
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 Pitschl (Brixen)*

*Director y editor responsable: P. Dr. Luis Baliña
Vicedirector: Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

<i>Editorial</i>	3	Las bodas de Caná
<i>Joseph Ratzinger</i>	9	El signo de Caná
<i>Adalbert Rebic</i>	17	El agua transformada en vino
<i>M. Figura</i>	27	La hora de Jesús en el evangelio de Juan
<i>Juan M. Sara Albizu</i>	37	Hans Urs von Balthasar: Fe cristiana y servicio al mundo
<i>Alberto Espezel</i>	55	Deseo y promesa
<i>Tony Anatrella</i>	73	Legislación y Género
<i>M. F. Begué</i>	93	Adiós y Gracias

DESEO Y PROMESA *

*Alberto Espezal**

I. Introducción: Cristo es el *eschaton* de la creatura

Comenzamos nuestra breve exposición sintética mostrando la centralidad cristológica de la escatología balthasariana, y de qué modo Cristo Resucitado es el término y el *eschaton* del hombre.

En un artículo publicado a fines de la década del cuarenta, donde tantas ideas del autor se encuentran ya “*in nuce*”, y en una forma diríamos que programática, Balthasar cita a Agustín, en sus *Enarrationes in Ps.30*, n.8: “*Ipse Deus post hanc vitam sit locus noster*”, y agrega:

“Dios es el *eschaton*, el término de la criatura...como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, como purgatorio purificador. Dios es aquel en quien muere lo mortal y por el cual y para el cual resucita. Pero es todo eso en la manera como se dirige al mundo...en su Hijo Jesucristo, que es la revelación de Dios y el resumen del *eschaton*...la escatología es así, más que ningún otro *locus*

* Contribución pronunciada en el congreso internacional con motivo de los cien años del nacimiento del P.Balthasar el 6 y 7.10.05 en la Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

* Del consejo de redacción de la edición argentina de *Communio*.

theologicus la doctrina de la verdad de la salvación... los *eschata* han de entenderse de un modo totalmente cristológico y ...trinitario. Así han de entenderse el juicio, el purgatorio, el infierno, el Scheol... sólo así lograremos des-cosmologizar suficientemente la escatología”¹.

Cristo resucitado es entonces el término de la criatura. Cristo resucitado, Aquel en quien toda criatura confluye. La reducción o concentración cristológica será el camino y el método mediante el cual procurará Balthasar personalizar, y consecuentemente descosmologizar –por lo menos, prudente y relativamente, en aquellos años postbultmannianos y en diálogo crítico con sus posiciones– procurará descosmologizar, decimos, los contenidos de la escatología.

II. Cristo abre el cielo a partir de la apertura del Scheol

Podríamos recordar aquí el primer discurso de Pedro en Hech.2,23-24: “... a ese hombre que había sido entregado conforme al plan y la previsión de Dios, ustedes lo hicieron morir, clavándolo en la Cruz por medio de los infieles. Pero Dios lo resucitó, liberándolo de las angustias del Hades (*tas odinas tou adou*), porque no era posible que la muerte tuviera dominio sobre El”.

Por su parte, Balthasar, en la *Teodramática IV*, , comentando la resurrección de Cristo, hace suyas, según su método (¿también teatral?) de hablar haciendo hablar a los demás, hace suyas, decimos, unas palabras de Herbert Vorgrimmler: “La ida de Jesús al Padre puede comprenderse como la creación del cielo... de una dimensión de la creación de Dios, dimensión dentro de la cual el hombre y la vieja creación comienzan a transformarse, comienzan a llegar a Dios. Este ser junto a Dios del hombre es ser junto a Jesucristo, comunicación con el Dios hecho hombre, recibimiento de los hombres en el cuerpo

¹ H.U.von Balthasar, *Schriften zur Theologie I (Verbum Caro)*, Ed.castellana, Cristiandad, Madrid, 1970, p. 344.

definitivo de Cristo...el cielo es una realidad en crecimiento”². O dicho con palabras de Ratzinger: “Hemos de decir más bien que las realidades del cielo y la ascensión de Cristo se pertenecen entre sí en forma indisoluble; recién a partir de esta mutua pertenencia se aclara el sentido cristológico, personal e histórico del mensaje cristiano del cielo...el cielo ha de ser definido como el tocarse del ser del hombre y el ser de Dios: este contacto entre Dios y el hombre se ha dado definitivamente en Cristo con su paso sobre el *bios* por la muerte a la nueva vida. El cielo es ahora aquel futuro del hombre y de la humanidad, que no puede darse a sí mismo...y que por primera vez le fue abierto en aquel hombre cuyo lugar de existencia era Dios y por medio del cual Dios entró en el ser del hombre”³.

