

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Piotr ROSSA

**LA FORMA DRAMÁTICA DE LA REVELACIÓN
CRISTIANA SEGÚN H.U. VON BALTHASAR**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2002

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 27 mensis februario anni 2002

Dr. Ioannes Ludovicus LORDA

Dr. Ioseph Ludovicus GUTIÉRREZ

Coram tribunali, die 19 mensis septembri anni 2001, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLII, n. 3

PRESENTACIÓN

Con la Encíclica *Fe y razón* de Juan Pablo II, la Iglesia nos invita a los cristianos, a conocer las necesidades de nuestro tiempo y dar razón a la fe en cada tiempo y en cada época. Especialmente la época contemporánea, caracterizada por lo deformado y lo fragmentario, nos exige buscar y elegir, entre varias temáticas posibles, las intuiciones teológicas balthasarianas acerca del encargo que tiene la teología de leer los tiempos. De aquí ha nacido una tesis titulada *La forma dramática de la revelación cristiana según H.U. von Balthasar*.

Las raíces de la teología de von Balthasar se pueden encontrar en los años de sus estudios y en el tiempo de Basilea, en la atmósfera familiar de fe, y en su afición musical y dramática (teatral) que cultivó desde su niñez. Su obra está profundamente marcada por las influencias recibidas en los encuentros con Guardini, E. Przywara, H. de Lubac, K. Barth y sobre todo A. von Speyer. Así su obra es una síntesis genial de las influencias recibidas y de su propia experiencia; es como un mosaico donde cada pieza brilla por su propia fuerza, pero la imagen es reconocida en el «todo». El autor concibe su trabajo teológico como una realización de su misión (*Sendung*) en el mundo y en la Iglesia, completado con la comunidad *Johannesgemeinschaft* y la editorial *Johannesverlag*.

A lo largo de nuestro estudio de carácter analítico-descriptivo nos proponemos mostrar la originalidad de la propuesta de la teología de la revelación de von Balthasar. Lo que destaca a lo largo de esta investigación del concepto de la revelación en Balthasar, es la integración del método dramático —un «todo» dramático—, cuyo fundamento hay que buscarlo en el teatro barroco, especialmente en el concepto del «teatro del mundo». Con este método Balthasar interpreta la historia de la salvación, donde se desarrolla la existencia dramática del hombre, y donde su libertad finita está en referencia a la libertad infinita de Dios. La forma dramática de la revelación se si-

túa, sobre todo, frente a la pretensión de absoluto, que se escondía en el postulado (post-) moderno de la libertad humana. Balthasar no negó nunca la validez de esta libertad para la comprensión del hombre, del mundo, pero como aparece en este trabajo, la asume críticamente en sus posibilidades y la propone como un punto de arranque para la reflexión. Esta perspectiva de la libertad la llamamos la libertad en el amor, presentada siempre a partir de la historia y del futuro abierto en Jesucristo.

El análisis del instrumental dramático, nos sirve para presentar los presupuestos que están en la base de la forma dramática de la revelación según von Balthasar. Al menos como intención, Balthasar no quería partir de una metafísica ya dada, cuando trataba de comprender el misterio de la presencia de Dios en la historia. Ante las insuficiencias e inadecuaciones que mostraban la metafísica clásica y la universal (auto-) libertad de la razón (post-) moderna, postulaba un nuevo giro, esta vez ya no ontológico ni antropológico, sino un giro hacia la categoría interpersonal de amor, un giro histórico y teológico. Se trata de acoger la comprensión de la realidad en su totalidad, como un teodrama expresado con especial claridad en la Cruz de Jesucristo y en el diálogo humano-divino de la libertad en el amor, allí manifestado. Al pasar al contenido del teodrama analizamos la teología de la revelación de Balthasar para expresar y subrayar los acontecimientos dramáticos de la revelación. No estamos ante un drama humano más, sino ante un Drama que se ha dado en la historia gracias al Espíritu Santo, porque Él es el «nosotros» del drama original, teodrama, entre el Padre y el Hijo desde la eternidad (*kénosis* original). Balthasar presenta así todo el contexto de la revelación con categorías dramáticas: a Dios mismo en su interior (*kénosis* original), así como a la prolongación de este drama originario en el mundo (*kénosis* de la creación, de la alianza, de la encarnación y de la cruz). Finalmente sintetizamos y mostramos los dinamismos internos del teodrama cristiano. De ello se deduce que previamente a la exposición de un teodrama trinitariamente o cristológicamente determinado, deberíamos hablar ya de una teoría teo-lógica (y cristocéntrica) del conocimiento. No estamos ante una reducción del saber al creer y del creer al amor interpersonal. Se trata, en cambio, de una (re-)fundamentación de la libertad humana, en el fundamento insondable de toda realidad, en el misterio que todo lo comprende, misterio de la protología y escatología a la vez, que ha sido conocido como misterio eterno de la libertad en el amor, en la historia y futuro de Jesucristo. Sólo este drama, el teodrama original, podía ofrecer el co-

nocimiento y la salvación. Los resultados que hemos obtenido se incluyen resumidos en una serie de conclusiones. La última parte, la bibliografía, ofrece la posibilidad de orientarse en la literatura elegida sobre el tema, desde la orientación que le hemos dado.

En esta publicación presentamos el primer capítulo y una parte del capítulo quinto. Finalmente expondremos las conclusiones generales de la tesis presentando los resultados más relevantes de nuestro estudio sobre la forma dramática de la revelación según H.U. von Balthasar.

ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE	3
TABLA DE ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
0.1. Presentación del trabajo	9
0.1.1. Planteamiento del trabajo, su método y esquema	9
0.1.2. « <i>Status quaestionis</i> »	18
0.2. Panorama de la vida y obra de H.U. von Baltasar	23
0.2.1. Su vida	23
0.2.2. Encuentros e influencias	32
0.2.2.1. <i>A. Von Speyr (1902-1967)</i>	32
0.2.2.2. <i>E. Przywara (1889-1972)</i>	33
0.2.2.3. <i>K. Barth (1886-1968)</i>	35
0.2.2.4. <i>H. de Lubac (1896-1991)</i>	39
0.2.3. Panorámica de la obra	40

CAPÍTULO I

INSTRUMENTAL DRAMÁTICO

1.1. LOS TRASCENDENTALES COMO TRANSFONDO DE LA TEOLOGÍA DRAMÁTICA	45
1.1.1. El ser y los trascendentales	46
1.1.2. Estética: el <i>pulchrum</i> como trascendental	47
1.1.3. La <i>Dramática</i> entre la <i>Estética</i> y la <i>Lógica</i>	51
1.2. LA JUSTIFICACIÓN DE UNA TEOLOGÍA DRAMÁTICA	53
1.3. LA ANALOGÍA DE LO DRAMÁTICO PARA EXPRESIÓN DEL ACONTE- CIMIENTO DE LA REVELACIÓN	61
1.3.1. La cultura	61
1.3.2. Lo dramático	65
1.4. EL TEODRAMA CRISTIANO DEL MUNDO	68
1.4.1. El horizonte del drama humano y la implicación dramá- tica divina	68

1.4.2. Dios Trinidad —condición de posibilidad de la implicación de Dios en el mundo—	71
1.4.3. Dios y la creación	74
1.5. CONCLUYENDO	77

CAPÍTULO II

EL TEODRAMA ORIGINAL DE DIOS

2.1. LA VIDA DE DIOS	82
2.1.1. El ser de Dios	82
2.1.2. La Persona en Dios	87
2.2. LA <i>KÉNOSIS</i> INTRATRINITARIA DE DIOS	91
2.2.1. El donarse del Padre	92
2.2.2. La respuesta filial	95
2.2.3. El Espíritu Santo como «vínculo del amor»	99
2.3. CARACTERÍSTICAS DE LA <i>KÉNOSIS</i> ORIGINARIA	103
2.3.1. <i>Kénosis</i> originaria, expresión de ser de Dios como don y libertad	104
2.3.2. <i>Kénosis</i> originaria, expresión de ser de Dios como potencia e impotencia	106
2.3.3. <i>Kénosis</i> originaria, expresión de ser de Dios como drama original	109
2.4. DIOS, FUENTE DRAMÁTICA DE LA CREACIÓN	111
2.4.1. Trinidad y creación	111
2.4.2. Jesús y creación	114
2.4.3. El «sub-abrazo» divino de la creación	117
2.5. DIOS, LIBERTAD EN EL AMOR, FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD NATURAL	119
2.5.1. La libertad infinita permanece ante la libertad finita	122
2.5.2. La libertad finita ante la libertad infinita	127
2.5.3. La relación entre la libertad infinita y la libertad finita desde la perspectiva de Jesucristo	129
2.6. CONCLUYENDO	132

CAPÍTULO III

LA ALIANZA COMO MARCO DE LA HISTORIA HUMANA

3.1. EL DIÁLOGO DE DIOS Y HOMBRE EN LA HISTORIA	136
3.1.1. El hombre, la historia y su sentido ontológicamente abierto ..	137
3.1.2. El sentido de la historia	143
3.2. LA NECESIDAD DE SALVACIÓN DEL HOMBRE	145
3.2.1. La muerte	153

3.2.2. El poder del mal	159
3.2.2.1. <i>Libertad</i>	159
3.2.2.2. <i>Poder</i>	162
3.2.2.3. <i>Mal</i>	164
3.2.3. El dolor y el sufrimiento	167
3.3. LA ANTIGUA ALIANZA Y SU ESPERANZA ESCATOLÓGICA	170
3.3.1. El pueblo elegido	171
3.3.2. La Escritura como constatación de la Alianza de Dios con su pueblo	177
3.3.3. La promesa	185
3.4. CONCLUYENDO	189

CAPÍTULO IV

LA NUEVA ALIANZA COMO CENTRO Y CULMEN
DEL DRAMA UNIVERSAL

4.1. LA ENCARNACIÓN DE JESUCRISTO COMO ETAPA DE LA REALIZA- CIÓN PLENA DE LA REVELACIÓN	192
4.2. La misión de Jesucristo	201
4.2.1. El concepto de <i>persona</i>	201
4.2.2. La identidad de la persona y de la misión en Jesús	205
4.2.3. La conciencia de Jesús	210
4.3. LA OBEDIENCIA COMO CULMINACIÓN DE LA MISIÓN DE JESUCRISTO .	214
4.3.1. El papel del Espíritu Santo	214
4.3.2. La obediencia de Jesús	218
4.3.3. El «drama» de la Eucaristía	221
4.4. LA CULMINACIÓN DEL TEODRAMA EN LA NUEVA ALIANZA	224
4.4.1. La «hora» como realización de la vida en la muerte	224
4.4.2. La Resurrección y su carácter trinitario	228
4.5. RECAPITULANDO: CARÁCTER ARQUETÍPICO DE JESUCRISTO	232
4.5.1. El Crucificado/Resucitado como sentido de la historia .	232
4.5.2. Jesucristo es la imagen de Dios	236
4.5.3. Jesucristo como modelo del hombre	241
4.6. CONCLUYENDO	252

CAPÍTULO V

UNA SÍNTESIS DE LA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN
SEGÚN H.U. VON BALTASAR

5.1. EL INSTRUMENTAL: LO DRAMÁTICO	259
5.2. EL CONTENIDO: LA REFLEXIÓN COHERENTE SOBRE LA TRINIDAD ECONÓMICA Y LA TRINIDAD INMANENTE	262
5.2.1. El punto de partida en Jesucristo	263

5.2.2. El dinamismo trinitario	265
5.2.3. Alteridad como diferencia y como donación	265
5.2.4. El origen fontal de la creación	267
5.2.5. La cristología como soteriología: la realización de la salvación	268
5.2.6. El devenir de la misión de Jesucristo y la conciencia de Jesús	270
5.2.7. El concepto teológico de la persona	272
5.2.8. El acontecimiento de la Cruz como culminación de la Alianza de Dios con los hombres	274
5.2.9. La escatología	277
5.3. EL DINAMISMO DE LA FORMA DRAMÁTICA DE LA TEOLOGÍA DE BALTHASAR	278
5.3.1. «Analogía»-«katalogía»	279
5.3.2. « <i>Einfaltung</i> »-« <i>Entfaltung</i> »	282
5.3.3. La circularidad fenomenológica	284
5.4. CONCLUYENDO	287
CONCLUSIONES	291
BIBLIOGRAFÍA	301
I. Fuentes	301
II. Literatura sobre Hans Urs von Balthasar	306
III. Otra bibliografía	320

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES

- BALTHASAR, H.U. VON (et al.), *Absolutenheit des Christentums*, KASPER, W. (ed.), Freiburg 1977.
- *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung: Akten des römischen Symposium, 27-29 September 1985*, BALTHASAR, H.U. VON, CHANTRAINE, G., SCOLA, A. (edd.), Einsiedeln 1986.
 - *Anthologien: vom vornehmen Menschen Vergeblichkeit von Gut und Bösel* Friedrich Nietzsche; Auswahl Hans Werner; Nachworte Hans Urs von Balthasar, HAAS, A.M. (ed.), Freiburg 2000.
 - *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Handlungen*, vol. III.: *Die Vergöttlichung des Todes*, Einsiedeln-Freiburg²1998.
 - *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln-Olten 1951.
 - *Católico, aspectos del Misterio*, Madrid 1988.
 - *Christlich meditieren*, Freiburg 1995.
 - *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1981.
 - *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.
 - *Der antiromische affekt*, Freiburg i.Br. 1974.
 - *Die Gottesfrage der heutigen Menschen*, Wien 1956, en tr. cast.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960.
 - *Discurso con motivo de la recepción del Premio Pablo VI*, en (cast.) *Comunio* 4 (1988) 290.
 - «*Du krönst das Jahr mit Deiner Huld*». *Radiopredigen*, Einsiedeln 1982, en tr. pl.: «*Wieńczysz rok darami swojej dobroci*». *Kazania radiowe*, Kraków 1999.
 - *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln-Freiburg²1990.
 - *Einfaltungen: auf Wegen christliches Einigung*, Luzern 1970.
 - *El compromiso del cristiano en el mundo*, Madrid 1978.
 - *El corazón del mundo*, Barcelona 1968.

- *El cristiano y la angustia*, Madrid 1960.
- *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966.
- *Epilog*, Trier 1988, en tr. cast.: *Epílogo*, Madrid 1998.
- *Erich Przywara*, en VANZAN, P.-SCHULTZ, H.J., *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia 1978, 347-354.
- *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln ³1975.
- *Estados de la vida cristiana*, Madrid 1994.
- *Eucharistie-Gabe der Liebe*, Friburg 1986.
- *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln ⁵1985, en tr. cast.: *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca ⁴1995.
- *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, en tr. cast.: *Henri de Lubac: la obra orgánica de una vida*, Madrid 1989.
- *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, en tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. I.: *La percepción de la forma*, Madrid 1985.
- *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2,1. Teil: *Alter Bund*, Einsiedeln 1966, en tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. VI: *Antiguo Testamento*, Madrid 1988.
- *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2,2. Teil: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, en tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. VII: *Nuevo Testamento*, Madrid 1989.
- *Homo creatus est (Skizzen zur Theologie V)*, Einsiedeln 1986.
- *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln ⁴1976.
- *Gericht*, en (ed.) «Communio» 9 (1980) 227-235.
- *Gesú e il cristiano*, Milano 1998.
- *In der Fülle des Glaubens*, red. Kehl, M.-Löser, W., Freiburg im Br., 1980, en tr. pl., *W pełni wiary*, Krakow 1991.
- *Kennt uns Jesus-kennen wir ihn?*, Freiburg 1995, en tr. cast.: *Nos conoce Jesús? Lo conocemos?*, Barcelona 1982.
- *Le cardinal Henri de Lubac: L'homme et son oeuvre*, BALTHASAR, H.U. VON, CHANTRAINE, G. (avec une lettre de Paul VI), Paris 1983.
- *La esencia de la verdad*, Buenos Aires 1955.
- *La oración contemplativa*, Madrid 1988.
- *La verdad es sinfónica: Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid 1979.
- *Maria hoy*, Madrid ²1995.
- *Maria, Kirche in Unsprung*, RATZINGER, J., BALTHASAR, H.U. VON, Einsiedeln 1997.
- *Meditaciones sobre el Credo Apostólico*, Salamanca 1991.
- *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln-Freiburg 1990.
- *Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie IV)*, Einsiedeln 1974.
- *Pour une philosophie chrétienne: philosophie et théologie [Actes du Colloque de Namur]*, Paris 1983.

-
- *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1995.
 - *Palabra y misterio: ensayos bíblicos sobre la persona y misión de Cristo*, Santander 1971.
 - «Prefazione», en GEROSA, L., *Carisma e dritto nella chiesa: riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989.
 - *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985.
 - *Quién es un cristiano?*, Salamanca 2000.
 - *Retour au centre*, Paris 1971.
 - *Romano Guardini: Reform aus dem Ursprung*, Freiburg 1995.
 - *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln ²1952, en tr. it.: *Abattere i bastioni*, Torino 1966.
 - *Schöpfung und Trinität*, en (ed.) «Communio» 17 (1988) 205-212.
 - *Seguir a Cristo en medio de este mundo*, Bilbao 1980.
 - *Spiritus Creator (Skizzen zur Theologie III)*, Einsiedeln 1968.
 - *Theodramatik I. Prolegomena*, Einsiedeln 1973, en tr. cast.: *Teodramática*, vol. I., Madrid 1990.
 - *Theodramatik II. Die Personen des Spiels, 1. Teil: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, en tr. cast.: *Teodramática*, vol. II.: *Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992.
 - *Theodramatik II. Die Personen des Spiels, 2. Teil: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, en tr. cast.: *Teodramática*, vol. III.: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993.
 - *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, en tr. cast.: *Teodramática*, vol. IV.: *La acción*, Madrid 1995.
 - *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, en tr. cast.: *Teodramática*, vol. V.: *El último acto*, Madrid 1997.
 - *Theologie der drei Tagen*, Einsiedeln 1969, en tr. it.: *Teologia dei tre giorni: mysterium paschale*, Brescia ²1995, el texto cast. en *El Misterio Pascual*, en FEINER, J.-LÖHRER, M. (edd.), *MySal III/2*, Madrid 1971, 143-335.
 - *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln ⁶1979, en tr. cast.: *Teología de la historia*, Madrid 1992.
 - *Theologik I. Die Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, en tr. cast.: *Teológica*, Madrid 1997.
 - *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, en tr. cast.: *Teológica*, Madrid 1997.
 - *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, en tr. cast.: *Teológica*, Madrid 1998.
 - *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984.
 - *Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I)*, Einsiedeln 1967.
 - *Verso il terzo millennio sotto l'azione dello Spirito: per una lettura della «Dominum et vivificantem»*, Città del Vaticano 1986.

