de Dios*”⁵²⁹ por la libertad que hay en el él.

El himno pre-paulino completado por Pablo en Flp 2, 6-11 tiene de fondo una cristología preexistente, es decir, el Hijo no llega a ser Dios a raíz de su “*exaltación*”, y de igual modo el sujeto de la *kénosis* no es tampoco el Hijo ya encarnado, sino el Hijo pre-existente. El himno dice así:

“El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre”.

7. Teología de la gloria y teología de la cruz

El horizonte de interpretación de este himno es el cristológico-trinitario. Este exceso de abajamiento, humillación y ocultamiento de Cristo se inicia cuando Dios decide que el Logos se haga hombre, asumiendo por demás una humanidad pecadora. Éste es el convencimiento de muchos Padres de la Iglesia. En la encarnación Dios se renuncia, el amor desciende, Dios se vacía y se humilla más que en la cruz. Pero, en la cruz, irrumpe con más fuerza la gloria del Hijo, en cuanto que en ese momento, se revela el extremo de su amor, la bondad de Cristo aparece más grandemente y más divina cuando más se humilla obediente asumiendo la muerte de cruz. Y no existe nada más sublime que Dios derramó su sangre “por nosotros”, ni nada mayor que el Padre entregó a su Hijo al sacrificio “por nosotros”. La *kénosis* es revelación de la Trinidad. El sujeto de la *kénosis* no es el hecho hombre sino el que se hace hombre. El descenso de Cristo a la bajura del hombre es una prueba mucho más potente de su poder que la magnitud de sus milagros, su altura brilla en su bajura sin que la altura quede disminuida⁵³⁰.

“El sacrificio (de Cristo) comenzó antes de que él viniera al mundo, y su cruz era la cruz del cordero degollado desde la fundación del mundo. Allí arriba existe un Calvario de donde ha partido todo. Por muy grande que sea la obediencia de Cristo, no tendría dimensión divina si ya de antemano no se alzase por encima de la tierra, ni podría en tal caso obligarnos a obedecer.

⁵²⁹ G 7, 174.

⁵³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, (III/II), Madrid 1969, 155-160.

*Su obediencia de hombre no era más que un aspecto de esa otra obediencia suprema que le movió a hacerse hombre*⁵³¹.

El sacrificio de Cristo en la cruz pertenece al designio divino. Es el instrumento con el que Dios destruye la desgracia del pecado y de la muerte. Y por esa razón en la encarnación, Dios asume el destino humano. Dios no hace alarde de su figura divina y asume la figura de esclavo. En consecuencia, la encarnación no tiene otra finalidad que la cruz⁵³².

El Omnipotente se hace impotente, sin que su omnipotencia quede disminuida y sin menoscabo de su libertad. Esto se clarifica mucho mejor desde las relaciones personales intradivinas⁵³³. *“En el acto de la kénosis queda comprometida toda la trinidad: el Padre como el que envía al Hijo y le abandona en la cruz, el Espíritu como el que une a ambos ahora sólo en la forma de la separación”*⁵³⁴. En Dios no hay contradicción porque todo depende del amor trinitario y no puede causar extrañeza un acto de obediencia de Dios⁵³⁵.

La experiencia de abandono en la cruz presupone la experiencia de intimidad divina del Hijo con el Padre. Y presupone también una existencia kenótica de toda la vida de Jesús. El ocultamiento es el rasgo más peculiar de su vida⁵³⁶. No solo en la pasión sino también en la resurrección y de igual manera en la encarnación. El Espíritu y la Iglesia lo revelarán como el Oculto. Por eso, desde el inicio de su predicación rehúye y descarta presentarse majestuosa y aparatosamente ante el pueblo.

En su muerte en cruz todo obra y opera a favor nuestro: *“por nosotros los hombres y por nuestra salvación”* (Símbolo de la fe). El Hijo es entregado, fundamentalmente, por el Padre al sacrificio de la cruz y el Hijo se auto-entrega. Sin embargo, el instrumento humano de la entrega de Jesús está representado por una cadena de personas que va de Judas a Pilato quien lo condena teatralmente sin pronunciar su condena de muerte. Esa cadena es extensiva a los judíos, cristianos y paganos. Pero todo se puede plantear en sentido trinitario: el amor del Padre que entrega y el amor del Hijo que se deja entregar.

⁵³¹ P. T. FORSYH, *The Person and Place of Christ*, London 1909, 271.

⁵³² G 7, 175.

⁵³³ TOMÁS DE QUINO, S. Th III q 15 a5 ad1.

⁵³⁴ G 7, 176.

⁵³⁵ Cf. G 7, 177.

⁵³⁶ Cf. G 7, 180.

Todos los títulos de Cristo en Juan, Pablo y los sinópticos le indican como la única persona en la cual Dios se muestra salvador del mundo⁵³⁷.

“*El que me ve a mí ha visto al Padre*”, dice Jesús. Él es el acceso al Padre. Pero el día en que Jesús murió existe realmente. Entonces si eso es así, una vez que el Hijo, Palabra eterna del Padre, está muerto, nadie puede ver ni oír al Padre. “*Y ese día en que el Hijo murió y Dios se hizo inasequible existe*”. Ante ese acontecimiento los apóstoles huyen o aguardan en el vacío. Este acontecimiento es lo que parece hacer decir al poeta J. Paul: “*Todos somos huérfanos de Padre*”⁵³⁸. El hiato de la cruz encierra una gran paradoja: en su debilidad se manifiesta su fuerza, en su imbecilidad se muestra que Dios es superior a la sabiduría humana. La muerte en cruz de Cristo puede ser comprendida como el instante-crisis imperceptible que separa el sábado del domingo de Pascua⁵³⁹. Es aquí donde el principal objeto de la teología es la muerte de Dios en el triduo sacro⁵⁴⁰. La fe cristiana es fe en Cristo muerto y resucitado. La resurrección es la interrupción de la cruz porque la resurrección es la convicción de que el Crucificado ha resucitado. Y Cristo una vez resucitado, ya no muere más. En el credo transmitido por Pablo, que él recibe como tradición de la primera comunidad cristiana, se nos ofrece una lista de los testigos de la resurrección (1 Co 15, 1-11). A esa experiencia, tenemos acceso, por la fe.

En el Antiguo Testamento está preanunciado e incluso prevenido el sufrimiento interno de Jesús: el justo entregado, el sufrimiento del inocente, el martirio por la fe, los cantos del Siervo, etc. Una larga tradición carismática de la cruz, que recorre largos siglos de la Iglesia se sitúa en esta línea. En opinión de K. Barth dos cosas han ocurrido con Dios en la *kénosis* de Jesucristo: abajamiento y elevación. Esto lo puso de manifiesto Calcedonia. Pero no se pueden dividir en dos grados porque el abajado es el exaltado y el exaltado es el abajado. El abajado al introducirse en la indigencia de la criatura humana acredita su divinidad porque se hace siervo el que es el Señor. Y en la fuerza de su divinidad y gracia a su abajamiento, viene a ser el hombre en Jesucristo. Y la

⁵³⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, (III/II), Madrid 1969, 164.

⁵³⁸ J. PAUL, *Siebenkäs*, en *Werke II*, Munich 1959, 29.

⁵³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, (III/2), Madrid 1969, 173.

⁵⁴⁰ *Ibíd*; 195-329, en estas páginas, Balthasar desarrolla una teología de los tres días (Viernes Santo, Sábado Santo y Domingo de Pascua). En el Viernes Santo expone la idea de una existencia “kenótica” de Jesús que se desarrolla en el horizonte y bajo la sombra de la cruz. En el Sábado Santo subraya su descenso a los infiernos, el día en que el Hijo de Dios estuvo muerto, como solidaridad de Dios en la muerte y donde lucha contra ella en su propio terreno, en el abismo de la muerte. El Domingo de Pascua subraya la comprensión de la resurrección como el instante en que la muerte dejó de existir y la vuelta del Hijo al Padre. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días. El misterio Pascual*, Madrid 2000.

consecuencia obvia es: un abajamiento de Dios que lleva a la gloria suprema y una exaltación del hombre como obra de la gracia de Dios. Y todo pende del amor libre y gratuito de Dios. Entonces debe ser superada una contraposición entre la teología de la cruz y teología de la gloria.

“La pasión y la muerte de Jesucristo no pueden cantarse como corresponde si ese canto no incluye ya la teología de la gloria: el canto a aquel que, al resucitar, es quien recibe nuestro derecho y nuestra vida, el canto al que por nosotros ha resucitado de entre los muertos”⁵⁴¹.

En la cruz está implícito el descenso de Cristo hacia los muertos o hacia los infiernos. *“Jesús llegó hasta la cúspide de la pena: el infierno”* (Nicolás de Cusa). Él desciende como un buzo que rescata al hombre del pecado y de la muerte. Bajando a los infiernos, como lo expresa el Símbolo de la fe (*“descendió a los infiernos”*) Jesús combate la muerte en su propio terreno. El infierno viene a ser gloria en el extremo opuesto de la gloria porque es, al mismo tiempo, obediencia ciega⁵⁴². La iconografía oriental cristiana presenta esta intuición de un modo inmejorable.

III. La belleza y la gloria en la existencia kenótica de Jesús

Siguiendo la teología de Juan y Pablo, Balthasar expone a través de una serie de categorías, los conceptos subyacentes de la belleza revelada.

“La capacidad de expresión de Dios ha aparecido, por una parte, como una inmensidad de vida y de luz rebotando de los abismos divinos y, por otra, como una plenitud de orden y de medida...El concepto bíblico de conveniencia...circunscribe de la mejor manera los dos polos en tensión de lo bello: la luz interna y la forma interna...Nada es más libre que el Logos de Dios, porque Dios es, tanto en sí mismo como en su revelación, su propia norma libremente vigente. Pero, igualmente, ninguna lógica puede ser más necesaria que el Logos absoluto, ya que toda lógica deriva del Logos. Por eso, la revelación de Dios, precisamente allí donde avanza hacia la cruz y hacia el infierno, tiene que demoler ante los conceptos intramundanos de lo bello y – trascendiéndolo– hacer de ellos norma y cumplimiento”⁵⁴³.

La *“gloria”* es el peso del Yo absoluto y singular de Dios como majestad absoluta, que se revela en la creación, en las acciones salvíficas y en Cristo⁵⁴⁴. *“Hemos visto su gloria”* dice el prólogo de Juan refiriéndose a Jesús (Jn 1,14). Así como lo bello

⁵⁴¹ *Ibíd*; 193-194.

⁵⁴² Cf. G 7, 191.

⁵⁴³ G 7, 255-257.

⁵⁴⁴ Cf. G 7, 197.

es una propiedad del ser, así la gloria es una propiedad de Dios, que abarca sus extremos contrarios: el *scheol* y el infierno. La *doxa* es un trascendental teológico y está en relación perijorética con los trascendentales del ser. “*Por eso, todos los dogmas no son sino aspectos de la verdad de Dios: única, indivisible, buena y bella*”⁵⁴⁵. Esto ha de entenderse desde el trasfondo del peso de la acción de Jesús.

En el Evangelio de Juan el Hijo pide la glorificación del Padre: “*Padre, Glorifica tu Nombre*” (Jn 12, 28). Pero Jesús busca no su propia gloria sino la gloria del Padre, hasta en la hora de la muerte: el acto supremo de amor de Dios por los hombres expresado en el signo del traspasado (Jn 19, 31-37).