Cristo resucitado inaugura la promesa (Heb.11,40) y como cabeza, jefe de la vida (Hech.3,15: *archegós tes zoés*), guía, inaugura la vida escatológica definitiva no sólo según una dimensión personal, sino también arquetípico-cosmológica, y ello en tanto que es el Hijo que muere hacia el Padre en el Espíritu (Heb.9,15), desciende al Scheol, y es resucitado por el Padre por medio del mismo Espíritu (Rom 8,11).Inaugura el camino nuevo y vivo para nosotros, a través del velo, que es su carne (Heb.10,20). Por ello es necesario también considerar la dimensión *trinitaria* del cielo abierto por Cristo, y afirmar entonces que el cielo, a su modo, es una casa trinitaria para el hombre (Jn.14,2; 2 Co. 5,1) en Cristo resucitado⁴.

Balthasar afirma que el cuerpo de Cristo –Crucificado y Resucitado– ya ha entrado en su estado definitivo, junto al Padre, y por el Espíritu y la Eucaristía atrae eucarísticamente el cuerpo eclesial hacia sí (el cuerpo todavía peregrino y aquél que ha dejado ya de ser

² Herbert Vorgrimmler, *Hoffnung auf Vollendung*, Herder, Freiburg, QD 80, p.166-167.

³ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Kösel, München,2000, p.296.

⁴ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Johannes, 1984, en adelante TD IV, p.347.

peregrino). Queda aquí resaltada la dimensión eclesial de la consumación del cristiano.

III. Cristo resucitado es el cielo para el hombre

No sólo Cristo, como Jefe o *archegós*, abre el cielo al hombre, sino que El es en sí mismo, en su profundidad divino-humana y trinitaria, el cielo del hombre y para el hombre.

Para Balthasar, como para Rahner, la mediación de la humanidad de Cristo y su sacerdocio tienen una dimensión eterna y permanente, que no termina ni concluye con la Ascensión de Cristo al Padre, sino que adquiere a partir de allí un relieve nuevo. En el Espíritu ahora derramado (Jn.20,20), que es Espíritu de Cristo, Jesucristo resucitado es el cielo para el hombre. Dicho con otras palabras, la vida eterna del hombre consiste en *estar-con-Cristo*, en quien el hombre ve al Padre, en el Espíritu Santo (Jn.14,9), Espíritu que une y crea comunión, que distingue y que personaliza.

El recuerdo de Pedro en la montaña santa cuando la escena de la Transfiguración, y su voluntad simpática de hacer tres tiendas para permanecer junto a Cristo glorioso, parece una suerte de preanuncio del estar con Cristo en la vida bienaventurada. Dicho con otras palabras: la escena de la Transfiguración, y a su modo los encuentros de los discípulos con el Resucitado son una suerte de ícono o anticipo de la vida bienaventurada, de lo que llamamos sencillamente como cielo.

IV. La criatura en Dios y en Cristo

Balthasar contempla la criatura *en Dios y junto a (bei) Dios*, el Dios Unitrino siempre en su comunión trinitaria ahora participada, de modo tal de no perder de vista la inserción del hombre y del mundo en las relaciones trinitarias: por Cristo, en el Espíritu, hacia el Padre.

El mundo –y el hombre–, en la vida bienaventurada, han de estar así sostenidos, llevados, por las personas trinitarias, subsistencias relacionales que viven en un diálogo e intercambio de amor mutuo. En rigor, Balthasar considera que no se trata propiamente de un movimiento desde un *afuera de Dios* a un *en Dios* por parte del mundo, sino de un cambio de estado del mundo en el interior de una cercanía e inmanencia permanentes en Dios. Dicho de otra forma, este cambio de estado del hombre y el mundo va a significar una nueva patencia de la presencia trinitaria personal, una nueva transparencia de esta presencia, junto al develamiento e inmediatez de la presencia y verdad de las personas divinas que se han de mostrar de un modo nuevo. No ya como objeto visible y en forma plenamente comprensible, sino a partir de una presencia con una nueva intensidad y misterio, donde el *lumen gloriae* fortalecerá y capacitará de un modo nuevo la existencia del hombre en Dios⁵. La vida bienaventurada tendrá por objeto la participación del hombre en las relaciones de las personas que son en todo y para todo relaciones.

