

## CONSEJO DE REDACCIÓN

---

*Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Lic. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata), P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).*

*Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel  
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

# COMMUNIO

	<b>3</b>	<b>Justicia, sociedad civil y voluntariado</b>
<i>Carlos Hoevel</i>	<b>5</b>	<b>Las formas sociales del Tú</b>
<i>Eduardo Yvorra</i>	<b>24</b>	<b>Voluntariado en Caritas</b>
<i>Mercedes Puló de Ortiz</i>	<b>31</b>	<b>Un emprendimiento comunitario en los Valles Calchaquíes</b>
<i>Juan Padilla</i>	<b>39</b>	<b>El crédito a la microempresa</b>
<i>Alejandra Marsilli</i>	<b>44</b>	<b>Fundación Sagrada Familia (vivienda)</b>
<i>Francisco Bastitta</i>	<b>56</b>	<b>Los Grupos Misioneros</b>
<i>Luis María Coviella</i>	<b>61</b>	<b>Movimiento CREA</b>
<i>V. Bradley Lewis</i>	<b>73</b>	<b>Ciencias Sociales en MacIntyre</b>

# Lectura paralela de Rahner y Balthasar

*Alberto Espezel\**

De un modo fragmentario y provisional presentamos lo que podríamos llamar una lectura paralela de textos y temas teológicos fundamentales de los dos grandes teólogos católicos del s.XX. Esta páginas pretenden tener un carácter sencillo y somero, a modo de guía de lectura, a fin de resaltar distintas líneas de pensamiento de los autores tratados. No entramos en temas trinitarios, a causa de la hondura que ello requeriría, ya que estas líneas desean mantenerse en un plano en lo posible accesible y de sencillez.

## *Punto de partida: el conocimiento teológico*

En Rahner se advierte una primacía del *sujeto teologal* en lo que él llama la experiencia trascendental de Dios, a cuya presencia se abre el hombre en virtud de su capacidad trascendental sostenida desde siempre por la gracia. Esta experiencia de la presencia –realizada a priori– es descripta como llena de misterio y silenciosa, no objetual, percibida por así decirlo gráficamente como arriba y detrás del hombre (por ello no objetual). Dicho con palabras del autor en su magistral Curso Fundamental de la Fe:

*«Estamos referidos a Dios. Esta experiencia originaria está dada siempre, y no puede confundirse con la reflexión objetivante, aunque necesaria, sobre la referencia trascendental del hombre al seno del misterio. Dicha experiencia no suprime el carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios; pero tal aposterioridad no puede tergiversarse en el sentido de que Dios sea susceptible de mero conocimiento teórico desde fuera, a la manera de un objeto más. Esta experiencia, como algo no temático y siempre presente –el conocimiento de Dios que realizamos en todo momento, precisamente cuando pensamos en cual-*

---

\* Sacerdote, San Isidro, profesor de teología dogmática en varios institutos.

*quier cosa menos en Dios- es el fundamento duradero desde el cual brota aquel conocimiento temático de Dios que llevamos a cabo en la acción religiosa explícita y en la reflexión filosófica...en la acción religiosa explícita de cara a Dios en la oración y en la reflexión metafísica, lo que hacemos es poner explícitamente ante nosotros aquello que sabemos siempre sin decirlo en el fondo de nuestra realización personal".<sup>1</sup>*

¿Cómo no recordar de entrada, en las lúcidas reflexiones rahnerianas, a su maestro Joseph Maréchal, que titulaba justamente una de sus primeras obras, determinantes de su itinerario posterior, "*A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*"(1903)?

En Balthasar, en cambio, encontramos una clara primacía del *objeto teologal*, concretado en la figura estética de Jesucristo.

*"Figura visible (que) no reenvía solamente a una profundidad misteriosa e invisible, ella es su manifestación, ella la revela, escondiéndola y velándola. Que ella sea una figura natural o una figura estética, ella tiene un afuera que aparece y una profundidad interior que no son separables en la figura. El contenido no se encuentra detrás de la figura, sino en ella. Si alguno no puede ver y descifrar la figura, el contenido por ello mismo se le escapa. Si la figura no se le ilumina para él, el contenido no deviene luminoso a sus ojos"<sup>2</sup>. "Lo decisivo es que esta figura se da a sí misma como la revelación de la profundidad interior de Dios, y esto en verdad y esencialmente, no por palabras atribuibles hipotéticamente y posteriormente por discípulos dispuestos a divinizarlo, sino por la figura de la existencia misma, por el reflejo mutuo y sin defectos entre palabra y existencia, y más profundamente aún, por la unidad irrecusable e inescindible del testimonio activo y pasivo: testimonio del Hijo para el Padre y allí testimonio del Padre para el Hijo. En tanto Cristo pone este testimonio delante de los hombres, El se anima en forma totalmente consciente a proclamar-se el ser finito que El es, como la expresión válida y la palabra del ser de Dios: "quien cree en mí, no cree en mí sino en Aquel que me ha enviado, y quien me ve e mí no me ve a mí sino a Aquel que me ha enviado (Jn.12,44-45)"<sup>3</sup>*

Esta teología de la figura objetiva, con su consistencia y carnadura propias, tiene, por propia confesión del autor, una filiación goethiana expre-

<sup>1</sup> K.Rahner, *Tratado Fundamental de la fe*, en adelante TFF, Herder, Barcelona, 1979, pp.75-76

<sup>2</sup> H.U.von Balthasar, *Herrlichkeit I*, en adelante, H I, Johannes, 1961, p.144

<sup>3</sup> H I,p.165

samente antikantiana: el método estético permite, diríamos, alcanzar la figura en sí, para quien tenga ojos simples para ver y escuchar, para quien tenga “la posibilidad de ver, de evaluar, de interpretar una figura: digamos también la *mirada sintética*, por antítesis de aquella, analítica, de las ciencias naturales. Esta capacidad de ver la figura la debo a Goethe, quien, saliendo del caos del *Sturm und Drang* no cesó de ver, de crear y de valorar las figuras vivientes”<sup>4</sup>

Esta atención a la figura objetiva se da sin desmedro de una larga atención al sujeto y a sus condiciones de conocimiento, como lo muestra aquella primera parte del Gloria I dedicada a la “Evidencia Subjetiva”, con un capítulo dedicado a la experiencia creyente, desde la del propio Jesús, el creyente del Antiguo Testamento, María, los testigos oculares de Jesús, o todo el espacio dedicado al sujeto en la Teológica I. En este sentido, podríamos llamar la teología balthasariana como un *realismo personalista objetivo*, de tipo estético primero, y de tipo dramático después.

Ahora bien, la apertura trascendental según Rahner, sostenida y llevada por la gracia, es una auténtica *revelación*, que de ningún modo puede identificarse con la revelación natural (fundamentalmente, a partir de la creación y de las fuerzas de la mera razón, sino que es de carácter sobrenatural). Y esta revelación debe distinguirse por su parte de la revelación por la palabra explícita. Se trata de un momento de revelación originaria de nuestra existencia, constituido por la comunicación de Dios mismo, y ya revelación en sentido auténtico.

*“Este saber ...trascendental, siempre presente cuando el espíritu humano se realiza con conocimiento y libertad, pero no temático, es un momento que ha de distinguirse de la revelación por la palabra explícita como tal; y no obstante merece de suyo el predicado de revelación de Dios mismo”<sup>5</sup>*

Para Balthasar, el lugar por excelencia de la revelación de Dios es la figura de Jesús y en particular de Jesús en la Cruz, revelación en concreto de la Trinidad de Dios. Allí se revela y se devela del modo más paradójal la distancia entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. Y esto justamente en el misteriosísimo grito de abandono (Mc.15,34 par.), que ha influido de modo tan peculiar la teología y la experiencia de los místicos de nuestro siglo. Revelación que se consume con la respuesta paterna que constituye la Resurrección de Cristo, donde el Padre arranca a Jesús de “los dolores de parto del

<sup>4</sup> Discurso en la recepción del premio Mozart, en A Espezel, *H.U. von Balthasar, El drama del amor divino*, Almagesto, Bs.Aires, 1993, pág.70

<sup>5</sup> TFF 185

Hades" (Hech.2,24), de aquella morada de los muertos que esperaban la venida del Salvador (Heb.11,40).

El método trascendental, con sus modulaciones y matices, y sus atenuaciones bien destacadas por el P.Y.Touraine en su bello libro "*La théologie du dernier Rahner*"<sup>6</sup>, desarrolla una teología implícitamente menos cercana al texto vetero y neotestamentario. Su impronta filosófica trascendental es fuerte, pero ello no ha impedido que Rahner fuera capaz de escribir libros en diálogo con el Nuevo Testamento, como su cristología con Thüsing, o libros de espiritualidad con sabor más neotestamentario.

Es que el peso experiencial de la teología rahneriana le permitirán, justamente, esta sintonía de gran fecundidad pastoral:

*"Siempre he hecho la teología en vista de la predicación, mirando a la pastoral. Es la razón por la cual he escrito relativamente muchos escritos piadosos, en el sentido propio del término...no soy un sabio ni quiero serlo, yo querría ser simplemente un cristiano que toma en serio su cristianismo, que vive sin dificultad en el mundo actual y que, a partir de allí, se deja plantear tal y tal problema, luego otro y todavía otro, en los cuales reflexiona, y si se quiere a eso llamar teología, entonces bien"*<sup>7</sup>.

Reservado para con el método histórico-crítico, desde su carácter de germanista y hombre de letras universal, Balthasar (que recuerda no pocas veces, en estos aspectos, a Georges Steiner), ha leído muchísima exégesis contemporánea y la ha utilizado abiertamente. Su teología aparece, entonces, marcada por la palabra de Dios escuchada, meditada y utilizada muchas veces con una libertad que mucho exégeta cuestionaría.

El sabor experiencial tampoco es ajeno a su teología. Es sabido en este sentido, que Balthasar ensaya un acceso dogmático-teologal a la vida de los santos, en el que intenta bucear la hondura teologal de la misión teológica de los santos estudiados. La vida del santo como teología vivida, que ilumina aspectos de la dogmática (en sentido lato) ha sido una de sus preocupaciones fundamentales, intentando retejer de este modo la unidad entre dogmática y espiritualidad.

### *Naturaleza y Gracia*

Rahner fue desde el comienzo profesor del tratado dogmático de Gracia. Este tratado, y sus lecturas maréchalinas realizadas ya desde cuando

<sup>6</sup> Y.Touraine, *La théologie du dernier Rahner*, Cerf, Paris, 1996

<sup>7</sup> K.Rahner, *Le courage du théologien*, Cerf, Paris, 1985, pp.172-173

era muy joven estudiante, delinearon indeleblemente su visión global de la teología. Podríamos decir que su visión del mundo teológica sintetiza lo que Holzer llama la *razón trascendental*<sup>8</sup> de matriz maréchaliana con una grandiosa concepción del agraciamiento evolutivo del mundo y del hombre por parte de Dios (no sin huella de Teilhard de Chardin). Este agraciamiento (donación de gracia, autocomunicación de Dios) evolutivo sostiene desde sus fundamentos la apertura trascendental del hombre fundando lo que Rahner llama el “existencial sobrenatural” del hombre, es decir, la llamada eficaz y libre de gracia a la visión beatífica de Dios.

Para usar imágenes discutibles pero gráficas, este agraciamiento sostiene al hombre de su naturaleza a su sobrenaturaleza en una evolución que sigue los pasos de la hominización, y que culmina, como hemos de ver, en Jesucristo.

*“...Si el hombre está ahí precisamente cuando es el producto de la naturaleza, si él no aparece en una ocasión cualquiera, sino en un punto determinado de la evolución, en un punto en el que él puede incluso dirigirla...en cuanto se confronta con este productor suyo objetivándolo y transformándolo, entonces en el hombre la naturaleza llega a sí misma”<sup>9</sup>. “Según la doctrina cristiana, esta autotrascendencia en el hombre hacia su propia totalidad y su fundamento sólo llega completa y realmente a su consumación última, cuando el cosmos en la creatura espiritual, en su fin y su altura, no sólo es lo puesto fuera de su fundamento, lo creado, sino que recibe también la autocomunicación inmediata de su propio fundamento mismo. Esta autocomunicación inmediata de Dios a la creatura espiritual acontece en lo que llamamos “gracia” (bajo la perspectiva histórica de dicha comunicación) y “gloria” en su consumación. Dios no sólo crea lo distinto de El, sino que se da a esto distinto. El mundo recibe a Dios, el infinito y el misterio inefable, de tal manera que El pasa a ser su vida más íntima”<sup>10</sup>.*

Discípulo de Henri de Lubac, Balthasar comparte con su maestro la verdad de la intrínseca articulación de la naturaleza con la gracia. Nos encontramos, en efecto, ante un orden cósmico puesto por Dios, de modo que la unidad concreta de los dos órdenes (natural y sobrenatural) distinguibles y distintos en su unión efectiva, no son separados ni separables. Podemos entonces considerar la unidad de naturaleza y sobrenaturaleza en el hombre

---

<sup>8</sup> V.Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, Cerf, Paris, 1995

<sup>9</sup> TFF 227

<sup>10</sup> TFF 230

en analogía con el concilio de Calcedonia, según el cual las naturalezas divina y humana de Cristo, unidas en la persona o hipóstasis, se encuentran entre sí "sin confusión y sin separación"<sup>11</sup>.

Ahora bien, para Balthasar el verdadero concepto teológico (no filosófico) de naturaleza se adquiere por substracción (de la gracia o sobrenatural)<sup>12</sup>, de modo tal que la visión o perspectiva para comprender ambos órdenes ha de ser –según una imagen aproximativa para comprender ambos órdenes *de arriba para abajo*, del fin sobrenatural hacia el presupuesto de la naturaleza, y no al revés. Entonces, los elementos del concepto formal y remanente de naturaleza son condicionados por la orientación concreta de la naturaleza a la sobrenaturaleza en el estado originario, en su estado después de la caída, en el estado resultante de la revelación y en el estado de transformación final escatológica esperada<sup>13</sup>. De modo tal, entonces, que ningún aspecto de la naturaleza deja de estar elevado por la gracia. Por su parte, la pérdida de gracia de nuestro padre Adán no le hace perder "el estado de gracia" como promesa de revelación hecha a su persona y descendencia. De este modo, todos participan del fin sobrenatural de la humanidad y participan de los medios sobrenaturales para alcanzarlo, ya que en virtud de Cristo muerto por todos, hayan vivido antes o después de El, por medio de la Iglesia han obtenido el participar de manera abierta o secreta en las gracias del orden eclesial cristiano-divino<sup>14</sup>.

En un afán audaz de precisar más concretamente el llamado universal a la salvación, Rahner formuló su teoría del cristianismo anónimo, según el cual, desde su razón trascendental, la aceptación última de uno mismo supondría ya un acto de fe implícita: "...*Más bien acepta (el hombre) en ese sí a sí mismo la gracia del misterio que se ha acercado a nosotros*"<sup>15</sup>. La reacción de Balthasar a partir del criterio teológico del mártir, que da su vida explícitamente por Cristo, se hace inteligible en el clima muy duro de las polémicas del post-Concilio, pero apuntan, últimamente, al significado real de una verdadera mediación redentora de Jesús, como lo veremos en seguida.

### Cristología

Para Rahner, la apertura trascendental sostenida por la gracia culmina en el hombre-Dios, en quien el don de la gracia se hace unión hipostática. Porque hay que considerar la encarnación en el marco grandioso evolutivo

<sup>11</sup> Balthasar, *La Teología di Karl Barth*, Jaca Book, Milán, 1977, p.298

<sup>12</sup> Id.p.298

<sup>13</sup> Id.p.306

<sup>14</sup> Id.p.307

<sup>15</sup> K.Rahner, *Escritos de Teología VI*, p.540

de la donación de gracia al hombre. Entonces la unión hipostática –aunque singular y lo sumo pensable- *es un momento interno de la totalidad del agradecimiento de la creatura espiritual en general...es la consumación del agradecimiento de la humanidad* (subrayado nuestro), como acontecimiento irreversible y aceptado por el hombre que se abre trascendentalmente a Dios<sup>16</sup>. *“Allí donde Dios produce la propia trascendencia del hombre hacia El por la autocomunicación absoluta a todos los hombres de tal manera que se den ambas cosas, la promesa irrevocable a todos los hombres y su llegada ya actual a la consumación en un hombre, ahí tenemos lo que significa la unión hipostática”*<sup>17</sup>. *“Gracia en todos nosotros y unión hipostática en el único Jesucristo no pueden sino pensarse juntas y, como unidad, significan la única y libre decisión de Dios de instaurar el orden sobrenatural de salvación, de comunicarse a sí mismo”*<sup>18</sup>

Esta suerte de bipolaridad entre gracia que deviene don personal (hipostático) e irreversible del Hijo y hombre abierto trascendentalmente a Dios, llevará a Rahner a esbozar una tensión tal en Jesús que finalmente El se relacionará inmediatamente con Dios, pero comparativamente en pocas páginas rahnerianas resuena el *Abbá* filial inmediato y trinitario que el evangelio nos transmite. Por ello no es difícil percibir alguna tendencia nestorianizante en su imagen de Jesús, como lo han advertido diversos autores, y cuyo origen último podría tener un fundamento trinitario, una consideración débil de la consistencia personal o hipostática en la Trinidad misma.

Si bien por una parte se afirma:

*“A pesar de la identidad última de una profunda conciencia no refleja (aún no reflexiva) de una radical y única cercanía respecto a Dios (como se manifiesta en el modo propio de su relación al “Padre”)”, dice un poco antes: “la autoconciencia de Jesús se encontraba respecto a Dios en una distancia de creatura, libre, obediente, adorante, enfrente, (subrayado nuestro), como cualquier otra conciencia humana”*<sup>19</sup>. *“A este talante fundamental, el más interior, originario, que sustenta todo otro saber y obrar, pertenece también en Jesús la inmediateidad para con Dios, momento interior de índole subjetiva en la adopción hipostática de su espiritualidad humana por medio del Logos. Y esa consciente inmediateidad para con Dios comparte las peculiaridades del fundamental talante espiritual de un hombre”*<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> TFF 241

<sup>17</sup> TFF 241

<sup>18</sup> TFF 242

<sup>19</sup> TFF 294

<sup>20</sup> *Esc.de Teología V, p.237*



La cristología rahneriana se encuentra entonces inserta en su grandiosa teología de la gracia. Llegará por ello a decir en una fórmula lapidaria que *la antropología es una cristología deficiente*, e inversamente que *la cristología es una antropología en exceso*. En este sentido, y como bien lo dice Holzer, la figura de Cristo es para Rahner una *figura de culminación*,<sup>21</sup> estructuralmente ordenada a la autocomunicación de Dios o agradecimiento. Existe, como lo hemos visto, una continuidad trascendental entre la humanidad y Jesús.

Para Balthasar, la figura de Cristo es única, irrepetible, incomparable, irreductible a las preconcepciones del hombre. Es una figura que supera todo lo esperable, que es siempre más de lo que el hombre puede percibir y experimentar. Supera toda medida humana, y se convierte, en cuanto Dios-hombre, en la medida de todo lo humano. Todo esto no obsta a que en El "Dios hable como hombre" y a que haya elegido el camino de la encarnación como culminación de una diálogo de alianza apto y adaptado al hombre.

*"A partir de este objetivismo de la fe el hombre está convencido de que Dios se le aparece exteriormente en la historia. El no puede disolver la figura objetiva que asimila a sí mismo interior y existencialmente, no puede evaporar el Jesús de la historia en un puro Cristo de la fe. Debe habituarse, por la extraversión de la figura histórica de Dios a la extraversión de la actitud de fe fundamental hacia Dios. No se trata de que se comporte como histórico-crítico en relación con la figura histórica, y luego en forma pietista interior respecto al contenido de fe. Porque el Jesús de la historia no es un puro signo, sino una figura, y la figura determinante de Dios en el mundo; que se distingue de todas las otras figuras del mundo y de todas las otras imágenes estéticas, porque ella es el arquetipo mismo, que "tiene la vida en sí" (Jn. 5,20) y que transmite el ser de que se trata por ella y en ella misma...No se puede distinguir entre el acto de revelación de Dios y el contenido de esta revelación, que es inseparablemente ambas cosas: tanto la Divinidad y la figura de Jesucristo. La Palabra de Dios es eterna en la economía temporal de salvación, como el hombre Jesucristo que es encarnación de esta palabra"*<sup>22</sup>.

Un concepto clave en la cristología balthasariana es el de la misión que Jesús recibe de su Padre, inspirado en el evangelio de Juan:

*"El Hijo no puede hacer nada por sí solo (5,19-30; 12,49), no puede hablar por sí (7,17;12,49). Por eso no hace su voluntad (4,30;6,38);*

<sup>21</sup> V.Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p.312

<sup>22</sup> H p.175

aunque tiene una voluntad propia (5,6;17,24;21,22) ....El es un sujeto que hace multitud de declaraciones sobre sí mismo, y a quien le es propia una conciencia de su yo, y de su personalidad –hasta el inaudito ¡Yo soy!, puesto sin predicado (8,24,58;13,19)–, pero es lo que es sobre esa base de: ¡no mi voluntad!, ¡no mi gloria!. Su esencia, en cuanto Hijo del Padre, consiste en recibir de otro., del Padre, vida(5,26); inteligencia(3,11), Espíritu(3,35), palabra (3,34;14,24), voluntad (5,30), acción (5,19), doctrina (7,16), obra (14,10), soberanía (8,54;17,22-23). Y recibirlo precisamente de tal modo que todo lo tiene en sí (5,26), y dispone de todo lo recibido como de cosa propia (10,18,28), pero no en una superación del recibir, sino como su confirmación perdurable, eterna, que le funda a El mismo. Si su haber dejara de ser por un momento un recibir, y fuera un disponer autónomo desde la raíz, con eso mismo habría cesado a la vez de ser Hijo del Padre, habría dejado de ser fidedigno y debería requerir a los hombres en ese caso para que no le creyeran más (10,37). La forma de existencia del Hijo, que le hace Hijo desde la eternidad (17,5) es ese ininterrumpido recibir del Padre todo lo que es El, y El mismo. Y precisamente este recibirse a sí mismo le concede su yo, su espacio interior propio, su espontaneidad, esa filialidad con que puede responder al Padre en devoción...Pero si, según santo Tomás, su misión (missio) en el mundo es el aspecto que toma en las formas del mundo el hecho de que El es engendrado (generatio), entonces su manera de existir en la tierra no será más que su aspecto en el ámbito de lo creado, la creaturización de esa forma celeste de existencia; existencia como recepción, como apertura a la voluntad del Padre, como ejecución subsistente de esa voluntad en ejecución ininterrumpida. Igual que el Hijo en el cielo no empieza por ser una persona para sí, que acepte con posterioridad ponerse al servicio del Padre, así el Hijo en la tierra no empieza por ser un hombre para sí, que con posterioridad se abra hacia el Padre para obedecer y hacer su voluntad: sino que el hecho de ser el abierto, el receptor, el obediente y cumplidor, es lo que lo hace hombre –ciertamente un hombre, pero sólo en cuanto lo hace este hombre”<sup>23</sup>.

Por todo ello, y para utilizar nuevamente una imagen de Holzer, la figura de Jesús es una *figura de juicio*, que rompe todo molde previo, y que desde su medida juzga todo. En este sentido la figura de Jesús muestra una clara discontinuidad estética y luego dramática respecto a lo anterior a El.

<sup>23</sup> *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid, 1959, pp.38-40

Con respecto a la soteriología de Rahner, el teólogo de Innsbruck piensa que hay que superar la visión de un Dios que se reconcilia a partir de un sacrificio de Jesús que haga cambiar la actitud de Dios respecto al pecado del hombre. Dios es siempre fuente y causa de salvación. Por ello habría que entender que "vida y muerte de Jesús (tomadas juntamente) son "causa" de la voluntad salvífica de Dios...en el sentido de que en ellas se pone real e irreversiblemente esta voluntad salvífica, en el sentido de que dicho de otro modo, la vida y la muerte de Jesús (o la muerte que recapitula y consuma la vida) ejerce una causalidad de tipo cuasi-sacramental, simbólico-real, en la que lo significado (la voluntad salvífica de Dios) pone el signo (la muerte de Jesús con su resurrección) y a través de él se produce a sí mismo"<sup>24</sup>, es decir, alcanza su eficacia salvífica.

Esta causalidad simbólico-real, también eficaz, es signo precisamente de la voluntad agraciante y salvífica de Dios, aquel movimiento que sostiene y abarca toda la historia evolutiva del hombre hacia su culminación que es Jesucristo mismo.

En la soteriología balthasariana, la unicidad e irrepitibilidad de Jesús, fundada en la unión hipostática, se encuentra abierta a una *representatividad inclusiva*, absolutamente singular, llamada por los alemanes *Stellvertretung*. Evitamos expresamente hablar de sustitución, que puede aludir a reemplazo y da lugar a toda clase de equívocos en lenguas de filiación latina. En virtud de esta representatividad inclusiva, en la Cruz Jesús se encuentra frente a su Padre en el lugar de todos los hombres pecadores abriéndoles su lugar filial (con la donación del Espíritu por el Resucitado: Jn.20,20), pero sin desplazarlos ni sustituirlos, sino habilitándolos en su lugar de hijos. Estamos aquí en el corazón de lo que llamaremos la *razón dramática* balthasariana.

*"Hay que decir también positivamente: hacerse solidario de los perdidos es más que morir por ellos representándolos de una manera exterior; es también más que proclamar la palabra de Dios de una manera tal que esta proclamación conduzca accidentalmente, por la oposición que suscita entre los pecadores, a una muerte violenta; es más también que asumir solamente su destino común e inevitable de muerte; es más, en fin, que tomar simplemente sobre sí de modo consciente la muerte constitutivamente immanente, desde Adán, a toda vida de pecador, y hacer personalmente de esta muerte un acto de obediencia y de don de sí a Dios...Más allá de todo esto —que puede tener su valor relativo— el acto redentor consiste en asumir, de una manera absoluta-*

<sup>24</sup> TFF 333

*mente única, el pecado del mundo, y es el acto del Hijo absolutamente único del Padre, cuya doble naturaleza, humana y divina (que es más que un caso supremo de antropología trascendental), es sólo capaz de una misión semejante*"<sup>25</sup>.

Esta teología de la Cruz balthasariana, en el marco de su teología del Misterio Pascual, subraya y destaca la concreción histórica (puntual), categorial; la necesidad y el carácter indispensable de la mediación reconciliadora de Jesús, realizada en obediencia y amor a su misión de raíz trinitaria. Esta comprensión de la categorialidad de la acción redentora tiene acentos de inspiración casi anselmiana.

En el conjunto orgánico de la teología de Rahner, en cambio, podríamos preguntarnos si la envergadura de su teología del agradecimiento no tiene una entidad tal que podría terminar desdibujando un tanto la entidad misma de la mediación cristológica. Si la eficacia de la obra redentora de Cristo es vista en categorías de tipo cuasi-sacramental y de simbolismo real (con su eficacia propia), cabría preguntarse por su última necesidad. A lo cual el autor contestaría, naturalmente, en forma rotundamente afirmativa.

### Gracia y Pecado

Decíamos al comienzo que la teología rahneriana subrayaba una primacía de la autocomunicación de la gracia, la que a su vez sostiene la apertura trascendental del hombre hacia Dios. Ahora bien, el peso de este agradecimiento parece prevalecer siempre sobre todo pecado (personal, y también original) o rechazo a Dios de la creatura espiritual, cuya posibilidad de pecar es sin embargo un existencial permanente.

*"El hombre nunca sabe con seguridad absoluta si lo objetivamente culpable de su acción, que él quizás puede constatar de manera inequívoca, es la objetivación de la auténtica y originaria decisión de la libertad en el no contra Dios, o bien solamente el material impuesto como sufrimiento –con carácter necesario- de una manipulación libre, cuya peculiaridad se sustrae a una burda observación empírica, pero puede de todo punto ser un sí a Dios. Nunca sabemos con seguridad última si somos realmente pecadores. Pero sabemos con seguridad última, aunque ésta pueda ser suprimida, que podemos serlo realmente..."*<sup>26</sup>

<sup>25</sup> H.U. von Balthasar, *El Misterio Pascual*, *Mysterium Salutis III.2.Cristiandad*, 1969, p.234

<sup>26</sup> TFF 133

La razón trascendental, enmarcada en un evolucionismo ascendente, parece llevar consigo un optimismo radical en tanto la voluntad agraciante de Dios sostiene toda la historia humana.

Por su parte, la *razón dramática* de Balthasar desea destacar el don que Dios hace al hombre de la libertad creada, así como el riesgo, el peso y la responsabilidad que el uso de esta libertad comporta. Balthasar subraya la discreción creadora de Dios, la apertura de un espacio, el retroceder para abrir un espacio a la creatura cuando crea un hombre libre y responsable ante El, invitado por amor a una alianza con El. Muchas veces el autor habla del riesgo que el Dios trino asume al decidir la creación de creaturas libres. Y cómo por ello la creación del hombre está sostenida desde el principio por la Cruz-Resurrección del Hijo encarnado Jesucristo. Porque Balthasar muestra el compromiso de Dios con su propia obra creadora (Ireneo, Atanasio), al enviar el Padre al Hijo en la encarnación a la misión de una *acción* redentora, que afecta finalmente a la Trinidad entera, en tanto que el Padre tiene un *pathos* en virtud del cual acompaña y comparte con el Hijo, asistidos ambos por el mutuo amor, el Espíritu Santo. Lo que desea subrayar la razón dramática es la responsabilidad de las libertades allí en juego, en aquel escenario del mundo en que Dios mismo ha descendido en su Hijo como uno más, asumiendo una figura entre tantas figuras, para vivir su misión paso a paso, tal como el Padre le va indicando en el Espíritu.

Para Balthasar, el don de la gracia del Espíritu Santo, donado por el Resucitado a la Iglesia, libera al hombre y lo habilita a una misión articulada desde su lugar en la misión de Cristo. La representación inclusiva de Cristo no excluye sino que incluye y habilita a desarrollar el propio rol-misión de cada uno en el inmenso coro de la Iglesia. Por su parte la gracia libera al hombre de modo que en el cumplimiento de su propia misión eclesial, en la obediencia crece en libertad y, paradójicamente, en una mayor autonomía.

Rahner, por su parte ha sostenido que a mayor cercanía de Dios al hombre, en virtud de la autocomunicación de la gracia, se da una mayor autonomía de la creatura. Dicho con otras palabras: gracia, libertad y autonomía crecen de un modo directa y no inversamente proporcional. Se esconde aquí (como en Balthasar) una respuesta decisiva a uno de los planteos más importantes de la modernidad a saber, el dar cuenta de la libertad y la autonomía del hombre frente al Dios creador y redentor.

Cabría recordar aquí las reflexiones sobre la salvación del P.Lafont, quien llama a Balthasar el Buenaventura de nuestro tiempo: "... (Balthasar) se sitúa en una perspectiva enteramente dogmática del pecado y de su gravedad... advierte que todo hombre sin excepción es efectivamente digno del infierno, dada la gravedad del pecado y la realidad de la libertad; sobre

este punto la experiencia de los santos, su odio del pecado y su eventual "experiencia" del infierno, es incontestable. Pero la misericordia de Dios no conoce límites y se extiende de hecho a todo hombre...Se sigue que no sería posible a un hombre esperar para sí mismo, cuando se sabe digno del infierno, sin esperar para los otros: la esperanza es universal o no es, ya que la falta es universal. *Se puede y se debe entonces construir una espiritualidad, una teología y una vida en Iglesia sobre el fundamento de la esperanza teológica de la salvación y no sobre el temor al infierno* –lo cual, puede mencionarse de paso, no es una ascesis menor, ya que existe una atracción más o menos perversa a puntos de vista pesimistas o a actitudes negativas. En cuanto a Rahner, se coloca, parece, menos en el plano de la esperanza que en el de la decisión de amor; todo hombre, sea cristiano o no, debe decidirse frente a las cuestiones últimas de la existencia; la gracia no le ha de faltar para que encuentre de algún modo la actitud fundamental de Cristo y reciba el soplo del Espíritu, tenga esta decisión lugar en cada momento de la existencia o sea su última opción"<sup>27</sup>

#### A modo de conclusión provisional

En esta suerte de diálogo implícito y explícito entre los dos grandes de la teología católica del s.XX, cabe preguntarse por su posible articulación, su mutua influencia, su posible complementariedad.

Nos parece que en Balthasar la aparición de la figura de Jesús es un tanto abrupta, como necesitada de mediaciones que ayudaran a la respuesta de fe del hombre de hoy, muchas veces perplejo, que tantea y busca a Dios en tantas formas. Sin embargo, la razón estética tiene su validez y originalidad propias, con su insistencia en la mirada sintética opuesta a la analítica.

Por su parte, la razón trascendental rahneriana busca justamente el camino, el método *a priori* que lleve al encuentro con Dios desde un acento puesto evidentemente en el sujeto. Si en Balthasar la disponibilidad y la apertura subjetivas –martianas– a la figura objetiva son condición indispensable para ver y aprehender, la atención rahneriana está puesta en la *experiencia de la presencia* previa a toda figura concreta. Hay un momento de humildad radical en la disponibilidad hacia la figura según Balthasar, ya que ¿según qué límites la razón, o el intelecto, pueden prejuzgar sobre el absoluto, sin que se encierren en una presunción de potencia cognoscitiva o afectiva en relación con ese absoluto?

<sup>27</sup> G.Lafont, *Histoire Théologique de l'Eglise catholique*, Cerf, Paris, 1994, p.434, subrayado nuestro.

Ambos teólogos se interesan por una verdadera y seria experiencia de Dios (la palabra se encuentra hoy algo estropeada). El acento experiencial, con modalidades muy diversas, tiene en efecto una importancia decisiva en estos dos hijos de san Ignacio. Con todos los reparos —no pocas veces anacrónicos en el caso de Teresa de Lisieux, teniendo en cuenta que su libro (sobre ella) está escrito sólo a 50 años de su muerte y han transcurrido otros tantos, llenos de profundización en su mensaje— la intuición balthasariana de una teología a partir de la vida de los santos se ha revelado fecunda.

Ambos teólogos pretenden llevar a una auténtica escucha de Dios que dé cuenta de El al hombre de nuestro tiempo. Y por ello ambos supieron escribir excelentes libros de espiritualidad al lado de sus imponentes obras dogmáticas.

Ambos teólogos son también —a pesar de ellos mismos— filósofos que buscan una adecuada articulación entre la filosofía y la teología por caminos distintos: el camino trascendental subjetivo uno y el realismo personalista objetivo el otro. En este sentido, Rahner parece más anclado en la modernidad filosófica, mientras que Balthasar habría dado un paso más adelante (que no deseamos llamar post moderno por lo equívoco del término), ciertamente en una común superación de la neoescolástica dominante en la primera parte del siglo que termina.

La recepción de ambos autores ha sido diversa. Mucho más rápida en el caso de Rahner, más lenta y progresiva, mas difícil en el caso de Balthasar. La fecundidad de ambas teologías ha sido y es inmensa. No hay duda que el estilo balthasariano y la originalidad de muchos de sus puntos de partida han hecho más lento su estudio. De todos modos, comenzamos el nuevo siglo con dos testigos decisivos que iluminan el camino de dar testimonio de la fe cristiana a nuestros contemporáneos.