

EL UNIVERSALISMO CRISTIANO EN HANS URS VON BALTHASAR A PROPÓSITO DE SU ENCUENTRO CON KARL BARTH

*Carlos Ignacio Casale Rolle**

Resumen

La idea del universalismo cristiano es una temática clave de la teología de Balthasar. Lo *proprio* de este autor aparece con mayor nitidez cuando se analiza la distancia que en la temática de la analogía del ser y la teología natural mantiene con Barth. Un elemento básico de la reflexión balthasariana en torno al universalismo cristiano radica en que el origen de la afirmación de la creación en Cristo está unido a la contemplación del Cristo cósmico y a la voluntad de poner de relieve el carácter universal de la salvación acontecida en Cristo (el “universal concreto”). En este sentido, este planteo es una comprensión hasta el fondo de la salvación “en Cristo”. La fórmula de Calcedonia, ampliada desde el cuarto Concilio de Letrán, se convierte en una “ley” para la interpretación de la realidad (metafísica). Balthasar propone así una ontología en cuyo centro se sitúa la realidad personal. Finalmente se realiza una crítica prospectiva al planteo de Balthasar.

PALABRAS CLAVES: Balthasar. Cristocentrismo. *Analogia entis cristologica*. Universal concreto. Trinidad. Católico.

Abstract

The idea of the Christian universalism is a key-subject of Balthasar's theology. The proprium of this autor appears more clearly analysing the distance in the subject of analogia entis and the natural theology which Barth maintains. A basic element of Bathasar's reflection about the Christian universalism has its roots in the origin of the assertion that the creation in Christ is united with the

* Carlos Ignacio Casale Rolle. Facultad de Teología da Pontificia Universidad Católica de Chile.

contemplation of the cosmic Christ and with the will to emphasize the universal character of the salvation happened in Christ (the concretum universale). Thus the approach is a profound comprehension of the salvation "in Christ". The Chalcedonic formula enlarged since the fourth Lateran Council becomes a "law" for the interpretation of the (metaphysical) reality. Balthasar propounds in this way an ontology in those center the personal reality is situated. At the end the reader finds a prospective critique to Balthasar's position.

KEYWORDS: *Balthasar. Christocentrism. Analogia entis cristologica. Universale concretum. Trinity. Catholic.*

Al conmemorar los veinte años de la muerte de Balthasar († 1988), queremos presentar brevemente uno de los aspectos fundamentales de su pensamiento, como lo es el vínculo que el teólogo de Basilea establece entre la necesaria afirmación del universalismo cristiano y su consecuente teología cristocéntrica. Al examinar esta temática al interior de la distancia que Balthasar establece con Barth, quien a su vez tanto lo influyó en este punto, aparece uno de los aspectos más *proprios* del pensamiento balthasariano, como lo es un cristocentrismo que no absorbe ni agota el dato de la creación ni despositiviza a ésta, sino que la asume más bien metodológicamente en un planteo teológico muy coherente con la nota "católica" de toda teología.

1 La ampliación del cristocentrismo barthiano en el planteamiento de Balthasar

1.1 *Analogia entis cristologica*: clave de la teología balthasariana

No es posible interpretar la estructura formal de la teología de Balthasar sin analizar la influencia que tuvo en él el pensamiento de Karl Barth¹. El autor de la *Dogmática eclesial* es el pensador que más ha influido a la hora de situar la creación y al hombre en el marco de la cristología en el siglo pasado. Su afirmación o axioma que establece la

¹ Cf. E. Guerriero, *H. U. von Balthasar*, Milano 1991, 83-109; R. Chia, *Revelation and theology. The edge of God in Balthasar and Barth*, Berna 1999; A. Meis, Hans Urs von Balthasar y Karl Barth. Puntos y Contrapuntos de dos maneras de pensar, *Teología y Vida* 38 (1997), 301-330; W. W. Müller (ed.), *Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache*, Zürich 2006; S. D. Wigley, *Karl Barth and Hans Urs von Balthasar. A critical engagement*, Birmingham 2007.

relación entre la creación y la alianza se ha convertido en un lugar común de la antropología teológica², como lo han señalado, por ejemplo, los finos análisis de L. F. Ladaria³: "... debemos tomar en consideración el dato neotestamentario de la creación del mundo en Cristo y hacia Cristo. La encarnación [es] el fundamento de todo cuanto existe. Esto vale especialmente para el hombre. Cristo es el primogénito de toda la creación y el primogénito de entre los muertos, y nosotros existimos para poder ser imágenes del Hijo, perfectamente configurados según su semejanza, hijos en él y con él. Es decisiva en la constitución del hombre, desde el punto de vista teológico, la invitación de Dios a la comunión con él, a participar en la relación que en el seno mismo del amor intratrinitario une a Jesús con el Padre. La única 'definición' teológica original y primaria del hombre es la que parte del designio de Dios sobre él... El hombre es, ante todo, lo que Dios con su eficaz amor creador ha querido y quiere que sea... Este punto es, a mi juicio, decisivo. Los antiguos Padres de la Iglesia no definían al hombre filosóficamente, sino a partir de la historia de salvación, el punto de vista que lo determina más radicalmente, aunque a primera vista pueda parecer lo contrario. Desde el presupuesto de la creación del mundo en Cristo no podemos afirmar otra cosa. Cualquier definición a la que se llegue por otro camino que no sea el designio de Dios será siempre derivada y, teológicamente, incompleta"⁴.

En su libro sobre la teología de Barth, Balthasar trata de demostrar a éste que la analogía del ser, la *analogia entis* (y la "teología natural"), que él considera como obra del anticristo y el único motivo serio para no ser católico, no contradice lo que él comprende por *analogia fidei*, sino que entra a formar parte de ésta, en cuanto que la *analogia fidei* presupone⁵ necesariamente la *analogia entis*⁶. Esta inclusión de la *analogia entis* en la *analogia fidei* como su presupuesto, se pone claramente de manifiesto en la manera en que Barth comprende el concepto clásico de *potentia oboedientialis* – que en realidad se

² Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976, 131-136.

³ Cf. *Antropología Teológica*, Roma-Madrid 1983 (primera parte); id., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, 1993 (primer capítulo). Ver además el estupendo libro de G. Colzani. *Antropología teológica*. Salamanca 2001, sobre todo 287ss.

⁴ *Teología del pecado*, 23.

⁵ Cf. Karl Barth. *Darstellung...*, 129.

⁶ Cf. *ibid.*, 177-179.

corresponde con el concepto católico de lo que Barth llama la *analogia fidei* – en cuanto que: “La fe es el acto donado por parte de Dios que sin embargo reasume la entera creaturalidad, y en el cual la criatura cumpliendo por obediencia, por don de Dios, que no podría hacer por sí mismo, se supera a sí mismo y llega así a su verdadero sentido, inscrito en la misma creación – en esto se debe dar razón a la sentencia de Tomás de Aquino, usada demasiado de manera peligrosa: *gratia non tollit (non destruit) sed (praesupponit et) perficit naturam (Dogmática Eclesial 3, 463)*”⁷.