¿Cómo se muestra la gloria que el Hijo da al Padre y dónde recibe el Hijo gloria en la economía de la salvación y en la relación trinitaria del ser una-sola-cosa del Padre y del Hijo? El Espíritu procede del Padre y del Hijo en cuanto amor recíproco. Para el Espíritu, el Hijo guía hasta la verdad y el Espíritu recuerda y actualiza al Jesús histórico. En esto consiste lo que Jesús llama su glorificación mediante el Espíritu⁵⁴⁶. Jesús pide la glorificación del Espíritu: “*el Espíritu me glorificará*”. El crucificado puede ser glorificado en la Iglesia a condición de que el Padre y el Hijo, impriman en la Iglesia la totalidad de la gloria⁵⁴⁷. El Padre es glorificado en el Hijo. Y Cristo es glorificado por la acción del Espíritu Santo en su Iglesia.

El amor trinitario se revela como la verdad neo-testamentaria de la gloria de Dios y sólo existe como “*resplandor*” al irradiar desde el peso de la obediencia de la cruz. Este tipo de amor es cristiano y en última instancia divino trinitario que deriva de la obediencia a Cristo. Es amor, en primer lugar, en cuanto deber. Y Juan formula la ley del amor como una necesidad divina (Jn 13, 14). Y el centro de esta formulación es la comunidad de destino con el Señor. Esta formulación incluye el amor fraterno no en sentido abstracto sino en cuanto amor al prójimo concreto; porque el amor eclesial debe ser la prolongación de la entrega amorosa de Cristo⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ G 7, 199.

⁵⁴⁶ Cf. G 7, 206.

⁵⁴⁷ Cf. G 7, 209.

⁵⁴⁸ Cf. G 7, 211.

La magnificencia de Dios se muestra en la obra de la creación, en la grandeza de la obra de la redención llevada a cabo por Cristo y en la irrupción de su plan redentor. La gloria es una propiedad de la revelación en sentido profundo del término.

“Doxa sigue siendo un “trascendental” de la revelación divina presente en todas sus fases y en todos sus niveles. Pero, como ha ocurrido con la teología del Antiguo Testamento, es necesario sustraer de este trascendental su significado abstracto y formal, y llenarlo con el contenido del acontecimiento de la revelación en la que, en sentido neo-testamentario, la gloria se hace concreta”⁵⁴⁹.

Cristo es el centro de la gloria en el Nuevo Testamento. En la faz de Cristo se concentra toda la gloria de la creación y de la historia de la salvación. La gloria de Dios se encuentra en el rostro de Cristo (2 Co 4,6). La faz de Cristo es una *“Imagen”* y una *“Faz”* (rostro) totalmente humana, pero sobre todo propia de *kyrios*.

1. Cristo-Palabra-carne es la mayor expresión de la gloria de Dios

El Hijo que revela al Padre es esencialmente Palabra. Por eso, todas las demás palabras sobre la gloria de Dios, pasan a dejar su lugar a la mayor expresión de la gloria de Dios: Cristo. La Palabra de Dios se ha hecho carne y ha tenido su preparación en las promesas de su figura en el Antiguo Testamento. Pero la gloria de la Antigua Alianza no fue ni siquiera *“cuerpo de la palabra”*. En Cristo la gracia de Dios ha *“aparecido”*. Su aparición tiene el peso de una Palabra de Dios que llama a la conversión y a la fe. Todos los sinónimos de la palabra epifanía apuntan a una sola realidad: la gracia de Dios ha aparecido y se ha manifestado en la encarnación de la Palabra. En el Nuevo Testamento las epifanías de la Palabra encarnada ponen el acento en la reciprocidad de revelación y amor⁵⁵⁰. Y así la revelación, en su esencia, es la donación definitiva de la bondad de Dios y su amor a la entera familia humana. Por eso, Cristo se hizo semejante a la figura de los hombres (Flp 2, 7). Él es imagen (aparición) de Dios invisible. Y por consiguiente, el hombre-Dios y de alguna manera toda persona, por decirlo así, deviene reflejo de la gloria de Dios.

⁵⁴⁹ G 7, 213.

⁵⁵⁰ Cf. G 7, 226.

2. *El ocultamiento de Cristo como epifanía de la gloria de Dios*

La epifanía de Dios se ilumina en su Palabra e Imagen esencial. ¿Cuál es la manera de ver su gloria en la línea de Juan 1,14? ¿Cuál es el contenido de este ver? Es preciso aquí hacer tres puntualizaciones:

En primer lugar, es “*un ver a Dios*” a través de su Palabra e Imagen, y el ver lo humano lo divino depende de la mirada. Dios se hace audible, visible y tangible en la figura de Jesús (1 Jn 1, 1). Y a través de Jesús en el hermano (1 Jn 4, 20). La base de todo esto es la visión arquetípica de los testigos oculares, una experiencia que remite más allá de sí misma y se adquiere por la fe en esa experiencia de los apóstoles. En la fe y en la oración se asiste en acto a la revelación de Dios. En la fe, se ve, se oye y se toca a Jesús. Por eso, quien mira con fe a la persona de Jesús comprende su misterio y en ese sentido, “*ver*” es más que un mero tomar conciencia de imágenes visuales, es esencialmente un acto de comprensión sostenido por la fe. En la fe Jesús se hace visible no solo para los primeros discípulos sino también para los futuros. Para alcanzar esta fe se requiere, precisamente, la fe en el testimonio apostólico.

En segundo lugar, en la persona que contempla el objeto específico de la revelación (Cristo) se da un éxtasis o una experiencia de ser transportado al reino del Padre y del Hijo amado de Dios. Es decir, se percibe a Cristo, en tanto cuanto, somos seducidos por él. Porque sólo el amor absoluto puede otorgar la visión del amor absoluto. El Padre solamente “*atrae*” a su Hijo a los que creen en él. En definitiva se trata todo de un amor que sólo puede darse en la decisión libre. Es decir, la fe y el amor están a la base de la percepción de la figura del Verbo encarnado.

En tercer lugar, el éxtasis en la fe depende, en última instancia, no de quien contempla sino del objeto contemplado, es decir, de Dios mismo que nos ilumina. Es en esta inversión que se llega a la percepción cristiana. En síntesis, el ver en el Nuevo Testamento está enraizado en la percepción de la figura epifánica de Dios en Cristo, que permite un ver en la fe más profundo.

El pecado del hombre no conllevó la pérdida de la imagen de Dios, sino más bien a la pérdida de la gloria de Dios. Para el apóstol de los gentiles gloria y justicia son conceptos unívocos e intercambiables. La gracia divina que aniquila la injusticia, en ambos testamentos, es la “*ira divina*” (Rm 1,18; 2,5). La justicia de Dios es una

potencialidad real, intramundana y ontológica y por consiguiente, mediante la gracia y el don de la fe somos justificados⁵⁵¹. Toda la estética teológica se funda esencialmente en la intimidad trinitaria de Dios y en su salida en la encarnación⁵⁵². Dios se exterioriza en Cristo.

“Belleza” significa aquí que Dios, en su revelación, logra justificarse 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 escribir 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. Sólo entonces el pleito de Dios con el mundo se decide a favor de Dios, sólo entonces su justicia y su voluntad dominan en la tierra como en el cielo. Sólo entonces la magnificencia y el señorío de Dios sobre el mundo pueden ser no sólo sublimidad de su auto-manifestación en el evangelio, sino su gloria escatológica... Sólo hemos llegado a entender que, con la afirmación de la justicia de Dios en la cruz y en la resurrección de Cristo, se ha conquistado radicalmente su victoria y ésta puede proclamarse”*⁵⁵³.

La gloria de Jesús se revela precisamente allí donde más se nota su ausencia: en su abandono, en su pobreza, en el ocultamiento absoluto de su vida y de su pascua y en lo oculto de su amor. Se trata de la gloria del Jesús pre-pascual todavía no glorificado tal y como describen su vida los evangelios sinópticos, Pablo y Juan.

Lo incógnito de Dios en Jesús es propio de la pedagogía divina. El centro teológico de esta pedagogía es el trinitario⁵⁵⁴. La grandeza de su ocultamiento la comunidad post-pascual la expresa introduciendo rasgos del Señor resucitado en acontecimientos pre-pascuales. Por esa razón, Balthasar considera necesario realizar una *“despascualización”* (teológicamente necesaria) en tres puntos de los relatos sinópticos: los milagros, las parábolas y la transfiguración. El milagro o signo en el Nuevo Testamento es ya presencia en el ocultamiento. Los milagros no son más que anuncio y alusión de la realidad oculta, sólo descifrable en las cifras. En las parábolas es preciso entrar en su mensaje que suele ser la paradójica actuación de Dios. J. Jeremías concluye su análisis de las parábolas con

⁵⁵¹ Cf. G 7, 250.

⁵⁵² Cf. G 7, 255.

⁵⁵³ G 7, 257.

⁵⁵⁴ Cf. G 7, 263.

una frase lapidaria: *“Pues ha aparecido aquel cuya gloria escondida brilla detrás de cada palabra y de cada parábola”*⁵⁵⁵. La transfiguración es un testimonio más de ocultamiento de la gloria. Es gloria y cruz. Es la doble cara de una misma moneda. Es gloria anticipada que sin embargo, confirma que el camino hacia el monte calvario de Jesús es inevitable. En síntesis:

*“Los milagros, las parábolas y la transfiguración son siempre, en su núcleo, datos históricos en los que se manifiesta la paradoja de la grandeza en el ocultamiento, verificado y vivido a lo largo de toda la existencia de Jesús por los testigos escogidos”*⁵⁵⁶.

El evangelista Marcos expresa el ocultamiento de Jesús a través de la clave teológica del “secreto mesiánico”, que sin embargo, se presenta dialéctico: unas veces Jesús oculta su identidad, y otras la hace manifiesta. Mateo y Lucas recogen las paradojas de Marcos. El evangelista Juan presenta la glorificación y la exaltación de Jesús en el mismo acto de la crucifixión.

En los relatos sobre Jesús resucitado extraña mucho que no aparezca la palabra “*gloria*”. Sólo los ángeles de la resurrección con sus vestidos luminosos son una alusión a la atmósfera de la gloria. En los cuarenta días de pascua no se habla ni se describe la gloria. *“La gloria prometida sigue estando ausente”* como en el casi milenio de silencio profético en el Antiguo Testamento. Nadie ha visto la resurrección⁵⁵⁷.

¿Cuál es el sentido que pueden tener las numerosas afirmaciones sobre la gloria en relación con la nueva alianza, el evangelio y la vida cristiana? La lógica que sintetiza todo es tan rigurosa e irreductible que la gloria de Dios alcanza en estas realidades de fe una auténtica visibilidad⁵⁵⁸. Es decir, en la resurrección del crucificado, en el evangelio, en la iglesia y en la existencia cristiana en general. Cristo es gloria en el ocultamiento y abandono de la cruz, porque entra en relación inmediata con la gloria escondida del Padre y, cuando resucita presenta al mundo el evangelio de la gloria de Cristo, a través de los testigos que le vieron, le tocaron y le oyeron⁵⁵⁹. Pablo presenta la vida terrena de Jesús sin gloria y Juan al contrario la deja traslucir por todas partes. El camino de vuelta a la presentación de Juan es el correcto: la presentación de la gloria de Jesucristo en su

⁵⁵⁵ J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1965, 277.

⁵⁵⁶ G 7, 283.

⁵⁵⁷ Cf. G 7, 288-289.

⁵⁵⁸ Cf. G 7, 296.

⁵⁵⁹ Cf. G 7, 298.

ocultamiento, es decir, en su vida terrena, que es precisamente donde más se manifiesta su gloria. Es gloria en su vida oculta.

El concepto de gloria en Juan es fluctuante, por un lado es *kabod* y por el otro tiene el sentido de opinión, fama y honor. La honra entre el Padre y el Hijo es recíproca. El Padre es *kabod*-gloria que se exterioriza amorosamente en el Hijo. Jesús en cuanto revelador es el velado, el sin esplendor, el desconocido, el oculto y en cuanto presencia del amor absoluto es el desconocido⁵⁶⁰. Lo que Juan llama visión de la gloria y glorificación en la vida de Jesús es un signo llamado a ser comprendido en la fe y de cara a la glorificación definitiva del amor de Dios en el sacrificio de la cruz. Toda la vida de Jesús está en tensión hacia la “hora”, y la “hora” es en “cada momento,” en cuanto está llegando y puesto que determina por adelantado el sentido de cada paso de Jesús, en ella se revela lo que es salvación y juicio: amor⁵⁶¹.

