

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ*

LA MÍSTICA EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX: KARL RAHNER Y HANS URS VON BALTHASAR

Fecha de recepción: 16 de mayo de 2017

Fecha de aceptación y revisión final: 31 de octubre de 2017

RESUMEN: Este artículo estudia el sentido que tiene la mística en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, ayudando así de forma indirecta al discernimiento teológico en torno al fenómeno místico, tan de moda en la sociedad actual. A ambos les une una comprensión de la mística en su referencia al Misterio. Para Rahner ella nace del encuentro inmediato y personal con el misterio incomprensible de Dios y ha de ser vivida en un mundo donde la secularidad y el pluralismo se han convertido en el humus vital. Para Balthasar la mística es la vida cristiana en total obediencia al misterio de Dios bajo la forma de seguimiento de Cristo, participando así en su obediencia al Padre por el bien de aquellos que el Hijo único, como Primogénito de todos los hombres, no se avergüenza de llamar hermanos.

PALABRAS CLAVE: misterio; incomprensibilidad; singularidad irrepetible; espiritualidad.

* Profesor agregado. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid): acordovilla@comillas.edu; ORCID: 0000-0001-9217-2587.

***Mysticism in twentieth Century Theology:
Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar***

ABSTRACT: This article studies the meaning of the mysticism in the theology of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar, thus indirectly helping theological discernment around the mystical phenomenon, so fashionable in contemporary society. Mystery is the reference of the mystic for both of them. For Rahner it is born of the immediate and personal encounter with the incomprehensible mystery of God and must be lived in a world where secularity and pluralism have become the humus vital. For Balthasar the mystic is the Christian life in total obedience to the mystery of God in the form of following Christ, thus participating in his obedience to the Father for the sake of those whom the Son, as the Firstborn of all men, is not ashamed of calling brothers.

KEY WORDS: mystery; incomprehensibility; unrepeatable singularity; spirituality.

¿Cuál es el lugar y el sentido de la mística en el cristianismo? Las palabras tienen su propia historia y es bastante significativo que los términos misterio y mística, que hoy tienen una gran aceptación y resonancia en los estudios de fenomenología y filosofía de la religión, así como dentro de la teología cristiana, durante mucho tiempo fueron considerados confusos e incluso sospechosos. Hoy, a pesar de su recepción positiva, siguen siendo ambiguos, quizá por su uso y abuso o por tener un carácter vago e impreciso. Por ejemplo, con el término mística nos referimos a los límites de la experiencia humana; a aquello que está más allá del lenguaje ordinario, más allá de lo técnico; a lo esotérico; a la experiencia subjetiva y personal del Misterio. Todos ellos son significados legítimos desde el punto de vista de su uso habitual y coloquial. ¿Pero qué sentido tienen desde el punto de vista de la teología?

El *fenómeno místico* es un hecho humano singular que hay que situar dentro de la experiencia religiosa general de la humanidad, sumamente complejo, que está presente en casi todas las tradiciones religiosas de innumerables formas y maneras¹. Este fenómeno ha interesado igualmente a la filosofía, en cuanto forma radical del hombre de situarse ante la realidad que le sobrecoge y le sobrepasa. A pesar de que la Modernidad estableció una relación de sospecha ante la mística, no ha faltado esta relación con ella a través de la admiración, la duda, la totalidad, el

¹ Cfr. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta, 1999).

ocultamiento, el vaciamiento, la alteridad². De forma paradójica en los tiempos actuales se ha convertido en un lugar de afirmación del ateísmo. Nietzsche decía: «Yo soy místico y no creo en nada»³. Desde aquí han surgido corrientes filosóficas y espirituales que abogan por una mística sin Dios, una espiritualidad laica, que por un lado dé hondura a la experiencia humana, pero sin tener que remitir a una trascendencia absoluta que los cristianos llamamos Dios. Tendríamos aquí una vuelta de la mística contra la religión y en algún sentido podríamos decir que una mística contra o frente a Dios.

De una u otra manera, la mística está de moda. Ella ha sido también uno de los redescubrimientos de la teología en el siglo XX, después de siglos en los que la teología especulativa y la teología mística, por decirlo con la expresión de Juan de la Cruz en el prólogo del *Cántico*, caminaban por sendas diferentes. La teología católica ha querido rescatar a la mística del ámbito de la pura subjetividad y del apofatismo radical a la vez que se ha dejado rescatar a sí misma de un racionalismo estrecho y una fría objetividad que la separaba de sus fuentes inspiradoras. Para ello, fundamentalmente, la ha comprendido en relación con el Misterio personal de Dios, lugar y raíz desde donde hay que entenderla, en contraste con ciertos misticismos contemporáneos⁴.

En este estudio queremos ofrecer la aportación de dos teólogos del siglo XX que han redescubierto la mística como hontanar en el que ha de radicarse la experiencia cristiana referida al misterio de Dios. No tenemos tanto un interés filológico que nos ofrezca un último dato desconocido de las obras de nuestros autores en esta perspectiva particular, sino que más bien queremos seguir sus intuiciones para que así nos ayuden a situar mejor el sentido y el lugar que ha de tener la mística en la experiencia y la teología cristiana en un momento en el que esta tiene una gran aceptación en la sensibilidad cultural contemporánea. Buscaremos las semejanzas y los puntos de convergencia entre ambas perspectivas, aun cuando precisamente en ese lugar común puedan ser vistas, con

² Cfr. Gabriel Amengual, “Experiencia, mística y filosofía”, en *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios* (Salamanca: Sígueme, 2011), 119-146.

³ Expresión apócrifa atribuida a Nietzsche. Cfr. Henri de Lubac, “Nietzsche Mystique”, en *Affrontements mystiques* (Paris, 1950), cap. II. La frase también se atribuye a una carta del escritor francés Flaubert.

⁴ Cfr. Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística* (Madrid: Trotta, 2015); Gabino Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2016).

mejor perspectiva, la legítima diferencia de sus propuestas teológicas y su mirada sobre la mística. Hay que decir que ambos teólogos utilizan a la vez un sentido estricto y un sentido amplio de la palabra mística, lo que hace que sea difícil un análisis excesivamente riguroso sobre lo que significa la mística para cada uno de ellos. Así, al leer sus textos unas veces nos parecerá que se refieren al sentido estricto y técnico y en otras a la espiritualidad de la vida cristiana en general.

1. TEOLOGÍA Y MÍSTICA: RAÍZ ESPIRITUAL Y MÍSTICA DE LA TEOLOGÍA

Antes de hacer de la mística objeto directo de estudio desde un punto de vista categorial o material, hay que tener en cuenta que tanto la teología de Rahner como la de Balthasar tienen una raíz mística y espiritual inseparable de su dogmática. La mística antes que objeto de estudio y consideración es fuente desde la que brota la teología de ambos autores. Conocidísimas son las palabras del teólogo suizo en las que pedía una «teología arrodillada» frente a una «teología sedente»⁵. Una expresión que nos equivocaríamos si la entendemos como un subterfugio para escapar del rigor del concepto y de la teología especulativa. Con ella Balthasar quería contraponer una teología que desde su razón quiere adueñarse de la revelación, incrustándola en sus esquemas y conceptos, donde al final es la razón humana la medida última de la manifestación gratuita de Dios, a una teología abierta que en obediencia acoge esta revelación y dejándose impresionar por ella, se expresa después en palabras y conceptos rigurosos, siendo consciente de que no puede idolatrarse a sí misma, sino que ha de mantener siempre abierta los veneros que la conectan con el misterio siempre más grande que es Dios. Si Balthasar había señalado que la división entre espiritualidad y dogmática a partir del siglo XIII ha sido uno de los grandes dramas de la historia de la Iglesia, su teología ha sido un intento concreto de superar esta ruptura y poner los puentes necesarios para su nueva connivencia⁶.