En el importante artículo *Analogía y naturaleza*, Balthasar hace un interesante comentario de esta sentencia de Santo Tomás que se transformó en la fórmula común para comprender la relación entre la naturaleza y la gracia⁸. Lo decisivo para nuestra reflexión no es la explicación misma de esta relación, sino la interpretación cristocéntrica de este axioma: en Cristo ha aparecido la figura concreta de esta relación. Él es la unidad fáctica de estas dos realidades en quien se consuma la analogía entre naturaleza y gracia. Porque esta analogía sólo existe en *concreto* como analogía de una naturaleza pecadora y de una gracia redentora en Cristo y en su Iglesia, sólo desde Cristo podemos saber y experimentar qué significa definitivamente la gracia, y desde ésta, saber qué significa la naturaleza⁹. Balthasar radicaliza el sentido de la analogía llevando al límite la unidad y la diferencia de las

⁷ *Ibid.*, 181.

⁸ *Analogie und Natur, Divus Thomas 23* (1945), 35-38. Aunque, como el mismo Balthasar señala, el concepto de naturaleza para Santo Tomás es más dependiente de la concepción de los Padres clásicos que de la concepción moderna. Precisamente, al introducir el significado moderno de naturaleza en el concepto clásico, se produjo la errónea interpretación del axioma (47).

⁹ El Cardenal Lehmann ha señalado: “Para alcanzar este objetivo, Hans Urs von Balthasar ha desmenuzado, por cierto, también el concepto católico de naturaleza. Este concepto ha sido entendido a menudo en el sentido de una teoría de los dos pisos, como una realidad ‘natural’ cerrada en sí misma, semejante a una relación entre planta baja y planta alta. Balthasar, por el contrario, demuestra, acogiendo también el pensamiento de su compañero de Orden y amigo Henri de Lubac, que la verdadera visión del concepto católico de naturaleza es sumamente dialéctica. La naturaleza humana es un valor en sí mismo, infinitamente abierto, pero nunca plenificable meramente desde sí. En este trasfondo Hans Urs von Balthasar logra seguir profundamente dentro de una (concepción) cristocéntrica y desde allí determinar de un modo nuevo la relación entre naturaleza e historia, naturaleza y gracia, juicio y redención, gracia y pecado” (*Hans Urs von Balthasar und die Ökumene*, en http://www.bistummainz.de/bistum/bistum/kardinal/texte/texte_2005/balthasar.html).

naturalezas de Cristo: “La unión hipostática subraya el ‘extollit’ hasta la identidad del centro divino con la naturaleza humana, para inmediatamente bajar en la forma del pecado al infierno y así realizar el ‘non destruit’ en su posibilidad más extrema”¹⁰. En el fondo está interpretando la fórmula cristológica de Calcedonia – “... hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios, y verdaderamente hombre ‘compuesto’ de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado...; engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad”¹¹ – desde el concepto de analogía que se deja entrever en el Concilio Lateranense IV – “... porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza”¹² –, y a la inversa¹³. De esta manera se abre el camino

¹⁰ Analogie und Natur, *loc. cit.*, 38.

¹¹ DH 301.

¹² DH 806.

¹³ La monografía sobre Máximo el Confesor *Liturgia cósmica* de Balthasar está elaborada desde la categoría de *síntesis* con la clara conciencia de una *diferencia* insuprimible entre Dios y la criatura (*Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenners*, Einsiedeln 21961). La creación tiene su origen y fundamento en la voluntad de Dios, y en último término, en el espacio abierto por la diferencia y oposición de las personas divinas en su unidad. Para Máximo, como para Balthasar, la palabra clave de Calcedonia es “sin confusión”, que si bien se refiere en un primer momento a la naturaleza humana y divina unidas en la persona del Verbo, está exigiendo como trasfondo una comprensión de la realidad misma, iluminando nuevas posibilidades para la ontología. Teología y metafísica, cristología y ontología se implican mutuamente. La ontología y la cosmología de Máximo es una *cristología extensiva* ya que la síntesis hipostática que acontece en Cristo es el primer pensamiento cósmico de Dios. La forma cristológica de Calcedonia se convierte para Máximo en una ley fundamental de la metafísica y así, las categorías del ser y de la esencia, alcanzan su plenitud en la filosofía cristiana de la persona y de la existencia. La relación entre absoluto y relativo, entre universal y particular es iluminada y comprendida desde la *síntesis teológica* entre Dios y el hombre que se da *en* la persona de Cristo. Toda la realidad está ordenada hacia esta síntesis de Cristo. Pero la *paradoja* de esta síntesis es que une diferenciando y diferenciando une. Una paradoja que atraviesa de arriba abajo la entera estructura del mundo y que se funda en la relación original y paradójica que la creación tiene con el Creador. La fórmula de Calcedonia se convierte en la clave para la comprensión de la realidad. Una fórmula reinterpretada desde el Lateranense IV, en cuanto que a la fórmula de Calcedonia se le introduce

para las formulaciones posteriores – en la *Teodramática* – de Cristo como la “*analogía entis* concreta” o para comprender la analogía entre naturaleza y gracia como *Verbum* y *caro* llevando a su plenitud la comprensión concreta y cristológica de la analogía y en último término trinitaria: “Dentro de la analogía cristológica permanece la distancia originaria y siempre infinita entre Dios y la criatura, distancia nunca mensurable para la criatura y, por eso mismo, nunca susceptible de ser vista de forma global como analogía; distancia que, sin embargo – y esta es la otra perspectiva –, sólo permanece dentro de la recapitulación de la creación en Cristo, y por eso, sin resultar eliminada, queda *trasfigurada* en la distancia infinita entre las personas divinas dentro de la idéntica naturaleza divina”¹⁴.

En lo que dice relación a la intelección de la potencia obediencial Balthasar se acerca más a la formulada por Barth que a la de Rahner en *El oyente de la palabra*¹⁵. Para Barth el sujeto *primario* de la potencia obediencial es Dios mismo. En el hombre significa, primordialmente, obediencia, disponibilidad, servicio y no una anticipación (*Vorgriff*) o capacidad de precomprensión de la fe o de la gracia. La potencia obediencial, desde el punto de vista filosófico y óptico, consiste en la ilimitada disponibilidad de la criatura respecto al creador y, desde el

el dinamismo de la relación entre Dios y la criatura desde el movimiento caracterizado por semejanza en la mayor desemejanza. Ahora las dos palabras claves son síntesis y paradoja. Cristo se convierte en la clave de la realidad. El universo, como paradoja de la síntesis, conduce a Cristo y sólo desde él se ilumina toda la realidad. Tenemos ya un atisbo de fundamentación trinitaria de la creación cuando Balthasar comentando a Máximo dice que la unidad de Dios en su diferencia y *oposición* personal justifica la unidad en la diferencia de la misma realidad creada. La creación no sólo es contemplada desde la cristología, sino que necesariamente Balthasar tiene que dar el paso a la teología trinitaria. Las partes y el fragmento son el camino que conduce al todo y que en definitiva conduce a Dios (esta idea se reencuentra en la obra fundamental de Balthasar *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 21990).