*“El amor trinitario en Jesús traspasado en la cruz y precisamente exaltado y glorificado delante de todo el universo mundo y, en él cada uno de los hombres en particular”*⁵⁶². *“Pero ahora la gloria está recogida en el amor trinitario que aparece en la traditio del Hijo”*⁵⁶³. *“El gesto último del amor trinitario que se da supera las imágenes de Dios, judías, samaritanas y paganas, y se convierte para ellas en el telos: videbunt in quem transfixerunt”*⁵⁶⁴.

IV. Los diversos ámbitos de la glorificación/alabanza de la gloria de Dios

La Iglesia es el sujeto receptor de la revelación de Dios, es decir, la revelación se recibe por medio de la Iglesia⁵⁶⁵. Por consiguiente, la comunidad eclesial se convierte en el espacio donde se glorifica la gloria divina por parte del hombre, que la recibe y responde a ella. Y se realiza en el Espíritu y por el Espíritu.

1. “Para ser nosotros alabanza de su gloria” (Ef 1, 12)

El hombre creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado a la alabanza y a la adoración al Padre y al Hijo en el Espíritu Santo (Ef 1,14). El éxtasis es, pues, la experiencia que el cristiano hace de ser atraído o transportado a la esfera de la gloria

⁵⁶⁰ Cf. G 7, 306.

⁵⁶¹ Cf. G 7, 309.

⁵⁶² Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, EE 95.

⁵⁶³ G 7, 310.

⁵⁶⁴ G 7, 312.

⁵⁶⁵ Cf. J. FEINER, “La presencia de la revelación por medio de la Iglesia”, en *Mysterium Salutis*, (I/II), Madrid 1969, 585-590.

divina. Esta inserción es obra y gracia del Espíritu Santo, que hace brotar la vida del amor en el hombre, haciéndolo capaz de glorificar la vida de gloria⁵⁶⁶.

La doxología del himno cristológico de los Efesios (1, 3-14), explicita la entrega trinitaria. El himno es la bendición de un Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Se habla de la gloria de su gracia. Es por tanto, un Dios trinitario. Dios expropia al hombre y lo elige en el Hijo. Pablo concibió unido el Hijo y el Padre: en su encarnación, en su cruz y en su resurrección. El Nuevo Testamento quiere la glorificación del cristiano en su propia existencia y concibe la *doxa* de Dios no sólo como objeto sino como principio eterno⁵⁶⁷.

2. Somos hijos en el Hijo

La ley de Dios en el corazón del hombre es el Espíritu del amor de Dios. El Espíritu toma posesión de su corazón y lo expropia. Y se revela como Padre ofrecido en el Hijo. Esto presupone la trinidad inmanente por parte de Dios y por parte del hombre, la disponibilidad a dejarse expropiar y trasladar al ámbito del amor expropiado que lo santifica y lo justifica⁵⁶⁸. Esto supone el sí de la fe que es expropiación del propio consentimiento a la expropiación del amor. La condición para esto es siempre la encarnación y la trinidad, para que el retorno del hombre a sí mismo no acabe en un llegar a ser Dios. Somos hijos en el Hijo eterno, porque en el encarnado, crucificado, sepultado, y resucitado, nos acercamos al lugar de la filiación perfecta. Somos hijos en el Espíritu del Hijo. El Hijo de Dios salva al hombre, y lo libera del pecado e introduce en su esencia, el deseo de Dios para que lo busque, y en Cristo tenemos acceso para llegar confiadamente a Dios mediante él. En el pensamiento de Pablo la apropiación (“es Cristo quien vive en mí”) está relacionada con la expropiación y en el cristianismo ambas se relacionan. El hombre es expropiado por la fe en Cristo.

3. El nacimiento desde Dios

Y en última instancia, el hombre es una planta de Dios, cuyo fruto pertenece a Dios, fruto que él reclama, busca y desea, y por lo cual, el hombre queda expropiado de manera elemental. En el Nuevo Testamento la idea “fructificación” o “dar fruto” está emparentada con la idea de “glorificación”, al menos en el cuarto evangelio (Jn 15, 8).

⁵⁶⁶ Cf. G 7, 315-316.

⁵⁶⁷ Cf. G 7, 323.

⁵⁶⁸ Cf. G 7, 325.

*“Toda esta reflexión teológica joánica tiene su ápice en la teología del nacimiento desde Dios”*⁵⁶⁹ Esta es la misma idea que en el Antiguo Testamento se expresa con la metáfora agrícola de la *“Viña del Señor”*.

En Pablo está la idea de un fruto que proviene de Dios y que el hombre creyente le restituye. Y así se puede hablar de un fruto de la luz, del conocimiento, de la justicia, fruto del Espíritu o de un fruto como resultado. En Pablo el dar fruto es extensible al ser teológico-trinitario que concierne a Cristo, la Iglesia y los cristianos, como un todo. Es a esto mismo que Pablo llama productividad o sobreabundancia. La economía neotestamentaria de la gloria supera la antigua. El sobreabundar de la vida de la fe coincide con un sobreabundar en el amor de unos con otros y, con un rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo.

Dios al salir fuera de sí mismo como simiente y palabra, revela no sólo cuál es el principio de toda fecundidad y productividad sino también cuál es el origen de su gloria. Quien se apropia de su expropiación dejándose, a su vez, expropiar, restituye a Dios la gloria de su amor, quien lleva mucho fruto glorifica el principio de toda fructificación. Pero no se trata de restituir a Dios la gloria por él prestada, con sus intereses. Dios no es un círculo cerrado ni tampoco el logro de un fin programado. El punto final de difusión del amor divino, es en sí mismo, sin fin e infinito. Y por consiguiente, se manifiesta en todos los ámbitos. El fruto que dan los hombres tiene en sí la propiedad de la gloria divina. Y ese fruto, es ya en sí mismo fruto de la luz. Los discípulos tienen la luz de la vida y son ellos mismos la luz del mundo. El que ama a su hermano permanece en la luz. Este amor horizontal tiene como realismo la encarnación vertical⁵⁷⁰.

4. La gloria de Dios en el amor al prójimo

La gloria es importante sólo como propiedad de la gloria de Dios. Pero hay que hablar de la gloria del amor al prójimo. Este tema es poco frecuente en el Nuevo Testamento, sin embargo, en los escritos joánicos, gloria y amor al prójimo es un tema intencionado, porque el amor fraterno no tiene su fin en sí mismo sino por encima de sí.

El mandamiento es amor a Dios con todo el corazón, especialmente al prójimo más débil: los pecadores, los publicanos, las meretrices, los desviados y los rechazados. El otro distinto de mí en la humanidad, es el hermano por quien murió Cristo. El

⁵⁶⁹ G 7, 341.

⁵⁷⁰ Cf. G 7, 348.

verdadero tú de Dios es su Hijo, que murió por éste tú humano y por consiguiente, puede identificarse con cada uno de los hombres en el juicio final (Mt 25, 40). La relación yo-tú-nosotros tiene una dignidad absoluta, divina: en el ser trinitario del amor. En el paso de la verticalidad a la horizontalidad puede verse lo que es el cristianismo. Cristo hace la síntesis magistral sobre el amor: el mandamiento del amor a Dios y al prójimo. El primero es semejante al segundo.

Pablo descubre que la consecuencia de esto respecto de la Iglesia, es que en ella se acoge la altura creadora del amor crucificado. Dios en Cristo nos ha perdonado. Esto se ha alcanzado de manera plena en la expropiación de Dios en la muerte de Cristo, la cual nos ha expropiado antes de cualquier decisión personal nuestra, porque estamos destinados al amor absoluto trinitario⁵⁷¹. La unidad de la Iglesia se expresa en la búsqueda eclesial de alcanzar el modo y la manera de ser de Jesús: sentir, amar, servir y dar como él. El débil es el hermano por quien murió Cristo. La libertad de Cristo consistió, en dejar que cayeran sobre él como siervo de Dios, todos los ultrajes. Pablo se incluye entre los fuertes por amor al más débil. En los escritos joánicos el amor al prójimo, el mandamiento nuevo, se funda únicamente en Jesucristo. Para Juan la ley está ordenada a la gracia. Jesús es, en Juan, el amor de Dios Padre que fluye hacia el hombre. Este amor es la vida y la vida es la verdad y la luz. El amor es a la vez lo teórico y lo práctico. El testimonio joánico atestigua, como lo primero y principal, que este amor de Dios por el mundo, nos ha salido al encuentro corporalmente en Jesucristo. La medida del amor es Cristo mismo (Jn 13). El nombre de “hermano” para Juan no puede negarse a nadie. Por esa razón, la oración de Cristo, abraza al mundo, que debe llegar a la luz por medio de la fe de los discípulos. La fe es el presupuesto del amor, aunque después el amor es la consecuencia necesaria de nuestra fe. En la realización del amor a los hermanos tenemos una especie de seguridad de la verdad de nuestra fe que es también nuestro amor al Dios invisible. Y así las cosas, las obras de amor, se convierten en un criterio de credibilidad de nuestra fe.

5. El espacio de la gloria y de la glorificación del Señor

El encuentro con el Señor en el hermano no ocurre, en una relación yo-tú aislada, sino en el abrazo de ambos, desde el espacio y la realidad del Señor, espacio donde el Señor se glorifica a sí mismo y donde nosotros le glorificamos⁵⁷². La gloria de Dios se

⁵⁷¹ Cf. G 7, 360.

⁵⁷² Cf. G 7, 369.

revela en Jesucristo, no sólo en su vuelta sino ya ahora en la revelación del amor trinitario que se entrega. La comunión de los santos, de vida y de bienes, tiene un origen en Cristo que se asemeja a la comunión con Cristo en la Eucaristía. Para Juan la comunión es entrar en la Iglesia ya existente (1 Jn 1,3). Y esta existe por la comunión del Padre con su Hijo. La fructificación de los sarmientos depende de su permanecer en la vid que es Cristo. Cristo el hombre para los demás, el único redentor atrae a sus seguidores a que hagan lo mismo que él. La idea de la socialidad eclesial, se manifiesta, en la antítesis paulina de Adán y Cristo: Adán es la solidaridad problemática sin gloria y la solidaridad en el amor de Cristo y de Dios⁵⁷³. Una solidaridad en el no-amor es una contradicción en sí misma. El esplendor divino se derrama sobre el rostro humano (Sal 8) espejo de la imagen y semejanza de Dios⁵⁷⁴.

6. *La trinidad revela el amor eterno de Dios al hombre*

En el Nuevo Testamento la gloria de Dios irradia sobre la faz (rostro) de Cristo. Su nueva ley es la superación de la condenación y de la muerte de la ley antigua que velaba el rostro de Dios. Por la luz del Evangelio, el amor divino y humano se encuentran, más aún, existen el uno en el otro: la nupcialidad. La Nueva Alianza es la realización de las bodas entre Dios y la humanidad. La Biblia expresa de múltiples maneras la nupcialidad entre Dios e Israel y entre la Iglesia y Cristo. Sin embargo, *“el amor trinitario es la forma suprema y única de todo amor entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí”*⁵⁷⁵.