⁵ Cfr. Hans Urs von Balthasar, “Teología y santidad”, en *Verbum caro. Ensayos teológicos* (Madrid: Guadarrama, 1964), 235-268. La expresión aparece en la pág. 267. Sobre su sentido Cfr. Ángel Cordovilla, *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso* (Salamanca: Sígueme, 2014), 22-23.

⁶ Hans Urs von Balthasar, “Teología y santidad”, 245-251; Id., “Discurso con motivo de la recepción del Premio Pablo VI”, *Communio* 10 (1988): 289-291. Cfr.

Pero en esta cuestión la teología de Rahner no le va a la zaga⁷. Es verdad que en una primera lectura y recepción de la teología del autor alemán la impresión que domina es que estamos ante una sistematización altamente especulativa, heredera de una tradición filosófica moderna determinada (Kant, Hegel, Heidegger). Poco a poco, sin embargo, el conocimiento de las fuentes y la contextualización de toda la obra del teólogo de Friburgo nos ha ido mostrando el profundo anclaje de su teología en la espiritualidad e incluso en la mística, si como veremos más adelante la definimos con Rahner como la experiencia personal con Dios, misterio incomprensible e inagotable. En una semblanza que Rahner hace del gran teólogo de la tradición católica occidental Tomás de Aquino, pone en evidencia la importancia de la relación entre teología y espiritualidad, que es válida tanto para caracterizar la teología del Aquinate como la del propio teólogo alemán:

« [...] su teología es su vida espiritual y su vida espiritual su teología. En él no encontramos la horrible diferencia que habitualmente se ha dado en la teología posterior entre teología y vida espiritual. Él piensa teológicamente porque necesita la teología en su vida espiritual como su más esencial característica, y él piensa teológicamente de esta manera para que ésta pueda llegar a ser importante para la vida concreta... Para Tomás la teología y la vida espiritual son realmente una»⁸.

En este sentido no es de extrañar que en la teología de Rahner, junto a páginas de un alto contenido especulativo y de compleja lectura, nos encontremos con otras que sin más pueden ser un cauce para la oración y la meditación contemplativa, que son el lugar exacto de donde han surgido⁹. Para Rahner no hay una frontera estricta entre la teología y la

Antonio Sicari, "Teología y santidad en la obra de Hans Urs von Balthasar", *Comunio* 10 (1988): 305-316.

⁷ Cfr. K. P. Fischer, "Spiritualität und Theologie. Beobachtungen zum Weg von Karl Rahner SJ", en *Theologie als Erfahrung der Gnade*, dir. Manuel Delgado y Mathias Lutz-Bachmann (Berlín, 1995), 26-33.

⁸ Karl Rahner, "Thomas von Aquin", en *Sämtliche Werke* 14. *Christliches Leben* (Freiburg: Herder, 2006), 201-204; aquí 203.

⁹ Por ejemplo, las páginas dedicadas al misterio de la encarnación, que en alguna de sus partes podía ser presentado como Oficio de lectura para la liturgia de las Horas, tienen su origen en unos Ejercicios dados por Rahner en Pullach (1954) y en Roma (1955). Estas ideas serán retomadas en su conocido artículo "Para una teología de la encarnación", en *Escritos de teología*, (Madrid: Cristiandad, 2002), 4:131-148 publicado en 1958; y posteriormente en *Meditaciones sobre los Ejercicios de San*

oración, sino que ambas se alimentan y se necesitan mutuamente. Evagrio Póntico, monje del siglo IV continuador de algunas intuiciones del gran Orígenes, a quien Rahner les dedicó uno de sus primeros estudios, expresó esta unidad con pasmosa claridad: «Si eres teólogo orarás y si oras, serás teólogo»¹⁰. En fin, en palabras del propio Rahner, en una de las entrevistas más conocidas, podemos concluir esta parte afirmando esta unidad entre mística y teología: «Para mí tiene un significado fundamental en mi teología lo dado en una auténtica y original experiencia de Dios y de su Espíritu. Esta precede lógicamente (no necesariamente en el tiempo) la reflexión teológica y su verbalización y en ningún caso llegará a igualarla adecuadamente»¹¹. Rahner y Balthasar participan de la convicción de que la teología no es nunca ni puede ser un fin en sí mismo. Alimentada por la experiencia espiritual, está siempre al servicio de la pastoral y del anuncio del Evangelio¹². Aun cuando tiene su propio espacio sin confundirse con su fuente ni con su fin.

2. MÍSTICA EN LA EXPERIENCIA DE IGNACIO

Si la recepción de la teología de ambos autores ha ido en la línea de destacar, como hemos visto, la raíz mística y espiritual de su teología, esto ha llevado a considerar la vía concreta de la espiritualidad y la mística ignaciana. Rahner y Balthasar son hijos de Ignacio de Loyola y muy especialmente de los *Ejercicios espirituales*¹³. En ellos han aprendido a

Ignacio (Barcelona: Herder, 1970), publicado en 1965 y en *El sacerdocio cristiano en su realización existencial* (Barcelona: Herder, 1975), publicado en 1970. Cfr. Ángel Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004), 117.

¹⁰ Evagrio Póntico, *Capítulos sobre la oración*, 61.

¹¹ Karl Rahner, “Theologisch denken – religiös erfahren. Gespräch mit Rogelio García-Mateo und Peter Kammerer, Innsbruck (1982)”, en *Sämtliche Werke 30. Anstöße systematische Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik* (Freiburg: Herder, 2009), 769.

¹² Peter Henrici, “Une théologie puisant à une source spirituelle commune”, en *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, ed. H. J. Gagey y V. Holzer (Paris, 2005), 15-30; aquí 19.

¹³ Cfr. Karl Rahner, *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers* (Freiburg : Herder, 2006); Hans Urs von Balthasar, *Textos de Ejercicios Espirituales*, ed. por Jacques Servais con un estudio preliminar de Nurya Martínez-Gayol (Bilbao, 2010); Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*

leer su personal experiencia de Dios y desde ellos han ayudado a muchas personas a descifrar la suya. Hoy sabemos que ambos dedicaron muchas horas a recibirlos e impartirlos. Rahner dirigió esta experiencia espiritual 54 veces, podemos decir que desde que cumplió los 30 años dio ejercicios todos los años prácticamente hasta su muerte. Balthasar los dirigió alguna vez más, dada su dedicación expresa a la dirección espiritual y capellán de estudiantes en Basilea. Pero más allá de la cantidad, que nunca es desdeñable, es importante fijarnos de verdad en el fundamento ignaciano de su teología.

Según la información que nos ha ofrecido el sobrino de von Balthasar, el filósofo suizo Peter Henrici, ambos tuvieron dos maestros espirituales desde donde hay que entender esta influencia de la mística ignaciana en su teología¹⁴. El primero fue el jesuita polaco Erich Przywara que publicó su teología de los *Ejercicios* con el título *Deus semper maior* (pensó en el título *Majestas divina*) y cuya idea de este exceso del ser de Dios frente a la realidad finita cuajó años después en la noción central de la teología de Rahner de la incomprendibilidad de Dios, de su habitual referencia a Dios como misterio inobjetivable, siempre más allá y mayor de lo que podemos experimentar, pensar o decir sobre él. Fue precisamente la idea desarrollada por este mismo jesuita polaco de la analogía del ser que subraya la desemejanza en la mayor semejanza siguiendo la afirmación del Concilio Lateranense IV, la que después adquirió un papel central en la teología de von Balthasar, aun cuando el teólogo suizo se distanció de él o lo interpretó a su manera, poniendo un cierto límite al subrayado excesivo que el filósofo polaco hacía de la teología negativa o apofática¹⁵.

Junto a este maestro común, tenemos que mencionar otro menos conocido, Albert Steger, quien tiene el mérito de ser uno de los primeros

(Oxford, 2001); Werner Löser, “Los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola en la teología de Hans Urs von Balthasar”, *Communio* 11 (1989): 436-454; L. J. Donovan, “Two sons of Ignatius, drama and dialectic”, *Philosophy and Theology* 11 (1998): 105-125; Andreas Batloog, “Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: Zwei Schüler des Ignatius”, en *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, ed. Jan Heiner Tück y Magnus Striet (Freiburg, 2005), 368-375.

¹⁴ Para estos datos me sirvo del magnífico artículo de Henrici, “Une théologie puisant à une source spirituelle commune”, 15-30. Para una ampliación de estas afirmaciones pueden consultarse las biografías de Karl Heinz Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie* (Freiburg: Herder, 1994); Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar* (Cinisello – Balsamo: San Paolo, 1997).

¹⁵ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974).

jesuitas alemanes en interpretar la espiritualidad ignaciana en un sentido místico, desmarcándose de la imagen barroca ascética y militar proyectada sobre la figura de Ignacio de Loyola¹⁶. Esta línea será seguida y profundizada precisamente por el hermano mayor de Karl, Hugo Rahner, con unos estudios que han marcado la teología de nuestros dos autores y las investigaciones ignacianas posteriores, abriendo el camino a la recuperación de Ignacio de Loyola y los *Ejercicios espirituales* a la teología¹⁷.

Es muy significativa en este orden la afirmación de von Balthasar, quien en su reflexión sobre la unidad entre teología y santidad declara: «Es necesario hacer de la actitud fundamental de los Ejercicios el principio de una dogmática»¹⁸. ¿A qué se refiere el autor suizo? En mi opinión a la obediencia a Dios y la disposición absoluta para la misión. Para Rahner, se trataría más bien de la centralidad de la experiencia inmediata de Dios que el hombre no puede exigir ni provocar, sino que le es dada y que se presenta como absoluta e indubitable. Así lo que para Rahner es experiencia de la autocomunicación de Dios al hombre, para Balthasar es interpretado en términos de obediencia y misión¹⁹. Si en Rahner la clave de interpretación de los Ejercicios es el *Principio y Fundamento*²⁰ y la *Contemplación para alcanzar amor*²¹, desde donde comprende la fundamental relación entre Creador y criatura, para Balthasar el centro lo constituyen la *segunda semana*²², donde se ha de producir la elección del ejercitante para la misión dada por Dios bajo el ejemplo de los misterios de la vida de Cristo, y la *tercera semana*²³, donde esa misión adquiere su

¹⁶ Cfr. Peter Henrici, “Une théologie puisant à une source spirituelle commune”, 17-18. La experiencia de Ignacio a orilla del río Cardoner, Manresa, y la visión en la capilla de La Storta, cerca de Roma, se han convertido en el lugar de interpretación fundamental de su vida y su misión. Cfr. B. O’Leary, “El misticismo de San Ignacio de Loyola”, *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 38 (2007): 79-99. El carácter místico y la raíz espiritual de Ignacio de Loyola fue una afirmación recurrente en el generalato del P. Arrupe con sus textos fundamentales recogidos ahora en Darío Mollá Llácer, *Pedro Arrupe, carisma de Ignacio* (Bilbao, 2015).

¹⁷ Cfr. Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg: Herder, 1964).

¹⁸ Balthasar, “Teología y santidad”, 245.

¹⁹ Henrici, “Une théologie puisant à une source spirituelle commune”, 21.

²⁰ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 15.

²¹ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 230-237.

²² Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 91-189.

²³ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 190-209.

forma fundamental en la obediencia del Hijo culminada en la Pasión. Como veremos más adelante, esta diferencia determinará la distinta forma de entender el núcleo de la mística cristiana: experiencia inmediata, para Rahner, y obediencia radical, para Balthasar.

Junto a esta influencia fundamental podríamos añadir la doctrina de los sentidos espirituales o aplicación de los sentidos que podría estar detrás no solo de los estudios específicos sobre esta cuestión, sino a la misma preocupación de la gran obra de filosofía de Rahner *Geist in Welt* y en la *Estética teológica* de Balthasar donde se plantea el problema de la percepción sensible de la figura de la revelación de Dios en la carne crucificada de Cristo. Ambos autores, en la línea de Ignacio y su teología de los misterios, han subrayado la importancia de la humanidad de Cristo y su símbolo fundamental del corazón de Jesús. Uno para hacer de nuestra debilidad y pobreza lugar de encuentro y manifestación de Dios, otro para descubrir en la vida de Jesús la llamada a imitar al Cristo obediente en el cumplimiento de su misión²⁴.

3. MISTERIO: EL CENTRO DE LA MÍSTICA

Para la teología cristiana misterio y mística son inseparables. Tal y como comprendamos la revelación del Misterio repercutirá directamente en la forma de comprender la mística. Como afirmó H. de Lubac:

« [...] entre el misterio y la mística el cristianismo católico reconoce una fecundación e inadecuación recíproca. Fecundación porque el misterio alimenta y da sin cesar alimento a la vida mística... la mística interioriza incesantemente el misterio. Inadecuación porque el misterio indecible, en su ultimidad, desborda siempre infinitamente la experiencia que de él hay o puede llegar a tener. El misterio desborda siempre la mística»²⁵.

Nuestros dos teólogos participan plenamente de esta visión. El centro de la mística cristiana lo constituye el Misterio. No obstante,

²⁴ Henrici, “Une théologie puisant à une source spirituelle commune”, 23-24.

²⁵ Henri de Lubac, “Préface”, en *La mystique et les mystiques*, ed. André Ravier (Paris, 1965), 7-39; aquí 15. Cfr. Aimé Solignac et al, *Mystère et mystique* (Paris, 1983) (recopilación de tres artículos del *Dictionnaire de Spiritualité* 12, col. 1861-1984); Louis Bouyer, *Du Mystère a la mystique* (Paris, 1986).

nuevamente, nos encontramos con diferentes acentuaciones en la forma concreta de entender el *misterio*.

Para Rahner el misterio se define, si se permite la paradoja, por su indefinibilidad, es decir, por su carácter radical de ser incomprensible, indecible, inobjetable. Dios es misterio no solo, ni primordialmente, como realidad que está más allá de nuestro conocimiento, sino que Él es misterio en cuanto realidad que nos sostiene y fundamenta, es misterio en cuanto realidad que nos abarca y nos funda (*Ge-heimnis*); y es misterio en cuanto realidad que permanentemente nos sobrepasa y nos desborda²⁶. Comprender a Dios como misterio significa ponerlo en el centro de la existencia humana como realidad fundante de la vida, siendo una realidad que nos sobre-coge (inmanencia), y nos sobre-pasa (gratuidad y trascendencia)²⁷. En este sentido misterio no significa lo que ahora no conocemos, pero más tarde podremos llegar a conocer. Si esto fuera lo que determina la realidad del misterio significaría que la razón humana es el criterio último y la medida decisiva para la comprensión del misterio y además lo estaríamos comprendiendo y definiendo desde una perspectiva negativa. Limitaríamos por tanto la naturaleza de Dios y la naturaleza del hombre. El misterio es una realidad que nos está dada y que nos funda y que más que ser un objeto de conocimiento dado junto a otros, es la misma condición de posibilidad del conocer²⁸.

El misterio de Dios no es algo distinto a Dios mismo que en su ser principio sin origen (Padre) se nos comunica en la creación y en la historia como palabra encarnada (Logos) y se nos da en el corazón de los hombres como gracia y como gloria (Espíritu)²⁹. Si el misterio se identifica con el ser de Dios, esto significa que su manifestación y donación a la criatura no puede agotar su carácter inabarcable e incomprensible. La manifestación y donación del misterio en la humildad de nuestra carne (cfr. 1Tim 3,16), nos manifiesta aún más radicalmente su carácter de misterio. Dios se nos manifiesta y se nos da precisamente en su

²⁶ Cfr. Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2000), 38-39.

²⁷ Cfr. Gabriel Amengual, "Pensar y creer en Dios después de Nietzsche", en *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, dir. Ángel Cordovilla, José Manuel Sánchez Caro y Santiago del Cura Elena (Salamanca: Sígueme, 2005), 85-86.

²⁸ Cfr. Karl Rahner, "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", en *Escritos de Teología* (Madrid: Cristiandad, 2002), 4:53-101.

²⁹ Cfr. *Ibíd.*

incomprensibilidad. La revelación no des-vela el misterio sino que lo hace más patente y nos enfrenta a él de una manera más radical. Es la radicalidad del don de sí mismo a nosotros la que nos pone en evidencia la condición inabarcable del misterio de Dios³⁰. Precisamente el *Deus semper maior* se ha manifestado más grande y más incomprensible cuanto más pequeño (*minor*) se ha hecho³¹. Ni por su absoluta trascendencia, es decir, su altura infinita que siempre nos desborda y nos sobrepasa, ni por su radical inmanencia, es decir, su íntima cercanía o su profunda interioridad que nos sobrecoge, podemos pensar a Dios como un objeto más de nuestra experiencia y nuestra razón.

Para Balthasar, el Misterio es la realidad personal que se manifiesta en su singularidad irrepetible. Es misterio precisamente porque está ahí para revelarse (Goethe), pero esta revelación no puede ser deducida *a priori* por nuestra experiencia, ni es aprehensible totalmente *a posteriori* por nuestra razón. El Misterio como concepto aplicado a Dios, no tiene el significado de enigma, ni de secreto, ni de arcano, ni un misterio lógico, sino que es más bien la especificidad de un acontecimiento³². Desde la perspectiva de la teología de Hans Urs von Balthasar, el concepto misterio podría ser traducido por la expresión singularidad absoluta, e incluso por el de figura (*Gestalt*)³³. En un primer momento esta vinculación nos puede parecer contradictoria, pues mientras que la palabra misterio parece que nos remite a una realidad difusa y oscura sin contornos definidos (misteriosa), el concepto de singularidad lo asociamos a una realidad única y concreta. Misterio es la realidad que está ahí presente y se nos manifiesta, pero en su presencia y en su manifestación nos desborda y nos sobrepasa, no por su ambigüedad y su carácter difuso,

³⁰ Luis Ladaria, *El Dios vivo y verdadero* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000), 24-28.

³¹ Aquí hay que traer a la memoria la expresión del jesuita flamenco que, en honor de su maestro y fundador San Ignacio, escribió como epitafio: «Non coereri maximo, contineri minimo, divinum est». Cfr. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, 422-440; Pascual Cebollada, “Non coereri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est”, *Manresa* 82 (2010): 247-252.

³² Eberhard Jüngel, *El ser sacramental* (Salamanca: Sígueme, 2007), 18.

³³ Hans Urs von Balthasar, *¿Por qué soy todavía cristiano?* (Salamanca: Sígueme, 2005), 25-38. Tal y como afirma P. Ide, *Être et mystère. La Philosophie de Hans Urs von Balthasar* (Paris, 1995), 74: «En *Gloria*, Balthasar prefiere hablar de figura más que de misterio, pero fundamentalmente el sentido es el mismo».

sino precisamente por su unicidad y singularidad que aun siendo fragmentaria nos remite a una plenitud y totalidad³⁴.

El misterio es esa realidad absolutamente singular que de forma inesperada, sorprendente y gratuita aparece ante nosotros en su unicidad e irrepetibilidad. Una realidad que no puede ser deducida *a priori* desde nuestra experiencia o nuestra razón, sino que ambas tienen que abrirse obedientemente a ella. En la vida del hombre hay realidades singulares que se nos revelan en su misterio porque somos incapaces de explicar racionalmente en su totalidad y, sobre todo, porque son inexplicables e indeducibles desde nuestra experiencia anterior. Son realidades irreducibles a un concepto y poseen una evidencia y capacidad de mostración tales que, antes que aprisionarlas en un sistema determinado, tenemos que dejarlas que se nos den y se nos digan en toda su irrepetibilidad e incomprensibilidad. En el ámbito teológico esta realidad absolutamente singular acontece de forma suprema en la revelación donde el Logos de Dios desciende kenóticamente y se manifiesta como amor, como ágape y por ello como gloria³⁵. El misterio de Dios o Dios como misterio deja así de ser una realidad difusa, para revelarse como realidad personal, es decir, como misterio trinitario. Misterio, desde una perspectiva teológica, es el ser de Dios revelándose en su Palabra y dándose en su Espíritu. Como dice Balthasar, precisamente en su artículo sobre el lugar de la mística cristiana: «Es el abismo insondable y absoluto del amor divino, precisamente en su abajamiento, quiere hacerse comprensible quien aparece más en su incomprensibilidad. Cuanto más se nos acerca Dios, más incomprensible nos parece, ya no de forma abstracta, sino concreta»³⁶.

4. MISTAGOGÍA DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

Después de este aparente rodeo, podemos afrontar, en primer lugar, la comprensión que Rahner tiene de la mística como experiencia inmediata de Dios donde la mistagogía se convierte en la clave fundamental

³⁴ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia* (Madrid: Encuentro, 2008).

³⁵ Cfr. Íd., *Sólo el amor es digno de fe*, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2006), 53.

³⁶ Hans Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* (Einsiedeln, 1974), 4:298-324; aquí 321.

de la pastoral y de la teología de la Iglesia. El lugar más significativo donde Rahner ha expuesto su idea de mística como experiencia íntima de Dios y la necesidad de volcarse a esta mistagogía, fue en una conferencia pronunciada por el autor alemán entre octubre y diciembre de 1966 en distintas ciudades alemanas (Colonia, Frankfurt, Koblenz, Essen) a propuesta de unos laicos cristianos que tenían en mente la creación de una Academia³⁷. El contexto inmediato de esta reflexión es la respuesta que la Iglesia ha dado al tiempo que le ha tocado vivir en el Concilio Vaticano II, caracterizado por Rahner como tiempo de crisis, de intranquilidad, de amenazas, que no ha provocado el Vaticano II, como creían algunos, sino que sencillamente este acontecimiento ha sido el catalizador de una crisis que ya estaba latente y que de una u otra forma se habría producido con anterioridad. Esta situación no es ajena ni exterior a la vida cristiana, sino que afecta a su ser más íntimo. De ahí que unido a las reformas objetivas en la estructura de la Iglesia sea necesaria una nueva forma de vivir la vida en el Espíritu, es decir, la mística y la espiritualidad.

Ante esto surge la pregunta sobre cuál será la forma que asumirá la espiritualidad y la vida cristiana en el futuro. Y la primera afirmación que hace Rahner habitualmente ha pasado desapercibida. La nueva espiritualidad será cristiana y eclesial, tal y como ha sido vivida hasta hoy en la Iglesia. Frente a las falsas interpretaciones del Concilio como de una falsa subjetivización existencial, como si fuera posible una espiritualidad cristiana sin figura y sin forma, Rahner afirma sin rubor que la espiritualidad futura tendrá que asumir la herencia recibida (meditación bíblica, confesión, adoración del Santísimo, libros clásicos de espiritualidad) en su forma cristiana y eclesial. Es cierto que habrá que reconfigurarla a la altura del tiempo, pero no puede darse sin ella. No hay espíritu sin cuerpo. No obstante, conservando lo antiguo, hay que abrirse a lo nuevo, porque en el fondo solo se conserva aquello que se abre a lo nuevo y logra permanecer en esas formas nuevas. Y aquí señala tres características de esta nueva forma de piedad y mística cristiana: la primera y más esencial es la relación con Dios, personal e inmediata; la segunda es la relación de la espiritualidad con la vida secular y el servicio al mundo; la tercera, una nueva forma de comprender la ascesis

³⁷ Karl Rahner, "Frömmigkeit früher und heute", en *Sämtliche Werke 23. Glaube im Alltag* (Freiburg: Herder, 2006), 31-46. Hay traducción española "Espiritualidad antigua y actual", en Karl Rahner, *Escritos de teología* (Madrid: Taurus, 1969), 7:13-34.

desde la libertad responsable y la racionalidad. Experiencia personal, servicio al mundo y libertad responsable serían las tres dimensiones más importantes de esta nueva forma de espiritualidad y mística cotidiana que Rahner señala.

4.1. MÍSTICA COMO EXPERIENCIA INMEDIATA DE DIOS

La expresión que ha tenido más eco de esta conferencia ha sido la famosa expresión «el cristiano del mañana será un místico o no será»³⁸, repetida hasta la saciedad. La expresión la había utilizado antes el pensador francés André Malraux, aunque Rahner no hace ningún tipo de referencia a este autor por lo que debemos interpretarla desde el contexto inmediato de esta conferencia y en el conjunto de toda su teología. ¿Está pensando Rahner que todos los cristianos debemos alcanzar el grado místico de Juan de la Cruz, de Teresa de Jesús, de Brígida de Suecia, de Teresa de Lisieux para poder ser cristianos? Es evidente que no. La clave está, por lo tanto, en determinar qué entiende nuestro autor bajo la palabra mística. Para nuestro teólogo la mística no es algo excepcional reservado para una élite. Sino que es más bien la forma cotidiana como se deba vivir la fe en el futuro. ¿Por qué? Por la situación de ateísmo anónimo e indiferente en el que vivimos, donde nos resulta bastante difícil escuchar y ver a Dios, dada la ruptura que se ha dado en la cultura y la sociedad contemporánea como vehículo para la transmisión de la fe. Cuando Rahner escribe este artículo describe la situación espiritual contemporánea como un tiempo de silencio de Dios, de la negación de Dios y de las falsas interpretaciones de lo humano; un tiempo de triunfo de la comprensión científica y técnica de la realidad donde no es el hombre ni su mundo el que tiene que ser justificado, sino Dios. Ante esto, piensa Rahner que no podremos seguir siendo cristianos por herencia o por la mediación del contexto social. Sino que debemos acoger esta nueva forma de revelación de Dios en el silencio que además nos acerca a la esencia de su verdadero misterio que es la incomprendibilidad. No es tiempo para una espiritualidad complicada, sino más bien es necesario una mistagogía en la experiencia religiosa que facilite aquello que dice Ignacio al que da ejercicios: «deje inmediate obrar al Criador con la criatura y

³⁸ Id., “Frömmigkeit früher und heute”, 39.

a la criatura con su Criador y Señor»³⁹. A esto es lo que Rahner llama mística. No a los fenómenos extraordinarios que habitualmente estamos habituados a vincular a esta experiencia, sino a la experiencia personal e íntima que se produce en el hombre al encontrarse con Dios.

¿Y dónde puede experimentarlo? En la vida misma, en su humanidad, en la profundidad de su existencia. No tiene, por lo tanto, que salir de esta, ni buscarlo en una región propia, pero extraña, sino penetrar y atender al propio dinamismo de su conocimiento, en el ejercicio de su libertad, en la realización del amor. Para Rahner, la experiencia mística no está en un grado superior a la fe y a la gracia; no puede ser entendida en un sentido gnóstico como un privilegio para unas determinadas élites o cristianos aventajados. Ella se da siempre dentro del ámbito de la fe y de la gracia otorgado a todos. Aunque Rahner afirma expresamente que no puede contestarse con claridad si las gracias místicas pueden ser comprendidas fundamentalmente como un desarrollo de la capacidad sobrenatural del hombre justificado, concluye diciendo que nunca «la experiencia mística puede abandonar el ámbito de la fe y la experiencia del Espíritu de Dios allí dada por una nueva experiencia en el que ya no hubiera fe. Más bien, hay que concebir la mística solo dentro del espacio de la gracia y de la fe»⁴⁰. La mística, rectamente comprendida, no es sino la experiencia de la fe en el Espíritu Santo⁴¹.

4.2. MÍSTICA ECLESIAL

Por esta razón, si la mística es una profundización de la experiencia de la fe y de la gracia, ha de ser necesariamente eclesial. En un breve artículo con el título “¿A qué llamamos evangelizar?” vuelve con su idea recurrente de que la evangelización no puede consistir en la «indoctrinación», sino en una mistagogía, ya que esta se dirige a las preguntas que tiene el destinatario y oyente de esta comunicación⁴². Es una llamada al centro más íntimo del hombre ya agraciado por el deseo de donación de Dios. En este sentido es un ejercicio que está ligado estrechamente con

³⁹ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 15.

⁴⁰ Karl Rahner, “Mystische Erfahrung und Mystische Theologie”, en *Sämtliche Werke* 23, 264.

⁴¹ Cfr. Id., “Fömmigkeit früher und heute”, 39.

⁴² Id., “Was heisst: Evangelisieren?”, en *Sämtliche Werke* 23, 269-270.

la meditación y la oración. Sin embargo, esta dimensión mistagógica de la experiencia mística y de la tarea evangelizadora de la Iglesia no puede ser individualista. La mística y la evangelización son necesariamente eclesiales. Esta perspectiva en la comprensión de la mística y de la mistagogía de Rahner ha quedado en la penumbra por la entonces revolucionaria y potentísima expresión a la que ya nos hemos referido. Pero en el artículo sobre la espiritualidad antigua y nueva, así como en toda la teología de Rahner, el encuentro inmediato, la experiencia espiritual, el camino mistagógico desde el centro de la existencia al misterio de Dios pasan necesariamente por la comunidad de creyentes que creen, esperan y aman al Señor y por el servicio al prójimo y a los hombres⁴³.

5. LUGAR Y ESPECIFICIDAD DE LA MÍSTICA CRISTIANA

Las reflexiones de Balthasar sobre la mística se han centrado en considerar el lugar y las características específicas de la mística dentro del Cristianismo (mística cristiana) y su relación con el resto de las religiones o el fenómeno de la mística en general⁴⁴. El teólogo suizo toma como punto de partida la doctrina católica de la analogía para separarse de las posturas que sostienen que entre la mística y el cristianismo hay una relación unívoca donde la especificidad del cristianismo quedaría subsumida en su forma general (historia y fenomenología de la religión); o una relación dialéctica donde el cristianismo regido por la palabra y el principio de profecía (F. Heiler) desenmascara la actitud mística como tendencia idolátrica en la búsqueda de la unión con la divinidad desde las fuerzas naturales y por eso se desmarca totalmente de ella (teología

⁴³ Id., 270.

⁴⁴ El artículo es originalmente una conferencia en Zúrich publicada en Hans Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik", en *Grundfragen der Mystik*, ed. W. Beierwaltes (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974), 37-71. Asumida después en Hans Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974), 4:298-324 [aquí he seguido esta edición]. En español podemos encontrarlo en dos lugares distintos. Traducido por primera vez, a veces de una forma excesivamente peculiar, por J. L. Albizu, en la obra *Puntos centrales de la fe* (Madrid: BAC, 1985), 311-334. Es recomendable, sin embargo, la traducción dentro del volumen IV de los Ensayos teológicos por Eloy Rodríguez Navarro, Hans Urs von Balthasar, *Pneuma e Institución. Ensayos teológicos* (Cristiandad: Madrid, 2008), 4:246-267.

dialéctica)⁴⁵. La analogía leída desde la afirmación del Concilio Lateranense IV (verdadero principio estructural de su teología) le permite a Balthasar afirmar simultáneamente la relación de semejanza, pues la mística cristiana tiene una estructura común con la mística de otras religiones o con el fenómeno místico en general, en una mayor semejanza, dado que la singularidad de la revelación del Dios cristiano impone a su vez una especificidad a la mística cristiana que no puede ser minusvalorada.

5.1. MÍSTICA Y MISTERIO EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN LA TRADICIÓN

Para buscar esta relación y distancia entre la mística en general y la mística cristiana, nuestro autor primero echa una primera ojeada a la Biblia. La primera constatación que hace nuestro autor es que el término «místico» no es usual en ella, incluso en el N. T. ni siquiera aparece. En el Antiguo Testamento aparece en la literatura sapiencial helenista en un sentido negativo vinculado a las religiones mistéricas (Sab 12,6) o en un sentido positivo para caracterizar a la sabiduría divina que está iniciada (*mystis*) en la ciencia de Dios. Balthasar señala aquí un dato que será una clave, como ya hemos dicho, para su comprensión de la mística. El adjetivo *mistikós* se utiliza para designar una realidad que está relacionada con el misterio, cuyo sustantivo tiene ya una presencia significativa en la LXX yendo más allá del sentido de religión pagana o secreto humano. A través de la literatura apocalíptica de Daniel misterio pasa a significar «misterio escatológico, el anuncio velado de hechos futuros, determinados por Dios, cuya revelación e interpretación están exclusivamente reservadas a Dios y los inspirados por Dios (cfr. Dn 2,28.29.47)»⁴⁶.

Desde este nuevo sentido otorgado por la literatura apocalíptica pasa al N. T. para referirse a la predicación y acción de Jesús sobre los misterios del reino y especialmente en la teología paulina concretado ya en la persona de Cristo (1Cor 2,6-16) y en la totalidad de la acción salvífica de Dios en la historia (Ef 1-3; Col 1-2). El misterio es la revelación de Dios

⁴⁵ Balthasar, “Zur Ortbestimmung Christliche Mystik”, 302-303. *Determinación del lugar de la mística cristiana*, 249-250. A partir de ahora se cita primero la página de la edición alemana y después la traducción española.

⁴⁶ *Ibid.*, 299 [247].

en la historia; escondido y oculto desde antes de los siglos y que ahora se ha manifestado en Cristo y en su Espíritu. Ante el misterio de Dios la actitud adecuada y correspondiente es la fe y la humildad. Misterio y mística se relacionan así en la perspectiva del N. T. desde las coordenadas revelación-fe, sin detenerse en nada en las condiciones subjetivas de esa acogida de la revelación.

Para Balthasar la patrística y la teología medieval utilizan de una forma más frecuente el adjetivo *mystikós* ligado directamente al sustantivo *mysterion* con el sentido que anteriormente hemos descrito para referirnos a su sentido en la literatura paulina: «la economía salvífica dispuesta y revelada en Cristo»⁴⁷. En esta etapa del cristianismo se desarrollará desde Orígenes un sentido del adjetivo místico vinculado a la exégesis bíblica donde a través del sentido literal se accede al sentido místico, espiritual donde el cristiano se adhiere subjetivamente al misterio, a la verdad del Espíritu. Finalmente, este adjetivo se utilizó en el contexto litúrgico y sacramental, de manera especial para hablar de la eucaristía y todo aquello que se ponía en relación con este sacramento. Se produce, en palabras del autor suizo, una inflación del término, aunque lo que le interesa subrayar es precisamente que con esta aplicación del adjetivo místico a la eucaristía se acentúa aún más su sentido objetivo y su absoluta dependencia del misterio.

Dos datos resultan para von Balthasar significativos según la lectura que hace de los datos de la primera literatura cristiana: el primero es que no hay un uso habitual del término mística o místico. Es una realidad que, de alguna forma, a la Escritura y la experiencia cristiana le resulta extraña, cuando no ajena. No es el único caso con conceptos que luego han tenido una gran importancia en la historia de la Iglesia: por ejemplo el término teología. Su procedencia de la experiencia de otras religiones como las místicas u otras semejantes ha favorecido que el término no haya sido asumido en un primer momento de una forma habitual y pacífica. La segunda, es que cuando se ha hecho ha sido a través de su fuerte vinculación al misterio entendido tal y como hemos explicado anteriormente. Misterio y mística (todavía como adjetivo y no sustantivo) son inseparables. Y esto hará que para nuestro autor la mística cristiana sea ante todo una mística objetiva, es decir, centrada en la revelación del Misterio, no en las experiencias subjetivas que puedan darse en el sujeto

⁴⁷ Ibid., 300-301 [248].

creyente. La mística cristiana no es tanto una experiencia de unión, que pone el énfasis en lo subjetivo de la vivencia, cuanto obediencia y abandono a la revelación del Misterio⁴⁸. En este sentido, ayudándose de la experiencia y revelación mística de Adrienne von Speyer, Balthasar puede decir que la mística cristiana es ante todo una *mística objetiva* cuya medida es la revelación de Dios en Cristo testimoniada en la Sagrada Escritura y no la inmediatez religiosa; una mística que proviniendo de Dios mediante la mediación de Cristo y el Espíritu está orientada a la Iglesia, es por lo tanto una mística social y esencialmente eclesial (no individual); que se define por estar al servicio de la Palabra de Dios y no tanto por las vivencias o estados subjetivos⁴⁹.

5.2. ESTRUCTURA COMÚN

La estructura común que existe entre la mística en general y la mística cristiana tiene como punto de partida lo que tiene en común como *religio*. Para von Balthasar esta actitud radical y fundamental del hombre se esclarece desde la sentencia délfica *Conócete a ti mismo* que lejos de ser una llamada a la introspección o a la consideración del hombre como centro de la realidad, se trata precisamente de lo contrario: es un saber primordial de reconocerse finito y limitado ante el misterio de la realidad o ante la divinidad; reconocerse que uno no es Dios. Esto provoca un saber ambivalente, pues suscita la reverencia y la conciencia de «absoluta dependencia» que obliga a una deferencia (*relegere*) con esa realidad que nos trasciende infinitamente dando así origen al culto, a la relación cuidadosa y considerada con la divinidad (*colo*), que en muchas religiones permanece de una forma no mística⁵⁰. Pero, por otra parte, suscita una conciencia de una relación, y por ello un anhelo de sobrepasar esa distancia original, que habitualmente adquiere en las re-

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, 314 [260].

⁴⁹ Cfr. Hans Urs von Balthasar, “Geleitwort”, en *Betrachtungen über die geheimne Offenbarung*, Adrienne von Speyr, 2ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), 8-9. Publicado por vez primera en 1950. Balthasar matizará un poco esta diferencia tan radical entre la mística general y la mística cristiana en el artículo *Determinación del lugar de la mística cristiana* (1974). Cfr. Thomas Krenski, “Experimentelle Dogmatik. Adrienne von Speyers objektive Mystik”, en *Gottesfreundschaft: christliche Mystik im Zeitgespräch*, ed. D. Langner (Stuttgart, 2008), 259-276 (esp. 261-262).

⁵⁰ Cfr. Balthasar, “Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik”, 308-309 [255].

ligiones un carácter místico como vivencia de lo divino experiencial, no nocional (*cognitio Dei experimentalis*) y deseo radical de unión. Aquí el hombre busca caminos para llevar su «corazón inquieto» hasta su hogar y su lugar de descanso, caracterizado por siete momentos diferenciados que podríamos rastrear en todas las religiones y constituyen esa estructura general de la mística (tradición que se transmite; una absoluta ruptura frente a lo que no es el Absoluto para seguirle; un método para descentrarse y alcanzar la pasividad [*praktiké*]; alcanzar una mirada luminosa [*theoria, comtemplatio*]; la aspiración a la unión con la realidad supraesencial; conciencia de la diferencia entre experiencia y lenguaje; unión nupcial). En esta tensión entre la conciencia de lejanía y distancia, por un lado, y de cercanía y unión, por otro, se articula la experiencia religiosa en general y dentro de esta la experiencia mística en particular.

5.3. PECULIARIDAD DE LA MÍSTICA CRISTIANA

Expuestos los que podríamos llamar elementos comunes Balthasar reconoce que si no se tiene en cuenta nada más, la relación entre mística general y cristiana, tendería a la univocidad. Por esta razón, seguidamente, analiza los elementos propios y característicos de la mística cristiana para después proponer una serie de criterios que hay que atender para permanecer como cristiano en el camino hacia Dios.

La idea central que caracteriza la mística cristiana es una afirmación que supone la quintaesencia de la religión y revelación cristiana: la Biblia, alma y fundamento de la vida cristiana, no narra la vida del hombre en búsqueda hacia el misterio de Dios, sino que más bien nos presenta a un Dios en búsqueda del hombre, de forma espontánea e inesperada a través de la palabra y de los hechos. Los ejemplos emblemáticos de la vocación de Abrahán, las grandes gestas de Dios sacando a Israel de la esclavitud de Egipto y finalmente la encarnación del Verbo dan muestra fehaciente de esta primacía del movimiento de Dios en búsqueda del hombre, antes de que este se ponga en camino de búsqueda de Dios.

Así, para von Balthasar, el hombre tiene ante todo una estructura responsorial. Todo lo que el ser humano pueda hacer ante Dios es de carácter responsivo. El hombre es siempre respuesta (*Antwort*) a la palabra eficaz o la acción elocuente (*Tatwort Gottes*) siempre primera de Dios. El ser humano ha sido creado con esta disposición radical de capacidad

de acoger, escuchar y responder a esta palabra performativa de Dios. En este sentido, la característica de la mística como distanciamiento del mundo y de todo apego desordenado como presupuesto para una disposición radical (apatheia-indiferencia-abandono) es interpretada por el cristianismo como respuesta y obediencia a la palabra de Dios y tiene en Cristo, que en obediencia y abandono al Padre se entrega por nosotros, la imagen arquetípica de esta actitud radical. La mística cristiana y la vida cristiana en su estado de perfección se miden, para nuestro autor, no en la calidad de la experiencia de unión con Dios, sino en la obediencia conformada a la obediencia del Hijo. Aquí Balthasar critica los esquemas de la espiritualidad cristiana que ha introducido la noche del abandono en el esquema clásico de las vías purgativa, iluminativa y unitiva entendiendo esta noche como el paso purificador hacia la unión con Dios (Juan de la Cruz). El teólogo suizo piensa más bien, desde la experiencia mística de Teresa de Lisieux, que la noche del abandono es más bien la expresión suprema de unión ya que se realiza a través de la participación en la noche del abandono del Hijo. La mística cristiana nunca es individualista ni puede dejar la cruz detrás de sí, pues pertenece a la esencia de lo cristiano el carácter representativo y la comunión de los santos. ¿Qué unión mayor puede ser pensada que la unión en la pasión de Cristo en representación de nuestros hermanos? De esta manera, Balthasar quiere, al igual que Rahner aunque por otro camino, relativizar las experiencias extraordinarias de Dios, trayendo para su argumentación la doctrina de los carismas de Tomás de Aquino⁵¹, a diferencia de Rahner que se preocupó de la teoría del conocimiento del Aquinate para fundar su propia doctrina del conocimiento y la experiencia trascendental, base también de su comprensión de la espiritualidad y de la mística cristiana⁵². Lo central de la vida de un místico no es su subjetividad, sino el carisma, el don y la misión que le han sido dadas gratuitamente por Dios para la edificación de la Iglesia y la salvación de los hombres.

Lo decisivo de la mística cristiana no está tanto en la experiencia subjetiva de carácter singular o en los dones carismáticos extraordinarios, sino en la vida en el Espíritu desarrollada desde las virtudes teologales en la configuración con Cristo: «Cuando la disposición cristiana pasa a

⁵¹ Hans Urs von Balthasar, *Thomas und die Charismatik. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica II-II 171-182*, 2ª ed. (Freiburg: 1996).

⁵² Henrici, “Une théologie puisant à une source spirituelle commune”, 23.

ser el valor supremo, la “experiencia” debe apartarse a un lugar que está más al fondo: la totalidad de la *jerarquía de valores* de la mística debe ser transformada»⁵³. A partir de esta afirmación fundamental, finalmente el teólogo de Lucerna expresa los criterios decisivos de la vida cristiana, en general, y de la mística en particular si quiere seguir siendo cristiana. En primer lugar, el criterio de la vida cristiana no son los grados de la experiencia religiosa, sino *el amor a Dios y al prójimo*. Un amor, en segundo lugar, que adquiere la forma del camino de Cristo. Y finalmente, en tercer lugar, hay que ser conscientes del carácter siempre incomprensible de la revelación de Dios en su Palabra, pues lo que ella nos entrega «es la profundidad inmensa del amor divino, que precisamente en su anonadamiento por hacerse comprensible a nosotros, se hace aún más incomprensible»⁵⁴. Aunque no podemos olvidar que el carácter apofático de la mística cristiana no le viene por el carácter abstracto de su objeto, sino precisamente, como ya hemos visto, por su absoluta concreción, por su carácter concretísimo. Desde aquí podemos inferir que la unión que se da en la mística cristiana no es de fusión en lo Uno, sino de unión diferenciada en la comunión trinitaria. Precisamente es el misterio trinitario, que integra por igual la unidad y la diferencia en Dios, el que posibilita la unión diferenciada del hombre y el mundo en el ser y la naturaleza divina. Si el misterio uno que es Dios es inseparable de su diferenciación trinitaria de personas, es pensable la unión de los muchos en este Uno-trinitario afirmando a la vez la unión plena y verdadera y el respeto de la diferencia y singularidad de la criatura.

Para von Balthasar la mística cristiana está remitida y subordinada al Misterio. En este sentido es una mística objetiva como disponibilidad y disposición absoluta al misterio de la muerte y resurrección de Cristo, al que hay que subordinar los carismas especiales y las experiencias extraordinarias en las que habitualmente se fundamentaba la teología para caracterizar la mística. No es la experiencia, sino la disposición al Misterio en obediencia lo que en último término define a juicio de Balthasar la mística cristiana.

Podemos concluir diciendo que para Rahner la mística es ante todo la espiritualidad de la vida cotidiana, vivida en toda su hondura y profundidad. Esta nace del encuentro inmediato y personal con el misterio incomprensible de Dios y ha de ser vivida en un mundo donde la

⁵³ Balthasar, “Zur Ortbestimmung christlicher Mystik”, 319 [263].

⁵⁴ Ibid., 321 [265].

secularidad y el pluralismo se han convertido en el humus vital. El contexto secular provoca al cristianismo a vivir su espiritualidad no tanto de una forma autoritativa-doctrinal, sino más bien mistagógica-personal, enraizada fuertemente en la tradición eclesial y testimoniada en el servicio al mundo. Para von Balthasar la mística es la vida cristiana en total obediencia al misterio de Dios bajo la forma de seguimiento de Cristo, participando así en su obediencia al Padre por el bien de aquellos que el Hijo único, como Primogénito de todos los hombres, no se avergüenza de llamar hermanos. La mística cristiana muestra su singularidad en relación al misterio trinitario de Dios y desde él hay que entenderla ante todo como obediencia a Dios, seguimiento de Cristo y misión en la Iglesia para el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Amengual, Gabriel. *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Balthasar, Hans Urs von. *Verbum caro. Ensayos teológicos 1*. Madrid: Guadarrama, 1964.
- , “Discurso con motivo de la recepción del Premio Pablo VI”, *Communio* 10 (1988): 289-291.
- , *Textos de Ejercicios Espirituales*. Editado por Jacques Servais con un estudio preliminar de Nurya Martínez-Gayol. Bilbao, 2010.
- , *Thomas und die Charismatik. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica II-II 171-182*. 2ª ed. Freiburg: Johannes Verlag, 1996.
- , *Unser Auftrag*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.
- , *¿Por qué soy todavía cristiano?* Salamanca: Sígueme, 2005.
- , “Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik”. En *Grundfragen der Mystik*, dirigido por W. Beierwaltes, 37-71. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.
- , *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 2008.
- , *Sólo el amor es digno de fe*, 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2006.
- , *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie 4*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.

- , “Geleitwort”. En *Betrachtungen über die geheime Offenbarung*, Adrienne von Speyr, 8-9. 2ª ed. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
- Batloog, Andreas. “Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: Zwei Schüler des Ignatius”. En *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, editado por Jan Heiner Tück y Magnus Striet, 368-375. Freiburg: 2005.
- Bouyer, Louis. *Du Mystère a la mystique*. Paris: 1986.
- Cebollada, Pascual. “Non coerkeri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est”. *Manresa* 82 (2010): 247-252.
- Cordovilla, Ángel. *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- , *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Donovan, L. J. “Two sons of Ignatius, drama and dialectic”. *Philosophy and Theology* 11 (1998): 105-125.
- Endean, Philip. *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford: 2001.
- Fischer, K. P. “Spiritualität und Theologie. Beobachtungen zum Weg von Karl Rahner SJ”. En *Theologie als Erfahrung der Gnade*, dirigido por Manuel Delgado y Mathias Lutz-Bachmann, 26-33. Berlin: 1995.
- Guerriero, Elio. *Hans Urs von Balthasar*. Cinisello – Balsamo: San Paolo, 1997.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- Henrici, Peter. “Une théologie puisant à une source spirituelle commune”. En *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, editado por H.-J. Gagey y V. Holzer, 15-30. Paris: 2005.
- Ide, P. *Être et mystère. La Philosophie de Hans Urs von Balthasar*. Paris: 1995.
- Jüngel, Eberhard. *El ser sacramental*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Krenski, Thomas. “Experimentelle Dogmatik. Adrienne von Speyers objektive Mystik”. En *Gottesfreundschaft: christliche Mystik im Zeitgespräch*, editado por D. Langner, 259-276. Stuttgart: 2008.
- Löser, Werner. “Los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola en la teología de Hans Urs von Balthasar”. *Communio* 11 (1989): 436-454
- Lubac, Henri de. *Affrontements mystiques*. Paris: 1950.
- , “Préface”. En *La mystique et les mystiques*, dirigido por André Ravier, 7-39. Paris: 1965.

- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.
- Mollá Llácer, Darío. *Pedro Arrupe, carisma de Ignacio*. Bilbao: 2015.
- Neufeld, Karl Heinz. *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*. Freiburg: Herder, 1994.
- O'Leary, B. "El misticismo de San Ignacio de Loyola". *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 38 (2007): 79-99.
- Rahner, Karl. *Sämtliche Werke* 13. *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers*. Freiburg: Herder 2006.
- , *Sämtliche Werke* 14. *Christliches Leben*. Freiburg: Herder, 2006.
- , *Sämtliche Werke* 23. *Glaube im Alltag*. Freiburg: Herder, 2006.
- , *Sämtliche Werke* 30. *Anstöße systematische Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*. Freiburg: Herder, 2009.
- , *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*. Barcelona: Herder, 1970.
- , *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*. Barcelona: Herder, 1975.
- , "Sobre el concepto de misterio en la teología católica". En *Escritos de Teología* 4, 53-101. Madrid: Cristiandad, 2002.
- Rahner, Hugo. *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg: Herder, 1964.
- Sicari, Antonio. "Teología y santidad en la obra de Hans Urs von Balthasar". *Communio* 10 (1988): 305-316.
- Solignac, Aimé et al. *Mystère et mystique*. Paris: 1983.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La mística de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2016.