¹⁴ *Theologik*, vol. II, *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1987, 288 (*Teológica*, vol. II, *Verdad de Dios*, Madrid 1997, 304). Cf. M. Lochbrunner, *Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasar*, *Theologische Revue* 5 (2005), 363ss; V. Holzer, *Les implications métaphysico-religieuses d’une dramatique trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, *Gregorianum* 2 (2005), 308-329, en especial 326ss.

¹⁵ Cf. *Analogie und Natur*, 44. Para un juicio crítico a esta postura de Balthasar cf. J. Noemi, *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago 2005, 37ss.

punto de vista del conocimiento, es un saber radical de esa disponibilidad. La potencia obediencial es por lo tanto más una capacidad pasiva de recepción de una gracia que viene de lo alto que una posibilidad activa de orden “trascendental” en la criatura. Téngase en cuenta que Rahner no dice que esa capacidad activa de acoger la gracia se active desde la propia criatura. En realidad, como hace Balthasar, también él comprende la potencia obediencial activa que es el hombre desde Dios, desde el existencial sobrenatural, que es la expresión concreta de la voluntad salvífica y universal de Dios.

De esta forma, la medida de la potencia obediencial no está en la criatura como tal y tampoco en lo ilimitado de un horizonte espiritual, sino que la medida está mucho más allá de la criatura, en lo ilimitado de la medida del regalo de Dios. Donde la disposición natural se encuentra en lo mínimo, en la forma del pecado, en Dios y desde Dios es posibilitada un máximo en la *disposición obediencial*: en el *Ecce homo* se encontró el espejo adecuado para el *Ecce Deus*¹⁶.

1.2 Diferencia en la unidad: elemento clave de la *analogia entis cristologica*

La interpretación del cristocentrismo parte por el análisis de Cristo como fundamento de la creación y prosigue por el estudio de los vínculos entre naturaleza e historia, naturaleza y gracia y, por último, juicio y salvación¹⁷. El que más nos interesa para nuestro planteo es el primero. Una temática que en el pasado dependía de la pregunta sobre el fundamento y las razones de la encarnación, y en la que las posturas teológicas se dividían entre las Escuelas tomistas y escotistas. Balthasar quiere situarse al margen o más allá de este problema y las disyuntivas que plantea. En la práctica asume la *forma mental* de cada una. Cristo es el fundamento de la creación. Como *Hijo Unigénito* es el fundamento

¹⁶ Balthasar sigue aquí a Przywara en su obra *Analogia Entis*. Vuelve a aparecer la comprensión cristológica de la analogía y de la potencia obediencial.

¹⁷ Como bien opina un especialista, hay un centro que todo lo orienta y de donde todo surge, Cristo, cuya realidad Balthasar desea mostrar como la cosa insuperablemente máxima, *id quo maius cogitari nequit*. Si no se reconoce el cristocentrismo de Balthasar, será difícil ubicar las partes de su pensamiento y, en particular, su filosofía, la cual, desde un punto de vista estructural, penetra desde su centro todos los rincones de su obra (cf. J. Villagrasa. Hans Urs von Balthasar filósofo, *Alpha Omega* 8 [2005], 475-502). Para esta temática resulta muy sugerente A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004.

de posibilidad de la creación en cuanto tal. Como *Primogénito* es el modelo, la figura concreta y la medida en el cual todos los hombres tienen que configurarse. Como el *Encarnado – Crucificado – Resucitado* es el sentido y el fin de toda la historia¹⁸. Pero si este es el plan de Dios antes de la fundación del mundo como se desprende del primer capítulo de la carta paulina a los Efesios (1, 3-4), el desarrollo concreto de éste ha sido determinado por el pecado siendo a la vez motivo de la encarnación del Verbo. Balthasar siguiendo al Aquinante, parte del plan concreto del mundo. Por esta razón tiene que poner en el centro al pecado como motivo de esa encarnación (tomistas). Pero para no pasar por alto los testimonios bíblicos que hablan de Cristo como fin de la creación (escotistas) intenta sintetizar ambas posturas haciendo que desde la eternidad Dios pudiera prever también el pecado y de ahí que quiso la encarnación en la forma de redención¹⁹.

Es importante señalar en relación a lo que venimos diciendo, que Balthasar a la vez quiere demostrar que el “cristocentrismo consecuente” de Barth es totalmente compatible con la teología católica haciendo ver como paralelamente a Barth e incluso con anterioridad a él en la teología católica se ha desarrollado un cristocentrismo tan radical como el suyo. Autores como E. Przywara, R. Guardini, M. Schmaus y E. Mersch²⁰ son un ejemplo claro de esta radical visión cristocéntrica de la naturaleza, de la creación y de la historia, que se separa, a la vez, de un angostamiento cristológico o un “predestinacionismo” escatológico: “Es posible fundamentar un cristocentrismo tan radical como el de K. Barth, sin caer, sin embargo, en un ‘angostamiento’. De cualquier manera permanece la distancia abierta, que permite un libre respiro. Una prioridad auténtica de la naturaleza y de la razón – el presupuesto para una auténtica encarnación! – pide una forma de sentido relativamente cerrada que en su prescindir relativo de

¹⁸ La relación Unigénito y Primogénito es la que está como trasfondo cuando Balthasar presenta la figura (Gestalt) de Cristo como *Urbild als Vorbild*, cf. Hartmann, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift “Theologie der Geschichte”*, Hamburg 2004.

¹⁹ Esta superación de la división de las posturas escotistas y tomistas, a través de situar la cruz en el momento de la fundación del mundo – como posibilidad –, es algo que Balthasar desarrollará en la *Teodramática*.

²⁰ Cf. J. Villagrasa, Cristocentrismo. Riflessione teologica, *Alpha Omega* 6 (2003), 133-152.

su fin último sobrenatural no carece ahora mismo de todo sentido. El primer acto de la razón no es la fe, de otra manera ésta no sería posible. Es necesario establecer una distancia para la gracia, la revelación y la fe. Y por otro lado es necesario que por respeto a la naturaleza, a la libertad y a la decisión humana (un respeto que Dios mismo alimenta) el éxito escatológico permanezca abierto. Nadie y bajo ningún concepto podrá llegar a confundir la necesidad del amor libre de Dios con un proceso natural necesario”²¹.