7. *La gloria es “Cristo que vive en mí” (Gal 2, 20)*

Esta sencilla expresión explica el contenido de la gloria. La Iglesia es ruptura y tensión continuas. *“El cristiano vive de la unidad de cruz y resurrección de Cristo (por tanto de la unidad del ya pero todavía no) en paciente espera de la gloria futura. La tensión es tan fuerte que parece consumir la existencia cristiana hasta la propia contradicción existencial”*⁵⁷⁶. Santa Teresa de Jesús lo expresó con un hermoso verso: “muero porque no muero”.

⁵⁷³ Cf. G 7, 378.

⁵⁷⁴ Cf. G 7, 378-379.

⁵⁷⁵ G 7, 390.

⁵⁷⁶ G 7, 392.

8. La gloria de la Iglesia está en el anuncio y el servicio del Evangelio

El evangelio de la gracia de Dios en Cristo es, ante todo, el paso de una religión nacional a un mensaje para toda la humanidad. Este paso se produce, cuando los “doce” ya no se sienten ligados a Jerusalén y, dan el paso hacia la misión universal, convirtiéndose en doce apóstoles⁵⁷⁷. La Iglesia post-pascual se abre a la universalidad de los pueblos del mundo. La comunidad cristiana fundada en la nueva alianza, a diferencia del pueblo de Israel, es fundamentalmente comunidad en peregrinación. La apertura a todos los pueblos, ha sido posible por la cruz y la resurrección.

Como representantes del nuevo pueblo están los que han sido expropiados por él. La existencia paulina y de la comunidad cristiana en general tiene un mismo centro: la gloria del evangelio y del ministerio apostólico como servicio del evangelio. Pablo es fundamentalmente un siervo de Dios. La gloria de la Iglesia no está en ella misma, sino en el evangelio, a la que ella sirve. Pablo reconoce la condición gloriosa de la letra grabada en piedra. Pero si lo pasajero era glorioso cuánto más será lo duradero. Lo primero es lo que está velado⁵⁷⁸. La debilidad del apóstol no es una debilidad del hombre, sino de Cristo. No es una paradoja antropológica, sino cristológica. Para Pablo, el saber a Cristo muerto y resucitado, multiplica en la comunidad el himno de alabanza a la gloria de Dios (2 Co 4,15). El apóstol es diácono, siervo de Dios. La función ministerial y eclesial llega a ser función del acontecimiento trinitario. La gloria está presente en la existencia ministerial del apóstol. La gloria del evangelio, concierne tanto al mundo como a la Iglesia, porque entra en un espacio de libertad⁵⁷⁹. La ciudad de los creyentes es la de Jerusalén de arriba, la que los hace libres. *“Esta libertad, pues, no es nada más que la gloria de la existencia regenerada y vuelta a su esencia original”*⁵⁸⁰. La Iglesia es el lugar donde acontece la glorificación de la acción de gracias, coherente con la *doxa* de Dios que se reveló en Cristo muerto y resucitado y no con la gloria de las estructuras políticas.

Lo que la Iglesia profesa como su fe, lo celebra en los sacramentos y por eso, los sacramentos tienen una fuerza especial: el sacramento del bautismo es entrada a la riqueza de la gloria del misterio y la eucaristía es expropiación de Dios. El matrimonio está referido a las bodas de sangre entre Cristo y la Iglesia. La glorificación y la gloria

⁵⁷⁷ Cf. G 7, 393.

⁵⁷⁸ Cf. G 7, 396-397.

⁵⁷⁹ Cf. G 7, 399.

⁵⁸⁰ G 7, 403.

constituyen tanto el presupuesto ontológico como la meta que se tiene en la Iglesia. La fe toma la gloria como su fundamento. El creyente da a Dios la gloria. Mirando la gloria del Señor, la Iglesia la refleja. La iglesia sólo alcanza esto si mantiene los ojos fijos en Jesús. El apóstol encontrará su gloria en la comunidad, que un día se glorificarán recíprocamente. La Iglesia está en camino hacia el hombre perfecto, su esposo, Cristo. Está secretamente superada por la presencia oculta de la Jerusalén celeste. El acontecimiento en el que ella subsiste es el que lleva de la cruz a la resurrección, epifanía de la gloria del amor trinitario.

9. La Esperanza de la gloria es el Misterio Absoluto

La gloria de Dios ya ha sido alcanzada, inaugurada y garantizada de antemano por la resurrección. Cristo, por su resurrección supera de manera radical al mundo con todas sus utopías⁵⁸¹. Dios hizo pecado a Jesús. La muerte es el fruto del pecado. La realeza de Cristo se orienta a la destrucción de ese enemigo. Por eso, nada se retrasa en la esperanza cristiana. El amor del Hijo es la revelación del amor del Padre⁵⁸². La esperanza cristiana consiste en mantener la fe en los tiempos difíciles. El cristiano está en tensión hacia una espera y una esperanza. La esperanza nos revela nuestra referencia a la trascendencia y la imposibilidad de revertir la realidad de ser un “ser para la muerte”. Una esperanza que se ve ya no es esperanza. La esperanza de liberación, aumenta a medida que aumentan los dolores. Sigue habiendo, sin embargo, gloria oculta, en los gemidos, dolores y esperanzas impotentes (Rm 8). Dios hizo suyos los sufrimientos de la creación para que pudiéramos gloriarnos en la esperanza. Sufrimos con Cristo para ser con él glorificados. La cruz reduce el pecado al infierno y libera al hombre para Dios. Hay un reflejo de la gloria en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Ninguna esperanza intramundana posee el nivel de trascendencia de la esperanza cristiana. Porque es la resurrección de Cristo la única que nos garantiza un cuerpo glorioso y celestial (1 Co 15). En la Nueva Alianza el cristiano contempla la gloria de Dios ahora hecho Cristo. El nuevo eón es quien trae la vida. *“Por eso el principio esperanza es la última palabra teológica sobre la constitución del mundo, y precisamente en cuanto que es un principio completamente utópico para el viejo eón. Pues éste no puede resucitar sus muertos a la vida”*⁵⁸³. La única esperanza universalmente constitutiva y válida es la cristológica y por consiguiente, la trinidad de

⁵⁸¹ Cf. G 7, 409.

⁵⁸² Cf. G 7, 410.

⁵⁸³ G 7, 420.

Dios. Por un misterio inexplicable no conocemos la gloria de Dios que esperamos, porque nada que haga el hombre la puede atraer: es puro don para los que la aman.

10. Dios como amor absoluto

El cristiano y el utópico están frente a frente. Ambos saben que lo imposible tiene que hacerse posible. El hombre para llegar a ser debe ser no diablo o el infierno para el otro, sino que debe ser guardián de su hermano. Pero el hermano es un imposible. Por eso, sólo juntos, es un esfuerzo sostenido por la esperanza utópica. Es posible marchar hacia el punto en donde lo imposible se transforma en posible, real y necesario. La utopía tiene la gloria ante sí...

Un heraldo de la esperanza tiene la convicción de que “ya no puede existir la muerte porque todo lo anterior ha pasado”. Algo en el hombre lo impulsa a tener ese tipo de esperanza. En nuestra horizontalidad tiene que intervenir la verticalidad. Para los cristianos la verticalidad del reino de Dios sobre la horizontal de la historia del mundo, se ha cumplido ya en de Jesucristo. “*El relámpago de la gloria de Dios ha golpeado la tierra*”⁵⁸⁴. El reino es realidad. Ha penetrado en el tiempo humano, el tiempo eterno, en la muerte humana ha derramado su sangre el amor eterno, el amor eterno ha entrado en la desesperación del infierno por la resurrección de Cristo.

El cristiano se puede llegar a interrogar: “¿Existe el reino de Dios ahora, para nosotros, en la tierra?” “¿Por qué el hombre ha hecho de la tierra un infierno?” “¿Dónde está Dios?” A todo esto se puede responder diciendo que Dios como amor absoluto está más allá de toda utopía e ideología intramundana. En esa línea se sitúa la postura cristiana, porque “*el cristianismo es la religión del futuro absoluto*”⁵⁸⁵.

Desde todas las perspectivas, la existencia cristiana sólo puede llevar la de perder: no existe para su contenido ninguna medida terrena. Por consiguiente, la existencia cristiana “*se la puede determinar mediante tres secciones talladas, en una esfera: potencia-impotencia-presencia; gozo-cruz-bienaventuranza ardiente; forma-ruptura-supra-forma*”⁵⁸⁶. Digamos unas palabras sobre cada una.

En primer lugar, Cristo, con su resurrección ha vencido la muerte: “*¿Dónde está muerte tu victoria?*” (1 Co 15). Por esa razón, los discípulos de Cristo y sus seguidores

⁵⁸⁴ G 7, 424.

⁵⁸⁵ K. RAHNER, “Utopía marxista y futuro cristiano del hombre”, *Escritos de Teología VI*, Madrid 1967, 78.

⁵⁸⁶ G 7, 425.

de todos los tiempos participan de sus poderes, no reducibles a lo intramundano, sino en relación con el reinado de Dios. Estos poderes tienen siempre el carácter de don y chocan casi siempre con los poderes de este mundo. El poder que tienen sus seguidores es el de Cristo muerto y resucitado. Poderes, por tanto, con los cuales no se puede hacer una revolución cristiana, porque los que forman la comunidad eclesial son casi siempre los más débiles, humanamente hablando. No pertenecen a la nobleza y a los poderosos de este mundo, sino que son mujeres, ancianos, niños, enfermos, inválidos y dementes. Por esa razón, los cristianos no pueden imponer intramundaneamente el acontecimiento escatológico que anuncian. Es un reino, sin embargo, que ya está secretamente en el amor fraterno. Es un reino potente en la impotencia pero cuyos signos se hacen presentes.

En segundo lugar, los misterios centrales de la vida de Jesús, desde su entrada al mundo hasta su vuelta al Padre están tejidos de un gran gozo, que sin embargo, incluye en su centro una gran tristeza: la figura bella tiene que morir. Las tristezas y las angustias, los gozos y las alegrías⁵⁸⁷ de los cristianos son también los de Cristo. Esta dialéctica remite a un misterio en el corazón de Dios (Lc 15) y forma parte de la gloria que se capta y otras veces no. Por eso, las bienaventuranzas no apuntan únicamente a una realización futura, sino a una felicidad que se experimenta ya en la privación. Es decir, la cruz tiene su puesto en el centro mismo de la dicha y la felicidad. Pero cualquier sufrimiento (noche oscura subjetiva) existe para fecundarse y para transformarse. *“En la raíz más honda del abandono de Dios está, para hacerlo posible, la alegría”* (Frank-Dusquesne). Por eso Jesús invitó a la alegría, y no sólo eso, sino que también exultó de gozo y alegría (Lc 10, 21-22).

En tercer lugar, la Iglesia, entre otras cosas, es el cuerpo de Cristo y sus símbolos sacramentales actualizan la gracia que significan y contienen, la comunidad eclesial tiene la palabra que proclama, tiene las llaves que atan y desatan en el cielo y en la tierra y tiene la promesa de su supremo pastor. Él es (Jesús) la supra-figura-forma de la Iglesia.

