

Mauro JÖHRI, *Descensus Dei. Teologia della Croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1981, 430 pp., 17 x 24.

Mauro Jöhri presenta en este apretado y amplio volumen, fruto de su tesis doctoral, un estudio global del pensamiento de von Balthasar visto desde el ángulo de la *theologia crucis*, en un intento de «clarificar uno de los ejes importantes de la teología balthasariana y, al mismo tiempo y como por contragolpe, en un intento de prestar una modesta contribución a la discusión en torno a la teología de la cruz surgida en estos últimos años» (p. 10).

En este horizonte, la expresión *theologia crucis* es tomada por Jöhri en su doble aspecto de teología sobre la cruz —es decir, la presencia en la obra de Balthasar de una reflexión sobre la cruz—, y en el aspecto que puede considerarse perteneciente a la teología fundamental, es decir, el aspecto históricamente más característico de la *theologia crucis* luterana: la cruz como clave hermenéutica de toda la teología.

El camino seguido en la investigación es quizás el más apropiado, aunque a veces pueda resultar fatigoso: Jöhri comienza por un análisis detenido de lo expuesto por Balthasar en su comentario al triduo pascual en *Mysterium salutis*, para continuar con el estudio de la misma cuestión en las demás obras, finalizando con un intento de sistematización del pensamiento de von Balthasar en su relación con la teología de la cruz.

El acierto del camino elegido estriba en haber tomado como base y punto de partida para su estudio el lugar en que Balthasar trata con mayor amplitud y visión de conjunto el misterio pascual, precisamente en un momento y en una obra que pueden calificarse como de plena madurez en su quehacer científico. La fatiga se debe a que tras esta parte, que ocupa casi cien páginas, Jöhri procede a hacer el mismo análisis distribuyendo las obras en los siguientes capítulos: escritos filosóficos, escritos patrísticos, escritos espirituales, escritos sobre escritores católicos contemporáneos, escritos sobre autores espirituales y místicos, escritos sobre Karl Barth, escritos sobre teología de la historia, ensayos teológicos, *Herrlichkeit* y *Theodramatik*. La fatiga no queda compensada, pues a pesar de la extensión que dedica —unas trescientas páginas— poco hay que añadir a lo dicho ya en torno a lo escrito en *Mysterium salutis*. Y si bien es verdad que en algunos momentos el lector queda mejor informado del *iter* mental y espiritual que lleva a Balthasar a ir profundizando cada vez más en su opción staurocéntrica, también queda con la insatisfacción de no llegar hasta el fondo —sobre todo en el análisis de los escritos históricos— de la cuestión de hasta qué punto Balthasar intenta hacer coincidir la historia de la teología con su posición teológica.

Jöhri no sólo estudia a von Balthasar con la seriedad y el rigor propios de una investigación científica, sino también con serena objetividad. Tiene indiscutiblemente presentes las diversas críticas que von Balthasar ha recibido en esta cuestión. Y el mismo, sobre todo en su estudio sobre las páginas de *Mysterium salutis*, sabe plantear interrogantes oportunos a las cuestiones no suficientemente clarificadas por Balthasar. Estos

interrogantes, en su mayor parte, estaban ya formulados por autores como Leroy, Sequeri, J. H. Nicolas, Porro y Iammarrone, entre otros. El A., sin embargo, sabe plantearlos en forma especialmente aguda, poniendo de relieve la no resuelta tensión existente en las páginas de *Mysterium salutis*. Baste este ejemplo: «Balthasar no está dispuesto a compartir una solución tan radical como la propuesta por los kenóticos alemanes del XIX (...). Esto, sin embargo, no significa por su parte que intente mantener a toda costa el axioma de la inmutabilidad divina; la cita de un lugar de Althaus —al que se adhiere—, en el cual se dice que no se puede sustraer la naturaleza divina de la exinación de la cruz aún a costa de ver caer a pedazos la vieja concepción de la inmutabilidad de Dios, lo confirma suficientemente. En su toma de posición, Balthasar es quizás más discreto que Althaus, pero la cita final de Orígenes, que a su vez había intentado romper el dogma de la pura *apatheia* de Dios (...) quita toda posible duda al respecto» (p. 31).

Para conocer el pensamiento de Balthasar con mayor profundidad, quizás hubiese sido buen camino insistir en sus semejanzas y, en cierto modo, dependencia de Barth, a quien cede la palabra final en algún momento decisivo (así sucede, p.e., en el tema de la kénosis, en el apartado *Cruz y teología*, ed. castellana del *Mysterium Salutis*, III/II, p. 192). Hubiese sido también útil dar mayor importancia a los silencios, a la deliberada omisión de marcar claramente su postura personal distinguiéndola de lo que, desde cuanto dice, podría calificar de extremo. Piénsese, p.e., en el apartado *Cruz y Trinidad*, en el que la cuestión —precisamente por las recientes variantes de la *theologia crucis*— parece exigir una delicada precisión. Las páginas dedicadas por Balthasar a este asunto en *Mysterium salutis* (ed. cit., pp. 233-236), fuera de una crítica a Rahner en un asunto que no puede considerarse central en un apartado delicado a tratar las relaciones Cruz-Trinidad, parecen vagas, sobre todo, si se tiene presente la claridad con que este punto es tratado por ciertas corrientes kenóticas posteriores a Hegel. Jöhri hace notar suavemente algunas veces algo de esto. Así, p.e., cuando advierte la forma en que Balthasar se adhiere a Popkes (pp. 48-49). También cuando —a mi modesto entender con gran agudeza—, citando a Sequeri, propone la siguiente interpretación de la postura de Balthasar: «En cuanto mira a la solución teórica del problema de la kénosis, la sustancia metodológica de Balthasar es mucho más cercana a Barth: una relectura hegeliana de la revelación bíblica intencionalmente dirigida a la refutación de toda teología hegeliana» (p. 36).

Dado el carácter de tesis doctoral del trabajo de Jöhri, estos momentos de diálogo con el autor estudiado son relativamente pocos, si se les compara con la cantidad de páginas dedicadas a referir el pensamiento de Balthasar. Estos momentos, sin embargo, resultan los más interesantes. Incluso cuando, sin querer entrar en la cuestión, apunta su deseo de que Balthasar hubiese sido más concreto, como p.e., cuando con respecto a lo que él llama hiato de la muerte de Cristo, es decir, el estado de la muerte de la Humanidad de Cristo, escribe: «Permanece todavía una cuestión a esclarecer: junto a la reflexión sobre todo formal en torno a la superación del hiato y a su mediación histórica, es

necesario también preguntarse cómo será posible *hacer luz sobre el contenido mismo del hiato*» (p. 40).

El lector se encuentra pues ante un trabajo hecho con honestidad y paciencia, sobre un tema verdaderamente importante. Un trabajo que permite augurar un fecundo quehacer futuro.

LUCAS F. MATEO-SECO

Gabriel Marie GARRONE, «*Je suis le chemin*». *La clé de la moral chrétienne*, Paris, Ed. du Centurion («Foi chrétienne»), 1981, 191 pp., 13 x 21.

La especificidad de la moral cristiana ha sido, a lo largo de los últimos quince años, objeto de atención constante por parte de los especialistas en Teología Moral. Posturas abiertamente antagónicas en ocasiones, y en otras más matizadas se han ido sucediendo en el intento de responder a la cuestión planteada en éstos o parecidos términos: ¿existe una moral cristiana? ¿se puede hablar de una actividad humana específicamente cristiana? ¿impone el Evangelio un comportamiento peculiar? ¿en qué consiste? ¿cuál es el *proprium* cristiano en el orden moral? Resulta a todas luces claro que no se trata de un punto más o menos importante del discurso moral cristiano, sino de un aspecto nuclear.

En muchas ocasiones, sin embargo, el éxito de la investigación se ha puesto en peligro desde el momento de su inicio. En efecto, con frecuencia se ha operado una identificación, no justificada, pasando sin más de la pregunta por el *proprium christianum* moral a aquella otra que interroga por las leyes o normas que tienen exclusiva vigencia en la moral cristiana, para concluir que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento contienen, estrictamente, ley alguna que no pueda encontrarse al margen del cristianismo.

Buena parte del mérito del estudio del Cardenal Garrone radica en la firmeza de dos afirmaciones determinantes de todo su discurso. La primera sostiene que «no es verdad que la moral cristiana sea sin más comparable a cualquier otra moral y se sitúe en la misma categoría» (Prefacio, p. 8). «No se puede nunca hacer entrar una moral cristiana, si no se la quiere falsear radicalmente, en cualquiera de las categorías y sistemas que la experiencia y el genio humano han elaborado a lo largo de los siglos» (p. 32). No se trata, pues, de una moral entre otras morales, de un sistema ético entre otros, de un código legal que se alinea junto a otros de distinto signo: con la moral cristiana accedemos a un *orden distinto*, como gusta decir el A. recordando a Pascal

La segunda certeza, decisiva para la cuestión que nos ocupa, dice así: «Lo que se presenta como respuesta a la pregunta del hombre: ¿qué debo hacer?, es una persona viva» (Prefacio, p. 9). El elemento central, la verdad suprema de la moral cristiana es una persona, Jesucristo. La vida cristiana es ante todo la vida de Cristo en nosotros, la vida de la gracia. El ser precede al deber ser como su fundamento, su fuente, su explicación y su justificación. Para el A., y con toda razón,