II. LITERATURA SOBRE HANS URS VON BALTHASAR

- ALBUS, M., *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Freiburg-Basel-Wien 1976.
- *Geist und Feuer: Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, en *HK 30* (1976) 72-82.
- AMBAUM, J., *Hoffnung auf eine leere Hölle-Wiederstellung aller Dinge? Hans Urs von Balthasar Konzept der Hoffnung auf das Heil*, en (de.) *Communio* 20 (1991) 33-46.
- ANELLI, A., *La soteriologia di H.U. von Balthasar*, en «*Rivista della teologia*» 39 (1998) 261-275.
- ARDUSSO, F.-FERRETTI, G.-PASTORE, A.M.-PERRONE, U., *Hans Urs von Balthasar*, en *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici*, Torino 1980, 392-413.
- BABINI, E., *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1988.
- *Jesucristo, forma y norma del hombre según Hans Urs von Balthasar*, en (cast.) «*Communio*» 2 (1989) 147-156.
- *Jesús Christ: Form and Norm of Man according to Hans Urs von Balthasar*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 221-230.
- BALTER, L., *Na Osiemdziesieciolecie Urodzin H.U. von Balthasara*, en (pl.) «*Communio*» 6 (1985) 3-8.
- BALTHASAR, H.U. VON-STIFTUNG (ed.), *Vermittlung als Auftrag: Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar, 27-29 September 1995 in Fribourg (Schweiz)*, Freiburg 1995.
- BARTNIK, Cz., *Chrystus jako zasada historii*, en AA.VV., *Historia ludzka i Chrystus, szkice z dziejow chrzescijanskiej wizji dziejow*, Katowice 1987, 294-300.
- BEAUDIN, M., *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*, Montréal 1989.
- BERTULLETTI, A., *Il concetto di «esperienza» nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea; 2.3.: La struttura simbolica dell'esperienza della fedel H.U. von Balthasar*, en «*Teologia*» 5 (1980) 283-341.
- BIELER, M., *Die menschliche Freiheit und der Gabecharakter der Wirklichkeit*, en ID., *Freiheit als Gabe: ein schöpfungs-theologischer Entwurf*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 453-504.
- *Meta-antropologia e cristologia: A riguardo della filosofia di Hans Urs von Balthasar*, en (it.) «*Communio*» 117 (1991) 107-121.
- *The Future of the Philosophy of Being*, en (eu.) «*Communio*» 3 (1999) 455-485.
- *Das erste Spiel der Liebe: Zur Trinitätstheologie H.U. von Balthasar, en Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, V. KAPP, H. KIESEL, K. LUBBERS (edd.), Berlin 2000, 43-69.

- BISER, J., *Hans Urs von Balthasar*, en SCHULTZ, H.J., *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1966, 524-529.
- BOGETTI, A., *Estetica e teologia nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, en «Rivista di Estetica» 16 (1971) 389-401.
- BOKWA, Ig., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujeciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
- *Hansa Ursa von Balthasara program chrystologicznej reinterpretacji eschatologii*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 123-130.
- BRAMBILLA, F.G., *Salvezza e redenzione nella teologia di Karl Rahner e di Hans Urs von Balthasar*, en «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 167-234.
- BRIESEMEISTER, D., *Hans Urs von Balthasar und Reinhold Schneider*, en *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, KAPP, V., KIESEL, H., LUBBERS, K. (edd.), Berlin 2000, 227-247.
- BUDZIK, St., *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie Kosciola*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 35-46.
- *Czy wolno miec nadzieje, ze wszyscy beda zbawieni? Hans Urs von Balthasar wobec ostatecznych pytan czlowieka*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 83-95.
- CALLAHAN, A.M., *The Concept of Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, New York 1995.
- CAPOL, C., *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie 1925-1990*, Einsiedeln-Freiburg 1990.
- *Sluzba ve spolecenstvi-Hans Urs von Balthasar*, en BALTHASAR, H.U. VON, *Cesty k ujasneni; Rozlisovani duchu*, Brno 1998, 161-178.
- CASARELLA, P., *Analogia donationis: Hans Urs von Balthasar on the eucharist*, en «Philosophy and Theology» 1 (1998) 147-177.
- CHANTRAINE, G., *La obra de Hans Urs von Balthasar: una guía para la oración contemplativa*, en (cast.) «Communio» 4 (1988) 292-304.
- *Exegesis and Contemplation in the Work of Hans Urs von Balthasar*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 133-147.
- CHAPELLE, A., *La maravilla del ser: La filosofia y la gloria*, en (cast.) «Communio» 4/5 (1989) 407-413.
- CITRINI, T., *Hans Urs von Balthasar*, en ID., *Gesù Cristo, rivelazione di Dio*, Venegono Inferiore (MI) 1969, 181-223.
- DANET, H., *Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analogie chez H. Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie*, Paris 1987.
- DEMONTY, E., *Mysterium chrzescijanskie w ujeciu H.U. von Balthasara*, en «W drodze» 8 (1980) 16-27.
- DISSE, J., *Fundamentaltheologie als theologische Apologetik: Versucht einer Grundbestimmung der Disziplin*, en *ZKTh* 116 (1994) 143-159.
- DUMONT, C., *Ein musikalisches Genie*, en *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, LEHMANN, K., KASPER, W. (edd.), Köln 1989, 223-236.

- DUPRÉ, L., *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 183-206.
- ESCOBAR, P., *Das «Universale concretum» Jesu Christi und die «eschatologische Reduktion» bei Hans Urs von Balthasar*, en *ZKTh* 100 (1978) 560-595.
- ESPEZEL, A., *Quelques aspects de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar*, en «Nouvelle Revue Théologique» 1 (1990) 80-92.
- FABER, E.-M., *Universale Concretum bei H.U. von Balthasar*, en (ed.) «Communio» 3 (2000) 258-273.
- FESSIO, J., *The origin of the Christ' Kenosis. The Ontological Structure in the Ecclesiology of Hans Urs von Balthasar*, Regensburg 1974.
- FISICHELLA, R., *Hans Urs von Balthasar*, en AA.VV., *Storia della teologia*, vol. III, Roma-Bologna 1996, 764-789.
- *Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Roma 1981.
- *Fundamentaltheologisches bei Hans Urs von Balthasar*, en *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk!* LEHMANN, K., KASPER, W. (edd.), Köln 1989, 298-311.
- GAWRONSKI, R., *Only the unique really dies: Hans Urs von Balthasar and the uniqueness of the Word*, en (ed.) «Communio» 3 (1994) 526-537.
- *Word and silence: Hans Urs von Balthasar and the spiritual encounter between East and West*, Edinburg 1995.
- GILBERT, P., *L'articolazione dei trascendentali secondo H.U. von Balthasar*, en *Saggi di metafisica*, vol. II, Roma 1995, 139-154.
- GODENIR, J., *Jésus, l'Unique. Introduction à la theologie de H.U. von Balthasar*, Paris-Namur 1984.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OL., *La obra teológica de Hans Urs von Balthasar*, en (cast.) «Communio» 5 (1986) 510-541.
- GRÄTZEL, St., *Der philosophische Hintergrund von Balthasars Theodramatik*, en *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, KAPP, V., KIESEL, H., LUBBERS, K. (edd.), Berlin 2000, 33-42.
- GREINER, M., *The Community of St. John: A Conversation with Cornelia Capol and Maria Gisi*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 87-101.
- GRZYWOCZ, K., *Hans Urs von Balthasar-teolog duchowosci*, en «Zycie duchowe» 3 (1996) 135-149.
- GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- *Teatro e teologia: La Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, en «Humanitas» 3 (1989) 353-362.
- GUT, W., *Verantwortung in Staat und Gesellschaft*, en Hans Urs von BALTHASAR-STIFTUNG, *Vermittlung als Auftrag. Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 1995, 27-51.
- HAAS, A.M., *Hans Urs von Balthasar. Vermittlung als Auftrag*, en Hans Urs von BALTHASAR-STIFTUNG, *Vermittlung als Auftrag. Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 1995, 11-26.

- *Prinzip Theatralität bei Hans Urs von Balthasar*, en *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, KAPP, V., KIESEL, H., LUBBERS, K. (edd.), Berlin 2000, 17-31.
- *Hans Urs von Balthasar's «Apocalypse of the German Soul»: At the Intersection of German Literature, Philosophy, and Theology*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 45-57.
- HEINZ, H., *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasar*, Frankfurt am M. 1975.
- HENRICI, P., *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasar*, en LEHMANN, K.-KASPER, W., *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 237-259.
- *Der Weltauftrag des Christen*, en *Vermittlung als Auftrag: Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, Hans-Urs-VON-BALTHASAR-STIFTUNG, Freiburg 1995, 125-148.
- *Hans Urs von Balthasar: A Sketch of His Life*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 7-43.
- HOLZER, V., *Le Dieu trinité dans l'histoire: le différent théologique Balthasar-Rahner*, en «Revue de Théologie et de Philosophie» 1 (1997) 96-97.
- JERUMANIS, A.M., *La beauté du Père dans la théologie des Hans Urs von Balthasar*, en «Rivista teologica di Lugano» 3 (1999) 357-380.
- JÖHRI, M., *Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1981.
- *Hans Urs von Balthasar (1905-1988): Eine katholische «dialektische Theologie»*, en *Gegen die Gottes Vergessenheit: Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, LEIMGRUBER, ST., SCHOCH, M. (edd.), Basel-Freiburg-Wien 1990.
- JUAN PABLO II, *Telegram from Pope John Paul II*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 289.
- KANNENGIESSER, Ch., *Listening to the Fathers*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 59-63.
- KAPP, V., *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, en *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, KAPP, V., KIESEL, H., LUBBERS, K. (edd.), Berlin 2000, 71-97.
- KAPP, V., KIESEL, H., LUBBERS, K. (edd.), *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, Berlin 2000.
- KAY, J., *Hans Urs von Balthasar -ein nachkritischer Theologe?*, en «Communio» 17 (1981) 86-90.
- KEHL, M., *Einführung: Hans Urs von Balthasar. Ein Porträt*, en KEHL, M.-LÖSER, W., *In der Fülle des Glaubens, Freiburg im Breisgau*, 1980, 13-60; tr. pl., *W pełni wiary*, Kraków 1991, 28-35.
- KIJAS, Z.J., *W jaki sposób mówić o Bogu? Metoda Hansa Ursa von Balthasara*, en «Horyzonty wiary» 3 (1994) 47-58.

- KÖRNER, B., *Fundamentaltheologie bei Hans Urs von Balthasar*, en *ZKTh* 109 (1987) 129-152.
- KRENSKI, T.R., *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1990.
- KROLIKOWSKI, J., *Poszukiwania teologiczne naszego wieku: Hans Urs von Balthasar*, en «W drodze» 20 (1992) 93-98.
- LEHMANN, K.-KASPER, W. (edd.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989
- LOCHBRUNNER, M., *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologische Summe. Zum Posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag*, en «Forum katholischer Theologie» 11 (1995) 161-181.
- *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasar*, Freiburg-Basel-Wien 1981.
- LÖSER, W., *Das Sein -ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasar*, en (de.) «Communio» 5 (1975) 410-424.
- *Jesus Chrystus – Syn Bozy odwiecznie zrodzony z Ojca*, en (pl.) «Communio» 3 (1983) 36-52.
- *The Ignatian Exercises in the Work of Hans Urs von Balthasar*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 103-120.
- LUBAC, H. DE, *Swiadek Chrystusa w Kosciele: Hans Urs von Balthasar*, en (pl.) «Communio» 6 (1988) 8-30.
- LUSTIGER, J.-M., *Eine wahre Befreiung*, en *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, LEHMANN, K., KASPER, W. (edd.), Köln 1989, 207-209.
- MARCHESI, G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977.
- *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Brescia 1997.
- MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1996.
- MEIER, H., *Theater, theologisch*, en *Vermittlung als Auftrag: Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, Hans-Urs von BALTHASAR-STIFTUNG (ed.), Einsiedeln-Freiburg 1995, 53-69.
- MODA, A., *Hans Urs von Balthasar*, en VANZAN, P.-SCHULTZ, H.J., *Lessico dei Teologi del secolo XX*, Brescia 1978, 564-577.
- *Struttura e fondamento della logica teologica secondo Hans Urs von Balthasar*, en «Rasegna di Teologia» 29 (1990) 548-566 (I. parte).
- MONDIN, B., *Hans Urs von Balthasar e l'estetica teologica*, en ID., *I grandi teologi del secolo ventesimo*, vol. I: *I teologi cattolici*, Torino 1969, 267-297.
- MURILLO, I., *Im Dialog mit den Griechen: Balthasars Verständnis antiker Philosophie in «Herrlichkeit»*, en *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, LEHMANN, K., KASPER, W. (edd.), Köln 1989, 210-222.

- NEUFELD, K.H., *Leben aus dem Wort: Zum Werk Hans Urs von Balthasar*, en «*Stimmen der Zeit*» 3 (1976) 209-211.
- O'DONNELL J., *Hans Urs von Balthasar: The Form of His Theology*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 207-220.
- O'HANLON, G.F., *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990.
- ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche. Zum theologischen Grundanliegen Hans Urs von Balthasar mit besonderer Rücksicht auf die Pneumatologie*, Linz 1981.
- OULLET, M., *The Foundations of Christian ethic according to Hans Urs von Balthasar*, en *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, SCHINDLER, D.L. (ed.), San Francisco 1991, 231-249.
- *Le message de la théologie de Balthasar à la théologie moderne*, en *Vermittlung als Auftrag: Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, Hans-Urs von BALTHASAR-STIFTUNG (ed.), Saint-Maurice 1998, 93-123.
- *Kim jest Duch Swiety?*, en (pl.) «*Communio*» 2 (1998) 112-127.
- PEELMAN, A., *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Historie*, Bern-Frankfurt 1978.
- PÉREZ HARO, E., *El misterio del Ser. Una meditación entre Filosofía y Teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona 1994.
- PIOTROWSKI, E., *Hans Urs von Balthasar -Szkie biograficzny*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 7-33.
- *Wspolmyslac z Balthasarem -chrystologiczno-soteriologiczne inspiracje w teologii Hansa Ursy von Balthasara*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 131-147.
- PRADES LÓPEZ, J., *De la Trinidad económica a la Trinidad immanente: A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria*, en «*Revista Española de Teología*» 2 (1999) 285-344.
- PYC, M., *Teologia i swietosc w dialogu w pismach Hansa Ursy von Balthasara*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 47-64.
- QUASH, J.B., «*Between the Brutely Given, and the Brutally, Banally Free*»: *Von Balthasar's Theology of Drama in Dialogue with Hegel*, en «*Modern Theology*» 13 (1997) 293-318.
- RATZINGER, J., *Christlicher Universalismus. Zum Aufsatzwerk H. U. von Balthasars*, en «*Hochland*» 54 (1961) 68-76.
- *Homilia pronunciada en el funeral de Hans Urs von Balthasar*, en (cast.) «*Communio*» 4 (1988) 350-354.
- ROTEN, J., *The Two Halves of the Moon: Marian Anthropological Dimension in the Common Mission of Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 65-86.

- SCHINDLER, D.L., *Modernity, and the Problem of Atheism*, en (ed.) «Communio» 24 (1997) 563-579.
- *Czas w wieczności, wieczność w czasie*, en (pl.) «Communio» 1 (1991) 95-109.
- (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991
- SCHILSON, A., *Die Christologie als Auslegung des Sohnesgehorsams Christi (H.U. von Balthasar)*, en SCHILSON, A.-KASPER, W., *Christologie im Präsenz*, Freiburg 1974, 63-70.
- SCHÖNBORN, Ch., *Hans Urs von Balthasar's Contribution to Ecumenism*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 251-263.
- SCHRIJVEN, G. DE, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven 1983.
- SCHWAGER, R., *Der Sohn Gottes und die Weltsünde: Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar*, en ZKTh 1 (1986) 5-44.
- SCOLA A., *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*, Madrid 1997.
- SEQUERI, P.A., *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, en BALTHASAR, H.U. VON, *Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart*, Milano 1995, 67-141.
- SERVAIS J., *Zu den Quellen Geistlichen Lebens an der Hand von Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar*, en Hans Urs von BALTHASAR-STIFTUNG (ed.), *Vermittlung als Auftrag: Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar, 27-29 September 1995 in Fribourg (Schweiz)*, Freiburg 1995, 149-171.
- *Théologie des Exercices spirituels. H.U. Balthasar interprète saint Ignace*, Bruxelles 1996.
- *Komunia, powszechnosc i apokatastaza: nadzieja dla wszystkich?*, en (pl.) «Communio» 5 (1997) 72-87.
- SICARI, A., *Hans Urs von Balthasar: Theology and Holiness*, en SCHINDLER, D.L. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 121-132.
- SPEYR, A. VON, *Apokalypse: Betrachtungen über die geheime Offenbarung (mit einem Geleitwort von H.U. von Balthasar)*, Einsiedeln 1950.
- *Fragments autobiographiques*, BALTHASAR, H.U. VON (ed.), Paris 1978.
- STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der «Theodramatik»*, Würzburg 1997.
- TIETZ, M., *Der Gedanke des Welttheaters im spanischen Barock und Hans Urs von Balthasars «Theodramatik»*, en *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, KAPP, V., KIESEL, H., LUBBERS, K. (edd.), Berlin 2000, 99-137.
- TINNEFELDT, W., *Ekstasis der Liebe und Einfaltung des Glaubens. Eine Untersuchung zur Frage nach der Einheit und Mitte christlicher Wahrheit bei Hans Urs von Balthasar*, Mainz 1975.

- TONIOLO, A., «Croce e modernità» nel pensiero di H.U. von Balthasar, en ID., *La Theologia Crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Roma-Milano 1995.
- TREITLER, W., *Wahre Grundlagen authentischer Theologie*, en *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, LEHMANN, K., KASPER, W. (edd.), Köln 1989, 176-186.
- TÜCK, J.-H., *Die Rede vom Leiden Gottes im theodramatischen Ansatz H.U. von Balthasars*, en *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn 1999, 449-456.
- UREÑA, M., *Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana*, en (cast.) «Communio» 4 (1988) 317-339.
- VIRGILIO, G. de, *La cristologia di H. Urs von Balthasar: missione e persona di Cristo*, en «Studium» 85 (1990) 183-203.
- VORGRIMLER, H., *Hans Urs von Balthasar*, en VORGRIMLER, H.-VANDER GUCHT, R., *Bilancio della teologia nell XX secolo*, vol. IV, Roma 1972, 123-146.
- WALLNER, K.J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz 1992.
- WITTSCHIER St.-M., *Analogie des Je-Mehr. Die Weiterführung einer ästhetischen Theologie und der Entwurf einer trinitarischen Ontologie bei Hans Urs von Balthasar*, en ID., *Kreuz-Trinität-Analogie*, Würzburg 1987, 78-108.

TABLA DE ABREVIATURAS

cast.	castellano
de.	alemán
DTF	LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R.-PIÉ I NINOT, S., <i>Diccionario de Teología Fundamental</i> , Madrid 1992.
DS	DENZINGER, H.-SCHÖNMETZER, A., <i>Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Barcelona 1963.
DV	<i>Constitución dogmática sobre la divina revelación</i> , en <i>Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar</i> , Madrid 1966.
eu.	estadounidense
GF	BALTHASAR, H.U. VON, <i>Das Ganze im Fragment</i> , Einsiedeln-Freiburg ² 1990.
GS	<i>Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual</i> , en <i>Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar</i> , Madrid 1966.
H I	BALTHASAR, H.U. VON, <i>Gloria. Una estética teológica</i> , vol. I.: <i>La percepción de la forma</i> , Madrid 1985.
H VII	BALTHASAR, H.U. VON, <i>Gloria. Una estética teológica</i> , vol. VII: <i>Nuevo Testamento</i> , Madrid 1989.
HCE	BALTHASAR, H.U. VON, <i>Homo creatus est (Skizzen zur Theologie V)</i> , Einsiedeln 1986.
HK	<i>Herder Korrespondenz</i> (Freiburg i.Br., 1946s.)
it.	italiano
MP	BALTHASAR H.U. VON, <i>El Misterio Pascual</i> , en FEINER, J.-LÖHRER, M. (edd.), <i>MySal III/2</i> , Madrid 1971, 143-335.
<i>Mysal</i>	FEINER, J.-LÖHRER, M. (edd.), <i>Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación</i> , 5 vols., Madrid 1969-1984.
PI	BALTHASAR, H.U. VON, <i>Pneuma und Institution. (Skizzen zur Theologie IV)</i> , Einsiedeln 1974.
pl.	polaco
SC	BALTHASAR, H.U. VON, <i>Spiritus Creator (Skizzen zur Theologie III)</i> , Einsiedeln 1967.

- StdZ* *Stimmen der Zeit* (Freiburg i.Br. 1966 s.)
- TD I BALTHASAR, H.U.VON, *Teodramática*, vol. I.: *Prolegómenos*, Madrid 1990.
- TD II BALTHASAR, H.U.VON, *Teodramática*, vol. II.: *Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992.
- TD III Balthasar, H.U. von, *Teodramática*, vol. III.: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993.
- TD IV BALTHASAR, H.U.VON, *Teodramática*, vol. IV.: *La acción*, Madrid 1995.
- TD V BALTHASAR, H.U.VON, *Teodramática*, vol. V.: *El último acto*, Madrid 1997.
- TG BALTHASAR, H.U.VON, *Teología de la historia*, Madrid 1992.
- TL I BALTHASAR, H.U.VON, *Teológica*, vol. I.: *Verdad del mundo*, Madrid 1997.
- TL II BALTHASAR, H.U.VON, *Teológica*, vol. II.: *Verdad de Dios*, Madrid 1997.
- TL III BALTHASAR, H.U.VON, *Teológica*, vol. III.: *El Espíritu de la Verdad*, Madrid 1998.
- VC BALTHASAR, H.U.VON, *Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I)*, Einsiedeln 1968.
- ZKTh* *Zeitschrift für katholische Theologie* (Tübingen 1891s.)

LA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN COMO TEODRAMA SEGÚN H.U. VON BALTHASAR

La revelación no consiste exclusivamente en un conjunto de hechos y palabras, puesto que, para ser revelación, los hechos y las palabras deben ser manifestación de Dios¹. Por eso, la cuestión decisiva es ¿cuál es la forma de la revelación? O ¿qué forma deben tener los hechos y palabras para que puedan ser considerados revelación?

Lo primero que presentaremos será el instrumental: lo dramático. Luego se verá el contenido del teodrama. En este mismo contexto dramático, aparece como necesaria la cristología trinitaria, vinculada fuertemente con la soteriología. Todo esto encuentra su culminación en el acontecimiento de la Cruz. Por último, se verán los dinamis-mos presentes en la «teología dramática» de Balthasar.

1. EL INSTRUMENTAL: LO DRAMÁTICO

1.1. Los trascendentales como trasfondo de la teología dramática

Al empezar, hemos de aclarar el punto de partida del tema de la revelación, de acuerdo con los planteamientos de la teología balthasariana. Se explica por qué Balthasar ha elegido este punto de partida y se analiza su contenido.

1.1.1. *El ser y los trascendentales*

Balthasar presenta la totalidad de la revelación según la clave de los tres trascendentales: *pulchrum, bonum, verum*². Esta presentación se apoya en Santo Tomás de Aquino³.

Santo Tomás de Aquino indica que lo que el intelecto capta es ante todo el ente, el ente como tal (Tomás de Aquino, *De verit.*, I,1). Por tanto, no es ningún ente en particular, sino el ente en general,

común a todos los entes. En tal contexto, se puede afirmar que lo único que se puede decir es «el ente es ente»⁴.

«Pero puede hacerse explícito el ente, sin agregarle nada distinto del ente, diciendo, por ejemplo, que se trata de un ente por sí mismo, *ens per se*, —en cuyo caso *per se* no agrega ninguna realidad al ente, como agregaría el color “amarillo” a una “cosa”, haciendo de ella “una cosa amarilla”—. Y puede también hacerse explícito el ente expresando algo que corresponde a todo ente como ente: sus “propiedades”. Ello puede hacerse de la siguiente manera: se expresa algo del ente considerado absolutamente; tal ocurre cuando se dice del ente (afirmativamente) que es una cosa, *res*, y cuando se dice del ente (negativamente) que es uno, *unum*, esto es, cuando se dice de cualquier ente que es uno (lo que significa que no está dividido, pues si lo estuviera tendríamos, por ejemplo, dos entes, pero cada uno de ellos se puede decir que es uno, pues si no lo fuera, etcétera). Puede hacerse también de la siguiente manera. Se expresa algo del ente considerado relativamente, tal ocurre cuando se expresa de cualquier ente que es una “cosa otra”, esto es distinto de cualquier otro ente, en cuyo caso todo ente es “algo”, *aliquid*, y tal ocurre también cuando se expresa el ente en relación con la mente, en cuyo caso puede ser la relación con el intelecto, y entonces todo ente es conforme con el pensar y es verdadero *verum*, o la relación del ente con la voluntad y entonces todo ente es apetecible y, por consiguiente, bueno, *bonum*»⁵.

De lo dicho se deduce la lista de los «trascendentales»: *ens* (cuando se dice del ente que es ente), *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*, *pulchrum*. Los trascendentales podían aplicarse a Dios, y decirse que Dios es *ens* (Dios uno y trino), *unum* (el Padre), *verum* (el Hijo), *bonum* (el Espíritu Santo) —en cuyo caso, por lo demás, tenemos sólo cuatro y no seis trascendentales—, pero aquí prescindiremos de consideraciones teológicas para concentrarnos en el aspecto metafísico-general (ontológico) y lógico de la doctrina de las propiedades trascendentales del ente⁶.

1.1.2. *Estética: el «pulchrum» como trascendental*

Al referirse al *pulchrum*, según su propio proyecto que Balthasar expone en la H I, el teólogo de Basilea plantea la estética como la primera parte de su tríptico⁷. Describe la percepción del fenómeno divino en «su “gloria” diferenciante, que nos sale al encuentro en el mundo»⁸. Sin embargo no es el único encuentro ya que está seguido

necesariamente por el diálogo, por la confrontación, por la interpenetración final⁹.

R. Fisichella presenta muy claramente las tesis fundamentales del proyecto estético de Balthasar. A nivel epistemológico se refiere al *pulchrum* como forma correspondiente de conocimiento, es decir, la percepción (*Wahrnehmung*).

«Lo que “aparece” (*Erscheinung*) es al mismo tiempo lo que constituye la verdad de sí mismo. La autopresentación del ser como *pulchrum* es lo que permite ver realizada la identidad del fenómeno y de la realidad en sí. En otras palabras, lo que “aparece” es la realidad en sí misma, tal como se presenta al sujeto histórico. Por tanto, no hay distinción entre el ser y lo que está constituido por la aparición del *pulchrum*. Lo que aparece “fenomenológicamente” es lo que “ontológicamente” es. En resumen, hay una “indisolubilidad” entre la figura de la aparición y lo que es ella misma en sí»¹⁰.

Se puede afirmar por tanto que la verdad de la figura no puede reducirse a las diversas interpretaciones del sujeto que percibe; ella la lleva consigo, sin reservas, en su misma autopresentación. Ella nos refiere al ser en su trascendencia.

La siguiente tesis que presenta Fisichella trata de la estética balthasariana, como una relación entre el sujeto y el objeto. Fisichella subraya en este punto la fidelidad del teólogo de Basilea a la ontología tomista en su interpretación más original, apuntando a la recepción que se lleva al cabo en el sujeto.

«No es el sujeto el que pone en acto al ser; al contrario, el sujeto se encuentra siempre y constantemente en una condición de pura pasividad ante el ser. El sujeto no puede juzgar en nada la belleza de la *Gestalt*; en todo caso la *Gestalt* se pone delante como pura alteridad y como algo que escapa de toda posible operación que tienda a una completa racionalización o a una exhaustiva definición»¹¹.

Por tanto, en la interpretación balthasariana no cabe ninguna posibilidad de objetivar la *Gestalt* por parte del sujeto si no quiere perder el conocimiento real y coherente de la realidad misma. Ésta sigue siendo un «todo», que hay que acoger como tal sin poder romperla en la fragmentariedad, ya que, como «todo», lleva dentro de sí las condiciones de posibilidad de su existencia y de su credibilidad.

«Es tan sólo en este momento cuando empieza el “rpto” (*Entrückung*), la contemplación estética de la *Gestalt*. En efecto, lo que lleva a

crearse entonces es una referencia, una “devolución”, no ya a una realidad externa, sino al fundamento mismo del ser que nos da la *Gestalt* y que se expresa en ella»¹².

Aquí podemos referirnos al mismo Balthasar:

«En cuanto revelación de la profundidad, su manifestación es, a la vez y de un modo inseparable, dos cosas: presencia real de la profundidad, del todo, y referencia real al más allá de sí misma, a esta profundidad [...]. Nosotros vemos la forma (*Gestalt*), pero cuando la vemos realmente, es decir, cuando no sólo contemplamos la forma separada, sino en la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor, como gloria del ser. Al contemplar esta profundidad somos “cautivados”, “arrebataados” por ella»¹³.

En su primer volumen introductorio de la TD, Balthasar parece unir de alguna manera los dos primeros pasos de su tríptico teológico.

«Quien toma en serio este encuentro, tal como lo describía la *Estética*, debe reconocer que él mismo, desde siempre, ya estaba implicado en el fenómeno que nos sale al encuentro: “Uno murió por todos; con eso todos y cada uno han muerto” y no pueden “vivir para sí mismos sino para el que murió y resucitó por ellos” (2 Co 5, 14s)¹⁴.

Además considera de capital importancia su proposición de que la «dramática teológica» tiene su inicio ya en el centro de la «estética». Consecuentemente en la percepción de la belleza de Dios ya se incluye el «arrebataamiento»¹⁵.

1.1.3. *La «Dramática» entre la «Estética» y la «Lógica»*¹⁶

Balthasar presenta su insatisfacción ante el «instrumentario teológico» de siglos anteriores tan preferentemente narrativo-épico¹⁷, y ha propuesto nuevos planteamientos metódicos¹⁸. Estos planteamientos que rápidamente son simplificados por partidarios o adversarios en una frase hecha, en una palabra, pero que frecuentemente son en su origen más amplios y profundos¹⁹, tienen algo en común: todos quieren poner de nuevo en marcha una teología atascada en el banco de arena de la abstracción racionalista²⁰.

«Cada una de estas tentativas encierra un momento auténtico, incluso irrenunciable. Pero ninguna de ellas basta por sí sola como principio de una teología cristiana. Cada una reclama internamente un comple-

mentario. *En parte se complementan recíprocamente, sin que en la nueva juxtaposición se alcance la claridad y plenitud metódica que viene exigida por el objeto mismo. Si se les ve a todas en la positividad de su aportación y en su parcialidad, aparece claro que unas con otras convergen justamente en lo que nosotros designamos teodramática. Lo que falta a cada una, puede complementarse a partir de ahí [el subrayado es nuestro]*»²¹.

Balthasar manifiesta, por tanto, que «la revelación de Dios no es ningún objeto para mirar, sino que es su propia acción en y para el mundo»²², que nos incluye a nosotros como sujetos a los que se dirige la revelación, que, por tanto, incluye nuestras historias²³.

Se trata, según el teólogo de Basilea, de dejar su propio lenguaje a Dios que sale al encuentro del hombre o, mejor dicho, *dejarnos introducir por Él en su dramática*, es decir, no sólo el diálogo en sí, sino *el diálogo entre la acción de Dios y la respuesta del hombre, acción del hombre y la respuesta de Dios*. Al mismo tiempo aparece claramente la posibilidad de una auténtica manifestación de Dios en su propia acción en y para el mundo, «la cual puede ser respondida, y así “comprendida”, por el mundo»²⁴.

A partir de la dramática se abre un acceso adecuado a la última parte, la tercera del tríptico, que debe considerar de qué modo el actuar divino ha quedado a disposición del hombre en conceptos y palabras²⁵. Así la acción introduce a la lógica²⁶.

Ahora se abre la posibilidad de formular brevemente todo el tríptico de la revelación como²⁷:

Teo-fania	=	Estética
↓		↓
Teo-praxis	=	Dramática
↓		↓
Teo-logía	=	Lógica

1.2. La justificación de una teología dramática

Balthasar afirma que toda existencia se realiza dramáticamente. Si la revelación es la acción de Dios en la historia, también se da de modo «dramático». Balthasar dice:

«Hay que mostrar la fecundidad de las categorías de lo dramático para la teología cristiana. La empresa pudiera parecer de un lado abstrusa y de otro banal. Abstrusa porque aquí una vez más aparentemente se

sigue un camino lateral, que nos aleja del centro, que introduce un momento frívolo en la solemnidad de la revelación, que ensombrece su claridad con las ambigüedades de una parábola [es una clara referencia al “teatro del mundo”] cuyo alcance se nos ha hecho además problemático; banal, porque todos saben que en la revelación bíblica se trató de una acción de Dios, que la vida de Abraham, de Moisés, de David, de los profetas, de Jesús, de sus apóstoles, contiene peripecias dramáticas de todo tipo, que son iluminadoras en sí mismas y que no necesitan ayuda alguna de una dramática mundana»²⁸.

Esta es la razón por la cual Balthasar se sirve del instrumental dramático para su investigación teológica²⁹. Sin embargo, la teología contemporánea no participa mucho de este entusiasmo balthasariano para religar todos los temas de la revelación en clave dramática. ¿Cuál es la causa de esta «inconsecuencia» de la teología?

Para responder a esta pregunta hay que recordar la publicación del pequeño, pero muy importante libro programático, *Glaubhaft ist nur Liebe*³⁰, que marcó la realidad de la teología balthasariana durante la construcción de la trilogía. Este libro abrió nuevas perspectivas a Balthasar, ya que el teólogo de Basilea puso bajo la luz superadora del amor las dos perspectivas posiblemente reduccionistas, «ontocéntrica» y «antropocéntrica», que se han dado a lo largo del pensamiento teológico³¹. Consecuentemente, *la perspectiva del amor* está presente en *la teodramática* y es un tema importante desde el principio de la obra de Balthasar³². Balthasar eligió un nuevo y original camino al que será fiel ya en toda su obra teológica. Siguiendo las afirmaciones del teólogo de Basilea, podemos dar aquí sólo unos rasgos característicos de la posible teología dramática en la cual se inscribe la obra del suizo³³.

No se puede hablar de ninguna ruptura con la tradición del pensamiento ya que sus ideas dramáticas se apoyan bastante en las experiencias dramáticas que se han dado en la teología y en la literatura a lo largo de los siglos, de tal forma que Balthasar sólo renueva un camino³⁴. Toda la Antigüedad, Edad Media y Modernidad usaban la categoría del drama para expresar la relación entre Dios y el hombre³⁵. Balthasar dice en este contexto:

«así queda planteada la tarea de elaborar, a partir de la dramaticidad de la existencia, un *instrumentum* aprovechable por una teodramática cristiana, en la que la dramaticidad “natural” de la existencia [es decir, entre absoluto y relativo] se realiza plenamente en la dramaticidad “sobrenatural” entre Dios en Jesucristo y la humanidad»³⁶.

Todo esto explica de qué manera el teólogo intenta una aproximación a la realidad divina: por la metáfora del teatro y de lo dramático³⁷. Simplemente, este instrumental permite esta aproximación mucho mejor que la descripción «épica», abriendo nuevas posibilidades analógicas³⁸.

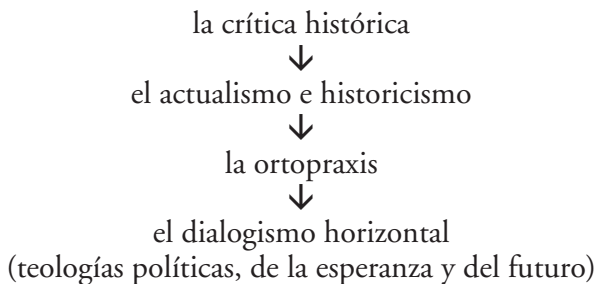
En la teología de Balthasar la realidad primaria y más inmediata es la revelación de Dios. Por lo tanto, hay que recordar que cualquier investigación teológica nunca puede ser otra cosa que explicación de la revelación de la Antigua y de la Nueva Alianza, junto con sus presupuestos (el mundo en cuanto creado) y sus objetivos (instaurar la vida divina en el mundo creado). «La revelación es dramática en toda su figura, en el conjunto y en los detalles»³⁹ y por tanto el instrumental teológico más apropiado sería el instrumental dramático⁴⁰.

Hay que recordar también que, cuando Balthasar habla del instrumental dramático en la teología, no lo entiende como se solía entender en los misterios medievales, que eran verdaderos «tratados dramáticos», sino que más bien, utiliza el instrumental teológico que le ofrece el drama⁴¹. Mediante una transposición, la parábola dramática sirve y es utilizable en el campo teológico⁴².

Balthasar es consciente de que la teología ha de dar un paso adelante, más allá de lo que él llama la «fase épica» de la teología, y la fase crítica, histórica y política.

Calificar a la escolástica y neoescolástica de «teología épica» se entiende si tomamos en consideración el punto de partida de pensamiento escolástico, que es la historia sagrada, la *página sacra*, a partir de la cual venían los comentarios, en los que se buscaba la lógica o coherencia de los artículos de la fe⁴³.

El mismo Balthasar alude a la fase actual post-escolástica de la teología, que contaría con la crítica histórica, a riesgo de caer en el historicismo o sin caer en éste, y a riesgo de caer en la propuesta de una teología de la salvación continuada en la exigencia de ortopraxis, que pide una teología del mundo, una teología política, una teología de la esperanza. Así que aparecen tres grupos de tendencias teológicas:



Vuelve, además, el problema de la teodicea sobre la libertad y el mal y se suman los elementos recogidos de la psicología y de la sociología. Por eso Balthasar propone que todas estas tendencias de la teología actual se dirigen como rayos hacia un centro, en el cual deberían encontrarse en una «teodramática», y sólo en ella aquellas singulares tendencias pueden encontrarse, integrarse y fructificar⁴⁴.

El drama, según nuestro autor, puede servir bien para elaborar un instrumental dramático que pudiera ser usado por la teología, porque en su concentración contiene, con la mayor riqueza (amplia y precisa a un tiempo), los elementos que, creados a partir del proceso dramático mismo, dan ocasión para una interpretación religiosa, en el fondo teo-lógica, de la existencia⁴⁵. «La teología está saturada de dramaticidad en cuanto al contenido y a la forma»⁴⁶.

Sería más bien extraño decir lo contrario, ya que observando la revelación bíblica, se ve en seguida que «se trató de una acción de Dios, que la vida de Abrahán, de Moisés, de David de los profetas, de Jesús, de sus apóstoles, contiene peripecias dramáticas de todo tipo»⁴⁷. Dicha estructura teodramática necesita su punto de partida.

1.3. La analogía de lo dramático para expresión del acontecimiento de la revelación

Para expresar la realidad de la revelación como teodrama, von Balthasar hace referencia a la realidad teatral. Después del análisis de tal planteamiento se podrá ver que las representaciones teatrales son analógicas a la representación del «teatro del mundo».

1.3.1. *La cultura*

Para comenzar, es necesario precisar la noción de la cultura, que sirve a Balthasar de trasfondo para su reflexión. Hoy día la cultura puede reducirse a producto del consumo, algo que pertenece al tiempo libre, al ocio, a lo superfluo. Sin embargo, la cultura es fundamentalmente, lo que produce el hombre, lo que puede tener o hacer con la naturaleza, con su historia y con su espíritu⁴⁸, un estado en que se está y desde el cual el hombre se proyecta hacia otras personas. Es la condición básica de la existencia humana y en su término último se deriva de la estructura esencial de la vida humana. Esta pecu-

liaridad del hombre subraya su orientación a algo más, su proyección hacia más allá⁴⁹.

La condición existencial de la cultura aparece de modo especialmente claro en el drama. En la representación dramática puesta en la escena se presenta la vida tal como es, acentuando a veces algunos aspectos que el hombre no quiere afrontar en su vida real. Balthasar subraya esta peculiaridad del drama, como parte de la cultura humana, donde se desarrolla el individuo, y por este desarrollo progresa toda la sociedad⁵⁰.

A la vez el drama, lo teatral, es un «encubrimiento» de la verdadera existencia humana en su variedad y en su «coloración» existencial (*Farbung*)⁵¹. En la escena, en una representación, se puede presentar sólo algunos fragmentos o aspectos de la verdadera existencia humana y de su condición, elegidos, además, a veces muy subjetivamente, por el autor del drama⁵².

Sin embargo en el drama, la vida misma está puesta en escena de alguna manera tal como es, y así se presenta también la naturaleza humana enraizada en el horizonte de lo sobrenatural. La existencia humana aparece no solamente en un cosmos cerrado, dependiente totalmente del hombre, sino en el contexto del gran teatro del mundo, en perspectivas hacia las cuales el hombre no ha llegado («*encubrimiento*»-«*descubrimiento*»). Esto mismo se puede afirmar acerca del desarrollo del mundo⁵³.

En el gran «teatro del mundo» manifestado en las representaciones escénicas, el único punto de partida accesible para el hombre es su propia vida y su propio contexto. Sólo partiendo de ellas, el hombre puede hacer preguntas acerca de algo más⁵⁴. Como espectador, forma así parte del espectáculo, cuya acción se hace en ese momento el centro del mundo⁵⁵.

Tal condición del drama, es decir la revelación, a la vez que encubrimiento de la verdad existencial, tiene su importancia no solamente en referencia a la reflexión sapiencial o filosófica sobre la condición de la existencia humana⁵⁶, sino que puede servir también en la teología para la representación de la revelación, donde analógicamente, reina la íntima interconexión y no pura discontinuidad entre lo manifestado y lo velado⁵⁷.

Para Balthasar la cultura griega tiene valor muy importante, ya que en su teatro la vida se presenta como un juego a la vista de los dioses. El hombre está sometido a la mirada de dioses, y de este modo dramático tiene que soportar sus sufrimientos, desarrollando a la vez sus valores. Por supuesto este juego dramático sitúa al hombre

cerca de la divinidad y, por todo eso lo que ocurre en la existencia humana está necesariamente marcado por la gran liturgia del mundo ante la trascendencia⁵⁸. Balthasar afirma:

«Es verdad que los dioses son preferentemente espectadores, pero muy comprometidos; muchos luchan en las batallas; todos, Zeus el primero, siguen la historia con sus corazones, en una indefinible mezcla de superioridad divina y participación compasiva. Y cuando más tarde esta *simpatía* tan humana de los dioses se desvanece y queda absorbida por un abstracto ideal de secreta *apatía*, entonces se mantiene vivo el momento de la representación bajo la mirada de los dioses hasta el final de la edad antigua»⁵⁹.

A lo largo del desarrollo del teatro encontramos dos direcciones⁶⁰. Una de ellas, en que los actores representan sus papeles, y otra, sobre todo en la Antigüedad tardía, la degeneración del teatro en el circo. Atletas y gladiadores, muerte y vida, todo esto se representa en el teatro del mundo⁶¹.

Para Balthasar, el drama es algo distinto de todo eso. El drama desemboca en el culto, propio de la humanidad. Es un encuentro entre dos realidades, cuando el hombre empieza a formar parte de su *más allá* (*je-mehr*).

Aparece, por tanto, la idea de que en la actualidad el hombre ha tomado el lugar de los dioses que miraban antes desde arriba a las actuaciones humanas. Al principio, el juego era algo serio, una actuación del hombre ante Dios, es decir, tenía una dirección vertical; más tarde el único contenido de la representación es lo que la gente está viendo.

Finalmente hay que afirmar, que en este contexto, el teatro del mundo occidental se presenta muy unido con la visión del mundo (*Weltanschauung*). G. Baty ha desarrollado en su *Mistères medievales* «toda la unión del teatro con lo cristiano, que designa como “catedrales dramáticas” y que, nacido de la liturgia como el teatro griego, se convirtió en un movimiento que prendió en todo el pueblo»⁶².

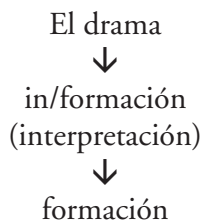
1.3.2. *Lo dramático*

En su exposición de la teología como teodramática Balthasar se apoya primariamente en la interpretación del mundo como teatro, y aplica a la teología las categorías dramáticas presentes en él.

En esta interpretación, el teatro expresa la existencia humana⁶³. Por lo tanto, para cualquier investigación teológica, el único punto de partida es la vida, «una acción entre Dios y hombre, que tiene sus raíces en la hora de la creación (del hombre y del mundo) y su prolongación en la escatología»⁶⁴.

Ahora bien, ya hemos dicho que el drama existe como experiencia humana. Más tarde se dirá cómo está estructurado en cuanto proceso y en cuanto puesta en escena, y finalmente lo que se representa⁶⁵. El siguiente paso consiste en describir esta experiencia humana.

El drama no sólo *informa* sobre algunas realidades, sino que *educa* ofreciendo una jerarquía de valores⁶⁶. De otra manera podemos presentar esta relación de modo siguiente:



Cada persona que participa en algún espectáculo teatral, vive su mundo de otra manera: lo vive en la escena⁶⁷. De algún modo, para Balthasar, el teatro es una interpretación del mundo, una luz que ilumina toda confusión, ya que el hombre proyecta en él su propia realidad. Este rasgo aparece como algo que el hombre descubre en su vida a la vez que en la escena. Así que, subraya Balthasar, el hombre tiene que estar abierto, para que lo que se hace en la escena le cambie o le ofrezca algo⁶⁸.

«El teatro quiere ser una interpretación del mundo: proyectar en su irrealidad un rayo iluminador sobre la confusión de la realidad»⁶⁹.

Así que el teatro, el drama, pertenece a lo más cercano del hombre, a su existencia (lo *vivido*). Consecuentemente, el teatro, el drama, puede aparecer como la representación de la existencia y también como reflejo de esta existencia. Quedan, pues, tres niveles de lo dramático-teatral:

- la *vida* como paso a la *representación*
- la *representación* como paso a la *reflexión*
- la *reflexión* como paso, consecuentemente, a la *formación del sentido*

1.4. El teodrama cristiano del mundo

Balthasar aplica las categorías teatrales a la revelación. Pero para entender mejor cómo la revelación se muestra y desvela sus características por medio del instrumental dramático hay que volver nuestra mirada al teatro griego y sus posibilidades de expresar la relación del hombre con lo divino.

1.4.1. *El horizonte del drama humano y la implicación dramática divina*

Una de las características más destacadas por H.U. von Balthasar es el «horizonte» del drama. El «horizonte» del teatro griego eran los dioses, que debían aparecer, sin ser vistos, arriba o fuera de la escena. Según su voluntad podrían también participar en la escena por medio de algún representante. El ejemplo, bien conocido, de tal situación es Prometeo, que no pertenece ni al mundo divino ni al mundo humano, lo que constituye su tensión dramática. Los dioses construyen el horizonte y Zeus ofrece unidad a ese horizonte. Sin embargo, es una realidad llena de tensiones, donde el hombre no puede encontrar ningún punto de apoyo firme o descanso estable⁷⁰. Entrando en el mundo cristiano Balthasar constata lo siguiente:

«El Dios cristiano no aparece al lado de otras figuras sobre el escenario del mundo sino en ellas»⁷¹.

Tal fundamentación es posible en el mundo cristiano por la presencia de Dios en el mundo, manifestada por Jesús; pero evidentemente esto es ya una perspectiva cristiana⁷².

«El mismo *Lógos* del Padre no aparece más que en la naturaleza humana de Jesucristo. El “yo” que se refiere a su procedencia del Padre lo pronuncian sus labios humanos. Y el Espíritu Santo que se manifiesta en él, en la Iglesia, en todos los que creen y aman, no aparece sino habitado en los “templos” que éstos son»⁷³.

El drama divino, es decir, el teodrama, según el cristianismo, no es sólo el horizonte del Dios cristiano, sino también su acción en el mundo. Balthasar sitúa esta peculiar condición del cristianismo, como acontecimiento revelador en una acción humano-divina, propia de la encarnación, en las raíces del mundo, para englobar su orientación y

su proyección hacia Dios. El mundo fue creado en Cristo y el mundo será culminado en el mismo Cristo⁷⁴.

Si es así, si el mundo tiene su futuro en Dios, este destino no puede ser simplemente rechazado o aceptado; es un destino que hay que asumir como propio.

Los aspectos dramáticos del acontecimiento revelador, es decir en cuanto acción cumplida entre Dios y hombre en Jesucristo, que tiene sus raíces en la misma creación del mundo y su prolongación en la escatología, son el centro desde el cual nos abrimos a otra característica del compromiso de Dios con su creación: un Dios que no puede perderse a sí mismo en el juego del mundo, a pesar de haberse arriesgado con la mayor seriedad en su acción creadora y redentora.

«Semejante transfiguración de lo creado por lo divino sólo es posible porque lo creado como tal, en su puro no-ser-Dios, es una imagen de Dios, que ni aun en el pecado llega jamás a ser destruida totalmente»⁷⁵.

Habiendo tratado acerca del mundo y acerca de Dios, si el mundo tiene sus raíces en la creación y su otro polo en la escatología, de aquí surge otro problema acerca del «compromiso» de Dios⁷⁶; ¿Qué significa la historicidad de Dios, su *kénosis*, la muerte del Hijo de Dios; cómo se relacionan en todo esto la Trinidad económica y la Trinidad inmanente⁷⁷? ¿Qué es entonces la acción divina en el teatro del mundo para Balthasar?

Mientras unos reducen lo divino y lo humano a dos abismos, lo infinito y lo finito, sin comunicación ninguna (Kierkegaard) y otros comprometen a Dios en el proceso mundano (Hegel), para Balthasar la acción de Dios es algo muy distinto de todo esto: *la acción divina, según dice, consiste en una libre donación de Dios mismo, una donación del amor, una libertad en el amor*⁷⁸. Es un encuentro de dos realidades, una de las cuales existe en su autonomía creada, como fruto de un don. En esta perspectiva Dios aparece como el Creador⁷⁹.

1.4.2. *Dios Trinidad —condición de posibilidad de la implicación de Dios en el mundo—*

Ahora ya estamos preparados para responder a la pregunta acerca de Dios:

«¿Sigue permaneciendo como espectador y juez por encima de la representación, o se halla comprometido en la escena misma?»⁸⁰.

El teólogo se refiere a dos visiones contrapuestas de Dios:

— una que le presenta como espectador y juez, que está encima del mundo⁸¹; y

— otra en la que aparece comprometido en el mundo⁸².

Balthasar sostiene que ambas son reduccionistas⁸³.

«Un Dios puramente trascendente (en caso de que pudiera existir semejante Dios) sería un misterio abstracto, puramente negativo. Pero un Dios que en su trascendencia pudiera ser también inmanente, es un misterio concreto y positivo: en la medida en que se nos acerca, empezamos a reconocer cuán elevado está sobre nosotros, y en la medida en que se nos revela en verdad comenzamos a comprender lo incomprensible que es»⁸⁴.

En el primer caso, estaríamos ante un Dios inaccesible⁸⁵; en el segundo, ante los dioses míticos que mueren y resucitan históricamente⁸⁶. El pensador suizo considera que hay que pensar la unidad de ambos aspectos, y eso sólo puede lograrse mediante la reflexión sobre el misterio de la Trinidad⁸⁷. Antes queremos recordar el *Leitmotiv* de la reflexión balthasariana⁸⁸:

«A fin de que Dios sea en sí mismo vida, amor e intercambio eterno en plenitud, que no precisa del mundo para tener un partenaire a quien amar, hasta el punto de que al crear el mundo realiza un acto completamente libre, por el que se vincula voluntariamente y no a la fuerza a la obra comenzada que reclama acompañamiento. Puede comprometerse y se comprometerá por su mundo, pero sin quedar enredado en su caos»⁸⁹.

Para pensar la unidad entre espectador y actor en Dios aducimos las siguientes razones:

— La primera: Dios es libre. Él mismo es vida, amor e intercambio eterno en la plenitud. Este Dios no necesita del mundo como de una esposa para amar, por eso su acto de creación es completamente libre. Es la razón por la cual Dios se vincula voluntariamente con el mundo. Puede comprometerse con el drama del mundo y al mismo tiempo no vincularse en este drama que se desarrolla ante Él, puesto que tiene libertad de dirigir y de intervenir⁹⁰.

— La segunda razón es que el Dios trinitario, como ya sabemos por la fe, es capaz de comprometerse en el mundo, desde el momento en que el Hijo del Padre se ha hecho semejante a nosotros en todo menos en el pecado, como *mediador* entre la tierra y el cielo.

«Solamente es preciso descartar, desde esta visión, todo lo que podría poner en peligro la unidad de la vida trinitaria: la distancia entre el cielo y la tierra no puede ser integrada más que secundariamente [es decir, económicamente] en la distancia primaria [es decir, inmanente] entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, y ser interpretada como forma de expresión de esta distancia englobante; pero entonces el Padre, aparentemente espectador, entra en la representación al igual que el Hijo actuante y que el Espíritu mediador, y hasta se podría decir que es el actor central, puesto que él “ha amado tanto al mundo que le ha entregado a su único Hijo” (Jn 3, 16)»⁹¹.

Por esta razón, el Padre puede entrar en el mundo por su Hijo. El abandono de Dios que experimenta el Hijo en la cruz es, por así decirlo, el Dios «abandonado» por Dios⁹².

— Y la tercera, según sus mismas palabras de Balthasar:

«Dios puede a un mismo tiempo permanecer en sí mismo y salir de sí mismo, y esto además hasta llegar a los abismos de lo antidivino, a aquello que no realiza Dios (sino el pecador), pero que experimenta en toda su realidad»⁹³.

Ese paso será posible por la obediencia absoluta del Hijo al Padre a quien Jesús llama *Abba*⁹⁴. Sobre estos tres fundamentos se abren espacios a la acción dramática de Dios en el mundo⁹⁵.

1.4.3. *Dios y la creación*

Se ha dicho que la analogía del «teatro del mundo» ofrece varias posibilidades a la presentación cristiana. En esta perspectiva Dios es creador de este primer «teatro del mundo»; como Creador de este primer teatro estaría presente en Dios antes de realizar lo «beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 5)⁹⁶. La idea del teatro está presente en Dios antes de que se realice. Él es el inicio y el fin, en Él se encuentra la solución del enigma del drama que se representa. Por eso hablamos del drama y no de tragedia. De Dios, de su designio salvífico, depende la totalidad del drama. Él abre y limita el juego de papeles de los actores, y construye las reglas del juego. Él abre un espacio de libertad inimaginable para los actores que participan en el juego. Cuando Dios ama al mundo se manifiesta amorosamente hacia él y entonces el mundo empieza a formar parte del gran proyecto, del *teodrama*⁹⁷.

— No podemos perder de vista la *distancia* o abismo entre Dios y mundo, como bien se expresa en este texto:

«La huella, la imagen de esta vida original en la pura creaturalidad es pobre: predomina la desemejanza, porque aun a la criatura más elevada le falta el atributo más que divino: ser por sí mismo. Todo signo de semejanza está continuamente tachado con un signo contrario de desemejanza. Esto ya sobre la base de la estructura creatural: “Ningún viviente es uno, siempre es múltiple: individuo y especie o género, y cuanto más indivisible (in-dividual) es individuo, cuanto más subsiste-en-sí, tanto más está orientado y remitido al otro, tanto más comunicativo es para poder ser fecundo”⁹⁸.

— Y no podemos ignorar la importancia que tiene el «*otro*» en este teodrama⁹⁹. En el juego del teatro del mundo, los actores son los hombres, que están buscando el modo de ser los mejores en sus papeles. Pero en este teatro el autor, el director y el actor principal, no deja de ser, el mismo Dios¹⁰⁰.

Esta principalidad del actor divino se traducirá en la reflexión teológica sobre la gracia que no destruye lo creado, sino que lo presupone y lo eleva.

«Sólo resta añadir que aquí el concepto de misión no se emplea en absoluto en un sentido reservado a una élite; al revés, sigue siendo válido el axioma de que a toda gracia responde una misión que no es otra cosa que un aspecto de la gracia de Dios que cuida el mundo. Cualquiera que, aun fuera del cristianismo, quiera romper su estrechez egoísta y hacer el bien por el bien, recibe una luz que le indica un camino que puede y debe seguir, luz que al mismo tiempo le da la revelación de la verdad y vida más dinámica»¹⁰¹.

Es el tema de la analogía y siguiendo con la analogía teatral debemos añadir todavía, que el «drama» podría quedar sin solución; así nos lo recuerda Fisichella presentando la forma personal (*Gestalt*)¹⁰².

Este enfoque balthasariano, en analogía con las representaciones teatrales del mundo, ayuda en el proceso de autoconciencia del hombre a descubrir el propio sentido de la vida. Cuando aparecen preguntas por el sentido de la vida, importa mucho descubrir dónde está el origen y la salida de lo que vemos alrededor de nosotros; dónde tenemos nosotros nuestro propio origen y salvación¹⁰³. Esto hace que nuestro mundo no sea *un mundo cerrado en sí*, en una existencia trágica, sino *abierto*, en una existencia tan sólo dramática.

1.5. Concluyendo

En esta parte de nuestra reflexión se ha presentado el instrumental que usa el teólogo de Basilea para interpretar la revelación en clave dramática. Se ha visto que el método balthasariano no es común en la teología, ya que ella se sirve sobre todo del instrumental narrativo. Sin embargo, el drama ya está inscrito en la revelación y es propio del relato de la historia de la salvación. Ésta es, según Balthasar, la justificación de su procedimiento teológico. Para el futuro desarrollo de la reflexión, será importante resumir las afirmaciones principales a este respecto.

— La primera. El instrumental dramático puede apoyarse primariamente en la interpretación del mundo como «teatro» y servirse de estas categorías dramáticas para la investigación teológica. Así queda confirmada también la fuerte interconexión del drama con la existencia humana, que se desarrolla como en una «escena» delante de Dios.

— La segunda. Dios, como autor del «teatro del mundo», no trata a este como, por lo general, lo trata el hombre: como espectáculo y diversión. Dios, al contrario, trata en serio su «teatro», y lo convierte en un gran «escenario» lleno de posibilidades de actuación en la «escena»¹⁰⁴. Es el «lugar» donde se ejercita la libertad humana y se encuentra con la libertad divina que se define como amor.

— La tercera. El hombre puede descubrir que está identificado con su papel desde siempre, y puede estarlo por siempre, sin limitación en el espacio ni en el tiempo. Aunque este descubrimiento puede ser doloroso, ya que no es el dueño de este gran teatro. Por eso lo que le corresponde es recibir con gratitud la misión que le ofrece el autor, y es esta misión lo que le hace grande, le personaliza¹⁰⁵. Si el hombre no quiere aceptar su papel, de algún modo se pierde a sí mismo, ya que pierde su personalidad¹⁰⁶.

Queda clara la trascendencia del juego del «teatro del mundo», ya que se abren en él nuevas posibilidades para que la «representación» termine con éxito¹⁰⁷.

La presentación que acabamos de hacer nos permite entrar en el punto siguiente de nuestra reflexión. En el marco del mundo considerado como escena universal planteada por Dios, el hombre pone en juego su libertad, su capacidad de respuesta a lo divino. Mientras que Dios, por su parte, se pone a sí mismo en escena, en la Alianza y, sobre todo, en Jesucristo. De este modo, en la escena se deben encontrar el designio salvador de la libertad infinita de Dios y la respuesta obediente de la libertad finita del hombre.

2. EL CONTENIDO: LA REFLEXIÓN COHERENTE SOBRE LA TRINIDAD ECONÓMICA Y LA TRINIDAD INMANENTE

Según Balthasar, hay que subrayar la «interrelacionalidad» de los dos dogmas constitutivos de la revelación cristiana: Cristo y la Trinidad, que exigen ser pensados conjuntamente, en la orgánica unidad de un todo¹⁰⁸. A partir del conocimiento de la Trinidad podemos intentar comprender lo que Dios ha querido revelar en la encarnación, en la cruz y en la resurrección de Jesucristo. Por otra parte, sólo podemos conocer la Trinidad a partir de la forma de la revelación en el Hijo divino que se ha hecho carne y ha muerto y resucitado *pro nobis*¹⁰⁹. Sólo entonces, tomando estas dos verdades en su interdependencia, podríamos comprender algo de un modo convincente.

Y sólo entonces surge la pregunta del ser finito: por qué Dios, sin dejar de ser Dios, y por tanto sin necesidad ninguna del mundo, sin embargo lo crea; pregunta cuya respuesta se encuentra en el ser de Dios que es la libertad en el amor¹¹⁰.

2.1. El punto de partida en Jesucristo

La Trinidad es el principio absoluto y por tanto también el final. De todos modos, si queremos llegar a ella es necesario partir continuamente de Jesucristo¹¹¹. Esto coincide con la cuestión de la esencia misma del problema cristológico: ¿cómo explicar a Dios-hombre?, es decir, cómo es posible una unión semejante sobre el abismo de una diversidad tal que no nos permite ninguna formulación común¹¹². El problema es afrontado por Balthasar explotando todas las capacidades contenidas en los dos términos de la analogía: hombre y Dios. Tanto en la dimensión de ascenso, desde la imagen al arquetipo (el camino analógico), como en la de descenso, del arquetipo a la imagen (el camino katalógico), el acontecimiento de Jesucristo realiza en el máximo grado posible la *analogia entis*. Si es así, la figura de Jesucristo es la forma de la revelación de la vida de Dios¹¹³.

La conclusión a la que se llega coincide también con el dato bíblico que afirma que sólo sabemos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como personas divinas por la figura y el comportamiento de Jesucristo¹¹⁴. Hay que concluir entonces que no podemos llegar a conocer a la Trinidad inmanente, y arriesgar afirmaciones al respecto, más que a partir de la Trinidad económica. En esto von Balthasar es deudor de Rahner. Pero acentúa el centro cristológico. Jesucristo es

la única vía de acceso a la Trinidad. Esta verdad es focalizada expresamente en el punto de máxima plenitud del amor divino al mundo: en la cruz de Cristo¹¹⁵.

2.2. El dinamismo trinitario

Aparece así la pregunta que Balthasar considera fundamental: ¿Qué decir de la vida misma de Dios? Balthasar subraya que la esencia divina no es un bloque rígido de identidad, sino un comunicarse del Padre, recibido en el Hijo y donado en común por el Padre y el Hijo al Espíritu Santo. Esta esencia no puede ser considerada como un Cuarto subsistente ya que cada una de las personas existe como «momento» de las procesiones y es en cuanto tal idéntica a la esencia o ser de Dios. Esto implica que existe un «perenne acontecimiento» (*Geschehen*) personal en Dios y que el ser de Dios es idéntico a este perenne acontecimiento¹¹⁶. El dinamismo muestra con más claridad a Dios como amor y libertad. Existe en Dios un dejar ser al otro; un otro que no elimina la unidad del Ser divino. Entonces la unidad de Dios lleva consigo, en un cierto sentido, la diferencia¹¹⁷.

2.3. Alteridad como diferencia y como donación

Y sólo entonces surge la pregunta: ¿cómo intentar imaginar el dinamismo intratrinitario? Ante todo está la «autoentrega» del Padre al Hijo, en la que le da todo lo que es. A este don de sí del Padre responde el Hijo con su obediencia. Y el amor que les une a los dos es tan perfecto que se personifica en el Espíritu, cumpliendo el «ser-con» del Padre y del Hijo: su «nosotros»¹¹⁸. Tal «ser-con» no es eliminado, sino eternamente presupuesto por el Espíritu que manifiesta eternamente su positividad. Al don total de sí del Padre y del Hijo, el Espíritu responde repitiendo un don de sí igualmente total¹¹⁹. Según Balthasar, esta autodonación total de las personas de Dios es una *kénosis* primordial, capaz al mismo tiempo de explicar toda diferencia existente fuera de la Trinidad¹²⁰. La perfecta comunión intratrinitaria que lleva consigo este elemento esencial de alteridad (diferencia) kenótica¹²¹, ligada al acontecimiento perenne del amor, es la explicación adecuada de todo «dolor» en Dios, es decir también de la asunción mortal de los pecados en la persona de Jesucristo en la Cruz¹²².

Si en Dios está situada la alteridad-diferencia —la *kénosis*—, hay que preguntar por el «lugar» de otras alteridades-diferencias¹²³. Como en Dios está situada la alteridad-diferencia, la *kénosis*, cualquier otra diferencia es interpretable katalógicamente en los términos de *kénosis*¹²⁴. La diferencia de la distinción real entre el ser finito y el ser infinito, con su pregunta última sobre la razón por la cual Dios crea al mundo, es la *kénosis* de la creación. La diferencia de la transición abismal, dentro de la *analogia entis*, del Dios arquetipo al hombre, imagen suya, es la *kénosis* de la encarnación. En la *kénosis* de la encarnación se encuentra también la de la ascensión total del pecador, la *kénosis* salvífica de la cruz. Así, en la alteridad-diferencia de la *kénosis* primordial, la vida de la Trinidad es el principio del que surgen todos los misterios de la revelación de Jesucristo y, por tanto, de la comprensión de lo real en su totalidad¹²⁵.

2.4. El origen fontal de la creación

Dentro de la *kénosis* primordial se encuentra la *kénosis* de la creación. Balthasar afirma que el mundo creado por Dios en su totalidad no puede haber sido creado sin calcular en toda su trayectoria esta misión del Hijo amado¹²⁶. En esta misión se encuentra también el regreso del mundo a su fuente expresado especialmente en la *kénosis* de la alianza¹²⁷.

2.5. La cristología como soteriología: la realización de la salvación

¿Cómo dar razón no sólo de su vida sino también de la persona singular de Jesucristo? ¿Cómo explicar la salvación que lleva al mundo? Balthasar comprende desde el interior de la revelación la posibilidad del Dios-hombre¹²⁸. Si en Dios se sitúa el «otro», el Verbo y el Espíritu, entonces la alteridad de la creación no será ya una caída, sino una imagen de Dios¹²⁹. Y si el Hijo, que es el otro, es el icono perfecto del Padre, entonces podría asumir en sí, realizando la misión del Padre, sin contradicción, la imagen (del hombre) para purificarla y hacerla entrar en la comunión de la vida divina sin disolverla¹³⁰. De este modo se realiza la *kénosis* de la encarnación, por la cual Dios se revela al mundo en su forma, Jesucristo¹³¹.

La realización de la salvación es la misma misión de Cristo. Balthasar procede ilustrando lo que es el axioma fundamental de su cris-

tología: la identidad de la persona y de la misión. Para concretar este problema es necesario distinguir en la misión el aspecto de la conciencia y el aspecto del ser¹³².

Balthasar subraya que toda misión auténtica implica dos rasgos característicos: el ser mandado por «otro» y la correspondencia entre aquello para lo que se es mandado y la propia persona, ya que la misión se realiza a través del deber ser (vocación)¹³³.

Mirando a los profetas, se advierte en ellos la clara autoconciencia de ser enviados y de serlo desde el seno materno; es decir, la vocación es la estructura misma del propio ser. Este esquema de lectura es aplicado en el Nuevo Testamento a Cristo. Él es el enviado del Padre para una misión absolutamente única, que presupone una persona y un modo de ser enviado igualmente únicos. Esta debe ser su relación absolutamente única con el Padre, y a la vez la absoluta singularidad de su humanidad que es la del Hijo de Dios. En virtud de tal *singularidad*, lo que en los profetas era *correspondencia* entre persona y misión, en Cristo es ahora absoluta *identidad*¹³⁴.

2.6. El devenir de la misión de Jesucristo y la conciencia de Jesús

Toda misión humana implica un devenir. ¿Es así también en el caso de la misión de Cristo? Evidentemente, Él es totalmente enviado en la encarnación. Pero hay un camino hacia la «hora» que no puede no formar parte de la misión. Surge la pregunta ¿dónde fundar este «ser» y «devenir»? Nos ayuda en este aspecto cuanto hemos dicho, al hablar de la Trinidad, acerca del «perenne acontecimiento» en Dios. La presencia ontológica simultánea del ser y del «perenne acontecimiento» en la Persona del Verbo, que es Dios y que —como dice Balthasar— diciéndose acontece conservando intacta su divinidad, funda la misión de Jesús como ser y devenir.

Pasando al problema de la conciencia de Jesús surgen las preguntas: ¿Jesús sabía para quién y por qué hacía todo durante su vida? ¿Conocía la inevitabilidad y las consecuencias salvíficas universales de su muerte en la cruz? Balthasar se acerca así al misterio de la conciencia de Jesús bajo la premisa de que Jesús es aquel que es desde siempre la misión de la salvación universal, y de que esto expresa su singularidad y su divinidad. Por tanto existe en la conciencia de Jesús un «momento» que trasciende el horizonte humano. Ello establece una convergencia entre la libertad del Padre, que remite siempre al Hijo y a la necesidad de la misión, y la libertad del Hijo, que se ad-

hiere siempre a ella. Es la obediencia de Cristo el «hágase Tu voluntad» que define su personalidad¹³⁵.

Si la conciencia de Jesús acerca de su misión absoluta debe coincidir con su autoconciencia, esto significa que tanto esta conciencia como la misión son «imprensables». Con esta noción Balthasar indica lo que en la conciencia de Jesús deriva de la relación especial entre el Padre y el Hijo, y que nunca puede ser pensado por Jesús mismo antes e independientemente de su persona, puesto que su autoconciencia coincide con la conciencia de su misión; ello al tener en cuenta el postulado de que, en Él, persona y misión coinciden. Balthasar para estar de acuerdo con la ley psicológica que afirma la necesidad de un «tú-que-suscita» que guíe al niño a la autoconciencia, inserta la mariología en la cristología. María ha sido «preelegida» para poder ser un «tú» que despierta la autoconciencia de Jesús. Según Balthasar la «imprensabilidad» trascendente no excluye una progresiva iluminación¹³⁶.

Balthasar afirma que la singular estructura de la autoconciencia de Jesús halla sus presupuestos en la forma económica que la Trinidad asume. Según Balthasar se produce en el plano de la economía *una inversión trinitaria*, puesto que Jesús está bajo la acción del Espíritu Santo desde el momento de la concepción. El Espíritu obra sobre Él y en Él.

La autoconciencia tiene también su relación con el saber de Jesús. En este momento aparece el problema de la obediencia de vivir en el Espíritu la misión que viene del Padre. Según el teólogo, ello depende de una libre decisión trinitaria que implica en Jesús el saberse Hijo, pero nunca formas de saber que estén ligadas al desarrollo de su misión.

2.7. El concepto teológico de persona

A este propósito Balthasar lucha por el concepto teológico de persona, distinguiendo entre «individuo» y «persona»¹³⁷. El «individuo» es el sujeto espiritual en cuanto tal que necesita algo más para realizarse. El eje de la reflexión de Balthasar es otra vez la misión. Sólo la misión hace a la persona: cuando el individuo recibe la misión se hace persona, porque sólo la misión confiere al sujeto espiritual que pertenece a la especie humana, su singularidad cualitativa. «Persona» es, por tanto, un concepto teológico.

En el concepto teológico de «persona» aplicado a Cristo, se puede comprender la unidad singular entre el «quién» y el «para qué», entre

persona y misión. Jesús no es alguien que cumple una tarea recibida, sino alguien que se identifica con una tarea recibida¹³⁸. A Jesucristo le es confiada una misión única y universal, previamente no pensable o concebible por un ser humano, y con ello el saber cierto de quien es desde el principio junto a Dios. Y el hecho de que en cuanto Dios reciba la divinidad no resulta contradictorio sólo si esta divinidad no es únicamente don de la participación de Dios a una criatura (lo que identificaría únicamente la naturaleza humana de Jesús), sino la transmisión de la divinidad a alguien que es Dios. Y así se identifica su naturaleza divina en cuanto persona divina¹³⁹.

Es importante recordar en este punto que en las ideas balthasarianas hay un vínculo estrecho entre la Trinidad y Jesucristo. Sólo en la identidad de una misión histórica con la procesión eterna se entiende cómo es posible la comunicación de la divinidad entre Personas que son idénticamente Dios¹⁴⁰. A partir de la misión de Jesús, Balthasar habla también de la singular humanidad del Enviado. Tal humanidad sólo puede ser la del Hijo de Dios. Con ello se abre el camino para descubrir la única e irreplicable persona de Jesús.

Como consecuencia, es preciso añadir que en la persona teológica arquetípica de Cristo se nos abre a todos los hombres la esperanza de no quedarnos en puros individuos espirituales, sino convertirnos en personas gracias a una misión precisa, que se realiza ante Dios mediante la obediencia y la donación personal¹⁴¹.

2.8. El acontecimiento de la Cruz como culminación de la alianza de Dios con los hombres

La misión de Cristo es la redención de los hombres. El acontecimiento de la cruz realiza en la tierra el misterio de la sustitución vicaria¹⁴².

El punto de partida en el intercambio de los «puestos» soteriológicos es trinitario. Jesús puede ser abandonado debido a la distancia (alteridad trinitaria) entre el Padre y el Hijo eternamente superada y confirmada por el Espíritu. Por la alienación respecto de Dios, contenida en la lejanía del mundo, ésta puede ser anulada, pero sólo por la diferencia de las hipóstasis divinas. El rechazo de la criatura resuena en la diferencia trinitaria, que entra en las tinieblas del «no». Esta es la posición justa para sustituir al mundo, asumiendo sus pecados (*stellvertreten*).

Son los hombres los que cargan sus pecados sobre Cristo, aunque intenten negarlo. Ellos son cristianos, judíos y paganos y desde este

punto de vista confirman la verdad de la tesis del «chivo expiatorio». Los judíos deben (*müssen*) rechazar a Jesús como un blasfemo y los romanos crucificarlo como un sedicioso.

Todo ello, sin embargo, no habría servido de nada si Jesús no hubiese aceptado voluntariamente los pecados de los hombres. Esta voluntad deriva de la misión recibida del Padre ya en el ámbito intratrinitario. Ya que la «hora» forma parte esencial de la misión del Hijo, éste la afirma y la asume; y puesto que ello exige una asunción total de lo que es «sin» y «contra» Dios, una identificación con la negación pecadora, puede ser experimentada sólo como una sobreexigencia de la obediencia, y por eso acogida no por voluntad propia, sino como voluntad del Padre¹⁴³. El Hijo no desea identificarse con el pecado del mundo, sino sólo cumplir hasta el extremo la misión que le ha sido confiada¹⁴⁴.

Da así la impresión de que es el Padre el que endosa los pecados del mundo al Hijo, pues es el Padre el que hace conocer al Hijo hecho hombre la voluntad divina mediante el Espíritu (inversión trinitaria). Balthasar trata el tema como una expresión de la impotencia permanente, unida a la omnipotencia, que resulta por eso más potente. Una vez más se remite a la *kénosis* intratrinitaria (expresión de que el ser de Dios es amor), pues Dios se deja así «afectar» no sólo en la humanidad de Cristo, sino también en su misión trinitaria. Y en el misterio de la «extrañación» del Crucificado se revela la omnipotente impotencia del amor de Dios. Lo que Cristo experimenta sobre la cruz es, pues, lo contrario de lo que en realidad está sucediendo. Este es el momento en el cual Juan identifica la gloria y la cruz¹⁴⁵.

La sustitución no debe ser por eso considerada ni como una pura obra meritoria (Anselmo, Rahner), ni como una identificación de Cristo con el pecado (Lutero). La tiniebla del estado del pecado es, sin embargo, experimentada por Jesús de un modo que no puede ser idéntico al de los pecadores que odian a Dios, aunque sea más oscuro y más profundo porque se halla dentro de la más profunda relación intradivina. Jesús se convierte, en esta perspectiva, en maldición y pecado¹⁴⁶.

De este modo en el «sí» del Hijo es superada y vencida la distancia entre Dios y el hombre, causada por el pecado. En la obediencia del amor, que conduce al Hijo al extremo abandono, se verifica la inversión más radical: se pasa de la muerte a la vida eterna, de la extrema lejanía a la extrema cercanía. Jesucristo en su resurrección, habiendo atravesado las tinieblas de la muerte y de los infiernos, alcanza aquella gloria que era ya suya (cf. Jn 17, 5) y la comunica a la humanidad entera¹⁴⁷.

La visión de Cristo es visión de la cruz, forma glorificante y glorificada en la Pascua de Resurrección. Ésta muestra qué estrecha es para Balthasar la relación entre los dos misterios constitutivos de la revelación: la Trinidad y Cristo.

2.9. La escatología

Todo el resto de su teología halla realmente su centro focal en este fundamento¹⁴⁸. Al final de los tiempos, Dios quiere realizar su Alianza en plenitud y por eso manda a su Hijo, para instaurar la Alianza Nueva y Eterna¹⁴⁹.

Pero ni la solidaridad de Jesús al representar a toda humanidad ante Dios, ni el *admirable commercium* con los pecados de la humanidad (*Stellvertretung*) descubren plenamente lo que es el amor de Dios, que está de acuerdo en que su Hijo muera en la cruz. En este amor del Padre al Hijo se encuentra el amor del Padre a todos los pecadores, que «en Cristo» reciben su «lugar» en Dios¹⁵⁰. Esta fórmula paulina encuentra su perspectiva correcta en el drama de la Cruz. En esta misma se abre cada tiempo y cada esperanza del hombre y de la humanidad¹⁵¹.

En la Cruz se abre el camino del cumplimiento y de la renovación del todo¹⁵². Esto se realiza por la Resurrección/Glorificación de Jesucristo, como señal del Padre del cumplimiento de la Alianza¹⁵³, a la vez que se hace el sentido del mundo, su norma y su dirección; la norma de la historia universal, así como de cada historia singular.

2.10. Concluyendo

En esta parte de nuestra reflexión se ha presentado la fuente de la revelación, Dios mismo, que es libertad y fuente de la libertad para todos los otros. Dios en sí existe ya, de modo dramático, e igualmente, en modo dramático, existe en la libre (auto-) donación mutua de las Personas Divinas. Balthasar llama a esta existencia de Dios, kénotica, subrayando así la alteridad presente en Dios. Así aparece el Padre, que de modo kénotico ofrece su divinidad al Hijo, y el Hijo, que de modo igualmente kénotico responde con obediencia a la existencia recibida, y el Espíritu Santo, que de modo también kénotico, se recibe del Padre y del Hijo, siendo unidad de amor entre los dos.

Dios, libertad infinita, con su posibilidad de generar al «otro», es a la vez, fuente de la libertad para todos los «otros», y de modo libre,

ofrece este don a su creación¹⁵⁴. La creación, al participar de esta libertad divina, de modo finito, frecuentemente no responde coherentemente al don ofrecido. Sin embargo Dios no termina su relación con la creación, sino que sigue como fundamento y presencia (*providentia*). Esta presencia divina se hará, sobre todo, visible en su Alianza.

A la luz de la presentación balthasariana de la revelación de Dios, escondida y manifestada en numerosas expresiones de la Alianza, se puede ver la profunda reflexión del teólogo de Basilea y su contribución a la teología. Como promesa de un acontecimiento que debiera ofrecer la conciliación definitiva entre Dios y el mundo, después de presentar la necesidad y la pregunta abierta que es el hombre, no se puede elegir más que el modelo de la Alianza con Israel. A la luz de la teodramática, según Balthasar, se puede tratar este acontecimiento como anticipación del evento reconciliador.

Como modelo de cada alianza de Dios con su criatura, se encuentra, según presenta Balthasar, una imagen arquetípica y universal, una imagen de la fundamental reconciliación de Dios con sus criaturas, apuntada desde la alianza con la humanidad en Noé. Pero esta alianza tiene su lado oscuro, ya que los hombres están inclinados al mal, lo que hace necesario el rigor de la justicia divina.

Pero, más allá de la Alianza con Noé o Abraham y sus consecuencias en la vida del pueblo de Israel, aparece una nueva realidad: Dios, por su libre iniciativa, establece la alianza sin condición ninguna, pero encuentra una ruptura de esta alianza por parte del hombre, y aparece cada vez más la necesidad de responder adecuadamente. No es, por tanto, nada raro que ya en el Antiguo Testamento aparezca el celo divino por su alianza. Balthasar subraya especialmente que la libertad infinita responde a la equivocada elección de la libertad finita. Aparece así la promesa del cumplimiento de la alianza de modo definitivo. Así queda expedito el camino hacia el cumplimiento de la alianza.

El problema soteriológico aparece progresivamente a través de la mediación histórica, a través de un mediador entre Dios y los hombres, y en cuanto tal, no es solamente una mediación teológica, sino teo-lógica, es decir, la mediación que Dios realiza en contraposición a la mediación meramente antropológica (o a la universal mediación de la libertad y de la razón humana —postulado del pensamiento moderno fundamental—).

Con esto aparece otra acentuación balthasariana respecto a la teología. Balthasar encuentra la tarea de la teología y de su especulación en la explicación del fundamento de la solidaridad entre los hom-

bres. Balthasar subraya que tal tarea puede ser realizada solamente a partir de la fundamentación teo-lógica, y aunque con ello concibe la teología como ciencia, ella se define por su búsqueda del fundamento, que es preciso reconocer como un fundamento previamente dado.

Quizá ahora se comprenda mejor lo que hemos escogido, desde el principio, y sostenemos como punto de vista formal de nuestro estudio: el plantear el problema de la teología de la revelación como problema de la analogía dramática entre el Absoluto y la historia humana, respondiendo a la vez al problema gnoseológico y soteriológico.

Estamos tratando de conseguir una comprensión más profunda de la unión hipostática de Jesucristo, porque nos va en ello la verdad de nuestra salvación. Con el axioma calcedonense, la psicología humana y la libertad humana de Jesús no quedan en entredicho, sino, a lo contrario, están perfectamente afirmados.

Quedarse en la interpretación calcedoniense, es quedarse en la perspectiva del máximo respeto del misterio. La formulación calcedoniense es ya la explicación ontológica de la relación bíblica, histórica y óptica de Jesús con su Padre, en el Espíritu. Una mayor comprensión ontológica de Jesucristo es posible, en primer lugar como comprensión teológico trinitaria, es decir, desde Dios de cuya Trinidad, Jesús, en persona, es la exégesis histórica y en segundo lugar, como comprensión histórica, es decir, como una profundización en la historia y destino de Jesús. La comprensión ontológica de Jesús afirma así que en él se ha dado, de modo definitivo (*eskaton*), la autocomunicación amorosa de Dios y que, por tanto, Jesucristo pertenece a la esencia eterna de Dios. Esta verdad es mayormente profundizable sólo desde el misterio de Dios, como comprensión teológico-trinitaria. Balthasar por su teodrama reivindica y elabora esta perspectiva, perspectiva del amor divino, perspectiva teológico trinitaria.

Viendo la cristología de H.U. von Balthasar, centrada especialmente en la misión y en la obediencia, se presenta el ser divino-humano de Jesucristo, ya que la misión y la obediencia tienen carácter simultáneamente intratrinitario y económico. De este modo, la Encarnación presenta la verdadera imagen de Dios y el modelo del hombre verdadero. Las reflexiones que se han hecho sobre la cristología balthasariana nos capacitarán para entrar en la reflexión sobre la alianza de Dios con su creación a lo largo de la historia, y su cumplimiento en la hora de la Cruz de Jesucristo Muerto/Resucitado.

El abandono del Hijo Crucificado por parte del Padre es muy profundo, es un abandono «hasta la muerte», y que en este abandono encuentra su lugar, todo otro abandono de la criatura.

La cruz es también la obediencia que queda intacta ante el abandono de Dios. En todo este misterio de la Encarnación aparece el horizonte global del drama, diciendo, con el lenguaje dramático del primer capítulo, que la encarnación y la Cruz juegan para el hombre el papel de sentido y modelo.

Lo que siempre debe tenerse presente es la medida de la revelación/velación de Dios. Balthasar lo acentúa con las siguientes palabras: «En el yo de Jesucristo radica la medida de la distancia y de la proximidad de Dios al hombre, de la incomprensible cercanía de aquél que continúa siendo inconcebiblemente trascendente a toda realidad humana (*in similitudine major dissimilitudo*); ambas cosas han de ser subrayadas, pues son igualmente verdades»¹⁵⁵.

De este modo alcanzamos, desde la investigación histórico dogmática que incluye también sucesiva reflexión teológica, la singularidad de la realidad personal de Jesucristo. Pero no es menos verdad histórica que ha sido esta realidad singular de la persona de Jesucristo la que ha abierto a cada ser humano toda la riqueza de las posibilidades de la realización como persona. En Jesucristo el ser humano ha sabido reconocerse como persona por la realización de filiación divina en la que entraba y por la realización de la relación de la fraternidad que le unía con toda la humanidad. Una mejor comprensión de Jesucristo, y su carácter arquetípico (*universale concretum, concretum universale*) nos traslada ya al campo de la universalidad trans/histórica¹⁵⁶, por la reflexión en el campo trinitario, cristológico y estauroológico que abordamos de modo sintético-global en el capítulo siguiente

CONCLUSIONES

Tras la especulación de la *Teodramática*, tal como fue llevada a cabo por Balthasar, se llegaba a formular la característica que hemos recogido en el título de nuestro estudio: *La forma dramática de la revelación cristiana según H. U. von Balthasar*. En estas conclusiones generales vamos a reunir, en una serie de apartados muy resumidos, los resultados más relevantes de nuestro estudio.

Encontramos los presupuestos gnoseológicos del teodrama cristiano en las dimensiones siguientes: la tradición viva de presentar la revelación según la clave de los trascendentales; su unidad y consecuentemente, el paso necesario desde la estética a la dramática; la presencia de las categorías dramáticas en la Escritura y en la Tradición para expresar a Dios y al hombre y sus relaciones; la preparación de las cate-

gorías conceptuales para la revelación ofrecidas en lo cultural y, especialmente, en lo teatral de la humanidad; la propuesta metodológica en los términos de drama humano (analogía), dentro de una comunidad de tradición, de comunicación, del lenguaje y del sentido (horizonte), como es especialmente la analogía del «teatro del mundo»; la comunidad de la fe eclesial; la concentración cristológico-trinitaria de la necesaria jerarquía de verdades y artículos de la fe; y por último, la formulación de la hipótesis del trabajo en los términos de la *mediación* del Absoluto en la historia, o el problema de la singularidad histórica de Jesús de Nazaret y su significado universal.

A lo largo del estudio de la teología de Balthasar, nuestra hipótesis de trabajo se fue orientando en el sentido de que el problema de la teología de la revelación suponía el problema de una hermenéutica adecuada que fuera máximamente fiel y respetuosa con el «objeto» a conocer, en nuestro caso, la revelación cristiana, que tiene su centro en Jesucristo. Aquel centro, a su vez, presupone el problema metafísico del ser y el tiempo, es decir, el ser y su realización, que, dada la situación histórica de la libertad humana, sólo es concebible como salvación.

Al menos como intención, Balthasar no quería partir de una metafísica ya dada, cuando trataba de comprender el misterio de la presencia de Dios en la historia. Ante las insuficiencias e inadecuaciones que mostraban la metafísica clásica y la universal (auto-) libertad de la razón (post-) moderna, se postulaba un nuevo giro, esta vez ya no ontológico ni antropológico, sino un giro hacia la categoría interpersonal de amor, un giro histórico y teo-lógico. Se trata de acoger la comprensión de la realidad en su totalidad, como un teodrama expresado con especial claridad en la Cruz de Jesucristo y en diálogo humano-divino de la libertad en el amor allí manifestado. No estamos ante un drama humano más, sino ante un Drama que se ha dado en la historia, gracias al Espíritu Santo, porque Él es el «nosotros» del drama original, teodrama, entre el Padre y el Hijo desde la eternidad (*kénosis* original).

Previamente a la elaboración de un teodrama trinitariamente o cristológicamente determinado, deberíamos hablar ya de una teoría teo-lógica (y cristocéntrica) del conocimiento. No estamos ante una reducción del saber al creer y del creer al amor interpersonal. Se trata, en cambio, de una (re-) fundamentación de la libertad humana, en el fundamento insondable de toda realidad, en el misterio de que todo lo comprende, misterio de la protología y escatología a la vez, que ha sido conocido como misterio eterno de la libertad en el amor, en la historia y futuro de Jesucristo.

Sólo este drama, el teodrama original, podía ofrecer el conocimiento y la salvación. Balthasar presenta así todo el contexto de la revelación con categorías dramáticas: a Dios mismo en su interior (*kénosis* original), así como a la prolongación de este drama originario en el mundo (*kénosis* de la creación, de la alianza, de la encarnación y de la cruz).

Balthasar subraya el carácter primordial de la Trinidad y su consecuente aplicación a toda la investigación teológica. El Padre genera dramáticamente a su Hijo, y ambos espiran «kénoticamente» al «nosotros», el Espíritu Santo, procedente de ambos y vínculo del amor. El Hijo, generado por el Padre, responde «dramáticamente» a la generación del Padre, y el Espíritu Santo une estos dos dramas de modo «dramático» en unión absoluta. De este modo se revela el drama más grande, el drama de Dios en sí, el drama del amor. Y en consecuencia cualquier otro drama posible encuentra su lugar auténtico en este drama originario. En esta realidad dramática de Dios en sí, especialmente en su *kénosis* original, encuentra su lugar todo hombre.

Creemos acertado decir, como ya aludimos en su momento, que, en el contexto en el que se comprende el teodrama, a diferencia de otros contextos universales de comprensión, más bien antropológicos, éticos, o pertenecientes a una filosofía o una teología de la historia, *el horizonte teodramático es el más universal que se puede pensar*. Así pues, aunque vimos cómo genéticamente la teología de la revelación de Balthasar se construía con los datos de la historia, incluso teatrales y literarios, y por eso, podría ser pensado como una teología «desde abajo», histórica o diacrónica, aquella historia presuponia un horizonte, un sentido, un Teo-lógos «desde arriba», un drama de la libertad en el amor trinitario que incidía más allá desvelando toda la plenitud y radical novedad que aquí acontecía (*sincronía*), no tanto de las capacidades constructivas de la razón humana, siempre también presupuestas, sino de la actividad divina (Espíritu Santo). Por eso, la teología de Balthasar debía ser clasificada como teo-lógica, y en este sentido también trinitaria.

No es la historia la que es capaz de mediar y realizar lo Absoluto, sino la Trinidad de Dios la que es capaz, en su absolutez, de hacerse historia, de entrar en el mundo, sin dejar de ser Dios. Su libertad en el amor, su vida y su comunicación se expresan de un modo nuevo en lo distinto de sí mismo, siendo capaz de esto distinto, de ser libertad en el amor, vida y comunicación. Esto es lo que ha acontecido y lo que hemos conocido en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

Hablar de una cristología trinitaria es hablar también de una cristología eclesial, pues es en la Iglesia donde se nos ha comunicado la Trinidad. Desde el teodrama, pues, no se levanta la libertad contra Dios, la historia contra el dogma.

Balthasar ha presentado la preocupación de mostrar los puntos de apoyo para su proyecto teológico en la epistemología contemporánea, en la libertad (post-) moderna. En el centro de su teología está la relevancia de las proposiciones teológicas para la filosofía y para cada hombre. El teólogo Balthasar pretende escuchar al hombre y al mundo, precisamente como servicio al hombre (post-) moderno, como alternativa a las cosmovisiones totalizantes idealistas, materialistas, o nihilistas, que conducen al vacío ontológico y antropológico.

Como fruto del estudio realizado, creemos que la teología de la revelación de Balthasar debe valorarse como *una teología con marcado acento en el diálogo* con la (post-) modernidad, sin que ello signifique la pérdida de su posición.

Esta teología nos sitúa ante la necesidad que tienen los mismos postulados (post-) modernos de abrirse a la trascendencia dialógica y metafísica (F. Arduzzo: la «nueva espiritualidad»). Aunque, en concreto, hemos podido apuntar que Balthasar con su teodrama, se opone al uso del método histórico, Balthasar se opone en el fondo a los postulados del historicismo y al pensamiento ilustrado liberal. Con el lenguaje teológico, se opone al planteamiento trascendental y al idealismo.

Asumiendo el problema gnoseológico moderno de la mediación entre el Absoluto y la historia, lo ha resuelto teológicamente, con una solución sólo concebible desde un conocimiento creyente, contra los postulados (post-) modernos de la (auto-) libertad. «Asumiendo» el mundo, y en concreto el hombre y la historia, como lugar de la presencia del drama original (*kénosis* original), con la fórmula «teología teológica», polemiza desde sus primeros escritos, contra los riesgos del reduccionismo ontológico y antropológico en la teología. Así pues, con las mismas armas del adversario, asumiendo sus reivindicaciones, trata de sobrepasar los límites e invita al abandono del postulado de una libertad cerrada en sí misma.

A esto puede llamarse una teología crítica con la (post-) modernidad. Nosotros preferimos hablar de una forma «dramática» (límite, *crisis*-juicio) de la revelación, de una teología que, segura de sí misma, no teme mostrar su carácter de sabiduría; una teología que invita a pensar, no sólo como defensa de sus derechos o defensa de Dios, sino como servicio al hombre, perdido en medio de las vanas promesas que se le han hecho en los tiempos modernos.

Consideramos que ésta es una nueva forma de teología de la revelación, unida profundamente con la dogmática. Es también un juicio (*crisis*) frente a la llamada teología fundamental, una crisis que conduce a repensar la identidad teo-lógica de la teología. La teología fundamental no puede limitarse al uso de los medios meramente filosóficos, sino que debe ser *preparatio evangelii* (como teología). La teología es preparación para el evangelio, cuando desenmascara la libertad cerrada, con su pretensión de absoluto; es decir, cuando desde la libertad en el amor de Jesucristo y de la Cruz hace crítica de la ideología como respuesta insatisfactoria ante el problema soteriológico, común al pensamiento filosófico y teológico como subraya Balthasar.

En el esfuerzo del pensamiento por comprender la persona de Jesucristo, su singularidad y su significación absoluta para todo hombre, en cuanto que nuestro pensamiento es finito, sólo es posible movernos entre diversas acentuaciones. No se puede olvidar el dogma de Calcedonia, la unión pero también la diferencia; *Deus semper maius*. La teología de Balthasar ha tratado de *guardar el equilibrio*, pero algunas veces parece como si hubiera destacado más posibilidades en Dios que en el hombre. Aunque aparecen dos polos, uno brilla con mayor intensidad que el otro.

Como apreciación crítica del esfuerzo teológico llevado a cabo por Balthasar y como cuestión abierta, hemos señalado el marcado interés de la teología de la revelación de Balthasar por las cuestiones de tipo gnoseológico. En una situación como la del mundo occidental y su área de influencia, amenazado de convertirse en un gran sistema técnico-burocrático (post-) moderno, especialmente planificado y administrado, se hace valer la dimensión científica de la teología.

La teoría del conocimiento, que recorre la teología de la revelación de Balthasar es una respuesta concreta y concentrada al área cultural a la que pertenece y desea aquí derecho del marco del pensamiento filosófico (post-) moderno, y una función crítico-liberadora.

NOTAS

1. Cf. DV, 2: «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1, 9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2, 18; 2 Pe 1, 4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1, 15; 1 Tm 1, 17), movido por el amor, habla a los hombres como a amigos (cf. Ex 33, 11; Jo 15, 14-15), trata con ellos (cf. Bar 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía».
2. Sobre los transcendentales en H.U. von Balthasar véase: P. GILBERT, *L'articolazione dei trascendentali secondo H.U. von Balthasar*, en *Saggi di metafisica*, vol. II., Roma 1995, 139s.; P. HENRICI, *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*, en *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, K. LEHMANN, W. KASPER (edd.), Köln 1989, 237s.; M. UREÑA, *Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana*, en (cast.) «Communio» 4 (1988) 317-339.
3. J. MORA FERRATER, *Trascendental*, en ID., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 1998, vol. IV., 3572.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.
6. *Ibidem*.
7. Es interesante subrayar que la trilogía de Hans Urs von Balthasar no tiene su propio título.
8. TD I, 19.
9. Cf. Ch. GELLNER, *Ästhetik als Wahrnehmungs- und Lebenskunst. Zwei Neuerscheinungen zur ethisch-religiösen Relevanz der ästhetischen Erfahrung*, en *Orientierung* 22 (2000) 240-241. También L. DUPRÉ, *The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic*, en D.L. SCHINDLER (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 183s.
10. R. FISICHELLA, *Balthasar, Hans Urs von*, en DTF, 141-42.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*.
13. H I, 111.
14. TD I, 19.
15. R. FISICHELLA, *Balthasar, Hans Urs von*, en DTF, 141-42. Para exposición más completa de la estética, véase: J. MARTÍNEZ GORDO, *La gloria del crucificado: la teología fundamental de Hans Urs von Balthasar*, Bilbao 1997; A. BOGETTI, *Estetica e teologia nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, en «Rivista di Estetica» 16 (1971) 389-401.

16. P. HENRICI, *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasar*, 243: «Methode. Unsere Auflistung erhellt zweierlei: dass Balthasar offenbar einen recht bedeutenden Beitrag zur christlichen Philosophie geleistet hat und das er diesen Beirat weniger als systematische Denker denn als Interpret der Geistesgeschichte erbringt. In einem Interview sagt er über sein Verhältnis zu Karl Rahner: “Zunächst: ich halte Karl Rahner, aufs Ganze gesehen, für die stärkste theologische Potenz unserer Zeit. Und es ist evident, dass er mir an spekulativer Kraft weit überlegen ist [...] Aber unsere Ausgangspositionen waren eigentlich immer verschieden. Es gibt ein Buch von Simmel, das heisst ‘Kant und Goethe’. Rahner hat Kant, oder wenn sie so wollen Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unausflösbar einmalige, organische, sich entwickelte Gestalt —ich denke an Goethes ‘Metamorphose der Pflanzen’— diese Gestalt, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt [...]. Eine Gestalt kann man umschreiten und von allen Seiten sehen. Immer wieder sieht man etwas anderes und sieht doch immer dasselbe”. So müssen wir hier versuchen, die Gestalt zu bekommen, indem wir zusehen, wie er selbst die grossen Gestalten der Denkgeschichte, aber auch die Gestalt des zentralen philosophischen Gestalts sieht [El subrayo es nuestro]».
17. Cf. H.U. von BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, 77-78, donde Balthasar llama el modo de expresarse de la escolástica como «épica».
18. *Ibidem*, 77.
19. *Ibidem*, 78.
20. Cf. TD I, 27-28.
21. *Ibidem*, 28.
22. *Ibidem*, 19.
23. Cf. St.-M. WITTSCHIER, *Analogie des Je-Mehr. Die Weiterführung einer ästhetischen Theologie und der Entwurf einer trinitarischen Ontologie bei Hans Urs von Balthasar*, en ID., *Kreuz-Trinität-Analogie*, Würzburg 1987, 78-108.
24. TD I, 19.
25. Balthasar se refiere con su «teodramática» fundamentalmente al modelo del teatro llamado «el teatro del mundo» («el teatro global»), significativo en este campo es el teatro barroco del *Siglo de Oro* en España y sobre todo *El gran teatro del mundo* de Calderón que presenta la existencia sobre todo en su característica del límite. Tietz subraya que el teatro y el drama son para Balthasar esclarecimiento central de la existencia (cf. M. TIETZ, *Der Gedanke des Welttheaters im spanischen Barock und Hans Urs von Balthasar Theodramatik*, 99).
26. P. HENRICI, *Hans Urs von Balthasar: A Sketch of His Life*, 28s.
27. TD I, 19-20.
28. *Ibidem*, 27.
29. Cf. M. TIETZ, *Der Gedanke des Welttheaters im spanischen Barock und Hans Urs von Balthasar Theodramatik*, 99: «Für den katholischen Christen Hans Urs von Balthasar kann diese “Existenzzerrhellung” im Drama —soll sie denn von “letzter Notwendigkeit” und auf Wahrheit ausgerichtet sein— nur vor einem religiösen, christlichen Hintergrund erfolgen. Es ist dies ein Sachverhalt, den er historisch belegt sieht, seidoch, so seine Deutung, alle grosse Dramatik in einen noch hineinreichend erkennbaren Horizont des Göttlichen gestellt».
30. H.U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln ⁵1985, en tr. cast.: *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca ⁴1995.
31. Gran ayuda para Balthasar eran sus estudios dedicados a la literatura. Estamos de acuerdo en este punto con Tietz: «Was die Welttheater-Vorstellung im europäis-

- chen Barock konkret angeht, so stellt von Balthasar auf einer im wesentlichen germanistischen Forschung fussend Fest: Die Theaterchiffre ist Schlüssel und Kennwort, ja stülbildendes Element der ganzen Epoche. Darum ist das Bild auch so allgegenwärtig. Selten ist *theologia naturalis* so innig in christliche Theologie eingebaut worden wie hier, mit allen denkbaren Übewergängen und Prävalenzen» (M. TIETZ, *Der Gedanke des Welttheaters im spanischen Barock und Hans Urs von Balthasar Theodramatik*, 101). Véase también: J.L. ILLIANES, *Cristo, centro y eje de la Teología Fundamental*, en C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 335s.
32. Balthasar expone en toda su obra el concepto del amor originario: desde el *Apokalypse der deutschen Seele* (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Handlungen*, Einsiedeln-Freiburg ²1998) hasta su artículo sobre la Trinidad en *MySal* (*MySal* II/1, 41ss).
33. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, 77s.
34. Aunque el teatro y la Iglesia no coexistían siempre de modo perfecto (cf. V. KAPP, *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, 71s.).
35. Cf. TD I, 129-250: «El topos “teatro del mundo”». Véase: A.M. HAAS, *Prinzip Theatralität bei Hans Urs von Balthasar*, en *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, KAPP, V., KIESEL, H., LUBBERS, K. (edd.), Berlin 2000, 17s.; I. MURILLO, *Im Dialog mit den Griechen: Balthasars Verständnis antiker Philosophie in «Herrlichkeit»*, en *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, LEHMANN, K., KASPER, W. (edd.), Köln 1989, 210s.
36. TD I, 124.
37. P. HENRICI, *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasar*, 243-244: «Im Schauen der Gestalten ist Balthasar philosophische Methode weder systematisch zu nennen – schon gar nicht begrifflich-analytisch oder —konstruktiv— noch eigentlich historisch; am nächsten steht sie, nach eigener Aussage der Phänomenologie – wobei auch ein gutes Mass Literaturkritik eingeflossen ist. Zu Anfang der Apokalypse beschreibt Balthasar sie folgendermassen: Das Eigentümliche der vorliegenden Studien ist [...], aus historischen Weltanschauungsstrukturen wie aus einzelnen Steinen ein Gebäude zu bauen, das einen ausserhistorischen Sinn hat. Sie stehen so zwischen Geschichte und System, in einer Mitte, die sich nur darum von Hegel unterscheidet, weil ihnen diese Mitte zwischen “objektiv” und “subjektiv” als höchst labile, eben kreatürliche erscheint – als Mitte des Mythischen, nicht des absoluten Geistes [...], im Grund also die nunmehr unverlierbare phänomenologische Methode, an den Führern des deutschen Geisteslebens selber erprobt, [...] ein Hinhorchen, das, wie gesagt, passiv-objektiv gerade dann ist, wenn es zugleich schöpferlich-blickend ist».
38. Conviene volver ahora sobre 1 Pe 3, 15. La dimensión apologética de este fragmento bíblico aproxima de manera muy profunda H. Waldenfels:
 — La apologética es asunto de todos
 — Apologética es dar razón de nuestra esperanza
 — La apologética contesta a la oposición con el testimonio a favor de la pretensión desde la que vivimos.
 De lo anterior Waldenfels saca dos consecuencias:
 — La apologética toma iniciativa
 — La apologética no inculpa necesariamente (cf. H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 87).
39. TD I, 119.

40. Cf. H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 89: «La historia de la hermenéutica pone en claro dos puntos. Refuerza la tesis de la influencia de la religión, de la fe y de la teología en la formación de la conciencia científica actual, y presenta la historia de la exégesis cristiana como ejemplo concreto de formación de la hermenéutica en el doble sentido de teoría de *la comprensión y guía para la práctica de la comprensión* [El subrayo es nuestro]».
41. Cf. D. BORCHMEYER, *Die Festspielidee zwischen Hofkultur und Kunstreligion. Goethe und Richard Wagner*, en *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, KAPP, V., KIESEL, H., LUBBERS, K. (edd.), Berlin 2000, 167s.
42. Ofrece mucha luz en este momento el fragmento sobre la hermenéutica que encontramos en la *Teología fundamental contextual* de Waldenfels (88-89): «Hermenéutica deriva del griego *hermenein*, que tiene tres significados: *enunciar y expresar, interpretar y explicar, traducir*. Se empleó originariamente en dos ámbitos: — Religioso-cultural. A Hermes se le llamaba mensajero de los dioses porque llevaba los mensajes de éstos a los mortales. El hermeneuta era en los cultos místicos griegos quien determinaba los ritos y acciones simbólicas, pero también *interpretaba y explicaba en lenguaje inteligible*. El arte de la hermenéutica era afín en este sentido a la mántica. En el Nuevo Testamento, Pablo habla del don de la *hermeneia* en referencia a la glosolalia (cf. 1 Cor 12, 10). En 1 Cor 14, 26-28 leemos: “Si cuando os reunís, uno canta, otro enseña, otro transmite una revelación, otro habla un lenguaje misterioso, otro, en fin, interpreta ese lenguaje (*hermeneian egei*), que todo sea para provecho espiritual. Si se habla en un lenguaje misterioso, que no hablen más de dos, o a los sumo tres y por turno, y que uno lo interprete. Si no hay intérprete, que se guarde silencio en la asamblea”. — Profano. La hermenéutica pierde con el tiempo su referencia directa al ámbito originario y, con ella, el significado pleno de “transmitir un sentido desde un mundo ajeno al propio”, transmitir un saber que “instruye” en el doble sentido de “comunicar” y “reclamar obediencia”. Se convierte en el arte de la aclaración de textos mediante traducción a otras lenguas e interpretación en nuevas situaciones» [El subrayo es nuestro].
43. Cf. TD I, 16. Balthasar sobre esta parte introductoria dice en el «Prólogo» a TD I: «aquí en recto todavía no se hace teología, sino ante todo una recogida de materiales. El libro es una recogida de materiales y de motivos. Hay que levantar primero el andamio para después poder moverse sobre él. No obstante el teólogo que con cierto olfato hojee estas páginas debiera ver por doquier su temática anunciada e insinuada de antemano y *quasi in obliquo*. Sólo falta el imán que atraiga los pequeños trozos y los reúna en orden en una cristología, un tratado de la Trinidad, una eclesiología y una doctrina de la vida cristiana». También: TD I, 242. Véase: G. COLOMBO, *La teología manualística*, en AA.VV., *La teología italiana oggi*, Brescia 1979, 25-56.
44. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke* («1975»), 77-78: «Es muss aber nunmehr direkt thematisch behandelt werden, zumal das Fehlen einer expliziten Theodramatik in der heutigen Zeit besonders auffällig und schmerzlich erscheint, weil die Haupttendenzen der modernen Theologie – alle mehr o weniger von der Epik des scholastischen Denkens abgekehrt – auf solche Dramatik hin zu konvergieren scheinen, ohne sie selbst schon zu erreichen [...] alle diese Tendenzen gehen strahlenförmig auf eine Mitte zu, in der eine bisher nicht ausgearbeitete *Theodramatik* stehen sollte, und nur in einer solchen können die Einzel Tendenzen sich treffen, integrieren, befruchten».

45. Balthasar subraya también la centralización eucarística sobre todo de Lope de Vega así como de Calderón. Kapp subraya este interés balthasariano: «Mir scheint aber hier ein Gedanke vorzuliegen, der nicht auf Kommerell zurückzuführen, wohl aber für Balthasars Beschäftigung mit der Theodramatik wesentlich ist: die Vergegenwärtigung Gotees in einer Gestalt, die ihn eigentlich verhüllt. Balthasa behandelt Lope de Vega und Calderón u.a. unter der Überschrift "eucharistische Zentrierung" (TD I, 105). Eucharistie ist nach katholischem Verständnis nicht nur Feier der Erinnerung an den Akt der Erlösung, sondern Vergegenwärtigung Christi in der Gestalt von Brot und Wein, die ihn äusserlich zumindest ebenso verbergen, wie sie ihn vergegenwärtigen. Wenn Christus in der Eucharistie vergegenwärtigt wird, dann ist dies eine höchste Paradoxie, die sich allein durch den Glauben aufhebt, dass der Unfassbare und Unbegreifliche unter so unscheinbaren Zeichen gegenwärtig ist. [...] Balthasar spricht in diesem Zusammenhang von Analogie zwischen Schöpfung und Erlösung» (V. KAPP, *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, 75). Véase también: H. MEIER, *Theater, theologisch*, en *Vermittlung als Auftrag: Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, Hans Urs von BALTHASAR-STIFTUNG (ed.), Einsiedeln-Freiburg 1995, 53s.
46. TD I, 122.
47. *Ibidem*, 27.
48. GS 53: «El hombre no llega a un nivel verdadera y plenamente humano sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales. Siempre, pues, que se hable de la vida humana, naturaleza y cultura se halla ligadas estrechísimamente».
49. V. KAPP, *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, 71.
50. *Ibidem*, 72.
51. Véase: B. FORTE, *Teología de la revelación*. En esta obra el autor subraya de máxima importancia la relación entre la «revelación» como «velación».
52. V. KAPP, *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, 73.
53. Cf. TD I, 15.
54. Cf. M. TIEZ, *Der Gedanke des Welttheaters im spanischen Barock*, 120s.
55. TD I, 129: «El topos "teatro del mundo" es en su configuración un producto occidental, aunque originariamente proviene de una sensibilidad ante el mundo por lo menos tan asiática como europea, y aunque, junto a los griegos, numerosos otros pueblos hayan conocido un teatro cultural y mítico: Egipto, Babilonia, China, Indonesia y Japón, con sus representaciones que sobreviven hacia hoy».
56. Cf. E. AXLER, *O naturze teatru*, en AA.VV., *Rozmowy na koniec wieku*, Krakow 1999, 121s.
57. Cf. TD I, 22.
58. Sobre el carácter sacramental del drama véase: V. KAPP, *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, 75.
59. TD I, 130.
60. Cf. E. AXLER, *O naturze teatru*, en AA.VV., *Rozmowy na koniec wieku*, Krakow 1999, 121-131.
61. Cf. TD I, 144s.
62. *Ibidem*, 15. Aún hay representaciones místicas cristianas en las catedrales; p.ej. Elx (Alicante). Véase: G. GIRONÉS, *Los orígenes del Misterio de Elche*, Valencia ²1983).
63. TD I, 124.

64. *Ibidem*.
65. TD I, 14. Cabe también la posibilidad filosófica de comprender el teatro a partir de que el niño traduce a veces su mundo de vivencias en situaciones teatrales: en cómo capta las cosas, en sus reacciones ante ellas, en su lenguaje, formas de juego. Estas situaciones muestran el instinto originario del hombre. Pero aquí nos centramos más en su dimensión literario-dramática (cf. TD I, 14).
66. Balthasar habla, de que esta existencia humana tiene múltiples modos de expresarse. Uno de ellos es el drama —un modo del que el hombre se sirve para compartir con otros hombres sus propias experiencias e ideas—. Aquí es donde aparece su característica: el drama tiene carácter informativo, pero a la vez formativo. Cf. H. FRIES, *Teología Fundamental*, Barcelona 1987, 235: «La moderna filosofía del lenguaje distingue entre hablar informativo y hablar perforativo. El lenguaje informativo consigna y comprueba: hechos, datos, sucesos [...]. A diferencia del lenguaje informativo, lo que pretende el hablar preformativo no es referir la realidad, sino que más bien la crea y establece». Sobre las tendencias en la filosofía del lenguaje y el lenguaje religioso, véase: F. CONESA-J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona 1999.
67. Cf. E. AXLER, *O naturze teatru*, en AA.VV., *Rozmowy na koniec wieku*, Krakow 1999, 121-131.
68. Cf. TD I, 14.
69. *Ibidem*.
70. *Ibidem*, 303s.
71. TD III, 481. Véase: E. DEMONTY, *Mysterium chrzescijanskié w ujeciu H.U. von Balthasara*, en «W drodze» 8 (1980) 16s.
72. TD I, 305s.
73. TD III, 481.
74. Cf. E. GUERRIERO, *Teatro e teologia: La Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, en «Humanitas» 3 (1989) 353s.; P. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e della passibilità di Dio*, en «La Scuola Cattolica» 105 (1977) 114s.
75. TD III, 481.
76. Balthasar subraya la importancia de los misterios pascuales que se presentaba sobre todo en el Medioevo. De alguna manera está en conexión con estos misterios su *Theologie der drei Tagen* (cf. V. KAPP, *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, 74).
77. Cf. TD IV: *La acción*.
78. Queremos especialmente subrayar esta perspectiva. El comentario de Henrici aclara esta dimensión (cf. P. HENRICI, *Hans Urs von Balthasar: A Sketch of His Life*, 28s.).
79. Cf. TD I, 124.
80. TD III, 485.
81. Cf. *ibidem*, 485s.
82. *Ibidem*.
83. Cf. *ibidem*, 485.
84. *Ibidem*, 486.
85. Cf. *ibidem*.
86. Cf. *ibidem*.
87. Cf. M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologische Summe. Zum Posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag*, en «Forum katolischer Theologie» 11 (1995) 161s.

88. Cf. TD III, 485. Véase: H. STINGLHAMMER, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der «Theodramatik»*, Würzburg 1997.
89. TD III, 485.
90. Cf. *ibidem*.
91. *Ibidem*.
92. TD III, 485-486: «El “abandono de Dios” que experimenta el Hijo en la cruz no puede interpretarse como un sentimiento unilateral y exclusivo del que muere; si Dios aquí está objetivamente abandonado, entonces Dios es abandonado por Dios y, en tal caso, esta situación vuelve a ser una forma económica de las relaciones personales en el seno de la Trinidad immanente».
93. En esta perspectiva se integra la idea balthasariana de los tres días pascuales; especialmente del Sábado Santo, del descenso de Cristo a los infiernos. Balthasar dice a propósito: «Se da el descenso de Cristo al infierno, a lo arrojado por Dios fuera del mundo» (TD III, 486).
94. Cf. TD III, 486.
95. Cf. *ibidem*, 487s.
96. La creación del mundo está vitalmente vinculada con la salvación y a ésta verdad teológica corresponde también su presentación teatral (cf. V. KAPP, *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, 75).
97. TD III, 481: «El ser en sus grados jerárquicos e interiorizaciones —como existencia, vida, sensibilidad, pensamientos y amor— sólo es posible por ser una imagen del ser eterno y trinitario, y cuanto más viva, comunicativa y fecunda llega a ser esta imagen, tanto más clara. Incluso las faltas más groseras contra la bondad del ser no pueden producirse sino sobre la base de la persecución perversa de un bien. Y la creciente vitalidad interna de las creaturas prueba que el principio original del ser mismo es plenitud de vida y, como enseña la revelación, vida trinitaria». Véase: E. GUERRIERO, *Teatro e teologia: La Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, en «Humanitas» 3 (1989) 353s.
98. TD III, 481-482.
99. Esclarece esta afirmación la cita de M. Buber: «Relacja jest tu spowita we mgle, lecz sie odsłania, jest niema, ale zarazem jezykowo tworcza. Nie slyszymy zadnego “Ty”, lecz mimo to czujemy sie zagadnieci i odpowiadamy – tworzac, myslac, dzialajac: cala nasza istota wypowiadamy podstawowe slowo, nie mogac swymi ustami wypowiedziec “Ty”» (M. BUBER, *O Ja i Ty*, 39).
100. Más arriba ya se ha expuesto la importancia de la dialéctica semejanza/desemejanza, re-velación/velación definidos en el Concilio Lateranense IV (cf. T. Weclawski, *O Bogu*, 207).
101. TD III, 484.
102. El drama podría quedar sin solución, pero el autor, viendo la imperfección de la representación de los papeles que los hombres han recibido, se ha aproximado a ellos para apoyarles varias veces a lo largo de los siglos. Después de larga preparación, Él mismo apareció en la escena, en su Hijo, para que existiera una forma personal (*Gestalt*) que presentará el papel unido perfectamente con la vida (sobre la forma personal-*Gestalt*-véase: R. FISICHELLA, *Balthasar, Hans Urs von*, en DTF, 141-42).
103. En el teatro moderno que se sirve de los medios del teatro del mundo se puede observar en el uso de este modelo teatral el regreso de la divinidad. Kapp subraya este fin de la «teodramática» de Balthasar (V. KAPP, *Der Konflikt zwischen Kirche und Theater und die Bedeutung von Balthasars Konzept einer Theodramatik*, 82-83).

104. Cf. TD I, 486: «El hecho de que una persona de la Trinidad asuma nuestra naturaleza nos dice ya algo comprensible y realiza ante nuestros ojos algo comprensible, pero en sí es totalmente incomprensible, con lo que todas sus palabras y todos sus gestos adquieren una nueva dimensión que nos supera totalmente y reclama de nosotros una fe limpia».
105. Cf. TD III, 213s.: «Inclusión en Cristo». Cf. TD I, 244: «El actor tiene que responder [delante del público y del señor de la representación] tanto del papel más insignificante como del de protagonista».
106. R. FISICHELLA, *Balthasar, Hans Urs von*, en DTF, 141-42: «*Gestalt* es lo que expresa lo absoluto, revelándolo a partir de sí, pero permaneciendo en sí y remitiendo a la profundidad que expresa. La *Gestalt* [es decir, la forma] “se refiere a una totalidad de partes y elementos, concebida como tal y apoyada en sí misma, que sin embargo, para su consciencia, necesita no sólo de un ‘ambiente’ (*Umwelt*), sino en definitiva, del ser en su totalidad; y en esta necesidad es una representación ‘contracta’ del absoluto —como dice Cusano—, en cuanto que en su campo cerrado también ella trasciende y domina las partes en que se articula” (H IV, 32). Con esta categoría se nos pone frente a una relación decisiva para la comprensión teológica de la revelación. En efecto, la *Gestalt* es al mismo tiempo immanencia, pero como garantía para la expresividad de la transcendencia, y transcendencia que se abre en la diferencia ontológica, permitiendo así la individuación de la unicidad y de la singularidad de la propia *Gestalt*. *Erscheinung*, *Wahrnehmung*, *Gestalt* se condensan en la *Erblickungslehre*, que constituye y presenta a la teología fundamental como “doctrina de la percepción”: “La doctrina de percepción o teología fundamental; la estética (en sentido kantiano), como doctrina de la percepción de la forma (*Gestalt*) del Dios que se revela (H IV, 32)”».
107. Cf. M. BIELER, *Das erste Spiel der Liebe: Zur Trinitätstheologie H.U. von Balthasar, en Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, V. KAPP, H. KIESEL, K. LUBBERS (edd.), Berlin 2000, 43-69.
108. Cf. A. SCOLA, *Un estilo teológico*, Madrid 1997. Es una de las claves fundamentales de la presentación de la obra balthasariana por este teólogo.
109. Cf. DV 2: «La verdad profunda de Dios y la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación».
110. Esta verdad subrayan de modo muy significativo Scola (Cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*, 42) y Bieler (M. BIELER, *Das ernste Spiel ist Liebe: Zur Trinitätstheologie H.U. von Balthasar*, 43).
111. J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar: The Form of His Theology*, 209: «No one has ever seen God; the only Son, who is in the bosom of the father, he has made him known (1:18). The key here then is that Jesus is the visibility of the invisible God. In this context, von Balthasar is fond of citing the Christmas preface: “In him we see our God made visible and so are caught up in the love of the God we cannot see”. Looking at the history of Jesus, one sees many elements. One sees, for example, an itinerant Jewish preacher, a wonder-worker, a condemned criminal. But fait assert that one has not really seen what is there to be seen until one sees Jesus as the God-man, as the visible manifestation of the invisible God».
112. Cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*, 69s.
113. TD II, 125: «No existe otro acceso al misterio trinitario que el de su revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las [afirmaciones] neotestamentarias, si no se quiere caer en el vacío de frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico-salvífico».

114. Cf. M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasar*, Freiburg-Basel-Wien 1981.
115. Esto implica que no sólo existe un «perenne acontecimiento» (*Geschehen*) personal en Dios, sino que el ser en Dios debe ser idéntico a este «perenne acontecimiento» como tal.
116. P. HENRICI, *Hans Urs von Balthasar: A Sketch of His Life*, 33s.
117. En este contexto parece interesante citar la exposición balthasariana del acontecimiento mundano: El eterno ser acontece, lo que quiere decir que el acontecimiento divino «no es un hacerse en el sentido mundano, no es un inicio de esto que todavía no existía, sino que revela algo, que es la fuente de estas ideas, interna posibilidad y realidad de hacerse» (TD IV, 59, 79). Balthasar advierte a la vez que «la vida eterna que es Dios, y que como tal no se puede describir, no puede en ningún caso ser descrita como hacerse, porque Él [Dios] no conoce esta pobreza, que es el fundamento de nuestras aspiraciones, de nuestra inquietud» (TD IV, 67).
118. En las frases citadas aparece la propuesta balthasariana de la reflexión sobre la Trinidad como un acontecimiento interpersonal, en que se puede ver una «diástasis» entre el Padre y el Hijo.
119. Cf. T.R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1990.
120. En esta diástasis dinámica en el misterio de Dios Trinidad empieza a existir toda la realidad, y en el mismo misterio encuentra su fin. Estas ideas construyen la lógica fundamental de la TD IV.
121. Cf. M. BIELER, *The Future of the Philosophy of Being*, en (eu.) «Communio» 3 (1999) 484s.
122. El principio dialógico es importante en la obra balthasariana tanto en Dios mismo, como —consecuentemente— para el hombre. Esta temática subraya Gräzel: «Der Dialog ist aber die Grundvoraussetzung für menschliches Sein und Wissen, es gibt keine monologische Erfahrung, Selbsterfahrung oder gar Selbstverwirklichung: Denn der Mensch, dieses Gebilde des Logos, ist von Grund auf dialogisch entworfen, und jede monologische Selbstdeutung muss ihn zerstören [el subrayo es nuestro]» (cf. St. GRÄZEL, *Der philosophische Hintergrund von Balthasars Theodramatik*, 37).
123. Cf. TD IV, 85: «En el amor verdadero los que se aman no están siempre consigo, sino que tienen una distancia, que es necesaria para verse a sí mismo en toda la plenitud y encontrarse de modo pleno. Describiendo la distancia y la cercanía que acontecen en Dios, se describe a Dios ante Dios. Por la distancia en la que se encuentran las personas de Dios se establece un fundamento de su mutua contemplación». Véase: T.R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1990; F. EBNER, *Fragmenty pneumatologiczne*, en AA.VV., *Filosofia dialogu*, Krakow 1991, 83-97.
124. Es una de las líneas más significativas que subraya Scola en su trabajo (Cf. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*, 75s.).
125. TD IV, 300s. Véase: M. BIELER, *The Future of the Philosophy of Being*, en (eu.) «Communio» 3 (1999) 455-485.
126. Cf. St. GRÄZEL, *Der philosophische Hintergrund von Balthasars Theodramatik*, 37: «Mit der Welt ist er ja als Ganzer zu Gott hin, mit Gott je als Ganzer zur Welt hin. Sein Wesensinn, sein Logos ist dieses Doppelfluten durch ihn hindurch, dieses doppelte *dia*, ist *Dia*-Logos». Véase también: T. GADACZ, *O twarzy niego*, en AA.VV., *Rozmowy na koniec wieku*, Krakow 1999, 133-149.

127. *Reditum* es necesario entender en esta perspectiva como recapitulación en Cristo, lo que abre la perspectiva de la *apocatástasis* como esperanza. Sobre la escatología de von Balthasar véase: Ig. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursy von Balthasara*, Radom 1998.
128. Cf. E. PIOTROWSKI, *Wspolmyslac z Balthasarem – chrystologiczno-soteriologiczne inspiracje w teologii Hansa Ursy von Balthasara*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 131s.
129. TD IV, 307s.
130. Cf. R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde: Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar*, en *ZKTh* 1 (1986) 5-44.
131. J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar: The Form of His Theology*, 209: «It is faith's judgment that Jesus is the form of God revealed in the flesh. In developing this point, von Balthasar reveals his preference for the fourth Gospel».
132. Cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1996.
133. Cf. M. BEAUDIN, *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*, Montréal 1989.
134. Cf. G. DE VIRGILIO, *La cristologia di H. Urs von Balthasar: missione e persona di Cristo*, en *Studium* 85 (1990) 183s.
135. W. LÖSER, *Jesus Christus – Syn Boży odwiecznie zrodzony z Ojca*, en (pl.) «Communio» 3 (1983) 36s.
136. Cf. J. ROTEN, *The Two Halves of the Moon: Marian Anthropological Dimension in the Common Mission of Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar*, en D.L. SCHINDLER (ed.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, San Francisco 1991, 65s.
137. Sobre el concepto de la persona en Balthasar véase: A.M. CALLAHAN, *The Concept of Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, New York 1995.
138. Cf. M. ALBUS, *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Freiburg-Basel-Wien 1976.
139. Cf. W. LÖSER, *Jesus Christus – Syn Boży odwiecznie zrodzony z Ojca*, en (pl.) «Communio» 3 (1983) 36s.
140. Cf. M. BEAUDIN, *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*, Montréal 1989.
141. Cf. A. SCHILSON, *Die Christologie als Auslegung des Sohnesgehorsams Christi (H.U. von Balthasar)*, en SCHILSON, A.-KASPER, W., *Christologie im Präsenz*, Freiburg 1974, 63s.
142. Cf. TD IV, 307s. Podemos descubrir la cruz como acontecimiento, de modo análogo a las descripciones de los acontecimientos de la Trinidad y de Cristo. Balthasar subraya que, así como de Jesucristo no se puede hablar sino de modo teo-lógico (desde Dios, plenitud del amor), tampoco de la cruz. Así pues, el acontecimiento de la Cruz balthasariano forma parte de su reflexión sobre la Trinidad. Resultaría imposible intentar presentar la doctrina trinitaria balthasariana sin mostrar que el único camino posible para alcanzar la comprensión de la Trinidad es la cristología, y en ella, la estaurología. La Trinidad, Cristo y la cruz deben ser pensadas en su interdependencia. Reflexionar sobre la Trinidad conduce a la reflexión sobre Cristo y ésta a la de la cruz. Si se tiene en cuenta que la cruz es acontecimiento revelador, pensar la Cruz implica pensar a Cristo y a la Trinidad (cf. A. TONIOLO, «Crocce e modernità» nel pensiero di H.U. von Balthasar, en ID., *La Theologia Crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Roma-Milano 1995).

143. Cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1996.
144. Cf. J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar: The Form of His Theology*, 211. El teólogo subraya la vinculación de la presentación balthasariana con el concepto de Heidegger: *Sein zum Tode*.
145. El amor y la libertad en el amor se convierten en la intuición fundamental balthasariana, que se encuentra sobre todo en su ensayo *Sólo el amor es digno de la fe* así como en su trilogía. En el fondo es la última palabra pronunciada por Dios Trinidad en el misterio de su revelación. Este amor es visible y definitivo sólo en el misterio del acontecimiento pascual, donde el único irrepetible se entrega a la muerte y se convierte en la expresión del amor de Dios cuya naturaleza es ser el amor.
146. Cf. T. DOLA, *Problem komplementarnosci wspolczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
147. Cf. A. ESPEZEL, *Quelques aspects de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar*, en «Nouvelle Revue Théologique» 1 (1990) 80s.
148. Según esta clave fundamental especialmente Scola presenta su lectura balthasariana (cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*, Madrid 1997).
149. Cf. Ig. BOKWA, *Hansa Ursa von Balthasara program chrystologicznej reinterpretacji eschatologii*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 123s.; K.J. WALLNER, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz 1992.
150. Cf. A. ANELLI, *La soteriologia di H.U. von Balthasar*, en «Rivista della teologia» 39 (1998) 273s.
151. Sobre la *apokatastasis* véase: J. AUMBAUM, *Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiedertellung aller Dinge? Hans Urs von Balthasar Konzept der Hoffnung auf das Heil*, en (de.) «Communio» 20 (1991) 33-46; Ig. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujeciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998; St. BUDZIK, *Czy wolno miec nadzieje, ze wszyscy beda zbawieni? Hans Urs von Balthasar wobec ostatecznych pytan czlowieka*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 83-95; E. PIOTROWSKI, *Wspolmyslac z Balthasarem – chrystologiczno-soteriologiczne inspiracje w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, en *Colloquia Theologica Adalbertina*, Poznan 2000, 131-147; J. SERVAIS, *Komunia, powszechnosc i apokatastaza: nadzieja dla wszystkich?*, en (pl.) «Communio» 5 (1997) 72-87.
152. Cf. AA.VV., *Annoncer la mort du Seigneur*, Lyon 1971; AA.VV., *Puste pieklo? Spor wokol ks. Hryniewiczza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2000.
153. Cf. M. JÖHRI, *Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1981.
154. Cf. R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde: Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar*, en *ZKTh* 1 (1986) 5s.
155. H.U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, 21.
156. Cf. P. ESCOBAR, *Das «Universale concretum» Jesu Christi und die «eschatologische Reduktion» bei Hans Urs von Balthasar*, en *ZKTh* 100 (1978) 560s.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	191
ÍNDICE DE LA TESIS	195
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	199
TABLA DE ABBREVIATURAS	211
LA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN COMO EL TEODRAMA SEGÚN H.U. VON BALTHASAR	213
1. EL INSTRUMENTAL: LO DRAMÁTICO	213
1.1. Los trascendentales como trans fondo de la teología dramática ..	213
1.2. La justificación de una teología dramática	217
1.3. La analogía de lo dramático para expresión del acontecimiento de la revelación	220
1.4. El teodrama cristiano del mundo	224
1.5. Concluyendo	229
2. EL CONTENIDO: LA REFLEXIÓN COHERENTE SOBRE LA TRINIDAD ECONÓMICA Y LA TRINIDAD INMANENTE	230
2.1. El punto de partida en Jesucristo	230
2.2. El dinamismo trinitario	231
2.3. Alteridad como diferencia y como donación	231
2.4. El origen fontal de la creación	232
2.5. La cristología como soteriología: la realización de la salvación	232
2.6. El devenir de la misión de Jesucristo y la conciencia de Jesús	233
2.7. El concepto teológico de la persona	234
2.8. El acontecimiento de la Cruz como culminación de la Alianza de Dios con los hombres	235
2.9. La escatología	237
2.10. Concluyendo	237
CONCLUSIONES	240
NOTAS	245
INDICE DEL EXCERPTUM	257