Recapitulando

En este último capítulo hemos dado una mirada al misterio de Cristo desde la perspectiva estética. Este capítulo de cierre ha estado centrado en los dos últimos volúmenes de la estética teológica de Hans Urs von Balthasar, los dos más teológicos de

⁵⁸⁷ Cf. GS 22.

la primera parte de la trilogía, dedicados a la estética bíblica de ambos testamentos. Las dos categorías que nos han servido de guía en nuestro estudio, revelación y belleza, alcanzan en Cristo su máxima expresión. Uno de los aportes más significativos del Concilio Vaticano II (1962-1965) ha sido poner de manifiesto que Cristo representa el centro y el culmen de la revelación⁵⁸⁸. Cristo y la trinidad constituyen los dos misterios constitutivos de la revelación y sin la encarnación de Cristo no se entendería el misterio de Dios uno y trino. La revelación de Dios es buena, verdadera y Balthasar destaca que la revelación de Dios es principalmente bella, por consiguiente, belleza y revelación no están contrapuestas ni separadas, así como no lo están los trascendentales del ser. El proyecto estético de Balthasar consiste precisamente en desarrollar toda la teología cristiana a partir del trascendental de la belleza, olvidado por la teología (y también por la filosofía) desde finales de la Edad Media. Y si Cristo es el centro y el culmen de la revelación, entonces Cristo es el rostro encarnado de la belleza, Cristo es bello, Cristo es hermoso y más aún, Cristo es el rostro de la gloria de Dios porque Balthasar utiliza el término belleza como excusa para hablar del honor, del señorío, la majestad y sobre todo de la gloria de Dios. De ahí el título que pone a la primera parte de su trilogía: Una estética teológica (*"Gloria"*). Al exponer la estructura de esta obra hemos subrayado el alcance extraordinario del proyecto estético-teológico de Balthasar. Y lo más inaudito de la perspectiva de Balthasar es subrayar la gloria de Cristo en la unidad inseparable de cruz y resurrección. Para el cristiano no constituye ningún esfuerzo percatarse de la belleza de Cristo, en la eclosión de Gloria y de luz que representa el acontecimiento de la resurrección. Lo que realmente es inaudito en la perspectiva de Balthasar es plantear la belleza de Cristo en el acontecimiento terrible de su muerte en Cruz contra todo esteticismo mundano e incluso cuando al menos, uno de los más grandes teólogos cristianos, Orígenes, ha planteado la fealdad de Cristo en la cruz. Es falsa toda belleza que rehúya la cruz, dirá el teólogo protestante Karl Barth. Josep Ratzinger (Benedicto XVI), hace una brillante reflexión en la que no tiene reparo en armonizar y aplicar a Cristo dos textos de la Escritura que aparentemente parecerían contrapuestos: Isaías 53, 2 (*"No tenía apariencia ni presencia; le vimos y no tenía aspecto que pudiéramos estimar"*) y el Salmo 45, 3 (*"Eres el más hermoso de los hijos de Adán, la gracia está derramada en tus labios"*). El hombre sin apariencia ni figura del que habla Isaías es, sin embargo, como dice el salmista, el más bello de los hombres. En la desfiguración de Cristo en la cruz

⁵⁸⁸ Cf. DV 2-4.

resplandece una belleza de un orden que el esteticismo desconoce, pero que abarca todos los otros cánones de belleza, porque la belleza penúltima del mundo refiere a la belleza última.

¿Cuál es la ruta seguida por Balthasar en su exposición de la estética bíblica de ambos testamentos? La cristológica estética tiene su preparación en el Antiguo Testamento. Por eso, Balthasar dedica un volumen completo a la exposición de la estética bíblica del AT como preparación a la presentación de la belleza de Cristo en el Nuevo. Los mediadores del Antiguo Testamento desembocan en el mediador por excelencia del Nuevo: Cristo. Cristo es la Palabra del Padre y desde que ha pronunciado esa Palabra, dice el místico español San Juan de la Cruz, el Padre ha quedado mudo. Es decir, en el Hijo el Padre lo ha dicho todo. En síntesis apretada, siguiendo a G. von Rad, Balthasar destaca que la gloria y la belleza en el AT, se presenta fundamentalmente como un acontecer en medio de la vida del pueblo de Israel, que bien se puede resumir con la palabra “*alabanza*”.

Todo el Antiguo Testamento es estético y da testimonio de Cristo. Dice Jesús: “*Las Escrituras son las que dan testimonio de mí*” (Jn 5, 39). La Antigua Alianza es figura e imagen que apunta a un ideal. Todo lo acontecido al pueblo de Israel era mera figura. B. Pascal dirá que los profetas eran figura de Cristo y además habla de la ley y de la gracia en el pueblo de Israel como figura de la gloria. Israel tiene a sus espaldas el mito y delante la figura del Verbo encarnado. La Antigua Alianza es figura de la Nueva, como bien lo ha subrayado la escuela escandinava de investigación bíblica. La escatología de Israel termina en una aporía que sólo la rompe la resurrección de Cristo. La figura de Cristo está inserta en una historia y por eso, no es osado hablar de que la belleza de la vida cristiana reside ya en la tierra.

Balthasar hace un acercamiento al Antiguo Testamento, como ya se ha insinuado, desde la perspectiva de la gloria. Pero el teólogo suizo es consciente de que ningún tema de la revelación (la gloria, el compañero creatural de Dios o la “imagen y semejanza” de Dios, la gracia, la alianza, la justicia, el pecado y la redención, etc.) puede quedar fuera del ámbito de la estética. Es por esa razón que opta por el desarrollo de un tema bíblico global: la gloria. Para Balthasar las grandes teofanías de la Antigua Alianza tienen que ser comprendidas en relación y a la luz de las teofanías de la Nueva, porque forman un

todo y se sostienen y se explican recíprocamente⁵⁸⁹. Casi todas las teofanías de ambos testamentos acontecen en la cima de un monte. Josep Ratzinger dirá en su libro *“Jesús de Nazaret”* que los montes de la vida de Jesús tienen que ser comprendidos en su conjunto y en relación con los montes de la Antigua Alianza⁵⁹⁰.

La presencia y las visiones de la gloria en muchos libros y personajes de ambos testamentos es un hecho incuestionable, y bien se podría sintetizar en lo que dice el prólogo de Juan, refiriéndose a la figura del Verbo encarnado, en quien la gloria de Dios ha encontrado su figura definitiva y de la que todo depende: *“Y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad”* (Jn 1, 14). Por eso, el esfuerzo de Balthasar consistirá en recuperar para la teología la tercera dimensión de la gloria y de la belleza, inseparable de la bondad y de la verdad.

El término con el cual el Antiguo Testamento expresa la gloria es *“kabod”* (aparición), el cual tiene un amplio campo semántico y que básicamente significa *“el peso y la fuerza que irradia de un ser y que constituye así su manifestación”*⁵⁹¹. Esto es el *kabod* de Dios o mejor dicho: Es el peso de ese “Yo Absoluto”, majestad de carácter subyugante y fascinante. Es la expresión de la gloria absoluta o de la sublimidad de Dios. Es lo que físicamente es poderoso e importante. En el ámbito de la revelación de la gloria de Dios no hay revelaciones de Dios puramente de carácter espiritual, éstas incluyen dos elementos: lo sensible-espiritual o lo físico-espiritual y así lo confirman las grandes teofanías veterotestamentarias. Pero el Antiguo Testamento es consciente del carácter dialéctico (entre conocer y no conocer, ver y no ver) de las señales sensibles de Dios. La esencia es más de lo que se manifiesta y que lo que se puede ver, es más de lo que a un golpe de mirada se puede conocer o comprender, Dios es más que el fuego material en el que, sin embargo, se puede manifestar. Además de que la gloria de Dios se manifiesta en la historia también se manifiesta en la figura de los profetas y en el cosmos, sin que sea tan fácil establecer los contornos de estas tres formas de manifestación de la gloria de Dios, pues estas se presentan entrelazadas e inseparables.

Lo bello requiere de una figura y de una imagen. A este respecto dice Balthasar: *“Lo bello no vive sólo del esplendor, sino que tiene necesidad de la forma y de la imagen, aunque la forma dé testimonio del autor, el formador, y aunque la obra, la formación,*

⁵⁸⁹ Cf. G 6, 20.

⁵⁹⁰ J. RATZINGER (Benedicto XVI), *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007, 360.

⁵⁹¹ G 6. 32-33.

*sólo sea bella como obra que exterioriza el esplendor que trasciende forma e imagen*⁵⁹². La gloria o belleza trasciende la figura y la imagen, pero la necesita para manifestar su esplendor. Por esa razón, Balthasar realiza un recogido casi exhaustivo por todas las figuras e imágenes del pueblo de Israel que manifiestan el resplandor original de la gloria de Dios y que, sin embargo, no lo agotan y en cierta medida lo dejan en la penumbra. El tú humano está caracterizado *“por el resplandor reflejo que proviene del origen, el cual le garantiza un espacio libre, pero también lo mantiene en una penumbra que lo domina todo, ya que el tú no puede completarse ni iluminarse en sí mismo, sino sólo en una relación retrospectiva con el origen que se le revela”*⁵⁹³.

Piénsese en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, coronado de gloria y dignidad (Salmo 8), pero que se hizo soberbio por su belleza (Ez 28, 18). El humanismo y la “ilustración” del tiempo real davídico-salomónico y post-salomónico, en cuyos reinos, en especial bajo el reino unido de Israel, abundó la gracia, el esplendor, la gloria pero también sobreabundó el pecado, porque Dios se inserta en una historia humana en la que el hombre no solamente es expropiado y bello ante Dios, sino también feo porque se deja expropiar por el pecado. Se trata de una historia tejida de pecado, lo cual se refleja en el ambiguo obrar y en el paradójico comportamiento humano (intrigas, celos de gloria y de mujeres, engaños, traiciones, adulterios, homicidios, trampas dramáticas, desprecios, fratricidio, incesto, humillaciones, tragedias, etc.). En ese teatro del mundo en el que el comportamiento humano se presenta oscilante es que Dios actúa. El rey, irradia lo divino en su belleza (por eso es designado como el más bello entre los hijos de los hombres), en su fuerza y en su poder, pero por otro lado, aparece la sombra de su pecado.

La gloria de Dios y su esplendor, se manifiesta en la cultura y la sabiduría ilustrada, cuyo ámbito específico de manifestación en el reinado de Salomón pertenece al fasto de la corte real. Israel, sin embargo, es influenciado por la vasta tradición egipcia de sabiduría y más tarde por la filosofía griega. Y sería impensable la sabiduría de Israel sin estas dos influencias. Y esto llega hasta Qohélet donde la gloria del ser mundano o de la imagen en su esplendor primaveral se transforma en imagen paradójica: *“Todo es vanidad y atrapar vientos”* (Qo 1, 2.14). *“Los hombres son como bestias los unos para los otros”* (3, 18). Se presenta el carácter efímero de las cosas. La muerte iguala a todos los seres y

⁵⁹² G 6, 79.

⁵⁹³ G 6, 127.

las cosas. *“El Dios del Qohélet es en todas sus características un Dios de los filósofos”*⁵⁹⁴ y representa en mi opinión una versión atea dentro del Antiguo Testamento. Este libro contiene la idea de que la mejor suerte es no haber nacido (4, 2-3). Sin embargo está de fondo la idea de que la revelación de Dios es gloriosa, es bella, es gracia. Algunos representantes del nuevo ateísmo hablan de una espiritualidad sin Dios.

El otro ámbito de manifestación de la gloria de Dios en el AT es la gracia y la alianza. Aquí la gloria deja de ser abstracta y se convierte en concreta. En el hebreo los trascendentales del ser constituyen realmente una unidad recíproca e inseparable: *“Toda la revelación creadora y salvífica es, en cuanto tal, gloriosa: no podía esperarse otra cosa, pues, para la mentalidad judía, “bello” y “bueno” constituyen simplemente dos aspectos de una misma realidad”*⁵⁹⁵. Por otro lado, toda la revelación de Dios es gracia. Este es otro término que nos aproxima al misterio de la gloria, tal y como lo comprendía el pueblo hebreo y ocurre lo mismo con otros términos (alianza, favor, benevolencia, misericordia, fidelidad, justicia, derecho, salvación, veracidad, paz) que se superponen en parte, aunque no del todo. Balthasar se extiende el análisis de cada uno de ellos para presentar su interconexión y para subrayar no tanto el carácter bilateral de la alianza de Dios con su pueblo, sino su carácter más bien unilateral por parte de Dios: es Dios quien elige y hace alianza con su pueblo.

