
CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Dra. Isabel Pincemin

COMITÉ DE REDACCIÓN

*Prof. Carola Blaquier, Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschi (Brixen)*

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

COMMUNIO

Editorial

<i>Han-Heiner Tük</i>	3	Sólo el amor es digno de fe
<i>Francisco Bastitta Harriet</i>	19	La iniciativa del amor en el Cantar de los Cantares
<i>Luis Heriberto Rivas</i>	27	“Dios es amor” (1 Jn 4, 8.16)
<i>Gonzalo J. Zarazaga</i>	39	Predicar el amor, predicar la Trinidad
<i>Nancy Viviana Soria</i>	55	Dios amor en Edith Stein
<i>José D. Jiménez</i>	63	El amor social en la Ciudad de Dios
<i>Luis Baliña</i>	87	Quinque sunt viae
<i>Ludovico Videla</i>	93	La economía del amor
<i>Anónimo</i>	101	Carta de un padre a su hija posmoderna, sobre el amor que nos tiene Dios

SOLO EL AMOR ES DIGNO DE FE

Permanentes estímulos para una teología actual

*Jan-Heiner Tück**

“...y la libertad se encuentra escondida en el amor”

Paul Claudel¹

Hay pocas palabras en la lengua tan gastadas, tan estropeadas como la palabra *amor*. Si se piensa en su presentación kitsch por medio del cine de masas y la literatura trivial, la erotización cotidiana que presiona cotidianamente, hasta el *big business*² del comercio del amor que se ocupa del *making love* sin amor. Pero al mismo tiempo la palabra amor pertenece a las palabras irrenunciables de nuestra lengua. ¿Cómo podría reemplazarse para mostrar la aceptación incondicional que los hombres se dan mutuamente y que quieren garantizar en su vida a pesar de todos los obstáculos? No es por casualidad que el fenómeno amor hasta el presente despierta un interés siempre nuevo no sólo en la literatura, el arte y el cine, sino también en los diversos sectores de la ciencia: lingüistas y teóricos de la lengua investigan la semántica del amor y sus diversas formas de discurso; los sociólogos describen el “caos normal del amor” o buscan una “codificación de la intimidad”³; los filósofos iluminan el fenómeno en sus diversas formas (*sexus*, *eros*, *philia*, *ágape*)⁴; los psicólogos se dedican a las facetas emocionales del amor feliz o infeliz y desarrollan ofertas terapéuticas para vínculos dañados o en riesgo de daño.

* Doctor en Teología, estudios de Teología y Germanística en Tübingen y München. Asistente en la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg. Casado, tres hijos, miembro del Consejo de redacción de la revista en su habla alemana.

¹ Paul Claudel, *Cinq grandes odes*.

² Cf. Josef Pieper, *Freiheit und Pornographie*, en Pieper, *Buchstabier-Übungen*, Manchen, 1980, 97 ss.

³ Cf. Roland Barthes, *Fragments einer Sprache der Liebe*; U.Beck/E.Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M. 1990; N.Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/Main, 1999.

⁴ Cf. Josef Pieper, *Über die Liebe*, Manchen, 1987; R.Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart, 1989.

Solo el amor es digno de fe

Aunque sea imposible trabajar toda la pluralidad de facetas del fenómeno “amor”, la teología cristiana no ha de poder cegarse cuando desea deletrear claramente su mensaje de acuerdo a la pluralidad de modos de vida de hoy. Ya que el muy plural concepto de amor se encuentra también en el centro del mensaje cristiano y desea ser determinado en su contenido en forma más precisa. Ya Jesús unió la ley y los profetas en el mandamiento de amor a Dios y al prójimo (Mc.12,28-34 par.) y en la teología joánica se encuentra la determinación de la esencia de Dios como amor (cf. 1 Jn.4,8.16)⁵.

El concepto teológico de “amor”, que no ha de cambiarse con prejuicios cambiantes o conmociones sentimentales, recibe su contorno de la fidelidad permanente de Dios al pueblo elegido de Israel como también de la dedicación incondicional de Jesús a los perdidos y pecadores, como se puso manifiesto en su vida y su muerte. No es casual, entonces, que la teología sistemática del siglo veinte haya vuelto a poner la determinación esencial de Dios como amor en el centro de la reflexión y mostrado así que la comprensión de la revelación no puede ser limitada (teorético instructivamente) al anuncio de decretos voluntarios divinos, que por medio de expresiones sapienciales y milagros reciben su sello de verdad, y han de ser interpretados en consecuencia en forma obediente como verdades a ser creídas. El concepto de revelación cristiana será alcanzado recién cuando las *verba et facta* de Jesús sean comprendidas como el hecho histórico de la autocomunicación de Dios⁶. De todos modos, habrá que cuidarse aquí de la tentación de Marción de construir una oposición entre un Dios de amor neotestamentario y un Dios de la ley veterotestamentario⁷. Ha de recordarse sobre esto que el doble mandamiento de amor de Jesús tiene raíces veterotestamentarias (cf. Lev.19, 18.34; Dt.6,5), y que la predicación de Jesús sobre el amor proveniente de Dios está unida a la iniciativa de expresiones de amenaza y de juicio. Cuando hoy se trata de mostrar el amor de Dios al hombre, sería bueno al comienzo repensar el contexto y el lugar del propio discurso. Si uno no se engaña, hay en el terreno teológico eclesial, desde hace un tiempo, crecientes reservas hacia el discurso sobre el amor de Dios. Citemos tres tendencias, sin una pretensión de exhaustividad y en esbozo.

⁵ Thomas Söding, *Gott ist Liebe; 1 Jn.4,8,16 als Spitzesatz biblischer Theologie*, en Id. *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (FS Wilhelm Thüsing), Münster, 1996, 306-357.

⁶ Cf. J. Werbick, art *Offenbarung V y VI*, LThK 7 (1998) 989-995.

⁷ Cf. tendencialmente, E. Biser, *Der obdachtlose Gott. Für ein Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg 2005. Cf. mi crítica: *Trendwende? E. Biser ubre Glaube und Unglaube*, en NZZ, 15.2.05, p.37.

1. Reservas frente al discurso del amor de Dios

1. En primer lugar se da en la praxis pastoral una tendencia a hacer inofensivo el discurso sobre Dios. El evangelio de un Dios que es amor cambia bajo la retórica del “buen Dios”, el que desea satisfacer el deseo de armonía, pero que no tiene mucho ya que decir sobre la vida atravesada de tensiones y rupturas. Se plantean concepciones incómodas como la de que para un Dios que es amor las desigualdades e injusticias humanas no pueden ser equivalentes, y pasajes difíciles de la Escritura que hablan del rechazo del hombre y del pecado, de justicia y juicio, de la cólera divina, son desplazados como “no traducibles”. Donde palidece la conciencia del pecado, donde se actúa como si el hombre no necesitara ya del perdón, allí se evapora rápidamente la gratitud y la alegría del don de la salvación y la redención. Pero la retórica inflacionaria del buen Dios no sólo es aburrida y no dramática, engaña también sobre la seriedad que la Cruz ha traído con el amor en un mundo sin amor. La consecuencia es una infantilización de la fe, que prepara a niños con complejo de inferioridad.

2. Junto con la domesticación pastoral de Dios, se da en estrecha conexión una tendencia contraria que podría llamarse “malestar del buen Dios”. Aquí se trata de un redescubrimiento de aspectos olvidados del lenguaje de la oración⁸, para una revitalización de la lamentación y la queja⁹, o el recuerdo subversivo al motivo bíblico de la cólera divina¹⁰. La solidaridad con los que sufren injustamente, los desesperados y enmudecidos motiva la búsqueda de un discurso sobre Dios sensible al sufrimiento y enriquecido por el silencio¹¹, incluso se dan voces que fuerzan tanto los aspectos oscuros de Dios¹² que lleva a sacrificar la función rectora hermenéutica de la determinación esencial de Dios como amor.

3. Una tercera tendencia retiene la determinación de la comprensión cristiana de Dios, cuando ella termina afirmando –como en las teologías de la religión pluralísticas– que lo divino *en sí* ya no es reconocible, bajo la fractura de perspectivas de los sistemas religiosos respectivos,. El postulado de teoría del conocimien-

⁸ Cf. Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg, 1998.

⁹ Cf. Karl Joseph Kuschel, *Ist Gott verantwortlich für das Ubel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage*, en G. Fuchs (ed.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt/M., 1995, 227-261.

¹⁰ Cf. Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstössiger biblischen Tradition*, Darmstadt, 2002.

¹¹ Cf. J.B. Metz; *Lob der negativen Theologie. Aus einer Interview zur Gottesfrage*, en Mathias Lutz-Bachmann (ed.) *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS H. Vorgrimmler), Freiburg/Br. 1994, 304-310.

¹² Cf. W. Gross/ K.J. Kuschel, *“Ich schaffe Finsternis und Unheil” Ist Gott verantwortlich für das Ubel?*, Mainz, 1995, también JH Tück, *“Gelobt seist du, Niemand”*. *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000, 164-166.

Solo el amor es digno de fe

to de la radical trascendencia de lo divino, debe aliviar el diálogo entre las religiones, que ahora debe ser medido según el criterio de cómo y en qué medida ayuda a los hombres para superar su encierro en sí, o —con John Hick— llevar a cabo una “*transformation of sel-centredness to Reality-centredness*”¹³. Se da así un estrechamiento de las religiones a su eficiencia soteriológica, en tanto la pretensión de verdad del cristianismo queda de lado, como si sostuviera que el Absoluto no ha permanecido Absoluto, sino que se ha hecho concreto en la historia y se ha revelado definitiva e irreversiblemente como amor, y esta revelación no puede ser descifrada sencillamente como un producto de la fuerza configurativa de lo religioso. También otras fuerzas de la teología actual parecen poner en cuestión el contenido determinado de la fe. Así, en nuevos esbozos que se mueven hacia recibir teológicamente el deconstructivismo y el pensamiento de la alteridad franceses, se observa un llamativo acento de teología negativa. La radical diversidad de Dios deviene al mismo tiempo un agujero oscuro, en el que se hunden todas las determinaciones teológicas, si cada afirmación sobre Dios va a ser desechada o —más fundamentalmente— la diferencia entre afirmación y negación va a ser estratégicamente dejada. El propósito justificado de cuidar la trascendencia de Dios ante un acceso conceptual va a ser ampliado cuando, por principio, se evita todo contenido en el discurso sobre Dios (y de ese modo también la determinación conceptual de Dios como amor). Allí hay que mostrar ya que la reserva sobre un discurso dogmáticamente determinado sobre Dios mismo se alimenta de un dogma no probado, a saber, que la última determinación de Dios es su indeterminación. Si se quiere, se trata de un dogma antidogmático, que excluye desde el principio la posibilidad de que Dios mismo pueda expresarse de un modo determinado en la Persona y la historia de Jesús. Pero sólo donde “Dios deja su libertad puede también entrar”¹⁴.

Frente a estas tendencias rápidamente esbozadas se plantea la pregunta de si y cómo el discurso sobre el amor de Dios hoy puede ser creíble. Una relectura actualizada de *Glaubhaft ist nur Liebe*¹⁵ de Hans Urs von Balthasar frente a este supuesto parece fructífera. ¿Puede ofrecer ayuda para proteger el discurso del amor de Dios de su banalización? ¿Puede integrar los testimonios bíblicos sobre el juicio y la cólera? ¿Y cómo se perfila el concepto de la revelación bíblica frente a las tradiciones de una teología negativa?

¹³ Instructivo sobre este K.H.Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, 61-110

¹⁴ H.U.von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Bd.I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1988, 404.Desde ahora H

¹⁵ H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963. Las citas de esta obra se harán según páginas entre paréntesis.

2. Más allá de la reducción cosmológica o antropológica: el carácter indeducible de la revelación

Primero hay que sostener que para Balthasar es una evidencia teológica el hablar de Dios y de su amor. Aunque tiene una sensibilidad para el cambio ocurrido en los presupuestos culturales y sociales del siglo veinte para la fe cristiana¹⁶, su escrito programático *Glaubhaft ist nur Liebe* (Sólo el amor es digno de fe) plantea la tesis determinante, junto a más amplias consideraciones, que la revelación del amor de Dios no es deducible y proviene de una libre iniciativa de Dios: “lo que Dios desea decir en Cristo no puede provenir de una normatividad del mundo en general o del hombre en particular; es incondicionalmente teo-lógica, mejor aún teo-pragmática: obra de Dios con los hombres, obra que El mismo interpreta ante el hombre y para él. Sobre esa obra ha de decirse que ella sólo es creíble como amor: se refiere al propio amor de Dios, cuya aparición es la de la gloria de Dios”(5). Estas pocas frases tienen *in nuce* el programa de la rica trilogía de Balthasar: la figura del amor de Dios que se aparece, y su correspondiente percepción por parte del hombre, es tratada en *Herrlichkeit*, la Estética teológica en la que son vueltos a poner en el centro de la atención teológica los aspectos desatendidos de lo bello (*pulchrum*). La *Teodramática* trata la obra teo-pragmática de Dios con el hombre, que sólo puede ser desarrollada en el marco de la tensión fundamental entre la libertad infinita y la libertad finita, la cual deja detrás la clásica división del material de la dogmática para reconstruir la historia de la salvación en categorías dramáticas. La *Teológica* reflexiona finalmente sobre cómo el acontecimiento dramático puede ser llevado adecuadamente a conceptos y palabras humanas. El libro *Glaubhaft ist nur Liebe* (Sólo el amor es digno de fe) aclara en sus primeros dos capítulos, que ni las reflexiones filosóficas que se preguntan por el fundamento divino infinito a partir del mundo y sus manifestaciones finitas (reducción cosmológica), ni la reflexión sobre el proceso del hombre abierto al absoluto (reducción antropológica) pueden alcanzar el contenido de la revelación cristiana¹⁷. La revelación de Dios como amor no es deducible, y sin embargo, a pesar de su no deducibilidad ha de tocar algo en el hombre que la hace perceptible y comprensible. En un primer plano se dan para Balthasar dos complejas preguntas. La primera se pregunta por abrir el acceso a la revelación, y se dirige a una doctrina de la percepción (partes 3 y 4), y la otra muestra la objetiva autointerpretación del amor de Dios en la historia, y le da al concepto del amor un perfil teológico (partes 5 y 6).

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Viena, 1956 ; , Guadarrama, Madrid, 1966.

¹⁷ Aunque no aparezca expresamente el nombre de Kart Rahner, es mostrado el peligro del planteo trascendentalteológico cuando se afirma: “Lo cristiano es anulado cuando se lo deja disolver en un presupuesto trascendental de su autocomprensión en un pensamiento, vida, conocimiento u obra”(33).

3. Encuentro interpersonal y experiencia estética como accesos análogos

Comencemos con la pregunta del acceso: para recibir en la mirada la iniciativa de Dios hay que dejarse guiar por dos aproximaciones.

Primero se da la situación dialógica del encuentro, en el cual un yo se abre a un tú y fascinado por la singularidad del otro se participa a él y se da sin reaseguro. Cada forma de entrega esconde empero un riesgo, ya que la reacción del otro no puede ser contada con anticipación. Hay que entrar en el riesgo para ver si el otro responde o rechaza. El amor, que el otro querría ajustar o manipular en una previa red de expectativas ya en su comienzo, se corrompe como verdadero encuentro. Pero cuando en el espacio de un encuentro interpersonal se reúnen dos libertades, expresándose y abriéndose mutuamente, pueden colocarse donde nadie ha contado: el don del amor, que se recibe con gratitud, pero que no puede realizarse.

Un segundo acceso al fenómeno de la revelación se abre a partir de la estética, que al lado de la teoría y de la praxis presenta su propia esfera. En momentos privilegiados de percepción estética puede ocurrir que uno es sacudido por una obra de arte. Una sinfonía de Mahler, una pintura de Vermeer, un poema de Rilke – no podemos ver y alcanzar la estructura inmanente de una obra de arte, que parece estar marcada por una necesidad interior, y sin embargo nos ilumina espontáneamente la obra: “es tomándonos y liberándonos al mismo tiempo como se da a sí mismo indudablemente como libertad (Schiller) en una interior e improbable necesidad... semejante conexión de algo inconcebible para mí, con una plausibilidad imperiosa que para mí se da sólo en el reino de lo bello y gratuito”(34)¹⁸.

Naturalmente ambos accesos dependen de presupuestos: tienen lugar en un horizonte del mundo común, unidos a disposiciones que tienen que ver con un origen, un medio y un carácter. También debe ensayar y aprender, por lo menos al comienzo, la atención al otro sin el cual el encuentro logrado no es posible. No se comprende por sí mismo que se valoren las expresiones de otra libertad, que se las consideren enriquecedoras y no se las rechace como imposición a lo propio. Análogo a la percepción en el arte: por lo menos al comienzo, sin un cultivo del sentido estético (una categoría seguramente discutible), una obra de arte compleja se deja difícilmente percibir como indeducible y al mismo tiempo fascinante aparición de libertad” (cf.49)¹⁹. Aunque ambos accesos pueden ser transpuestos a la situación de la revelación no sin reserva, dan sin embargo una valiosa indicación que expresa la comprensión de quien se autorevela “sin subsumirse en categorías de conocimiento forzosas” (34 ss.): ni puedo aclarar la apertura del otro, ni puedo descifrar la figura estética de lo bello como producto de mi poder de configuración. Ambos son

¹⁸ Cf. H.U.von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000, 69.

¹⁹ Cf. H.I., 171-172.

precedentes indeducibles y pueden ser tomados agradecidamente como una manifestación de una libertad.

No obstante, tanto lo interpersonal como el acceso estético ofrecen analogías. Ambas “son superadas en el reino de la revelación, donde el Logos que desciende kenóticamente se interpeta a sí mismo como amor, ágape y de allí como gloria” (34). Ya aquí ha de observarse que Balthasar en su discurso teológico siempre introduce señales de alteridad para subrayar la inconmensurabilidad del amor divino y su singularidad en relación con toda figura finita de amor. Así: “Si la palabra fundamental es amor como amor *divino*, entonces debe encontrarse a su lado la palabra fundamental estética *gloria*, donde este amor de Dios que se manifiesta asegura la distancia del ser-totalmente-otro y excluye su intercambiabilidad entre éste y otro amor absolutizado en sí mismo (aunque también personal)” (36). Sin la determinación del contenido anticipada expresamente es “la majestad del amor absoluto” limitada en su lógica de la encarnación que supera toda lógica humana. El prólogo de Juan toma, según Balthasar, el concepto de la sabiduría griega de Logos y la identifica con Cristo. De todos modos, no proyecta la razón del mundo a la vida de Jesús ni recíprocamente, sino que afirma que este *Logos* se ha hecho carne (cf. Jn 1,14). Así, no sólo la vida finita de un hombre deviene el lugar extraordinario de autoproclamación de Dios, sino que el amor de Dios se expresa en la figura de un hombre de un modo insuperable. Justamente esta automanifestación de Dios “en la carne” reclama una autoridad sorprendente en relación con las autoridades humanas: “La autoridad originaria no la posee ni la Biblia (como palabra de Dios *escrita*) ni el kerygma (como palabra viva de Dios *proclamada*) ni el ministerio eclesial (como *representación oficial* de la palabra de Dios)-, las tres son sólo palabra, y aún no en la carne” (36). Sólo el Hijo, que traduce en su carne las indicaciones de la *Torah*, y que de ese modo las ha cumplido, es el auténtico exégeta del Padre en el Espíritu Santo: la figura encarnada del amor de Dios.

4. Teología negativa y percepción creyente de la figura de revelación

El reconocimiento creyente de esta revelación lleva a una específica concepción de teología negativa. En lugar de reconocer la indeterminabilidad de la última determinación de Dios y entonces no poder corresponder a la autodeterminación de Dios como amor, Balthasar piensa inversamente a partir de la grandeza de la autorevelación divina de Dios, históricamente en curso, y subraya que ella supera últimamente toda capacidad de pensamiento y de lenguaje del hombre. Hay que sostener esta diferencia: ya que una cosa es cuidar la determinación de la fe en Dios con el índice de su incertidumbre, a partir de la experiencia epocal de la ausencia de Dios, o, por razones estratégicas, retener el discurso sobre

Solo el amor es digno de fe

Dios en el diálogo interreligioso al vago lenguaje cifrado de la trascendencia – como “lo real” (John Hick)-; y otra, en cambio, sostener, frente a la insondabilidad de la autorevelación de Dios, que el pensamiento humano no puede comprenderlo en forma adecuada²⁰. Frente a una teología negativa, que deja detrás el concepto de una autointerpretación de Dios como amor a partir de algunos presupuestos, Balthasar afirma claramente: “Fuera de esta revelación del amor, toda teología negativa permanece tan vacía, que siempre se encuentra en el riesgo de resbalar ya en el ateísmo (o agnosticismo), ya en una filosofía de la identidad (o mística de la identidad). Sin embargo, aquí, donde la figura de la revelación permanece incomprensible, será interpretada como amor de Dios, se manifiesta en forma evidente este amor divino, a pesar de su última inaprehensibilidad, como el ser de Dios totalmente otro y siempre más grande” (38)²¹. O: “El movimiento de la revelación de Dios en la carne es el fin de la previa teología negativa, en el sentido de cómo el hombre natural debía comprenderla. Dios es primero y ahora el Conocido. El que se ha abierto, que ha dicho objetivamente Quien es”²²- y esto significa que esta manifestación de Dios en la carne del hombre Jesús de Nazareth se concentra de un modo peculiar, si la teología cristiana quisiera fijarle a Dios el rol del gran desconocido.

¿Pero cómo se deja reconocer este movimiento del amor divino por el hombre? Es necesaria una percepción proporcional de la figura de revelación en la fe, sin la cual la “gloria del amor” no puede ser adecuadamente descifrada. La kenosis del amor divino alcanza hasta el grito de abandono de la Cruz: “Lo más extremo (*la verdadera escatología*), imprevisible para el mundo y para el hombre, puede ser sólo *percibido receptivamente* como lo “totalmente diferente”. Balthasar subraya siempre que sólo la actitud del asentimiento se corresponde con la revelación de Dios, una actitud que se encuentra prefigurada en el *fiat* de María (cf. Lc. 1,38). Diversamente a Karl Rahner, que parte de la espontaneidad del espíritu y comprende la autorrealización del espíritu en el conocimiento y la libertad, justamente como gamática, en la cual la revelación se ha inscripto, Balthasar subraya que la revelación a los hombres sólo es accesible últimamente en pura receptividad. En una entrevista de 1976, Balthasar mismo sostuvo esta diferencia con la teología de Rahner: “ (...) nuestras posiciones de partida siempre fueron diferentes. Hay un libro de Simmel que se llama “Kant y Goethe”. Rahner eligió a Kant, o si usted quiere, a Fichte, el punto de partida trascendental. Y yo elegí a Goethe, en tanto germanista. La figura, única, orgánica, figura que se desarrolla –pienso en la “metamorfosis de las plantas”-, esta figura, a la que Kant en su estética no termina de alcanzar”²³. En la concepción teológica de la percepción de Balthasar se llega a

²⁰ Cf. También Hans Urs von Balthasar, *Theologik*, II, Einsiedeln, 1985, 98.

²¹ Cf. H I, 179 y ss. y 443 y ss.

²² Cf. Balthasar, *Verbum Caro*, 188 y ss.

²³ Balthasar, *Zu seiner Werk*, 112

ver la figura tal como se muestra a sí misma. Pero esto se logra cuando el que ve percibe sintéticamente la figura y se deja “arrebatar” más allá de sí mismo, arrebatado por ella.

El análisis crítico de trozos parciales de los testimonios de la revelación pueden dañar o errar su figura. Por ello Balthasar advierte repetidamente reservas frente a una interpretación de la Escritura que neutraliza el punto de partida de la fe a causa de razones mencionadas como científicas. “¿No es desconfiable cuando la filología bíblica busca “comprender”, cuando ya en el primer acto se fracciona su figura en fuentes, objetivos psicológicos e influjos sociológicos, aún antes de que la figura como tal sea vista verdaderamente y sea leída en el sentido de su figura?²⁴. Esta interpelación no encierra una desacreditación global del método histórico-crítico, sino más bien una limitación de su pretensión y de su amplitud. Ya que los análisis filológicos de los textos bíblicos, la reconstrucción crítica de los hechos históricos que ellos presuponen, y la interpretación del sentido de sus expresiones históricas permanecen desde el punto de vista teológico insuficientes, mientras no se articule con el horizonte de la interpretación eclesial de la Escritura. Balthasar mismo ha buscado integrar en su obra los resultados de la exégesis histórico crítica bíblica, como lo muestra en forma ejemplar el tomo de su *Estética Teológica* acerca de la *Nueva Alianza*. Por cierto, al mismo tiempo, siempre ha llamado la atención sobre que los comentarios de la Escritura en los Padres ofrecen una escuela de percepción de la figura de la revelación, que no pueden ser sustituidos por ninguna exégesis científica. En los teólogos que eran santos al mismo tiempo, se puede aprender el ejercicio de una actitud contemplativa, que se deja cuestionar por la Palabra de Dios, de modo que la contemplación de la Palabra se encarna en quien contempla y recibe un carácter determinante de la vida. El hombre que se entrega a la contemplación de esta figura de la revelación es consciente de la distancia que lo separa. Su finitud, y aún más su culpa, parecen afectar la percepción del amor divino, y excluir desde el principio una comunidad²⁵. Porque a la *conditio humana* pertenece el entrelazamiento en una culpa para el que la tradición teológica sostiene el nombre de pecado original. El hombre preocupado por su identidad es también siempre quien no tiene el verdadero amor, que lo mueve a preferirse a los demás, que tiene varias máscaras para esconder su egoísmo y esconderse a sí mismo a los demás. Ciertamente que el hombre tiene un conocimiento previo de lo que es el amor. Sin un punto de partida antropológico, el amor de Dios no podría participarse a los hombres, si la revelación fuera impensable como encarnación, para no decir contradictoria; pero —como observa Balthasar— el hombre “alcanza este presupuesto no sin una conversión radical al reconocimiento de este signo” (40). Esta conversión toca a la persona entera e incluye también el pensamiento.

²⁴ H I, 28 ss. Cf. también HI, 41, 167, 407, 448 y ss., 469.

²⁵ Cf. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, cap.4, pág.43

Solo el amor es digno de fe

Hay que estar preparado para dejarse decir la verdad (sobre Dios y sobre sí mismo), y dejar detrás la tendencia a un conocimiento mejor. Ya que delante del Crucificado se rompe radicalmente el abismo de la culpa y la fragilidad ante el pecado.

De un modo distinto a las doctrinas religiosas que prometen a los hombres un camino de liberación de la finitud y de la culpa, en tanto ejercitan una distancia de lo concreto por medio de técnicas meditativas que desencarnándose tienden a un absoluto que supera toda frontera, el cristianismo es una religión de revelación en cuyo centro se encuentra un compromiso teoprágmató muy concreto, porque es el Amor en persona. "El contenido de ese actuar no puede ser deducido o supuesto en forma adecuada por ningún lado de la naturaleza creada, porque resulta del otro en cuanto otro en libertad insondable hacia el otro, y no crea la semejanza o identidad de un puente de comprensión previo. Sólo en la autoexpresión de Dios frente al hombre en el escenario de la naturaleza humana, en virtud de la identidad del "escritor" divino, del director divino-humano y del consubstancial Espíritu divino que interpreta la acción del drama ejecutado, allí se encuentra la llave de comprensión de lo realizado"(46). Allí se encuentra realizado el paso al contenido de la revelación.

5. La figura histórica del amor divino o: la fuerza salvífica y reconciliadora de la Cruz.

La seriedad incondicionada del amor de Dios es últimamente creíble para Balthasar en la Cruz. Esto no debe significar que pase por encima de la vida y las obras de Jesús, su predicación del reino de Dios, sus parábolas y acciones simbólicas. Pero sostiene que toda la enseñanza de Jesús "en todo aquello que expresa, promete y exige, sólo es comprensible desde la Cruz, desde el descubrimiento de todas las acciones que se exponen en la palabra y la obra por una Pasión que todo lo aclara y posibilita".

Se puede comprender el amor al enemigo, que habría permanecido como una exigencia moral descubierta si Jesús mismo en su muerte no hubiera orado por sus perseguidores y así lo "imposible" se hubiera verificado en su carne. También la pretensión de poder perdonar a los pecadores —una prerrogativa de Dios desde el Antiguo Testamento— es comprensible recién a partir de la Cruz, partiendo de la tradición neotestamentaria de que Jesús ha muerto por los pecados de la multitud. Para comprender adecuadamente la Pasión hacia la cual gravita toda la vida y obra de Jesús no basta decir que Jesús sea víctima casual de un conflicto religioso político²⁶ o que ha mantenido una fidelidad a su mensaje sobre el reino cercano hasta el final, aunque esto sea cierto; no basta tampoco decir que El en su muerte

²⁶ Balthasar previene decisivamente contra la comprensión "del grito de abandono como confesión de su total quiebre" (H I, 484 en relación a A. Schweitzer).

fue solidario con nosotros y esta solidaridad ha sido definitiva e irreversible, lo cual también es cierto (K. Rahner)²⁷; y tampoco basta más allá sostener que ha quebrado la espiral de violencia y oposición y de ese modo ha develado el latente mecanismo del chivo expiatorio (René Girard²⁸), aunque también esto es cierto. Para percibir la dramática de la muerte de Jesús, según Balthasar, se debe ir más allá y atender a las expresiones del Nuevo Testamento que hablan de la muerte “por los amigos” (Jn 15,13), “por los muchos” (Mt 10,28; Mc 10,45), “por todos” (Jn 12,32; 17,21). La proexistencia de su vida culmina en su muerte, que El interpreta previamente en las palabras y gestos de la última Cena y que asume libremente por todos. En esta autoentrega de Jesús *pro nobis* Balthasar ve el eje de las soteriologías neotestamentarias y ha sido confirmado en esta interpretación por M.Hengel, H.Schürmann, K.Lehmann y otros²⁹. Por ello ha prevenido siempre con decisión contra la neutralización del significado soteriológico de la muerte de Jesús como una interpretación postpascual de la comunidad: “no es seriamente admisible una separación entre una enseñanza de Jesús antes de la Pasión y sin relación a ella, y otra doctrina posterior a la Pasión puesta en sus labios” (55). Si Jesús se hubiera quebrado en la Cruz o hubiera sufrido su muerte en forma puramente pasiva, entonces no tendría la fe en la fuerza salvífica y redentora de su muerte ningún apoyo en la autocomprensión de Jesús, y la predicación postpascual sería últimamente una construcción ideológica.

Para explicar el significado universal de la muerte de Jesús, Balthasar recurre al concepto de *Stellvertretung* (representación inclusiva). De un modo distinto a la *Stellvertretung* funcional en el reino de lo social, en el cual una persona puede entrar por otro, sin que la persona representada sea interiormente tocada, el concepto cualificado de *Stellvertretung* designa el proceso salvífico relevante, que posibilita al Crucificado entrar en el lugar del pecador, de modo que éste no es acallado o anulado, sino ante todo liberado en sí mismo. La objeción cercana³⁰, que una comprensión tal de la salvación y la redención desestima la irresponsabilidad moral de la persona, puede aquí sólo *en passant* ser respondida, en tanto la asunción representativa del pecado por Cristo no plantea un automatismo salvífico, que anule la libertad del representado³¹. Más bien la obra salvífica de Cristo requiere su reconocimiento expreso por el pecador.

²⁷ Cf. la valoración crítica de la soteriología de Rahner en TD III, *Die Handlung*, Einsiedeln, 1980, 253-262.

²⁸ Cf. La valoración crítica del trabajo de R.Girard en TD III, 276-288.

²⁹ Cf. M.Hengel, *Der Stellvertretende Sünetod Jesu* IKaZ (1980) 1-25; 135-147; K.Lehmann, “Er wurde für uns gekreuzigt”. Eine Skizze zur Neubewertung der Soteriologie, ThQ (1982) 298-317; H.Schürmann “Pro-existenz” als theologischer Grundbegriff en Id. *Jesus- Gestalt und Geheimnis, Gesammelte Beiträge*, Paderborn, 1996, 286-315.

³⁰ Cf. *Glaubhaft ist nur Liebe*, 66.

³¹ Cf. *Über Stellvertretung*, en Balthasar, *Pneuma und Institution*, Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln, 1974, 401-409.

Solo el amor es digno de fe

Cómo sea posible que *uno* pueda morir por *todos* es una pregunta que apunta a la singularidad de la persona y la misión de Jesucristo, que ha hecho todo por obediencia hacia el Padre y ha devenido así el “siervo de Dios”. Sólo si el Crucificado no sólo es hombre entre los hombres o hombre para los hombres, sino al mismo tiempo es el hombre unido al Hijo, Palabra eterna del Padre, puede haber tenido su muerte la fuerza salvífica y reconciliante que la fe cristiana le ha reconocido desde el comienzo (Cf. Rom. 4,25; 1 Co. 15,3-5 con referencia a una tradición prepaolina). Esto significa que la figura de revelación de la Cruz no puede ser comprendida justamente sin el fundamento trinitario –*mysterium Christi credi non potest sine fide Trinitatis*³²–: (...)” en la kenosis de Cristo (y sólo allí) aparece el misterio de amor *interior* de Dios, que en sí mismo “es amor” (1 Jn. 4,8) y por ello unitrino. La Trinidad de Dios, aunque también una luz inaccesible para el conocimiento, es la única hipótesis, cuyo reconocimiento da cuenta fenomenológicamente del fenómeno Cristo (presente siempre en la Biblia, en la Iglesia, en la historia) para aclarar autorizadamente su figura sin violentar los hechos. Si el Absoluto no fuera amor (como lo dice el dogma trinitario), entonces permanece justamente Logos (*noeseis noeseos*, conocimiento absoluto), quien no permanece previo al amor, o modernamente corre siempre de nuevo en forma titánica y se asimila en sí”. (57-58)³³.

6. La cólera sobre el pecado como determinación del amor divino

Pero Balthasar se plantea la objeción en un segundo paso, sobre si las duras y claras expresiones sobre el juicio no desplazan el motivo del amor. En el Antiguo Testamento hay drásticas palabras conminatorias que anuncian la cólera y el celo de Yahvé por la ruptura de la Alianza³⁴. También el Nuevo Testamento sería dividido negligentemente, si se suprimiera el hecho de que con la definitiva revelación de Dios como amor, deviene aguda la posibilidad insondable del rechazo del hombre, “el último abismo de la libertad antidivina suena allí donde Dios se abre en su libertad de amor para descender kenóticamente en toda perdición del mundo”(60). En tanto que el Crucificado se identifica con el pecado, sufre no sólo la extrema lejanía de Dios, sino que asume sobre sí la cólera de Dios que merece el pecado antidivino (cf. Gal. 3,13)³⁵. La persona sin pecado de Jesús no merece la

³² S.Th.II-II. Q.2 a.8.

³³ Cf. Sobre la teología trinitaria de Balthasar: J.Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken? H.U.von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung al Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, en ThQ 176 (1996), 225-240; JH TUC, *Mit den Rücken zu der Opfern der Geschichte*, en M.Strei (ed.) *Monotheismus Israel und christlicher Trinitäts Glaube* (QD 210), Freiburg, Basel, Wien, 2004, 199-235.

³⁴ Cf. TD III, 315-327; TD IV, 223-293.

³⁵ Cf. TD III, 322.

cólera –un pensamiento semejante sería absurdo y atestiguaría una interpretación anselmiana vulgar, según la cual un Dios ofendido debería ser aplacado con el sacrificio del Hijo. Pero en el libre soportar el juicio sobre el pecado, cual sea el pecado del otro, Jesús cumple el encargo del Padre y se hace redentor de los hombres. Frente al Crucificado nadie puede permanecer indiferente: “Más bien reconocemos en el abandono del Crucificado, de dónde somos redimidos y preservados de la eterna condenación que no podría sernos ahorrada por ningún esfuerzo propio fuera de la gracia; pero ante la mirada de la Cruz no la superamos; en tanto vemos aquí delante nuestro el pecado nuestro objetivado, podemos menos que nunca dejar al que muere su destino”(62). La figura del Crucificado muestra que el infierno no es ninguna medida o especulación pedagógica, sino que es la realidad más real, porque nadie ha sufrido una temible lejanía de Dios como el Hijo, unido hipostáticamente al Padre (cf.62). El Redentor, que ha llevado el pecado de los hombres y que ha buscado en el *descensus ad inferos* el lugar del abandono más extremo, es al mismo tiempo el Salvador y el Redentor, que ha de ser encontrado más allá de la disposición del pecador.

La autoentrega de Jesucristo por todos, “la figura gloriosa de su amor que irrumpe”, es al mismo tiempo el fundamento de la esperanza universal, que Hans Urs von Balthasar ha defendido siempre y de manera impresionante frente a las posiciones extremas escatológicas. A diferencia de Agustín, que en su obra tardía *De civitate Dei* sostiene que muchos han de perderse (*massa damnata*), y a diferencia también de la teoría origenista de la reconciliación universal, que pasa por encima de la seriedad ética de la situación de libertad, y pretende la consumación de todos, Balthasar vuelve a la esperanza fundada cristológicamente de que Dios en su extremo empeño en la muerte de Jesucristo permite la salvación de todos³⁶.

Saber no se puede, pero esperar sí se puede, donde la esperanza es concebida como “modalidad del amor” (63). El infierno como lugar de la lejanía existencial de Dios es mantenido como una real posibilidad ante los ojos, ya porque nadie puede tomar el lugar de Dios y prever el resultado del juicio. Esta reserva escatológica es importante: quien ya cree poder identificar justamente a los condenados, sirve a métodos de condena para medirlos y disciplinarlos. En lugar de hablar a otros del infierno, se prohíbe a sí mismo: “del infierno se ha de hablar sólo como de lo propio, ya porque no podría valorar la posible condena de otro más que la propia”.(64). Y contra una limitación salvífico-individualista Balthasar subraya la solidaridad con el otro, quien es exigido cuando uno se deja determinar por la dinámica del amor, que nadie desea excluir (cf. 1 Tim.2,1-6; Jn.12,32; Rom.11,32). La

³⁶ Cf.H.U.von Balthasar, *Eschatologie.Die Theologie der letzten Dingen*, en L.Hheinisch (ed.) *Theologie heute*, Manchen, 1959, 131.140, aquí 136 ss.

Solo el amor es digno de fe

Iglesia reza no en forma casual por todos los hombres (cf.65) y no es llevada a reflexionar menos sobre la misericordia de Dios que sobre su justicia³⁷.

Habría que hablar, si se quisiera seguir la letra del escrito programático, de cómo el mensaje del amor de Dios encarnado se puede traducir en la vida del hombre. De María y su sí de asentimiento como arquetipo de la fe en el amor³⁸, habría que hablar tanto como de la Iglesia, que Balthasar tematiza no sólo como "*sponsa Verbi*" sino también como "*casta meretriz*" – para callar sobre los santos, en quienes Balthasar ve el auténtico comentario sobre el amor de Dios y la verdadera apología de la fe cristiana (cf.81 y ss.). Una teología académica, que deja de lado su origen eclesial y que considera habitualmente a la espiritualidad cristiana con un encogimiento de hombros, fue siempre sospechosa para Balthasar³⁹. En lugar de proseguir con la lectura según el modelo de *Glaubhaft ist nur Liebe*, volvamos de nuevo a la reserva ya esbozada al comienzo sobre el discurso sobre el amor de Dios.

7. Estímulos permanentes: la determinación teológica sobre "Dios es amor" entre la banalización y la discusión

Naturalmente es preciso tener presente la diferencia histórica que hace diversa la situación teológica de 1960 y la actual. Entonces se trataba de la modernización de la teología, para la incorporación de cuestionamientos que durante decenas de años, al interior de la Iglesia, eran impedidos por un antimodernismo restrictivo. Con su escrito programático *Schleifung der Bastionen* (Demolición de los bastiones), Balthasar trabajó temprana y decisivamente por la apertura dialogal de la Iglesia, que luego se llevó a cabo oficialmente en el Concilio Vaticano Segundo. Pero, sin duda, después del Concilio se vio motivado a plantear reparos críticos a una automodernización excesiva de la teología y la Iglesia⁴⁰. En la situación de la postmodernidad – para referirnos aquí sólo a ello – es central para la teología no perder la propia identidad en un vocerío confuso. Por ello uno no pretenderá citar *Glaubhaft ist nur Liebe* como sencilla solución a los problemas teológicos actuales, lo cual significaría sobreexigir la obra en forma anacrónica. Pero, manteniendo la mirada en las exigencias citadas, hemos de mantener las siguientes sugerencias:

³⁷ H.U.von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1988; Id. *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Freiburg, 1999

³⁸ Cf. H I, 337-352, donde Balthasar distingue cuatro experiencias de fe arquetípicas; 1. la petrina; 2. la paulina, 3. la joánica y 4. la mariana

³⁹ Cf. El artículo programático, *Theologie u. Heiligkeit*, Teología y Santidad, en *Verbum Caro*, 195-222

⁴⁰ Cf. H.U.von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* (¿Quién es un cristiano?) Einsiedeln, 1966, y *Cordula oder der Ernstfall* (Cordula o el caso serio), Einsiedeln, 1966

1. La teología de Balthasar es un amplio y abarcativo discurso sobre el amor. La expresión literaria y quizás algo anticuada para los oídos contemporáneos - Peter Eicher la describió como “elocuencia seráfica”⁴¹-, no debe engañar respecto a que el concepto “Amor” es aquí *determinado* teológicamente. Recibe su perfil diferencial a través de la revelación testimoniada bíblicamente, que a partir de la autodonación de Dios actúa primero en la historia de la alianza con el pueblo elegido y luego en la persona y la historia de Jesucristo, cuya preexistencia se concentra en el acto teodramático de la Cruz y en el *descensos ad inferos*. Justamente la concentración teológica del concepto de amor en la Cruz hace que la obra de Balthasar sea reservada frente a una banalización, que conlleva hundir la dramática de la revelación en la retórica inflada sobre el amor de Dios. “Como un amor que no conociera la distancia infinita de veneración frente a la majestad del amor de Dios en la Cruz, aunque tuviera desconfianza en su propio fundamento, de la misma manera un amor que no conociera ningún temor frente al juicio” (64).

2. Al mismo tiempo Balthasar no teme asumir las expresiones sobre la cólera y el juicio y mostrarlas como expresiones del amor divino. Balthasar toma seriamente el hecho bien atestiguado bíblicamente de que el pecado y la injusticia no dejan a Dios indiferente. Un amor que permaneciera indiferente frente a la injusticia cínica no sería tal, y “un Dios que sólo amara y no odiara el mal, sería contradictorio consigo mismo”⁴². El pecado del hombre provoca la cólera de Dios, pero el pecador como persona permanece el destinatario del amor perdonador, que asume lo extremo en sí mismo, para liberar al perdido de su autoencierro pecador. Si en el juicio, el poder perdonador del amor permite salvar a todos, esto no puede ser anticipado, pero puede y debe ser esperado en la fe.

3. Cuando Balthasar siempre tematiza los límites del lenguaje humano, cuando quiere mostrar el ser totalmente diverso de Dios por medio de conceptos como “gloria”, “majestad”, “santidad”, lo hace para proteger la indeducibilidad y libertad de la revelación frente a construcciones sistemáticas racionalistas, pero no para relativizar la determinación del discurso bíblico sobre Dios o plantear una abstracta indeterminación de Dios sobre una última y única determinación divina. La escenificación retórica de la ausencia de Dios como se registra hoy en teologías inspiradas en la deconstrucción⁴³ o en el pensamiento sobre la alteridad, no hubiera sido de su agrado, ya que aquí el sí que Dios ha realizado en Jesucristo (cf. 2 Cor,1,20), se evapora en huellas o se dilata en un juego flotante. Justamente el hecho de que el totalmente otro no *quiso* permanecer totalmente otro, en tanto se expresó enajenándose en la carne de un hombre -*quia invisibilis in suis, visibilis*

⁴¹ P.Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 293

⁴² TD III, 315.

⁴³ Cf. J.Derrida, Schurken. *Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main 2003, 213.

Solo el amor es digno de fe

*est factus in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendere*⁴⁴ - la teología cristiana evita aplicar y fijar a Dios simplemente los predicados de la incognoscibilidad e inexpresabilidad.⁴⁵ El justificado deseo crítico (de ídolos) de mantener libre el concepto de Dios de representaciones erradas, puede asumir caminos idolátricos cuando se sostiene que Dios tiene la imagen de la no imagen. Frente a ello hay que recordar la expresión de que Jesucristo es “el ícono del Dios invisible” (Col 1,15). Una teología que busca reflexionar a partir del misterio insondable de la automanifestación de Dios, retomará –sin obviar la determinación del contenido de la fe- a partir de otros fundamentos, formas de lenguaje de una teología negativa, con la conciencia de que la expresión y el pensamiento humanos nunca son suficientes para expresar el compromiso histórico del amor crucificado de Dios. Ya no rechazo de la doxología, que resulta de la separación de la historia ininterrumpida de sufrimiento del mundo, sino agradecimiento, porque el mundo atravesado de tristeza y sufrimiento no ha sido dejado a sí mismo, porque Dios ha mostrado su *compassio* y ha buscado salvar la situación destruida de pecado, y este es el fundamento de teo-logía que supera las posibilidades de pensamiento y expresión humanas, y da espacio a una “esperanza contra toda esperanza”.

Traducción: P. Alberto Espezel

⁴⁴ DH 294 Tomus ad Flavianus.

⁴⁵ Cf. El estudio de Balthasar sobre Dionisio, *HII/1: Fächer der Stile*, 147-214.