El texto recién citado sintetiza muy bien el planteo equilibrado que Balthasar adopta en esta obra. Asume el cristocentrismo barthiano pero no en su forma estrecha y en su forzada sistematización ya que la teología católica tiene que tener en cuenta las exigencias que la Iglesia considera inalienables. En este sentido tiene que ser garantizado un auténtico orden de la naturaleza y de la razón relativamente independiente del orden de la gracia. En otros términos: se debe reconocer la “positividad” del ser creado (P. Gisel). Así, una cosa es decir que todo tiene en Cristo su consistencia, su fundamento y su finalidad y otra muy distinta es derivar todo el contenido de la realidad mundana desde Cristo. Se puede decir, a la misma vez, que el fin de la naturaleza es la gracia y que la razón tiene unas leyes y estructura propias. La naturaleza y la razón tienen un sentido, y la gracia y la fe son el sentido de ese sentido. El primer Adán tiene una determinada esencia, pero el segundo Adán es el fundamento y el destino de esta esencia. Hay una real autonomía, aunque sea relativa, del orden de la creación respecto al orden de la encarnación, en cuanto el primero no es deducible sin más respecto del segundo. La creación está ordenada a la encarnación e incluso tiene en ella su fundamento de posibilidad, pero su forma y su contenido no se deducen sin más del orden de la encarnación: “Y esta es la *analogia entis* en el cuadro de la *analogia fidei*. Nosotros aquí no indagamos el sentido último de este cuadro omnicompreensivo. Nos limitamos a recordar de nuevo que dentro de ese cuadro se abre un espacio: el espacio que intercede entre el orden de la creación y de la encarnación. Recordamos además que entre los dos órdenes no hay simplemente una prioridad del segundo, y tampoco una indisoluble ‘prioridad recíproca’, sino un orden articulado, en cuanto que la creación es el fundamento externo de la alianza, y la alianza el fundamento interno de la creación. Que la alianza es ciertamente el

²¹ Karl Barth. *Darstellung*, 371-372.

fundamento y el fin de la creación, pero no simplemente su forma y contenido”²².

De esta manera, se puede afirmar que la diferencia básica entre el cristocentrismo de Balthasar y el de Barth es que para éste es un cristocentrismo metodológico y de contenido mientras que para Balthasar se reduce exclusivamente a un cristocentrismo de método. Es decir, es a través de Cristo desde donde se vislumbra la realidad, la creación y el hombre, pero no se deduce de él el contenido concreto de estas realidades, al menos en su totalidad: “Quién y qué es el hombre se nos dice en la palabra de Dios de modo no menos preciso y penetrante que quién y qué es Dios” afirma Barth²³. Para Balthasar, que afronta el concepto de persona (quién) desde una perspectiva no menos cristológica, sin embargo no agota desde la cristología el contenido del hombre como sujeto espiritual (qué). Hay por lo tanto un *prius absoluto de la gracia* y de la revelación frente a la naturaleza (fundamento interno) pero hay a la vez un *prius relativo* de la naturaleza y de sus facultades respecto de la gracia (fundamento externo). Mantener esta diferencia en la unidad constituye para Balthasar la característica de la teología católica cuando piensa la analogía del ser concreta o cristológica²⁴.

En el artículo *Analogía y naturaleza* hay un último apartado titulado “*Omnia in ipso constant*” que, siendo el punto culminante, es el lugar hacia donde confluyen las afirmaciones que Balthasar ha hecho anteriormente sobre la naturaleza, la gracia, la relación entre ambas, la potencia obediencial, etc. En el artículo aparecen dos claves permanentes del autor: la concreción y el cristocentrismo, que en el fondo son lo mismo. Toda gracia es gracia de Cristo, gracia de la cruz, por esta razón la relación entre naturaleza y gracia tiene que ser comprendida desde el problema de la relación naturaleza y gracia en Cristo. Él es el sentido último y definitivo de todas las cosas y del mundo. Todo tiene en él su consistencia (*Col 1, 16*). Él es el primero y el último, el Alfa y Omega (*Ap 1, 13. 18*). Esta primacía de Cristo puede ser comprendida desde otras afirmaciones bíblicas como la de *primado* (*Col 1, 15*), *preexistencia* y *predestinación* de la fundación del mundo

²² *Ibid.*, 184.

²³ *Kirchliche Dogmatik* III/2, 13.

²⁴ Cf. Karl Barth. *Darstellung*, 391; *Theodramatik*, vol. II/2, *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*. Einsiedeln 21998, 186-202.

(Ef 1, 4) y *mediación* de la creación (Col 1, 16). Esta idea se constituye luego una de las claves de la *Teodramática*.

Sin embargo, este primado de Cristo no puede consistir en deducir el mundo y la naturaleza de Cristo como si Cristo fuera el inmediato sentido de las cosas y de la historia. Ambas tienen su propio sentido (natural) siendo Cristo el sentido de este sentido. Cristo es el sentido último y por eso definitivo de la creación pero no anula el anterior, sino que lo supone, eleva, y lleva a consumación. La prioridad de la naturaleza frente a la gracia es la condición de posibilidad para poder afirmar la prioridad de la gracia frente a la naturaleza. Todo lo mundano y lo humano puede ser comprendido definitivamente desde Cristo. Toda ontología, teoría del conocimiento, ética y estética tienen en él su medida decisiva. Pero una medida que no es *posterior* a una medida que ya está prefijada y predeterminada de antemano, como si la medida de la gracia de Cristo sólo fuese su corona. Sino que como medida definitiva y última tiene que ser también la medida primera, fundamentante y determinante. Pero de la misma manera que Cristo no es la medida en la unidad de una naturaleza humano divina, sino en la unidad personal que mantiene la diferencia entre Dios y el hombre, Cristo da también su medida a la naturaleza como naturaleza poniendo a ésta en su justa distancia frente a la gracia. De esta manera se consume en Cristo la *analogia entis*, como indisolubilidad del doble *prius* de gracia y naturaleza. Es imposible un puro “de abajo arriba” porque eliminaría la analogía, así como es imposible también un puro “de arriba abajo” (Barth) porque la naturaleza sería difuminada, disuelta en una pura forma hueca de la gracia. La *analogia fidei* sólo es posible si se comprende a sí misma como forma teológica de la *analogia entis*: “Para toda prioridad definitiva de la gracia frente a la naturaleza permanece la necesidad de que la naturaleza conserve su libertad. La gracia no puede ser inducida como una corona a la naturaleza así como la naturaleza no puede ser deducida de la gracia como una consecuencia. Lo más alto que ella podría como ‘presupuesto’ es en el sentido que *si* Dios *quiere* ordenar la gracia como lo último (*Letzte*) el *tiene que* (*muss*) poner primero la naturaleza como su posibilidad. Por cuanto que permanece este *tener que* de la analogía entre Dios y la criatura como la necesaria forma interna del libre *poder* (*darf*) de la analogía entre pecado y gracia”²⁵.

²⁵ *Analogie und Natur*, 56.

2 Cristocentrismo y método teológico en perspectiva trinitaria

El artículo *Teología y santidad* es una de las contribuciones de Balthasar que más han influido a la hora de afirmar la necesaria unidad entre la teología dogmática y la teología espiritual²⁶. Una unidad en la que vivía la Iglesia y la teología de los Padres hasta Santo Tomás y que comienza a romperse en el siglo XIII debido a la escolarización de la teología y la recepción del aristotelismo. Esta ruptura es considerada por Balthasar como uno de los mayores dramas de la historia de la Iglesia y debe ser superada por una nueva unidad realizada a través de una exposición de la revelación en toda su plenitud y totalidad. La esencia de la teología es la revelación (“Dios es su propio exegeta” es, además del título de un artículo, todo un programa balthasariano). Ésta no es su punto de llegada sino el punto de partida, la forma y el contenido mismo de toda teología.

Aquí nos encontramos con una de las muestras más decisivas de su cristocentrismo: “La dogmática no es algo así como un ‘miembro de unión’ entre la revelación y otra cosa, por ejemplo, la naturaleza humana, o la razón, o la filosofía. La naturaleza humana y sus posibilidades de pensamiento alcanzaron su centro verdadero en Cristo. En él llegaron a su verdad definitiva, tal como Dios, creador de la naturaleza, quiso a ésta desde la eternidad. Para investigar la relación existente *entre* naturaleza y sobrenaturaleza, el hombre no precisa salir de la fe, no necesita convertirse en un mediador entre Dios y el mundo, entre la revelación y la razón, no tiene que erigirse en juez sobre la relación existente entre el mundo natural y mundo sobrenatural. Basta con que comprenda y crea ‘al único mediador entre Dios y el hombre: el hombre Cristo Jesús’ (1Tim 2, 5) ‘en él que fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra’, ‘siendo todo creado por él y para él’ (Col 1, 16). De igual forma que Cristo, para hacerse hombre y consumir la creación en todas sus esferas no abandona al Padre, así tampoco el cristiano precisa salir del centro de Cristo para transmitir éste al mundo, para entender su relación con el mundo, para construir el puente entre revelación y naturaleza, filosofía y teología”²⁷.

²⁶ *Theologie und Heiligkeit*, en: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 195-225 (*Teología y santidad*, en: *Verbum Caro*, Madrid 1964, 235-268).

²⁷ *Ibid.*, 210 (252).

Así es introducido el cristocentrismo, como un método para establecer esa ansiada unidad entre teología y santidad. Es en realidad una exigencia que nace de poner en el centro de la tarea teológica la revelación, ya que Cristo es, a su vez, el centro mismo de la revelación cristiana (la total “autorevelación” de Dios). En este sentido, a diferencia de Barth, estamos ante un *cristocentrismo de tipo metodológico* que no agota la realidad a la que se aplica, sino que le da un sentido nuevo al ser vista o contemplada desde una luz diferente: “Una interpretación semejante de la existencia y de la historia a la luz de la cristología debería poder desarrollarse dogmáticamente en los tres artículos de la fe: en primer lugar, en una doctrina de la creación donde se hiciese referencia a Dios Padre, creador del cielo y de la tierra; esta doctrina habría que construirla desde la cristología, desde la relación de Cristo con el Padre”²⁸.

A partir de Cristo, Hijo de Dios, se ilumina la doctrina de la creación y la comprensión de la naturaleza humana, con sus diversas facultades, ya que en él encuentran su verdad última. Pero una verdad que no se impone desde fuera sino – en la línea de De Lubac – que perfecciona interiormente la estructura y la realidad de la creación. En este sentido podemos hablar de Cristo como verdad primera del mundo y de la creación, pues todas las criaturas, por él con él y en él, adquieren la forma y la figura en la que siempre habían estado diseñadas y predeterminadas por Dios antes de su creación.

En este punto aparece como muy importante la interpretación cristológica de la cuestión del “sobrenatural”. Para definir cualquier tipo de realidad humana, y más aun en su relación con el misterio de Dios, no es necesario salir de ese centro que es Cristo. No es posible realizar una síntesis superior y abstracta – contra todo tipo de idealismo y aristotelismo exagerado incluida la teología neoescolástica – desde la que se pueda enjuiciar la relación entre Dios y el mundo, entre Cristo y el hombre, lo natural y lo sobrenatural. Toda figura, toda historia, toda realidad y toda posible relación entre Dios y el hombre se miden desde Cristo y nunca a la inversa, ya que no es posible introducirlo en un esquema previo y en ningún tipo de precomprensión. La única medida en la que el misterio de Cristo puede ser medido e iluminado es en la relación y en la distancia que en el seno trinitario viven el Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu. El fundamento de Cristo y de la doctrina

²⁸ *Ibid.*, 214 (256).

cristocéntrica de Balthasar es el misterio trinitario, tema central de toda la teología y en especial de su Trilogía y su *Epílogo*: desde donde todo brota, en el que todo se esclarece y en donde todo adquiere su último fundamento²⁹.

Se puede hablar así que el sentido de la creación se desvela en el misterio trinitario.

Balthasar establece una estrecha relación entre la Trinidad y la creación precisamente en la persona del Verbo, en quien ha sido creado el mundo. Él es la palabra, que al hablar del Padre en su revelación, se revela sí mismo. Su acción reveladora es trinitaria así como su contenido. Y esta trinidad es la esencia y núcleo de toda verdad y la raíz y meta de todas las cosas.

A través del comentario poético-teológico del prólogo del evangelio de S. Juan, se sitúa ya desde el comienzo dentro de una perspectiva descendente. Para Balthasar el movimiento kenótico del Verbo es el que realmente hay que tener en cuenta para poder entender el acontecimiento de la encarnación. Sin duda que también existe un movimiento ascendente y evolutivo, una *entelequia*³⁰ que, simultáneamente, da testimonio de la bondad del Creador y de la indigencia y necesidad de la criatura. Este movimiento ascendente y evolutivo, cuyo motor es la selección y la lucha por la vida, es descrito de una manera negativa, pues la criatura en un acto de libertad se ha cerrado históricamente (pecado) a la venida amorosa de la Palabra del Padre (*Jn* 1, 10) en la que este mundo fue creado. A partir de ahora la Palabra decide penetrar en el interior del mundo para transformarlo *desde dentro*³¹. Así aparece en el mundo como el único criterio y la medida de todas las cosas – sin ejercer un señorío despótico como dominio ajeno, ni forzando el ritmo de la historia – llegando a ser incluso el sentido de toda impotencia. La Palabra, que es el sentido y el fundamento de todo lo creado, decide crear su propio corazón para ponerlo en medio del mundo y de esta manera hacerse totalmente vulnerable. Él es la medida de todo siendo a la vez el mediador, que teniendo forma de cruz, extiende horizontalmente la verticalidad del amor y lo hace descender hasta el abismo más profundo. La cruz es la forma de su ser porque es también la forma de su misión y en él ambas coinciden.

²⁹ Cf. *ibid.*, 212-213.

³⁰ Cf. *Das Herz der Welt*, Ostfildern 1988, 24 (*El corazón del mundo*, Madrid 1991).

³¹ Cf. *ibid.*, 29. 56; *Theodramatik* II/2, 236.

La acentuación del sentido y camino descendente, invirtiendo el camino ascendente del mundo y del hombre, que envueltos en pecado intentan subir para conquistar el mismo origen de la vida (lucha de la vida expresada en el deseo, la necesidad y la indigencia); la consideración de la encarnación como bajada junto con la inmanencia de la Palabra penetrando en el interior del mundo, del fracaso y de la historia para sanarla desde dentro convirtiéndose así en el criterio, la medida y el sentido de toda vida humana; y por último, la distancia intradivina entre el Padre y el Hijo que es a la vez el *espacio* necesario y el *fundamento* en el que se hace posible (y nunca necesaria) la creación, y que es en realidad el *lugar* donde queda integrada toda posible distancia ontológica (abismo del ser) e histórica (abismo de la nada) que pueda darse entre Dios y la criatura son afirmaciones que encontramos ya desde el origen de la teología de Balthasar y que posteriormente van a ser desarrollados en su obra. En realidad hay una línea directa entre este texto que citamos a continuación y los que posteriormente encontraremos en la *Teología del Triduo pascual*, la *Teodramática*, y el *Epílogo*, lugar en el que estas afirmaciones encuentran su máxima expresión y fuerza especulativa: “Pues incluso en la unidad de Dios hay distancia y reflejo y eterna misión: El Padre y el Hijo opuestos entre sí y sin embargo uno en el Espíritu y en la naturaleza de los tres. Dios no es sólo la imagen original, es también semejanza y trasunto. No sólo la unidad es absoluta, también es divino ser dos, si el tercero los une. Por eso en este segundo ha sido creado el mundo, y en este tercero se afinca en Dios. Pero el sentido de la creación permanece incomprensible mientras el velo cubra la imagen eterna. Si el latido del ser no resonara en la vida eterna, en la vida trinitaria, esta vida sería sólo fatalidad, este tiempo sería sólo tristeza, todo amor sería transitoriedad”³².

3 Pensar a Cristo como la proporción concreta entre Dios y el hombre

3.1 La mensura del cristianismo es Cristo

Lo primero que se debe afirmar es que Cristo es la mensura del cristianismo.

³² *Das Herz der Welt*, 21-22 (22-23).

Para Balthasar son muy significativas las siguientes preguntas, sobre todo la primera con la cual abre su obrita programática y resumen de su pensamiento *Sólo el amor es digno de fe*: ¿Qué es lo cristiano en el cristianismo? ¿Cuáles son los caracteres propios del cristianismo que lo distinguen claramente de cualquier forma de humanismo y de cualquier otra forma de tradición religiosa? ¿Cristo es el hombre nuevo o el caso supremo de lo humano en el que el hombre moderno encuentra su altura y su medida? Cristo es la proporción del cristianismo y el punto de partida para una hermenéutica cristiana del cristianismo y de toda la realidad pues “si Cristo fuera únicamente el caso supremo del hombre natural, y el cristianismo no fuera más que la expresión más sublime de religión humana, hoy no merecería ya la pena ser cristiano”³³.

En este contexto Balthasar – y con fuerte influencia de Máximo el Confesor y de la Patrística griega en general, en especial la doctrina de la *perichóresis* – habla de dos tipos de movimiento – katabático y anabático – que se dan en la relación de Dios con la criatura: el que va del hombre hacia Dios, de la naturaleza y de la razón humana que se abre y se trasciende hacia lo divino (ascendente); y el que va de Dios al hombre que estando fuera del mundo desciende, se abaja y despojándose de su condición divina (*kenosis*) se hace inmanente al mundo. Son dos movimientos que dirigiéndose en rutas opuestas están ordenados el uno hacia el otro de una forma jerárquicamente organizada: “Jamás debe olvidarse, sin embargo, que estos dos movimientos marchan en dirección opuesta. Jamás debe olvidarse que el primero fue creado para el segundo, es decir, que en cierto aspecto, el primero no deja de ser presupuesto del segundo, que el primero, finalmente, no puede ser entendido, tal como lo proyectó el Creador, sin el segundo, el cual es la justificación de la existencia del primero y la clave que desvela su enigma”³⁴.

De esta forma, subraya tanto el carácter dinámico del ser humano como el de Cristo, ya sea entendida como un movimiento hacia Dios, por parte del hombre, o como de un movimiento hacia el hombre, por parte de Dios. Pero ambos no están a la par, no son simétricos, sino en una relación de fundamento, constitución del segundo respecto el

³³ *Merkmale des Christlichen*, en: *Verbum Caro*, 172 (*Caracteres de lo cristiano*, en: *Verbum Caro*, 209).

³⁴ *Ibid.*, 173 (211); cf. la estructura subyacente a *Theologik*, vol. II.

primero. Es decir que el descendente es el fundamento, el presupuesto, el sentido y la finalidad del ascendente, aunque no podemos olvidar que, en un sentido y cierta medida, el primero (ascendente) es el presupuesto del segundo (descendente). Pero, a pesar que el movimiento ascendente no coincide con el descendente, Balthasar no llega a considerarlo como una simple expresión del deseo del hombre de autojustificación y autoidolatrización, desmarcándose de esta manera de un rígido y radical cristocentrismo de corte barthiano, de tipo luterano, que, queriendo asegurar la gloria y majestad de Dios, al final la pone inconscientemente en entredicho: “Sería una ingratitud al Creador querer presentar esta capacidad de ‘trascendencia’ como una incapacidad, querer caracterizar esta manera de trabar contacto con lo supramundano como una mera *fabrica idolorum*, que necesariamente es ya blasfemia”³⁵. La influencia aquí de su maestro H. de Lubac es palpable.

Sin embargo, frente a aquellos que quieren entrever este movimiento como prometéico, para llegar al destino del hombre y, la gracia, como una mera ayuda para alcanzar este fin, hay que tener en cuenta que “sería una ingratitud contra el Dador de la gracia y Redentor no querer ver en el don de la gracia lo totalmente nuevo, lo totalmente otro que no corona y completa los intentos del hombre sino destruyéndolos e invirtiéndolos previamente”³⁶.

En el planteo de Balthasar se subraya con vehemencia que en Cristo se han unido inseparablemente ambos movimientos y perspectivas convirtiéndose así en la medida concreta de toda la realidad. De esta manera Balthasar intenta evitar una vía cosmológica y antropológica que desde el orden del mundo o desde las condiciones subjetivas del sujeto nos acerquen al misterio del ser (¿no residirá aquí el temor de Balthasar frente al planteo con raíces kantianas de Rahner?). Sin embargo mayor es su deseo de evitar y rechazar la tentación permanente de querer elaborar una teoría abstracta con el fin de hacer desde ella una medida y un punto de referencia válido y universal para todos los hombres: “La síntesis no ha de realizarse en último término, de manera abstracta, especulando sobre la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza. La síntesis en última instancia es un problema de cristología. Pues en Cristo, que es Dios y hombre, se abrió Dios al

³⁵ *Merkmale*, 173 (210).

³⁶ *Ibid.*

mundo, estableciendo con este movimiento descendente el sentido de toda ascensión del hombre hacia él. Cristo es la única medida concreta entre Dios y el hombre, entre gracia y naturaleza, entre fe y razón. Y Cristo es persona divina, aunque posea una naturaleza humana... Sólo existe, en último término, una única ‘síntesis’, en la que Dios establece su relación con el mundo: Cristo, la Palabra del Padre en la carne. Cristo es la medida de la cercanía y de la distancia; la *analogia entis* hecha concreta; el acontecimiento singular, que sin embargo, es normativo para todo lo mundano. Cristo ‘bajó’ verdaderamente, tomó naturaleza humana de una humanidad ya existente. Más al realizar esto, hace que, en lo sucesivo, únicamente en él pueda aprenderse qué es lo que, en última verdad, merece ser llamado hombre delante de Dios. Dios quiere considerar y medir a todo hombre mediante el hombre Cristo. Quiere considerarle a él como Cabeza, y a la Iglesia y al mundo como cuerpo matrimonial de esa Cabeza”³⁷.

Lo recién expuesto nos lleva un tema típicamente balthasariano, como lo es el *Universale concretissimum*.

3.2 Cristo: el “universal concreto”

Para subrayar aún más la diferencia entre el cristocentrismo de Barth y Balthasar hay que señalar también que Balthasar se empeña por una apertura del universal-concreto que es Cristo al Logos universal-mundano³⁸.

³⁷ *Ibid.*, 191 (230). Tres temas queremos señalar especialmente porque serán tratados posteriormente en su propuesta concreta en *Teología de la historia* y mejor articulados en el volumen tercero de la *Teodramática: El hombre en Cristo*. El primero se refiere a Cristo como única medida de la realidad en cuanto está referida al misterio de Dios. Él es la *analogia entis* concreta. En segundo lugar Cristo, como persona concreta y singular, es a la vez la norma, la medida y modelo de lo humano en general y de cada hombre en particular. Cristo es la persona por antonomasia en quien los demás somos personas (concepto cristológico de persona). Y por último todo esto es posible porque Cristo “bajó”, es decir, se produjo el milagro de la *kénosis* de Dios. Una *kénosis* que se encuentra en el *centro* de la teología de Balthasar y también de su cristocentrismo.

³⁸ En el entretejido de su importante obra *Epílogo* Balthasar se resume un punto clave de su teología: el *universale concretum* Cristo, es el único punto de apertura hacia el Logos universal y cósmico; cf. G. Bellusci, *L’universale concretum et personale nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (seconda parte), *Theologia viatorum. Annali dell’Istituto Teologico del Seminario Maggiore interdiocesano di Basilicata* 7 (2002) 133-150.

Una comprensión profunda del cristianismo como la que procura nuestro autor, no posee tendencia alguna a la limitación, sino que aspira al despliegue y al universalismo. Es “católico”, como lo postula Balthasar en su breve pero contundente libro *Católico. Aspectos del misterio*. Pero un universalismo que no ponga en cuestión su unicidad y su particularidad. Cristo es la figura concreta de Dios y del mundo, pero el universalismo cristiano tiene la forma directamente proporcional en la relación entre universal y particular. Es decir que a mayor concreción y particularidad mayor universalidad. Es la forma cristiana de la universalización. Porque no nos está dado a nosotros construir una síntesis, o realizar una teología de la historia, que en el fondo es imposible. Sino que esa síntesis, esa unidad total, reside en Cristo el *universal concretísimo*³⁹.

De esta forma, Cristo el universal concretísimo, nos impide dejar la diferencia entre la cumbre y la base para lograr esa universalidad liberal y conciliadora. Pero, a pesar de que no es posible sobrepasar esta diferencia, tampoco es legítimo romper la unidad. Esta “y” (copulativa) para Balthasar es expresión del pensamiento católico y representa una distancia o al menos una piedra de toque que puede llevar a recelo a la teología protestante. Pero es la “y” que une creación “y” alianza y en última instancia al Padre “y” al Hijo. Y es que al universalismo cristiano le corresponde abrirse a la realidad, le corresponde la apertura al misterio del ser inaprensible, que no es un concepto sino uno de los nombres de Dios, al que le compete esencialmente. La “y” que une y distingue a la creación y a la alianza, al hombre y a Dios, al ser y a los entes es la misma que distingue y une al Padre y al Hijo. El misterio trinitario vuelve a aparecer de esta manera como el fundamento último de la unidad y diferencia entre creación y salvación, entre naturaleza y gracia, entre fe y razón⁴⁰.

En consecuencia, la universalización del Logos no se realiza a costa de una pérdida de la particularidad o “relativizando el movimiento

³⁹ Cf. E. M. Faber, *Universale Concretum bei Hans Urs von Balthasar*, *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 29 (2000), 258-273; S. Ponga, *Le Christ Universale Concretum chez Hans Urs von Balthasar*, *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), 587-603; J. Prades, *La verdad del hombre en la manifestación de Cristo*, *Revista española de teología* 2-3 (2007), 185-214. Jesucristo es el universal concreto; esta expresión proviene de Nicolás de Cusa y es utilizada por Balthasar en *Gloria y Teológica*, en especial en el segundo volumen.

⁴⁰ Esto lo ha puesto muy bien de relieve A. Meis, *El origen teológico de la dimensión católica del Pueblo de Dios*, *Teología y Vida* 26 (1985), 45-64.

de la encarnación del Logos a favor de una neutral presencia universal del Logos en la razón creada”⁴¹. El núcleo de la historia universal es la historia de la salvación que se nos manifiesta en las Escrituras como inseparabilidad del Logos como Cristo y como Escritura, en la relación interna que existe entre universalismo y elección divina, así como en el carácter *actualista* de la revelación.

Finalmente, lo dicho nos conduce a una profunda confluencia entre la Palabra y la creación en la obra de Balthasar.

3.3 La revelación y su referencia a la Palabra

Inspirándose en Orígenes y en Barth, Balthasar – a su manera – elabora una teología de la Palabra, de la Palabra que es el Hijo eterno del Padre (“Palabra y silencio”), pero no el Logos *nudus*, sino el Logos *incarnandus* e *incarnatus* (“Dios habla como hombre”), el Logos que sustenta y justifica como tal la creación (“Implicaciones de la Palabra”) y que, por la revelación histórica por la palabra (“Palabra e historia”), tal como ha adquirido cuerpo definitivamente en la Sagrada Escritura (“Palabra, Escritura y Tradición”), manifiesta el sentido final de la creación y de la revelación del Padre asentada en ella desde el principio⁴².

Así pues la revelación entera está referida a esta Palabra. Incluida la creación, pues ella es sustentada por la Palabra poderosa, la Palabra por quien, para quien y en quien se hicieron todas las cosas, la Palabra que no sólo como Logos sino como Hijo del hombre es *alfa* y *omega*. La creación es revelación y Palabra de Dios en cuanto que participa formalmente de la única Palabra de Dios que es Cristo. Dios cimentó el *sentido* del mundo en el Hijo. En el Hijo fue creado el mundo y en él, como sentido y meta, han sido proyectadas, elegidas, creadas y recapituladas (Ireneo) todas las cosas, de tal forma que el Hijo como el – primero y el último – tiene las llaves de todo⁴³. Y las tiene no sólo como Logos sino como Encarnado y Crucificado⁴⁴.

⁴¹ Christlicher Universalismus, en: *Verbum Caro*, 266, (Universalismo cristiano, en: *Verbum Caro*, 314).

⁴² Cf. A. Gesché, *Dios para pensar*, vol. VI, *Jesucristo*, Barcelona 2002, 237-264, quien, inspirándose en Balthasar, ha llevado a cabo una profunda reflexión teológica sobre estos temas.

⁴³ Cf. K. Mongrain. *The systematic thought of Hans Urs von Balthasar: an Irenaean retrieval*. New York, 2002.

⁴⁴ Wort, Schrift, Tradition, en: *Verbum Caro* 23 (Palabra, escritura y tradición, en: *Verbum Caro*, 33).

En consecuencia hay que afirmar que en la perspectiva balthasariana la creación entera fue creada, en su contenido, en, por y para el Hijo. Él es, como Palabra hecha carne, la ley suprema del mundo, en quien se ilumina la ley de la naturaleza y la ley de la Escritura. Cristo es el *lugar en* el que a la vez ambas líneas se separan y se superan como unidas. Él es la Palabra en quien el hombre, oyendo y respondiendo a esa Palabra, encuentra su verdadero ser y sentido: “Si la ley de la historia y la ley de la naturaleza deben medirse en último término por la ley de Cristo, Logos definitivo de la creación total, entonces el hombre sólo encontrará la Palabra que le expresa a él mismo y que le ‘redime’ oyendo y respondiendo existencialmente a la Palabra de Dios en Cristo”⁴⁵.

Por lo recién afirmado se puede decir así que el hombre tiene una palabra verdadera y propia (cultura, arte, filosofía, pedagogía, técnica) que podría ser comprendida como búsqueda y pregunta por el misterio de Dios o el misterio de su ser. Sin embargo, desde la perspectiva cristocéntrica de Balthasar, pueden ser comprendidas como palabra de respuesta a la llamada de Dios y con ello como retorno del hombre y del mundo a Dios. Respondiendo así a la Palabra preveniente y fundante el hombre es capaz de “redimir” la palabra que duerme en la creación (*Rm* 8, 22), siendo capaz de expresar y de decir lo que cada ser y cada criatura aspira y está llamada desde lo íntimo de su ser a decir. El hombre “de igual manera que el hombre es expresado en Palabra por Cristo, así él expresará en su Palabra la creación de la que tiene que responder”⁴⁶.

Conclusión

A propósito del universalismo cristiano, hay que señalar que el origen de la afirmación de la creación en Cristo en la teología de Balthasar está unido a la contemplación del Cristo cósmico y a la voluntad de poner de relieve el carácter universal de la salvación acontecida en la persona concreta y particular de Cristo. En este sentido es una radicalización y comprensión hasta el fondo de la salvación acontecida en Cristo. Aquí la fórmula de Calcedonia, ampliada desde el cuarto Concilio de Letrán, se convierte en una “ley” fundamental

⁴⁵ *Ibid.*, 24(35).

⁴⁶ *Ibid.*, 24(35).

para la comprensión de la realidad (metafísica): apuesta por una ontología o metafísica en cuyo centro se sitúa la realidad personal⁴⁷.

Con las siguientes categorías se puede explicitar la relación entre Cristo y la creación que establece nuestro autor: Cristo es la Idea-arquetipo original del mundo en la cual el Padre diseña el mundo entero, con lo que se ve un pensamiento de cuño consecuentemente ireneano; Cristo es la mensura concreta de todas las cosas en la cual toda la realidad debe ser medida y juzgada (Cristo como la *analogia entis* concreta); la figura de Cristo – en perspectiva trinitaria – es lugar en el cual es posible el mundo como realidad distinta de Dios y llamada a la comunión (sin disolverse) con él; Cristo es el sentido y destino que lleva a plenitud la historia de los hombres.

Con ello hay que afirmar que Cristo es totalmente universal y totalmente concreto. Universalidad y concreción en la economía salvífica crecen en proporción directa y no inversa.

De esta manera Balthasar asume el radical cristocentrismo barthiano, purificándolo de su angostamiento y estrechez y abriéndolo, “católicamente”, a una fecundidad metafísica y teología creacional mucho más rica.

Si bien coincido en lo fundamental con Balthasar, quedan sin embargo algunas preguntas abiertas: ¿Es necesario, para diferenciarse de Rahner, subrayar la pasividad y actitud de acogida del hombre frente a la revelación, sin analizar a fondo el carácter positivo-activo de la búsqueda de Dios? Se trata de procurar una actitud más “activa” del hombre frente a la revelación y al descubrimiento de su carácter creado. Aquí se puede establecer un diálogo más fluido con la modernidad.

También se puede uno interrogar por el pecado real que a veces impide pensar la creación en toda su positividad desde el lado de la cultura y la actividad humana: ¿no será el planteo de Balthasar un desarrollo “demasiado” optimista con lo que cabe la sospecha que su hamartología no ha sido pensada a fondo?

En tercer lugar, y en esto valoramos a Balthasar en lo que da para seguir reflexionando a partir de las bases que sienta su teología, nos

⁴⁷ Cf. J. Villagrasa. La metafísica de Hans Urs von Balthasar, *Alpha Omega* 3 (2007), 319-354, en especial 348ss. Como bien anota G. Narcisse, “L’ordine personale diventa il fondamento, la misura di ogni cosa, quella dell’essere filosofico stesso. Resta allora da spiegare come si ottiene questo primo analogico in modo da inserirlo in un discorso filosofico o teologico” (I fondamenti filosofici della teologia di Hans urs von Baltasar. *Communio* [Milano], 30 [2005], 51).

preguntamos por la capacidad de su pensamiento para el diálogo con la modernidad. Aquí seguimos una aguda crítica de Juan Noemi⁴⁸, quien afirma que es muy significativo el avance y profundización balthasariano en cuanto a pensar la trinidad y la cristología como fundamento y principio de la creación. Sin embargo, señala el teólogo chileno, que poco es lo que se ha avanzado en referencia a pensar la estructura cristológico-trinitaria de la criatura. Así, en una implícita crítica a Balthasar y su influencia, Noemi señala que el teólogo suizo recurre repetidamente a la trinidad y a la cristología como instancia que permitirá pensar teológicamente de manera positiva la realidad como creación de Dios. Sin embargo, en la articulación de la propuesta de Balthasar para pensar la creación desde la matriz del misterio trinitario-cristológico, se olvida que ello comporta *eo ipso* pensar este misterio *desde* la creación, con lo que el planteo balthasariano se queda a medio camino y no logra la pertinencia histórica concreta que pretende, con lo que el uso de aquel misterio puede malentenderse como un recurso de tipo “gnóstico” si no se conjuga con una explicación de lo que también ha sido referido como “co-estructura” trinitario-cristológica de la creatura⁴⁹. Así, concluye Noemi, no bastan los avances de Balthasar de reintegrar lo trinitario-cristológico en el plano de la teología de la creación, sino que se requiere seguir pensando, para integrar positivamente una consideración *desde* el Creador con una *desde* la criatura en su concreción histórico determinada, lo que lleva finalmente a interrogarse a fondo por la situación concreta de la modernidad.

⁴⁸ Cf. *Esperanza*, 69-81.

⁴⁹ Noemi cita en *ibid.*, 78, nota 175 un interesante texto: „Son dos movimientos, de la Trinidad a la creación y viceversa, los que expresan una tal coestructuralidad, que sólo los términos trinitarios resultan adecuados para comprender la gloria de la creación. Es esta coestructuralidad la que sostiene la máxima exposición de Dios en la cruz de Cristo y que califica el modulo trinitario de la in-existencia y de la proexistencia. Tal modulo trinitario sustenta y aclara el modulo cristológico en el cual históricamente se ha actuado el máximo de la exexistencia (ek-esistenza) divina en el cosmos. Cristianamente, es propiamente aquí que el universo asume la propia verdad pleromática” (P. Giannoni, Associazione Teologica Italiana, *La creazione. Oltre l’antropocentrismo?* Padua 1993, 19).