Por eso, el pueblo de Israel es elegido por Dios, no para vivir en sí mismo, sino en Dios. Israel es llamado por Dios a una *“existencia extática”*. Israel ha sido un pueblo sin tierra, porque la tierra pertenece únicamente a Dios. La tribu de Leví que no recibió tierra, representa la condición de forastero y de existencia expropiada por Dios de Israel: *“Yahveh, la parte de mi herencia y de mi copa, tú mi suerte aseguras”* (Sal 16, 5).

Pero el ámbito especial de manifestación de la belleza en Israel lo constituye la adoración, la oración y la alabanza: *“Cualquiera que sea el lugar espiritual donde se dé la confesión”*⁵⁹⁶ y la alabanza por parte del pueblo de Israel se convierte en un momento de belleza y de alabanza de la gloria de Dios. Siguiendo a G. von Rad, Balthasar afirma: *“Donde Israel tuvo un contacto más intenso con la belleza fue en el ámbito religioso, en la contemplación de la revelación y de la actividad de Yahvé: por haber concentrado sus experiencias estéticas en las realidades de la fe (credenda), Israel ocupa su lugar*

⁵⁹⁴ G 6, 125.

⁵⁹⁵ G 6, 128.

⁵⁹⁶ G 6, 183.

*especial en la historia de la estética*⁵⁹⁷. La alabanza es para el hombre judío algo “hermoso”, “agradable”, “amable” y una plenitud “estética”. Y por eso, la belleza es para Israel inseparable de la alianza. Es objeto de fe, algo que Dios regala incesantemente al mundo y quien goce de esta belleza está orientado hacia una consumación escatológica: contemplación creída y fe contemplada. Y, por último, lo bello para Israel está determinado por la manera en la que Dios se da. Y por esa razón, la belleza se manifiesta aún donde quizás no se pueda ver su esplendor, como por ejemplo, en el Siervo de Dios sin figura ni belleza, en el que hay un cierto esplendor, sólo que se trata de una belleza más oculta. En el canto y la alabanza está la gloria de Israel. Israel se realiza como imagen de Dios y por eso, su rechazo de las imágenes de Dios, porque expresarían, no tanto la gloria de Dios sino más bien la gloria del hombre.

La gloria de Dios se manifiesta en el acontecer histórico del pueblo de Israel y de manera especial allí donde se rechaza la gloria: allí donde el pueblo transgrede y rompe la alianza con Dios. Es en la infidelidad a la alianza donde se manifiesta de manera concreta la gloria de Dios. El pecado devasta y lleva a las ruinas al pueblo de Israel. El *scheol* alcanza hasta el interior mismo de la vida del pueblo y no solo a los muertos. El Dios del pueblo de Israel, sin embargo, no es el Dios aristotélico, sumergido en una profunda ataraxia, sino el Dios que lo cualifica una movilidad extraordinaria, misericordioso, lento a la cólera, rico en amor y fidelidad (Ex 34, 6). Es un Dios compañero de viaje, cuya “gloria” atraviesa el desierto con el pueblo, decide pero puede arrepentirse, proclama pero puede cambiar de parecer, etc. Pero Israel se auto-comprendió básicamente como un pueblo obediente y esa obediencia está representada para Israel en los grandes fundadores del pueblo: Abrahán y Moisés y en cierta medida Samuel, los primeros profetas y los profetas escritores.

El exilio de Babilona es el exilio arquetípico de Israel, no porque fuera ejemplar, sino porque significó para el pueblo de Dios una experiencia de muerte, que marcó un largo vacío profético y de gloria, y un aparente ocaso del poder y la gloria de Dios. En este largo crepúsculo o tiempo sin gloria, el judaísmo, sin embargo, buscó la gloria y el esplendor de Dios a través de tres caminos, que a la vez se convirtieron en tres vías de salida del Antiguo al Nuevo Testamento: el mesianismo (gloria proyectada en el futuro),

⁵⁹⁷ G 6, 184.

la apocalíptica (gloria proyectada en el cielo) y la literatura sapiencial (gloria en el cosmos y en la historia).

El Antiguo Testamento apunta a una figura (ideal) que es Cristo y lo estético necesita de la figura y de la imagen. Esa figura de la belleza en el NT la representa Cristo, el rostro encarnado de la belleza de Dios Padre, porque él es imagen de Dios invisible.

Lo estético atraviesa toda la revelación, desde la revelación de Dios a Abraham, pasando por Moisés, David y los profetas hasta la literatura sapiencial en el Antiguo Testamento, llegando hasta Cristo. Y en Cristo la gloria de Dios alcanza su plenitud en el Nuevo Testamento. En la figura de Cristo se manifiesta plenamente que la esencia de Dios es bella y perfecta, porque él es imagen de Dios invisible. Esto sería incomprendible sin la doctrina de la trinidad, que constituye el secreto de la belleza, porque Dios se exterioriza y asume la carne humana, destinada a la muerte, en la figura de Cristo, y es precisamente, en la encarnación y en la muerte y resurrección de Cristo, donde se manifiesta de manera excesiva en un extraordinario exceso de belleza, la gloria, la gracia, el esplendor, la majestad y la belleza de Dios. La encarnación del Verbo acontece en un hombre que sin tener pecado alguno, paradójicamente, al asumir el pecado de los hombres, está cargado de pecados. En él no hay ni figura ni belleza y sin embargo, paradójicamente, es el más bello de los hijos de los hombres. Su entrada en el mundo (encarnación-nacimiento) tiene lugar en la pobreza y en la humildad y fuera de la ciudad, sin el reconocimiento de los poderosos. Pero para el Padre toda la vida de Jesús está atravesada por la Gloria, si damos crédito a las palabras de la única voz que se oye del cielo en el cuarto evangelio: *“lo he glorificado y volveré a glorificarlo”*. Esos acontecimientos simples y sencillos de la entrada de la Palabra hecha carne en el mundo, constituyen ámbitos privilegiados de la manifestación de la gloria de Dios, así como su vida pública y mucho más aún en el ocultamiento y *kénosis* de la cruz, donde asume la figura de esclavo y donde la altura brilla en su bajura sin que la altura quede disminuida. Por esa razón, la belleza y gloria de Dios se revela en la belleza de Cristo crucificado y resucitado. Y así las cosas, la belleza se revela en dos ámbitos de la vida de Jesús: en la unidad inseparable de muerte y resurrección. Muerte y resurrección constituyen las dos caras de una misma moneda. En el camino inevitable de Cristo hacia la muerte, se anticipa la gloria (la transfiguración), pero gloria transida de un posible inevitable y radical: Jesús es un ser para la muerte. Su belleza y gloria se hace manifiesta en la unidad inseparable de Cruz y Resurrección. En las conclusiones finales profundizaremos en el planteamiento

de fondo de Balthasar en la estética teológica: la belleza de la revelación, de la fe, de la teología y de la realidad.

V. CONCLUSIONES GENERALES

La belleza como planteamiento de fondo de una estética teológica

El planteamiento estético-teológico de Balthasar ha sido objeto de críticas que se pueden agrupar a partir de una serie de interrogantes: ¿Cuál es su planteamiento de fondo? ¿Es el proyecto de Balthasar, en su estética teológica, reducible a puro esteticismo? ¿Su planteamiento de fondo es teología estética o precisamente lo contrario, es decir, una estética teológica? ¿Si Jesús se ha identificado con la Verdad o el Logos como elemento nutricio de la revelación no es su planteamiento centrado en la belleza demasiado bello para ser verdadero? El planteamiento de fondo de Balthasar y su palabra principal en la estética teológica es el de la belleza de la revelación, de la fe, de la teología y de la realidad. Este núcleo de su pensamiento estético-teológico ¿qué recepción ha tenido en la teología? ¿Qué aporta a la teología fundamental partir del trascendental olvidado de la belleza y no desde la ética, la verdad o la lógica? Afrontemos las dos últimas preguntas.

En primer lugar, la penúltima pregunta: ¿qué recepción ha tenido en la teología el pensamiento estético-teológico de Balthasar? En diversas ocasiones, Joseph Ratzinger, tanto como Cardenal y luego como Papa (Benedicto XVI), se refirió a la obra maestra de Hans Urs von Balthasar, la estética teológica. En un discurso pronunciado en el año 2002, el Cardenal J. Ratzinger, si bien reconocía que algunos aspectos de su teología de Balthasar habían sido acogidos, sin embargo, constataba siguiente: *“Su planteamiento de fondo, que constituye verdaderamente el elemento esencial de todo, no ha sido asumido en absoluto”*⁵⁹⁸. El elemento esencial de su estética teológica es la gloria y la belleza. La gloria de Dios y su belleza, es reveladora de Dios. Estos dos términos, belleza y gloria, son equivalentes en el planteamiento de nuestro autor. Por esa razón, la palabra que para Balthasar tiene la primacía y constituye el fenómeno primordial y originario-programático en su estética teológica es la belleza. Esto lo lleva a decir: nuestra primera palabra es la belleza⁵⁹⁹. Pero su palabra más importante en la estética teológica no es tanto belleza o hermosura sino “gloria”. La palabra *Herrlichkeit*, gloria, es usada por él para expresar la *“belleza teológica de la revelación”*. En el Antiguo Testamento, la manifestación de la gloria de Dios se percibe a lo largo de todo un proceso histórico-salvífico en la vida del pueblo de Dios. Esto es lo que expone el sexto volumen de Gloria,

⁵⁹⁸ J. Ratzinger, "La contemplación de la belleza" (mensaje al Encuentro de Rímini, Italia, 24-30.08.2002): Humanitas 29 (2003). Cf. J. RATZINGER, *La belleza, la Iglesia*, Madrid 2006.

⁵⁹⁹ Cf. G 1, 22-23.

dedicado a la estética bíblica del AT y en el último volumen de la estética teológica, dedicado a la estética bíblica del NT, se concentra y se aplica la gloria a Jesucristo. Es por eso que Balthasar, a la hora de hacer el análisis de la cuantiosa cifra de los términos “gloria” (116 veces) y “glorificar” (más de 60 veces) en el Nuevo Testamento, lo hace a través de un camino que consiste en concentrar toda la gloria en la figura de Jesús y desde ese centro nuclear del misterio salvífico de Dios en Cristo, acude a los textos sagrados que ofrecen algunos rasgos de su gloria, que no se pueden aislar porque se refieren a una figura que remite a una profundidad y a una unidad, a una totalidad y en definitiva a la vida de Cristo. Por eso, en la introducción al séptimo volumen de *Gloria*, el teólogo suizo afirma: “*Hablamos de belleza de Dios sólo para explicar su gloria*” que “*en cualquier caso, engloba y expresa también lo que nosotros llamamos belleza*”⁶⁰⁰.