Ahora bien, esta consumación del hombre en la vida tripersonal y trinitaria de Dios, significará la confirmación y la plenitud de su propia existencia y consistencia de criatura, agraciada ahora en forma suprema por la vida del Espíritu, el *lumen gloriae*, pero nunca será disminuida o absorbida en Dios.

La consumación de la criatura en la vida trinitaria será una plenitud de vida nupcial (entre la criatura y Dios, según la analogía de la conyugalidad, presente en la tradición profética de Israel, en el Cantar y en la tradición mística consiguiente), donde la identidad y diferencia de la criatura se mantendrán en plenitud. El Espíritu siempre une y distingue al mismo tiempo: realiza la *communio* y simultáneamente personaliza, siempre como consumación en la Iglesia. No ha-

⁵ TD IV, p.361.

brá entonces ni caída ni absorción en el Uno, al modo plotiniano, sino positiva confirmación de la existencia en identidad y diferencia frente a Dios, junto al Hijo Jesucristo, en el Espíritu Santo, hacia el Padre. Confirmación eterna de la existencia del hombre en la Trinidad de Dios, según el originario designio creador y salvífico (Ef.1,3-8) del Dios Trino.

V. Deseo y promesa: visión, amor, movimiento e incomprensibilidad

En la séptima oración sobre las bienaventuranzas Gregorio de Nysa sostiene que

*“se nos promete una felicidad que supera nuestro deseo, un don que trasciende nuestra esperanza, una gracia que supera nuestra naturaleza”*⁶.

La intuición de que la promesa conlleva un “siempre más”, de aquello que supera todo lo esperable, va acompañada de la convicción bien presente en la patrística griega de la incomprensibilidad de Dios, subrayada en su momento por los Capadocios en su polémica con Eunomio. Y es entonces aquí donde aparece la idea de movimiento en la bienaventuranza, de *espacio a recorrer* (movimiento: camino, carrera) y de *tiempo a esperar y dejar transcurrir*, en el estadio mismo de la bienaventuranza. “Porque el deseo (dice Dios a Moisés) te lanza hacia aquello que te trasciende, y porque ninguna molestia te detiene en su carrera...entonces has de saber: conmigo hay tanto espacio que quien lo recorre no podrá nunca frenar su vuelo. Pero, sin embargo, la causa es, bajo otro punto de vista, un reposo...*esto es indiscutiblemente una enorme paradoja: cómo la quietud y el movimiento puedan ser la misma cosa*”⁷.

⁶ PG 44, 1277 C.

⁷ TD IV, p.363; cf. VM, PG 44, 465 AC.

La famosa *epéctasis* estudiada en su momento por el Cardenal Daniélou, y donde al movimiento se le agrega la quietud, que subraya sin duda la felicidad *ya* obtenida, pero abierta también a un “siempre más” sin nuevas ansiedades (en una suerte de potencialidad o potencia que se encuentra más allá de toda insatisfacción o imperfección), y que desea mostrar la inagotabilidad e incomprensibilidad de Dios por parte de la creatura espiritual, por parte del hombre.

Inagotabilidad también aludida en la imagen de la fuente o manantial para hablar de la contemplación de Dios (La fuente sellada: *Die versiegelte Quell*, como titulaba Balthasar su selección de textos de Gregorio de Nysa). Manantial que mana en forma permanente. Quien la mira y considera “admira su manar sin fin, que salta y brota de adentro, pero *nunca podrá decir que ha visto toda el agua...* Aún observando largamente estaría siempre en el comienzo de su contemplación del agua...las cosas no son diversas para quien contempla la belleza divina e infinita: dado que lo que se encuentra en cada momento es siempre nuevo y paradójico respecto a lo que ya se ha comprendido, no puede asombrar por ello *que ofrezca continuamente lo nuevo*, pero la alegría de ver no se frena nunca, y las revelaciones esperadas (deseo y promesa) *devienen siempre más maravillosas y divinas de cuanto se ha visto*”⁸.

Balthasar subraya entonces que en el estar con Dios y con Cristo del hombre crecerán ambas cosas: por un lado la capacidad de participación y consecuentemente el deseo, y por otro la comunicación y afluencia de bienes que al mismo tiempo agranda la capacidad de recepción y participación en la *communio* divina⁹.

La vida eterna ha de tener un elemento de permanente sorpresa, de mayor plenitud diríamos que inesperada, de alegría insospechada. Con Adrienne von Speyr, Balthasar muestra que el cielo será también una participación en la oración trinitaria del Hijo en el Espí-

⁸ TD IV 364, cf. *In Cat.hom* 11, PG 44, 1000 AB.

⁹ TD IV, p.364.

ritu hacia el Padre, adoración, perfecta apertura del alma ante Dios, no sin un aspecto también de oración de petición o impetración, donada por Dios.

En esta participación por parte del hombre del misterio trinitario de Dios en la vida bienaventurada, y dentro del aspecto cristológico de lo que veíamos arriba sobre la permanente realidad de la mediación de la humanidad de Cristo, Balthasar busca superar las aporías de la pura visión inmediata de la esencia divina (*Benedictus Deus*), y la mera visión de las energías de Dios de la teología palamita oriental.

En el autor hay una voluntad clara de reflexionar sobre la visión de Dios como una visión del Dios uno en tres personas. La transposición trinitaria y cristológica de la visión de Dios –ver a Dios significa ver a Cristo Resucitado, y en El ver al Padre en el Espíritu Santo– agrega un relieve personal y trinitario a la famosa definición de Benedicto XII (ver inmediatamente la esencia divina, DzH.1000, ver también el concilio de Florencia, Dz.H 1305 donde se habla de la visión de la Trinidad), al mismo tiempo que supera las limitaciones palamitas que conllevan el sólo contemplar las *energeiai* de Dios.

La contemplación inmediata de la humanidad glorificada de Cristo será ver ya al Hijo en su recibirse del Padre en el Espíritu (generación). Y ello ha de conllevar la apertura perceptiva del hombre entero –también resucitado en cuerpo y alma– y transformado por el *lumen gloriae*: ver, amar, tocar, oír (la *auditio*, mencionada expresamente aquí por Balthasar), en tanto el Hijo sigue siendo la Palabra expresiva del Padre para siempre, aunque ahora de manera nueva y consumada.

La vida bienaventurada no consistirá en una pura visión de Dios, ya que Dios no es un objeto sino una vida que brota eternamente, y porque la criatura espiritual ha de vivir definitivamente no delante de Dios, sino *en* Dios, vida anticipada ya en el estado de viadores en la vida de fe. Balthasar cita la *Mystici Corporis*, de Pío XII, donde se afirma que la

visión de las personas divinas será “no sólo con ojos fortificados por la luz sobrenatural, sino que también “estaremos eternamente próximos y asistentes a las procesiones de las personas divinas, y tendremos así parte en la bienaventuranza de la santa e indivisa Trinidad” (DS 3855).

VI. La libertad consumada

Se trata aquí de ver la consumación de la libertad en la vida bienaventurada. En las huellas de San Agustín y de San Anselmo, se puede considerar que la más alta libertad conlleva el no poder dejar el bien. Para Sto. Tomás, esta realidad del reposo en el bien deriva de la presencia y la visión del bien absoluto con su gracia consiguiente¹⁰.

Diríamos que hay un momento nupcial de gracia en la libre elección divina de mi libertad creada, para moverse y desarrollarse ahora en el espacio infinito de Dios. Por eso, la libertad finita recibida por la libertad infinita no es humillada ni anulada, sino que le es procurada su necesaria amplitud de realización¹¹. Para Balthasar, es preciso mantener la consistencia de la libertad creada y su misterio, inseparable de la dignidad de la persona. Tampoco hay que excluir la alegría del intercambio de los dones siempre nuevos con las otras libertades, en la comunio consumada de la vida bienaventurada. San Agustín describía la quintaesencia de la bienaventuranza como un *vacare, videre, amare, laudare*, todo ello en una vitalidad espontánea y libre¹².

Así como la voluntad humana libre de Cristo es mantenida en su propia consistencia y actividad, según lo descubrió Máximo, y lo confirmaron Letrán y Constantinopla III, sacando siempre las conse-

¹⁰ TD IV, p.368.

¹¹ TD IV, p. 369.

¹² TD IV, p.376.

cuencias de Calcedonia del sin confusión y sin separación, de manera análoga, en la vida bienaventurada, la libertad humana no será determinada por Dios como una marioneta, sino que el Dios tripersonal trinitario que inspira nupcialmente al hombre es siempre quien da libertad al hombre, y dispone y ofrece las más amplias posibilidades a la criatura¹³.

VII. El testimonio de los místicos

Balthasar muestra en perspectiva escatológica que la filiación en el Hijo es subrayada tanto por Pablo como por Juan. “El Espíritu testimonia también a nuestro espíritu (juntamente con) nuestro espíritu que somos hijos de Dios” (Rom.8,16). El Espíritu enviado a nuestro espíritu expresa la invocación filial y testimonia nuestra co-filiación con el Hijo eterno. Por su lado, Juan muestra nuestro nacimiento de Dios “Mirad qué amor nos ha tenido el Padre que nos llamamos hijos de Dios, y lo somos... queridos, ahora somos hijos de Dios; lo que un día seremos no se ha manifestado todavía” (1 Jn.3,1-2). Lo que ha de venir no eliminará en absoluto la gracia de la filiación: “cuando se haya manifestado seremos iguales a El” (1 Jn.3,2).

El autor repasa la teología mística de varios testigos para precisar su mirada de la vida bienaventurada, ya que el estado *incoativo* de la bienaventuranza en la tierra alude al último destino bienaventurado del hombre redimido. Así en Juan de la Cruz esto es expresamente dicho: lo que describe es separado del cielo por un velo sutil. El espirar el Espíritu entre el Hijo y el Padre será una profundísima bienaventuranza cuando el velo sea quitado¹⁴.

El autor destaca el acento puesto por el místico en la participación en el Espíritu (y consecuentemente en su misión trinitaria): “...Así ama (el alma) a Dios con la voluntad de Dios, que es también la suya

¹³ TD IV, p.376.

¹⁴ TD IV, p.431.

propia, ahora ama como es amada, porque ama con la voluntad divina, es decir, mediante el Espíritu Santo” (Cántico 37). Así la aspiración del Espíritu Santo mediante el Padre y el Hijo se hace también una aspiración del alma, el Espíritu forma y capacita al alma para que “ella aspire en Dios *la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, y que es el mismo Espíritu Santo*, que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo.. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado ...el alma... aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios –estando ella en El transformada– aspira en sí mismo a ella....Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado. Porque, dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿Qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada por las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza. (Gén.1,26)”¹⁵.

“Mas en este recuerdo que el Esposo hace esta alma perfecta... siente el alma un extraño deleite en la aspiración del Espíritu Santo en Dios, en que soberanamente ella se glorifica y enamora, y por eso dice en los versos siguientes:

*¡ Y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!*

¹⁵ TD IV, 396, *Cántico 39*.

En la cual aspiración, llena de bien y gloria y delicado amor de Dios para el alma, yo no querría hablar, ni aún quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es menos si lo dijese. Porque es una aspiración que le hace al alma Dios en que, por aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad, la aspira al Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola con primor y delicadez divina, según aquello que vio...en ella llenó el Espíritu Santo al alma de bien y gloria, en que la enamoró de sí sobre toda lengua y sentido en los profundos de Dios. Al cual sea honra y gloria. Amén”¹⁶.

Por su parte, la espiritualidad renano-flamenca se concentra en el nacimiento del Hijo del Padre y esto lo hace desde nuestra condición de hijos en el Hijo (Rom.8,15-17). En Tauler, se da la experiencia de la no experiencia (*desolatio*, abandono, noche, dolor, ausencia de Dios). Este descenso doloroso es entendido cristológicamente por el autor. Es un acercamiento a la divina interioridad de Cristo, de modo que cuanto más se desciende más se sube; el elevamiento viene del abajamiento;. Las “tinieblas divinas” de Dionisio (como su superluminosidad), que Tauler también conoce, reciben de la Cruz su verdad concreta¹⁷. La fuerza del Padre llama al hombre a sí mediante el Hijo Unigénito, y como el Hijo es generado por el Padre y refluye en el Padre, así el hombre es generado por el Padre en el Hijo y refluye con el Hijo hacia el Padre.

Para Suso, siendo el alma “un reflejo de la Trinidad y un ejemplar de la eternidad”, del Dios infinito e inmóvil, le dice entonces Dios a ella (al alma) “Así eres tú insondable en tu anhelo”. Esta insondabilidad es como una herida abierta, que no puede ser curada por nada mundano, pero la curación la alcanza en la tierra no sólo en

¹⁶ *Llama de amor vivo*, 17.

¹⁷ TD IV, p. 411.

una presencia de Dios –“no hay en la tierra ningún verdadero prelude de la habitación celeste” fuera de la alabanza a Dios- sino en la herida abierta por el amor divino. Donde para Eckhart la imagen más profunda de la unión entre Dios y el hombre es el “nacimiento de Dios”, para Suso la imagen central es “la boda espiritual con la Sabiduría eterna” en las heridas de la Cruz: corazón abierto a corazón abierto. En una gran oración, Suso ofrece a Dios como alabanza “todos los dolores de todas las heridas, los gemidos de todos los enfermos, los suspiros de todos los afligidos, las lágrimas de todos los oprimidos”, porque Dios es Hijo “sólo de los dolores” y porque todos los que sufren deben estar en círculo en torno a El y beber de El “con una veta sedienta, de El, la fuente que brota rica de gracia”¹⁸.

Finalmente Balthasar describe la mística de Ruysbroeck, de una vida pulsante entre absorción en Dios y la misionalidad hacia el mundo provocada por Dios, sístole y diástole: el Espíritu de Dios nos expira hacia fuera, porque debemos ejercitar el amor y las virtudes, pero nos absorbe hacia adentro en sí mismo para ofrecernos descanso y alegría: esta es la vida eterna. Lo mismo ocurre en nuestra vida mortal cuando expiramos el aire que se encuentra en nosotros y luego respiramos de nuevo. En la vida sobrenatural no es diverso: entrar y salir y en ambas permanecer unidos en el Espíritu. Ruysbroeck describe este doble movimiento también en la Trinidad. En la criatura aparece en una triple imagen: unidad de ser y tener, de actividad y sufrimiento, de ser y llegar, de impulso y consumación¹⁹.

Por último, Balthasar considera a María-Iglesia subrayando la relevancia del principio femenino y eclesial en la estructura de la bienaventuranza eterna como momento pasivo-receptivo y activo-generativo en relación con Dios. María es vista en Ambrosio como tipo de la Virgen-Madre, tipo de la Iglesia, como modelo del alma

¹⁸ TD IV, p.419.

¹⁹ TD IV, p.424.

virginal; y el misterio de la Navidad es visto como comienzo de la vida espiritual²⁰.

Más tarde se descubre la dignidad de María como mediadora de la gracia trinitaria en tanto madre de Dios, junto a la Iglesia y en la Iglesia, (unida a su Hijo) y en este sentido arquetipo de ella. Esta mediación de la Iglesia-María se dará también en la vida eterna, donde las misiones terrenas no han de ser eliminadas, sino elevadas y consumadas en Dios.

VIII. Las Virtudes

Esto nos lleva a la consideración de la transformación de las virtudes en la vida bienaventurada. Balthasar afirma y considera la perduración y consumación de las virtudes teologales en la vida bienaventurada (1 Co.13) y no meramente su superación definitiva.

A Balthasar le interesa mostrar que las líneas esenciales de las tres virtudes se compenetrán y expresan, en el fondo, la única actitud fundamental del hombre recibido en la alianza con Dios.. Mientras que en el Antiguo Testamento la fe era la continuación de la fe de Abraham, como total don de sí a Dios, en respuesta al amor de la alianza, la esperanza expresaba a su vez la confianza en Dios. Pablo en cambio describe la fe y la esperanza en el estado de viadores. La fe como respuesta a un anuncio que no deja de ver parcialmente aquello que se cree (2 Co.5,7 caminamos en la fe y no vemos claramente) y en esta oscuridad hemos de tener paciencia y esperanza (Rom.8,24)²¹.

La fe es entonces el don hecho al espíritu de una nueva luz (*lumen fidei*) que no permite ver aún al objeto creído en toda su profundidad propia, y sin embargo no puede ser comprendido sino como

²⁰ TD IV, p.427.

²¹ TD IV, p.375.

el comienzo de una visión definitiva bienaventurada (*inchoatio visionis beatae*)²². Para el autor la fe, que se atestigua en el amor, es ya “vida eterna” (1 Jn.5,13). Lo que muestra la substancial identidad de la vida terrena de fe y de la vida trascendente divina del más allá, en la que se consumará la participación en el intercambio trinitario.

Para Balthasar, las tres virtudes permanecen a su modo en la bienaventuranza, y no son sino aspectos de la única virtud central, la caridad, cingulo de perfección (Col.3,14), y que es la más grande de ellas²³. La consumación de las virtudes en la vida sobrenatural no conlleva en el fondo su anulación y superación (tampoco de la fe y de la esperanza), sino su transformación en un estadio de mayor perfección, que no obsta a su modo a su permanente consistencia y vigencia.

La perduración de las virtudes teologales en el hombre se articula, desde un punto de vista subjetivo y según hemos visto arriba, con la fuerte convicción de Balthasar de la incomprendibilidad e inagotabilidad de Dios, tan admirada por el autor, por ejemplo, en el Nyseno.

IX. Excursus: la hipótesis de la resurrección en la muerte

Balthasar muestra que la muerte-resurrección de Cristo ha cambiado la figura de la misma muerte: “la misma sujeción del cuerpo *a causa* del pecado después de la muerte de Cristo *por* el pecado es diversa de antes; ella no es sólo *fatum*, sino que es ya ella misma participación en la obra redentora de Cristo, sobretodo en el creyente bautizado, que se encuentra “inmerso en la muerte de Cristo... en una semejanza con su muerte” (Rom.6,3.5)²⁴.

²² Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit I*, Johannes, 1961, p.141.

²³ TD IV, p.375.

²⁴ *Schriften zur Theologie II*, versión italiana, *Lo Spirito e l'Insituzione*, Morcelliana, Brescia, 365.

Respecto a la posibilidad de una resurrección en la muerte, recordáramos tres aspectos de la teología balthasariana. En *primer* lugar, si por un lado subraya la inconmensurabilidad del mundo nuevo (del Resucitado) respecto a la historia que sigue su curso, por otro lado, en *segundo* lugar, subraya con vigor la solidaridad de los destinos de todos los hombres, de modo que “el nuevo mundo inconmensurable debe encontrarse necesariamente ligado por una relación con la historia universal (cuya conclusión cronológica todavía no ha tenido lugar) y en consecuencia, la condición consumada del hombre que ha pasado al nuevo eón (cf. *Benedictus Deus*, DzH 1000) debe por necesidad ser articulada con una distancia temporal, una espera y una esperanza, como ha sido corrientemente sostenida de Orígenes (*Hom. Lev. 7,2*) hasta Bernardo (*Sermo 3 in festo omnium sanctorum*), tanto más armonizable en cuanto en verdad Jesús mismo, quien es el resucitado corporalmente y aquel que goza de la bienaventuranza plena, puede poner el reino a los pies del Padre sólo “después” de la conclusión de la historia universal... (1 Co 15,24)”²⁵ .

En *tercer* lugar, recuerdo en forma patente una frase que me fue dicha en una conversación personal por el autor al tratar este tema de la resurrección en la muerte: “*nous ne savons rien*” me respondió, respuesta que me sonó ya en aquel tiempo como una suerte de advertencia, saber detenerse ante aquello que no nos ha sido revelado, evitando hipótesis sin respuesta última posible.

X. Conclusión

Concluyamos resumiendo lo que hemos visto hasta aquí.

En primer lugar, la estructura cristológica y trinitaria de la bienaventuranza. Si Dios es el término del hombre, todo ello lo es en Cristo, el Hijo encarnado, cuya mediación salvífica ha de permane-

²⁵ Op.cit- p.383.

cer eternamente, de modo que el hombre en la Iglesia bienaventurada está llamado a vivir eternamente con El (Jn. 14, 3 donde esté yo estéis también vosotros) y en El a participar de su comunión en el Espíritu Santo con el Padre. *En segundo lugar*, la continuidad de la vida de gracia con la vida bienaventurada. Nos parece ser fieles al autor si destacamos el elemento de de continuidad, de movimiento de incoación a consumación, que aparece continuamente en su mirada sobre la bienaventuranza, entre la vida de gracia del *status viatoris* y su consumación en el *status comprehensoris*. De allí también su recurso a la experiencia de los místicos, que intuyen a su modo esta continuidad. Por último, *en tercer lugar*, su mirada al hombre entero —cuerpo, alma, sensibilidad, gracia consumada— que ha de estar y gozar de Dios en Cristo, permaneciendo plenamente él mismo en Dios y junto a Dios, en la Iglesia bienaventurada.