Presupuestos filosóficos-teológicos de la via pulchitudinis

A la hora de justificar su planteamiento de fondo, Balthasar da un paso importante poniendo de manifiesto los presupuestos filosóficos-teológicos que fundamentan la perspectiva de la *Via pulchritudinis*, elegida por él, al exponer toda la teología cristiana. La teología es para Balthasar la única ciencia que puede tener por objeto la belleza porque no solamente sabe que existe como lo es para la filosofía, sino que también la conoce. La teología además es para él, realista o no lo es, y es por eso que empieza explicitando las razones por las cuales, él invierte el orden tradicional en el cual se desarrollaban tradicionalmente los trascendentales del ser y elige un nuevo orden para su estética teológica, encabezado por la belleza. Un trascendental que Santo Tomás de Aquino consideraba secundario o derivado. Pero el Balthasar anciano, en el Epílogo, una guía de lectura de los quince volúmenes de su trilogía, y escrita por él de un tirón un año antes de morir, retoma nuevamente el orden tradicional de los universales del ser. Pero, en la estética teológica sigue un nuevo orden: el ser y toda la realidad es bella, buena y verdadera. Balthasar subraya que desde finales de la Edad Media se olvidó la belleza y el arte en la Iglesia, como expresiones de la revelación cristiana. El teólogo suizo plantea la unidad inseparable de los trascendentales y subraya que el olvido de uno de ellos, lleva al descuido de los otros. La verdad sin la belleza pierde su esencia porque en la belleza debe resplandecer la verdad. Y la belleza sin verdad y sin bondad se convierte en espejismo y en propaganda. Balthasar observa en su análisis, que la antigüedad no se entendía sin la

⁶⁰⁰ G 7, 21.

referencia a la belleza desinteresa, esa misma belleza que se ha retirado sigilosamente “del mundo moderno de los intereses, para abandonarlo a su oscuridad, a su tristeza. Esa es la belleza que ya no es amada ni siquiera custodiada por la religión”⁶⁰¹. El camino que sigue Balthasar, desde los trascendentales del ser, para subrayar la importancia de la belleza es el analógico y eso lo lleva a integrar en su perspectiva el concepto de la distinción real de Santo Tomás de Aquino, el concepto de la *analogia entis* de Przywara y la célebre fórmula del Cuarto Concilio de Letrán, el cual define, que si grande es la semejanza entre el Creador y la creatura, mayor aún es su desemejanza. Por consiguiente, todo lo que existe tiene una analogía con Dios, es “huella” o “sombra” de Dios, pero Dios tiene los atributos del ser en grado pleno.

El hombre es amor y don

El ser para el teólogo suizo es un don y una obra del amor de Dios porque existimos, pero pudimos no haber existido⁶⁰². El ser es un don que el hombre no se puede dar a sí mismo porque no es Dios. Este pensamiento tiene un fundamento bíblico: el apóstol de los gentiles expone esta idea preguntándose: “¿Qué tienes que no lo hayas recibido?” (1 Co 4, 7). Es la idea que expresa hermosamente este verso: “¿Por qué me escogiste para existir entre posibles seres infinitos?” (Benjamín González Buelta sj). Existir es una experiencia de sobreabundancia. Es gracia y don. Es experiencia que se hace en la alteridad: el hombre descubre su existencia simultáneamente con la existencia del otro. En el caso del recién nacido, el niño hace ese descubrimiento en el regazo y los brazos de su madre, se descubre como diferente a su madre y sostenido por su amor y cariño. En definitiva la existencia humana se experimenta como gratuidad.

Y esto es lo que se revela en la relación interpersonal “yo-tú” y de manera especial en la relación de la madre con el recién nacido⁶⁰³. El hombre es *capax Dei* y por consiguiente, la estructura humana está dotada de una pre-comprensión para conocer a Dios y por eso, puede dar el salto del tú humano al tú divino. El teólogo suizo explicita las condiciones de posibilidad que tiene el hombre para conocer a Dios como amor a la luz de la relación madre-hijo. En esa relación la madre acoge y sonríe muchas veces al infante hasta que un buen día el infante contesta a la madre con su propia sonrisa. Es la

⁶⁰¹ G 1, 22.

⁶⁰² H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Barcelona 1968, 12.

⁶⁰³ Cf. TL 1. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento” en RCI Com (1988). Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios” en *Mysterium salutis*, (II/II) Madrid 1967.

madre la que despierta el amor del niño, y cuando él responde, es porque el amor ya había comenzado mucho antes por ella. Y así del mismo modo, Dios se anticipa como amor ante el ser humano.

La reflexión filosófica sobre el ser abre la revelación al “más” de Dios. La filosofía del ser no prejuzga a Dios ni condiciona la revelación. El ser divino penetra las cosas y al ser mundano. Por eso, lo bello, bueno y verdadero que vemos en las cosas, no usurpa los privilegios del Creador, sino que por el contrario lo acrecienta y lo despliega en la historia y en la realidad.

La gratuidad de la revelación

En segundo lugar, la última pregunta: ¿Qué aporta a la teología fundamental partir del trascendental olvidado de la belleza y no desde la ética, la verdad o la lógica? Para Balthasar en el ser y en la realidad hay “un orden” presidido por la belleza, y por consiguiente, lo primero que siempre se aparece es la belleza, y esa belleza divina atrae, seduce y convence con su esplendor y su claridad. Y naturalmente, la gloria de Dios fascina al hombre, porque siente que la belleza divina es su complemento. Es decir, en el Dios revelado hay un atractivo que suscita en el hombre una grandiosa atracción que es la figura de su gloria. Eso que acontece con la belleza, del mismo modo ocurre con la revelación: Dios primero se muestra en su belleza, a seguida se dona en su bondad y luego se dice por medio de su Palabra. Dios se hace el encontradizo con el hombre. Y por eso, lo primero que hace Dios es “aparecerse”, “mostrarse”. Dios se encarna en el Verbo, pero no empieza explicando una serie de doctrinas que hay que aprender ni enseñando un catálogo de prescripciones éticos-morales que hay que cumplir para identificarse con Él, sino sencillamente mostrándose, apareciéndose y encontrándose con el hombre. Este será el modo que seguirá Jesús, por eso, la comunidad de seguidores que él funda, la preside como comienzo de todo, un “venid y lo veréis” (Jn 1, 39) o un simple y lacónico “sígueme” pronunciado por Jesús. Ha descrito con agudeza este proceso, el Papa Benedicto XVI: *“No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”*⁶⁰⁴. La revelación es en primer lugar, encuentro y aparición, no enseñanza ni doctrina moral. Es por eso, que Dios se aparece y se revela como bello. Lo explicita Balthasar en la estructura de las tres partes de la trilogía:

⁶⁰⁴ J. RATZINGER (Benedicto XVI), *Deus est Caritas*, n. 1.

lo primero es el mostrarse de Dios, lo segundo el donarse y lo tercero, el decirse. Se dice lo que primero se nos dio como bello y bueno.

Por eso, la gran novedad que surge de la inversión de los trascendentales del ser que hace el teólogo suizo es poner de manifiesto un nuevo presupuesto en la revelación de Dios: Su gratuidad. Es decir, subrayar el carácter gratuito de la aparición y manifestación de Dios. La revelación de Dios es don que se nos da de balde. En la Carta a los Artistas el Papa Juan Pablo II dice: *“La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente”*⁶⁰⁵. La belleza es reveladora de Dios y de su Gloria. El descubrimiento de la *via pulchritudinis*, es un camino que va del Creador a la creatura y de la creatura al Creador, abarca toda la historia de la salvación, a través de la cual Dios se revela como un artista, y su obra de arte se muestra en la historia de la salvación desde Adán y Eva hasta María, la madre del Señor y desemboca en el centro y la cumbre de la obra de arte de Dios, que es el Verbo encarnado. El camino de la belleza es un itinerario de fe y de búsqueda de su verdad. En ese camino se descubre que así como las creaciones artísticas tienen la capacidad de tirar puentes de comunicación entre los seres humanos y romper los muros y barreras que los separan; y así como el arte cristiano inspirando en la naturaleza, en la Sagrada Escritura o en la Liturgia tiene la genialidad de remitir a lo más sublime e inefable del Misterio de Dios; ¡cuánto más no será capaz de realizar la fuente originaria de toda belleza que es Dios!

¿Cómo acontece esto en la revelación divina? La belleza necesita de una imagen y de una figura, pero la figura bella remite a una profundidad más honda, que aparece en la figura, y es más bella que la figura misma. Pero sin ella no vive la belleza. Esa figura tiene una luz que ilumina y remite más allá de sí misma porque es el reflejo de un resplandor más grande que ella misma y que bien puede expresarse con el canto del salmista cuando dice: *“Y en tu luz vemos la luz”* (Sal 36, 10). Es aquí donde adquiere toda su importancia en el pensamiento estético-teológico de Balthasar el concepto de la analogía del ser, como principio básico, porque el hombre es imagen y semejanza de Dios, el compañero creatural de Dios y por consiguiente, refleja una totalidad o una profundidad más allá de sí mismo. Por eso, Jesús puede pronunciar las palabras que frecuentemente el evangelista Juan pone en los labios de Jesús: *“El que me ha visto a mí, ha visto al Padre”* o lo que Jesús dice a la mujer samaritana o a Felipe (Jn 14,9). Dios se ha exteriorizado en

⁶⁰⁵ JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas*, n. 16.

Jesús, así como nuestros sentidos exteriorizan el alma. Jesús es el rostro encarnado de Dios. Es decir, Jesús tiene dignidad divina, y Dios tiene el rostro humano de Jesús. El apóstol de los gentiles lo expresa hermosamente diciendo: “*Él (Cristo) es imagen de Dios invisible*” (1 Col 1,15). A este respecto el prólogo de Juan se expresa de manera inigualable: “*Y la Palabra de hizo carne y puso su Morada entre nosotros*” (Jn 1,14). Es decir, Cristo entra en la historia y adquiere una figura audible, visible y palpable. En la primera carta de Juan, el apóstol expresa esta idea diciendo: “*Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos, y tocaron nuestras manos, acerca de la Palabra de vida*” (1 Jn 1, 1). En el ser hay una profundidad que muy bien intuyó la filosofía antigua. Esta profundidad es innegable. Y por eso, por medio de la figura de Cristo se puede hablar de una profundidad de la belleza trinitaria.

Lo bello para Balthasar es la proporción del Todo con el fragmento. En Cristo está todo el misterio trinitario así como el ser está en el ente. En la figura de Cristo se ve al Padre. Por esa razón, en el cuarto y en el quinto volumen de Gloria, Balthasar estudia la estética metafísica antigua y moderna y subraya que el ser remite a la fuente originaria del ser que es Dios, porque todo objeto bello remite a una belleza absoluta, trascendente y lo mismo ocurre con los demás atributos del ser: lo bello, lo bueno y lo verdadero de este mundo participa de la plenitud de los trascendentales del ser, que se encuentra en Dios en grado sumo. El ser creado remite al ser de Dios.

En la estética teológica Baltasar lleva a cabo una extensa reflexión teológica en la que presenta a Jesús como la figura arquetípica de la revelación y de la fe, él es la figura central de la revelación. La luz externa de la figura de Jesús es la que enciende la luz interna de los ojos de la fe. Sin esa luz no es posible captar la figura central de la revelación, y sólo cuando se tiene como presupuesto la fe, el hombre capta en la figura de Jesús una doble profundidad: la de Jesús y la del Padre y capta también lo Infinito en lo finito, el Todo en el fragmento. En la visión o percepción de la figura del Verbo encarnado acontece el éxtasis o raptó y en su figura el hombre es transportado al reino del Hijo amado de Dios. Y así las cosas, cuando el hombre se deja impactar, desde una actitud de fe, por las cosas bellas de Dios, y cuando el hombre descubre la revelación aumenta su fe porque el hombre es *capax Dei*. Esto acontece en un proceso de diálogo permanente entre Dios y el hombre y de Jesús con los cristianos y con la Iglesia. Todo depende de la mirada y cuando ésta se logra cambiar se descubre a través de ella, mucho más que objetos

visuales. Cristo se ha hecho visible, audible y tangible a los ojos del mundo. Por eso, él es el “rostro” de la gloria de Dios, porque el “rostro” significa presencia de toda persona para otras personas y el rostro remite a una profundidad más allá de lo que los ojos humanos pueden ver. El orante judío buscaba ansioso el rostro de Dios: “*Tu rostro buscaré, Señor*” (Salmo 27, 8), pero el *kabod* de Dios era tan fuerte que lo teme, porque la visión directa de su rostro mata. La gloria de Dios (doxa neo-testamentaria) irradia en el rostro o la faz de Cristo (2 Co 4, 6). El filósofo judío E. Levinas, en su análisis del rostro, dice algo que bien puede hacerse extensivo a la gloria que resplandece en el rostro de Cristo: “*Lo infinito no quema los ojos que lo miran...La idea de lo divino se abre partiendo del rostro humano...El rostro del otro es una epifanía, una revelación*”⁶⁰⁶.

Fue en sus reflexiones sobre el arte cristiano⁶⁰⁷, donde el teólogo suizo empezó a establecer por primera vez la relación entre revelación y belleza y a buscar lo estético en la revelación de Dios. Y así empezó a reflexionar sobre el carácter figurativo de la revelación: la “figura divina” se vació en la “figura de siervo”.

El arte del Antiguo Testamento es prefiguración de Cristo. En la Antigua Alianza el creyente alaba y glorifica a Dios con la poesía y con la música (expresiones de la belleza). Para la Iglesia el arte sacro está orientado a la belleza infinita de Dios⁶⁰⁸. Y por eso, el arte cristiano tiende más a la belleza que a lo suntuoso.

La revelación constituye el preludio y el evento central de la historia de la salvación⁶⁰⁹. Dios se revela salvando y liberando a su pueblo. El pueblo de Israel percibe la belleza divina precisamente, en los acontecimientos y en los avatares históricos de su existencia, en los que Dios se manifiesta. La esencia de Dios es bella, pero su belleza se manifiesta en los acontecimientos del pueblo, porque la belleza no es comprendida por Israel como una cualidad del Ser absoluto de Dios, sino más bien como un acontecer de Dios, en las oraciones, en la alabanza y en la historia del pueblo. Dios se revela de manera definitiva al hombre y eso lo muestra la historia de la salvación.

Pero lo decisivo y fundamental, es que la revelación tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo tiene una doble característica: sensible-espiritual. Por

⁶⁰⁶ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca, 2012, 80. 66-67. 214. 219.246.

⁶⁰⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Arte cristiano y predicación”, en *Mysterium Salutis* (I/II), Madrid 1969, 792-810.

⁶⁰⁸ SC 122.127.

⁶⁰⁹ G. MARCHESI, *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997, 176.

consiguiente, Dios se revela al hombre total: en cuerpo y alma. Por eso los sentidos humanos devienen en sentidos espirituales. Dios crea en el hombre unos nuevos ojos que les puedan ver, unos nuevos oídos que les puedan escuchar, un nuevo tacto para sentir a Dios y “un nuevo olfato y paladar para oler los aromas de Dios y gustar sus alimentos”⁶¹⁰. Pero el fundamento de la revelación es más que su manifestación. Dios es más grande que todas las teofanías bíblicas que lo manifiestan. Y el Padre es más que el Hijo. Y de igual modo, la belleza y la gloria de Dios es muchísimo más grande que todas las manifestaciones de la belleza.

Por eso, en el *tridum mortis* se concentra toda la gloria y la belleza de Dios. Es decir, la mayor gloria y belleza de Dios se manifiesta en la unidad inseparable de cruz y resurrección de Cristo. La belleza es dardo que hiera. Es decir, la belleza de Dios no es cualquier belleza, sino que se trata de una belleza que si no remite al crucificado es vana y falsa, porque es propio del amor y de la belleza no replegarse sobre sí misma sino salir de sí, es lo que Dios ha realizado al exteriorizarse en Cristo, como encarnado, crucificado y resucitado. El acto supremo del amor de Dios, es la muerte en Cruz de Cristo. Por eso quien ve su amor extremo sabe que la belleza es verdad y que la verdad es belleza, pero también descubre que en el Cristo sufriente la belleza de la verdad incluye la ofensa, el dolor e incluso la muerte. Balthasar dirá que la hipótesis del fenómeno Cristo es la trinidad. Por consiguiente, ese acto supremo de amor es trino, porque Dios es amor y es sobre todo uno en el amor. Este acto de amor constituye la garantía del amor entre Dios y los hombres y del amor a los demás: “El amor trinitario es la forma suprema y única de todo amor entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí”⁶¹¹. Y esto es así porque el amor del traspasado en el Calvario es un amor trinitario: “*El amor trinitario en Jesús traspasado en la cruz y precisamente así exaltado y glorificado delante de todo el universo-mundo y en él, cada uno de los hombres en particular*”⁶¹². Esta es la paradoja de la belleza, la cual no se puede rehuir cuando la belleza quiere ser verdad; rehusar la cruz es lo propio de la belleza falsa y luciférica: La prisionera del espejismo, la propaganda y la publicidad.

Y en tanto cuanto los evangelios constituyen un relato de la pasión con una larga introducción, también se puede decir que la gloria y la belleza de Cristo incluye no solo

⁶¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Barcelona 1968, 40.

⁶¹¹ G 7, 390.

⁶¹² G 7, 310.

la crucifixión y la resurrección, sino también todo el ministerio público de Jesús y su encarnación. Es por tanto, belleza y gloria de Cristo: en su preexistencia, en su condición terrena y en su glorificación pascual (Flp 2, 6-11). Quedar arrebatado por la belleza natural, del arte y del Verbo encarnado, está en el origen del cristianismo⁶¹³. Por consiguiente, un reto que tiene no solo teología sino también la pastoral y la evangelización⁶¹⁴ es favorecer el encuentro del hombre con la belleza de la fe, que es Cristo mismo. Él es la belleza que salvará al mundo. A esa belleza se refería F. Dostoyevski.

⁶¹³ Cf. Act 2,13. Cfr. J. PLAZAOLA; *Introducción a la Estética. Historia, Teoría, Textos*, Madrid 1973, 611.

⁶¹⁴<http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html.consultada27/03/2018> (Consejo pontificio para la cultura).

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

1. Obras de H. U. Von Balthasar

Gloria 1. La Percepción de la Forma, Madrid 1985.

Gloria 2. Estilos Eclesiásticos, Madrid 1986.

Gloria 3. Estilos Laicales, Madrid 2011.

Gloria 4. Metafísica. Edad Antigua, Madrid 1986.

Gloria 5. Metafísica Moderna, Madrid 1988.

Gloria 6. Antiguo Testamento, Madrid 1988.

Gloria 7. Nuevo Testamento, Madrid 1989

Epílogo, Madrid 1998.

¿Por qué me hice sacerdote? Encuesta dirigida por JORGE Y RAMÓN M. SANS VILA, Salamanca 1963.

La oración contemplativa, Madrid 1985.

Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Colonia 1962.

El complejo Antirromano, Madrid 1981.

Católico. Aspectos del Misterio, Madrid 1988.

María en la doctrina y la piedad de la Iglesia, Madrid 1999.

El corazón del mundo, Barcelona 1968.

¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?, Barcelona 1982.

Sólo el amor es digno de fe, Salamanca 2011.

Si no os hacéis como este niño..., Barcelona 1989.

El cristianismo es un don, Madrid 1972.

El problema de Dios en el hombre actual, Madrid 1966.

“El Misterio Pascual”, en *Mysterium Salutis*, (III/2), Madrid 1969.

“Intento de resumir mi pensamiento” en RCI Com (1988).

“Revelación y belleza”. *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I*, Madrid 1964.

“Teología y Santidad”. *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I*, Madrid 1964.

“El camino de acceso a la realidad de Dios” en *Mysterium salutis*, (II/2) Madrid 1967.

Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II, Madrid 1964.

“Cristo, Alfa y Omega”, *RCICom* (Madrid, 1996), 90-95.

“Arte cristiano y predicación”, en *Mysterium Salutis* (I/2), Madrid 1969.

2. Obras sobre H. U. von Balthasar

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.

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

PÉREZ HARO E, *El misterio del ser*, Barcelona 1994.

SARA J. M, *Forma y amor*, Roma 2000.

SCOLA A, *Hans Urs von Balthasar: Un estilo teológico*, Madrid 1997.

SICARI A; “Teología y santidad en la obra de Hans Urs von Balthasar”, RCI Com (1988).

MARTÍNEZ-GAYOL N; *Hans Urs von Balthasar. Textos de Ejercicios Espirituales*, Bilbao 2009.

MARTÍNEZ-GAYOL F. N, “Hans Urs von Balthasar: el pensamiento que se desborda en Teología y Espiritualidad”, Universidad Pontificia Comillas (Madrid) en *Revista de Espiritualidad* 71 (2012), 161-189.

MARCHESE G, *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997.

UREÑA P. M, “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana” en RCI Com (1988).

3. Bibliografía subsidiaria

AGUSTÍN DE HIPONA, “*De Trinitate*”, Madrid 1956.

AUER J/RATZINGER J, *Escatología*, Barcelona 1985.

BOFF L/BOFF C, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid 1986.

BROWN R, *El Evangelio según san Juan (I)*, Madrid 1979.

BERGUA J. B/GONZÁLEZ B. E, *Blaise Pascal. Pensamientos (o Pensées). Una interesante reflexión sobre la grandeza y miseria de la condición humana*, Madrid 2011.

CONGAR Y. M. J, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 189.

CODINA V; *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Santander 2015.

DUSSEL E/GUILLOT E; “*Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*”, Buenos Aires 1975.

DIEZ MACHO A, *Historia de la Salvación*, Madrid 1968.

ECO U, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona 1997.

- EVDOKIMOV P, *El Arte del Icono. Teología de la belleza*, Madrid 1991.
- FORTE B, *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*, Valencia 2004.
- FROMM E, *El arte de amar*, Barcelona 1988.
- FEINER J, “La presencia de la revelación por medio de la Iglesia”, en *Mysterium Salutis*, (I/2), Madrid 1969, 585-590.
- FANCISCO, *Lumen fidei*, Madrid 2013.
- GILSON E, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid 1976.
- GONZÁLEZ FAUS J. I, *Acceso a Jesús*, Salamanca 1999.
- GADAMER H. G, *La actualidad de lo bello*, Barcelona 1991.
- GILSON, E, *Elementos de la filosofía cristiana*, Madrid 1981.
- HÄRING B, *La ley de Cristo*, Barcelona 1968.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, (Obras completas), Madrid 1963.
- JACQUES M, *Arte y Escolástica*, Buenos Aires 1958.
- JUAN PABLO II, *Tertio Milenio Adveniente*, Roma 2000.
- LEVINAS E, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca 2012.
- LADARIA L. F, “Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente”, en: VARIOS, *Dios Padre envió al mundo a su Hijo (35 Semanas de Estudios Trinitarios)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 200, 163-195.
- MOUROUX J, *L 'Expérience Chétienne. Introduction á une théologie*, Paris 1952.
- NOTH M, *Historia de Israel*, Barcelona 1966.
- OTTO R, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1968.
- PANELLA F. L, “La belleza en la liturgia”, *Phase* 253 (2003).
- PLAZAOLA J, *Introducción a la Estética. Historia, Teoría, Textos*, Madrid 1973.
- QUEIRUGA A. T, *La esperanza a pesar del mal: La resurrección como horizonte*, Santander 2013.
- RAHNER K, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 2007.
- RAHNER K, “Problemas actuales de cristología”, *Escritos de teología I*, Madrid 1969, 167-222.
- RAHNER K, “Advertencias sobre el tratado dogmático “De Trinitate”, *Escritos de Teología IV*, Madrid 1964, 105-138.
- RATZINGER J, *El espíritu de la liturgia*, Madrid 2002.
- RATZINGER J/VON BALTHASAR H. U, *María, Iglesia naciente*, Madrid 1999.
- RATZINGER J., *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Bilbao 1999.

TERÁN D. J; “El Pensamiento de Erich Przywara. Filósofo y Teólogo de la Analogía” en DIDASKALIA XXIX (1999) 39-52.

VON RAD G, *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1976.

VON RAD G, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1978.

4. WEBS

<http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art21.pdf> (consultada 29/03/2017).

http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_bexvi_spe_20060912_university-regensburg.html. Consultada 05/07/2017.

<http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html>. Consultada 27/03/2018 (Consejo pontificio para la cultura).

<http://hjpg.com.ar/sumat/> (Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino).