

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381

Volumen XXXIII
Julio-Diciembre 2017
Número 64

SUMARIO

Agustín Hernández Vidales, OFM <i>Octavio Paz: «Dios, El ausente»</i>	291-317
José María Contreras Espuny <i>El papel de la Intuición y la razón como desencadenantes en la conversión religiosa de Manuel García Morente</i>	319-339
Javier Martínez Baigorri <i>Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente</i>	341-376
Ricardo Aldana Valenzuela <i>Amor y misericordia de Dios en la óptica teológica de Hans Urs von Balthasar</i>	377-410
Antonio Sánchez Bayón <i>Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la posglobalización: Retos de construcción moral de la sociedad del conocimiento y aportes del humanismo hispánico</i>	411-458
Indalecio Pozo Martínez <i>Nuevos testimonios sobre las obras de la Iglesia de El Salvador de Caravaca (1526-1539)</i>	459-478
Vicente Montojo Montojo <i>Cofradías, Familiares de la Inquisición y Oficios Reales en la Basílica Alicantina y El Corregimiento de Murcia y Cartagena en 1600-1665: Los Martínez de Vera y Los Briones</i>	479-504
NOTAS Y COMENTARIOS	
Agustín Ortega Cabrera <i>La moral de la Iglesia y del Papa Francisco con San Juan Pablo II</i>	505-512
José Luis Yepes Hita <i>La Antropología Biológica como pregunta teológica</i>	513-518
BIBLIOGRAFÍA	519-565
LIBROS RECIBIDOS	567
ÍNDICE DEL VOLUMEN	569

Recibido 25 de abril de 2016 / Aceptado 24 de abril de 2017

AMOR Y MISERICORDIA DE DIOS EN LA ÓPTICA TEOLÓGICA DE HANS URS VON BALTHASAR

LOVE AND MERCY IN THE THEOLOGICAL PERSPECTIVE OF HAN URS VON BALTHASAR

RICARDO ALDANA VALENZUELA¹

Resumen: El artículo propone una visión general del concepto teológico de misericordia en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar. En una primera parte se expone la centralidad del tema del amor en este pensamiento, y el lugar de la misericordia en él. En una segunda parte se proponen tres rasgos de la perspectiva teológica sobre la misericordia de Dios en la teología de Hans Urs von Balthasar, para indicar solamente los puntos de fuga de su perspectiva, no el contenido de todo el cuadro, pues la extensión y la profundidad de este pensamiento son muy grandes. Como es característico del teólogo suizo, se da la palabra a la Escritura y a la Tradición para recoger los elementos esenciales, que son: amor y misericordia en la creación, el *pro nobis* del Credo eclesial y la posición de la misericordia entre los atributos divinos. En un párrafo conclusivo se considera la fecundidad de la misericordia divina en las “entrañas de misericordia” que caracterizan al cristiano.

Palabras clave: Amor, misericordia, creación, cruz, justicia.

Summary: This article offers a general overview of the theological concept of mercy in the thought of Hans Urs von Balthasar. The first part expounds the central theme of love in his thought, and the place of mercy within it. The second part proposes three features of the theological perspective of God's mercy with the theology of Hans Urs von Balthasar, in order to indicate merely the vanishing points of his perspective, and not the content of the whole picture, since the extent and the depth of his thought is so great. As is characteristic of the Swiss theologian, Scripture and Tradition are given voice to catch up the essential elements, which are: love and mercy in creation, the *pro nobis* of the ecclesial Creed, and the place of mercy within the divine attributes. The concluding paragraph considers the fecundity of divine mercy in the “entrails of mercy” that characterize the Christian.

Key words: Love, mercy, creation, cross, justice.

¹ Ciudad de México, 5 de diciembre de 1957. Licenciado en Filosofía y en Sagrada Escritura. Profesor de teología y filosofía en los Seminarios de Granada y de Córdoba, España. ricardoaldanaval@yahoo.es.

1. LA MISERICORDIA COMO AMOR CONSUMADO EN CRISTO

En la teología de Hans Urs von Balthasar el término “misericordia” queda en general incluido en el tema del “amor”, como se puede ver en las siguientes palabras, que nos sirven de introducción, según las cuales el amor-misericordia de Dios crea el espacio católico de la salvación en el que se encuentra el creyente y del que tampoco él podrá excluir a ningún hombre:

Como Dios ha amado el mundo de modo que ha entregado totalmente a su Hijo por él, el que es amado por Dios también se querrá salvar sólo junto con sus co-criaturas y no se negará a la participación que le toca en el sufrimiento expiatorio por el todo. Él lo hará en la esperanza cristiana, tal como ésta se permite sólo al cristiano, como esperanza en la salvación de todos los hombres, y tal como la Iglesia ha recibido también como estricta instrucción el orar «por *todos* los hombres» (y consecuentemente considerar su oración relativa a esto como llena de sentido y eficacia), porque «así es justo y agradable ante Dios, nuestro redentor, que quiere que *todos* los hombres se salven... Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se ha entregado como rescate por *todos*» (1 Tim 2, 1-6), que, elevado en la cruz, «atraerá a *todos* hacia sí» (Jn 12, 32), porque Él desde allí recibe «poder sobre *toda* carne» (Jn 17, 2), para «ser un salvador para *todos* los hombres» (1 Tim 4, 10), «para quitar los pecados de *todos*» (Hebr 9, 28); «porque ha aparecido la gracia de Dios que trae la salvación a *todos* los hombres» (Tit 2, 11), por lo cual la Iglesia «es pensada para provecho de *todos*, para que sean salvados» (1 Cor 10, 33). Por eso Pablo (en Rom 5, 15-21) puede declarar que el equilibrio entre gracia y pecado, temor y esperanza, condenación y salvación, Adán y Cristo, ha sido suprimido en favor de la gracia, y esto de tal modo que a la culpa que se acumula (frente a la salvación) se opone una preponderancia de salvación: no sólo en Adán han caído *todos* en la muerte (primera y segunda), mientras que en Cristo son *todos* liberados de la muerte, sino que el pecado de *todos*, que, creciendo contra Dios con odio asesino, ha actuado sobre un inocente, ha traído la absolución a *todos* con una incalculable abundancia. De este modo «Dios ha encerrado a *todos* en la

desobediencia, para tener misericordia de *todos*» (Rom 11, 32) (Balthasar, H. U. von, 2000 a, 64-65)².

Esta inclusión de la misericordia en el amor corresponde al centro joánico del pensamiento de Balthasar, que domina su teología desde el tiempo de lo que él llama “el encuentro de Basilea”, es decir, el encuentro con Adrienne von Speyr, que le trajo una relación viva con el Apóstol Juan y una renovada relación con Ignacio de Loyola. Todo esto orientó definitivamente su perspectiva teológica, según su propio testimonio:

Mi camino puede ser un paradigma de aquello que la gracia puede superar como resistencias, sin que la naturaleza preste una contribución adecuada... Luego fui alcanzado por la gracia, en Wyhlen; yo dije ciertamente sí, en un fuego de inspiración espiritual, en una hora absolutamente sobrenatural, donde la más clara evidencia se juntaba con la alegría de que las cosas “irían adelante” sin que yo supiera cómo podrían “ir”. Pero se necesitaron todavía años, propiamente hasta 1940, hasta que toda resistencia fue quebrantada de tal manera que yo me quise prestar, como sin voluntad, a este plan de Dios... Escribí *Apocalipsis del alma alemana* [1937-1939] con ese encarnizamiento que se proponía, enérgicamente y a cualquier precio, derribar un mundo desde sus fundamentos. Se ha necesitado realmente la intervención de Basilea [el encuentro con Adrienne von Speyr], y ante todo la bondad de Juan, que todo lo desata, para que en mí la rabia de la voluntad fuera llevada a la indiferencia real». «El amor ilimitado que en estos años he adquirido hacia Ignacio... Es amor puro y agradecimiento el que me deje llevar de la mano de él “como el bastón en la mano de un anciano”. Espero mostrar al mundo hasta dónde va este amor (Speyr A. von, 1975: 195-196.197.198)³.

² Las cursivas son del autor.

³ Aunque esta obra en tres volúmenes es el diario de Adrienne von Speyr, era Balthasar quien lo llevaba, por lo que a veces habla él en primera persona). Hay que tener en cuenta que decir “centro joánico” es decir también, en la mentalidad de Balthasar, “centro mariano”: «María... se hace completamente libre en Dios: libre para todo lo que disponga la eterna libertad de Dios, y esto será siempre lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello, aun cuando tuviese que llegar a ser lo más doloroso... Desde Dios este sí es la más alta gracia, pero desde el hombre es también la más alta aportación, hecha posible por la gracia: entrega

El efecto de este desplazamiento hacia el centro joánico se puede ver especialmente reflejado en el tercer capítulo del pequeño libro programático *Glaubhaft ist nur Liebe*, de 1963, en el que el teólogo traza las líneas del método⁴ que seguirá en la gran obra *Gloria. Una estética teológica*. Dicho capítulo, “La tercera vía: el amor”⁵, viene después de un condensado resumen de la historia entera de la teología de la credibilidad de la fe, dividida en dos grandes períodos: el antiguo, desde los Padres apologistas hasta el barroco y alguna prolongación en los siglos posteriores, en el que la fe se presenta como centro o cumbre (y corrección) de la visión religioso-filosófica del cosmos propia del pensamiento precristiano hasta el inicio de la modernidad; y el moderno, en el que la credibilidad de la fe se muestra por el impacto antropológico del cristianismo. Estas “reducciones cosmológica y antropológica”⁶, representadas por grandes pensadores, no todos situados en la ortodoxia eclesial, han aportado mucha luz a la teología; sin embargo, para Balthasar, es necesario reconocer una luz más definitiva, la única que puede evitar que por una vía o por la otra, como históricamente ha ocurrido, la revelación de Dios en Cristo se vea aprisionada dentro de una sabiduría filosófico-religiosa, con centro en el cosmos o con centro en el hombre, con lo que necesariamente la gnosis termina por sustituir la fe. La tercera vía es

incondicional y definitiva. Es al mismo tiempo fe, esperanza y amor. Es también el voto primordial del que nacerá toda forma de vínculo cristiano definitivo con Dios y en Dios. Es la síntesis de amor y obediencia, de Juan e Ignacio. Ciertamente para Juan el amor se evidencia en la obediencia del Hijo de Dios, y para Ignacio la auténtica obediencia es siempre amor a Cristo, que me ha amado y me ha escogido; pero la más alta unidad, la simple identidad entre amor y obediencia está en María, en la que el amor se expresa en esta voluntad de no ser nada sino la sierva del Señor» (Balthasar, H. U. von, 1989: 45).

⁴ Leemos en el prólogo: «Este esbozo explica también, explicará también la intención de mi obra más grande *Herrlichkeit*, precisamente como intento de una “estética teológica” en el doble sentido de una doctrina de la percepción subjetiva y una doctrina de la autoexposición objetiva de la gloria divina; nuestro esbozo mostrará que este método teológico, lejos de ser un irrelevante y prescindible producto secundario del pensamiento teológico, tiene más bien que reclamar el derecho de ser situado como el único definitivo en el centro de la teología» (Balthasar, H. U. von, 2000: 6).

⁵ En H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 33-39. Cf. también sobre este centro joánico von Balthasar, 1988: 29 y 221, los títulos principales H. U., *Herrlichkeit III II 2. Neuer Bund*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier², 1988, los desarrollos bajo los títulos principales “Verbum Caro”, “Vidimus gloriam Eius” (29 y 221); *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1980, 15-63.; *Theodramatik IV. Ende*, Johannes Verlag Einsiedeln 1983, 28-32; *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln 1985, 13-23.

⁶ En H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 8-32.

la del «amor de Cristo que sobrepasa abundantemente todo conocimiento» (Ef 3, 19), la del amor que en Juan se convierte en el objeto directo de la fe y el conocimiento cristianos: «Hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16). Conocimiento y amor no se oponen, pero el primero se ordena al segundo, no al revés⁷, de modo que el Logos de Juan debe ser comprendido como la Palabra absoluta que expresa el Amor absoluto:

La definición de Cristo como Logos en Juan señala hacia el hecho de que el evangelista le atribuye la posición de la razón del mundo (greco-filoniana), por la que todas las cosas son comprensibles; lo que sigue en el evangelio, sin embargo, muestra que Juan no piensa en mostrar el Logos mediante una proyección de la vida de Jesús hacia los planos de la sabiduría griega (o al contrario), sino mediante la auto-interpretación del Logos mismo aparecido en la carne... Si la palabra fundamental de este Logos no significa amor y, ciertamente, puesto que se trata de la revelación de Dios, amor absoluto (in-condicionado), y por eso el más libre entre los amores, entonces el Logos cristiano tendría que estar en la misma línea de los logoi de esas otras doctrinas religiosas de sabiduría que (filosófica, gnóstica o místicamente) conducen a un redondeamiento de lo fragmentario mediante la apertura de los tesoros del saber absoluto... Si la palabra fundamental es amor como amor divino, entonces junto a ella debe estar la palabra estética fundamental «gloria», que asegura a este amor de Dios manifestado la distancia del Totalmente-Otro y excluye sin excepción toda confusión entre este amor y un amor que se absolutiza a sí mismo (aun cuando sea amor personal). La plausibilidad de este amor de Dios no se esclarece desde ninguna niveladora reducción a lo que el hombre ya desde siempre ha conocido como amor, más bien se esclarece únicamente gracias a la forma auto-manifestativa de la revelación del amor mismo, pero tan majestuosamente se esclarece en esta forma que allí donde es percibida, sin tener

⁷ «Consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse». Con estas palabras de San Anselmo (Monologion 64, cit. en Balthasar, H. U. von, 2000: 100), concluye el pequeño libro que traza el método de la teología de Balthasar desde los años sesenta.

que exigirlo expresamente, obtiene eficazmente la distancia de la adoración (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 35-36).

Esta es la propuesta fundamental de la dogmática balthasariana: reconocer como contenido del Logos de la revelación el amor que es Dios: «Ninguna verdad de la Revelación, desde la Trinidad hasta la Cruz y el Juicio, puede hablar de ninguna otra cosa que no sea el amor pobre de Dios, que ciertamente es algo completamente distinto de lo que nosotros entendemos aquí abajo por amor» (Balthasar, H. U. von, 2000 b: 131-132).

Pero, ¿dónde queda en todo esto la misericordia? Nos parece que la teología de Balthasar refleja lo que se puede constatar en la Sagrada Escritura: si la misericordia divina aparece en el Antiguo afirmándose a pesar de toda infidelidad de los hombres y de Israel, hasta el punto que parece haber en algún momento una división en el corazón de Dios entre su justicia y su misericordia⁸, en el Nuevo Testamento la misericordia es sobre todo un hecho consumado, un hecho del Amor absoluto de Dios encarnado en Cristo. Véase por ejemplo el capítulo quinto de la Carta a los Romanos, en donde se expone este hecho consumado con verbos que hablan de lo ya ocurrido: «Cuando todavía éramos débiles, Cristo, en el tiempo señalado, murió por los pecadores... La prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores. Y ahora que estamos justificados por su sangre, con mayor razón seremos librados por él de la ira de Dios... Pero no hay proporción entre el don y la falta. Porque si la falta de uno solo provocó la muerte de todos, la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, fueron derramados mucho más abundantemente sobre todos» (Rom 5, 6.8-9.15). No aparece aquí la palabra “*misericordia*”, sino *los hechos de la misericordia*. En los Evangelios ciertamente encontramos la palabra en labios del mismo Jesús. Sin embargo, también en sus labios encontramos la amenaza de la perdición, como típicamente se puede ver en la alegoría del juicio final de Mt 25, 31-46. No ha sido tanto en su predicación como en su pasión donde ha tenido lugar el hecho definitivo de la misericordia: la reconciliación de Dios con los hombres. No se trata sólo de la solidaridad con los justos y con los inocentes, sino con los pecadores, por lo que no basta hablar de solidaridad, sino de redención: «Jesús de Nazaret experimenta hasta el fondo la miseria de la humanidad; Él la contrarresta con su misericordia compasiva,

⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est* 10.

victoriosa; pero su muerte por sus enemigos es la coronación final de su “solidaridad con los impíos”, en cuanto que toma también sobre sí la ira de Dios contra los apóstatas y rebeldes... Esta misericordia universal ha quedado corroborada en modo definitivo en la resurrección y glorificación de Jesús y a través de la proclamación de este obrar misericordioso alcanza a todos aquellos hombres que escuchan esta proclamación» (Esser, H.-H, 1993: 105-106).

Los hechos del amor han cumplido la promesa de la misericordia, de donde nace un nuevo alcance de ésta. Se trata ante todo de hechos divinos en la historia humana: «Lo que Dios quiere decir en Cristo al hombre... es algo incondicionalmente teo-lógico o, mejor, teo-pragmático: es la acción de Dios en favor del hombre, acción que se despliega ante el hombre y para él (y sólo así hacia él y en él). Es de esta acción de la que se debe decir que es creíble sólo como amor: Dios es amor, la aparición de este amor es la de la gloria de Dios» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 5). En el Nuevo Testamento el objeto de nuestra fe son los hechos de Dios que manifiestan el ser de Dios, y que son los hechos cumplidos por Cristo en su sacrificio. De ahí que el dogma central sea, para el teólogo suizo, el de la representación vicaria: «En este dogma del cargar la culpa en representación vicaria de los culpables, una y otra vez se puede ver si uno se asume un centro antropológico o en uno verdaderamente cristológico (teológico). Sin este dogma siempre puede ser explicado todo nuevamente en la línea del saber como posibilidad del hombre mismo, por cuantas mediaciones históricas se quieran agregar... Porque precisamente con este hecho comienza y termina el amor divino real, impredecible, inimaginable, pero plenamente evidente como amor» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 66-67).

El mensaje de Juan sobre Dios que es amor revelado en Cristo, es el que da origen a la tesis de Balthasar: «Sólo el amor es creíble, no puede ni debe ser creído nada sino el amor. Tal es la aportación, la “obra” de la fe, reconocer este absoluto *prius* al que nada puede tomarle la delantera. Fe en que existe el amor, amor absoluto, y esto como última instancia, detrás de la cual no hay nada más» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 67-68). El Antiguo Testamento no puede todavía unificar del todo los atributos de Dios de justicia y misericordia, si bien la misericordia siempre se sobrepone, con lo que la Antigua Alianza se vuelve promesa de la Nueva. En el Nuevo Testamento ambas cosas son aspectos del atributo esencial: Dios es amor, y la revelación es la gloria no centralmente del poder ni de la sabiduría de Dios, sino de su amor. «En el Antiguo Testamento esta gloria (*kabod*) es la propiedad de la augusta majestad de Yahwe en su Alianza (y comunicada a todo el mundo

a través de ésta); en el Nuevo Testamento esta majestuosa gloria se expone como el amor de Dios en Cristo que desciende “hasta el fin” de la muerte y de la noche» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 6)⁹.

Podríamos decir, por tanto, que para Balthasar la misericordia es el amor consumado en Cristo como perdón de los pecados, como reconciliación de Dios con los hombres. Tal amor define el éthos de la vida cristiana, que nunca puede alejarse del núcleo la teo-praxis, por lo que el cristiano no puede amar sino co-amando con el amor divino ya consumado en Cristo: «El hacer cristiano es por tanto un ser asumidos por gracia dentro del hacer de Dios, co-amando con Dios, y solamente en este co-amar tiene lugar un (cristiano) saber acerca de Dios, porque “el que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4, 8)... Co-hacer eso mismo que ya ha sido completamente hecho y así realizar y llevar a cumplimiento lo ya realizado y cumplido, tal es la ley fundamental de toda ética cristiana, e incluso de todo conocimiento cristiano, porque lo en sí revelado deviene lo revelado sólo para nosotros: “Amados, si Dios nos ha amado tanto, debemos también amarnos unos a otros. A Dios nadie lo ha visto, pero si nosotros nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor en nosotros es llevado a su perfección” (1 Jn 4, 11-12)» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 78).

2. TRES ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA SOBRE LA MISERICORDIA

Para exponer en lo que sigue un acceso a la panorámica del pensamiento de Hans Urs von Balthasar sobre amor y misericordia, proponemos tres como puntos de fuga: el amor y la misericordia en la creación; la consumación del amor de Dios como misericordia en el sacrificio de Cristo; finalmente, la cuestión del lugar de la misericordia entre los atributos divinos.

⁹ «La autoexposición de Dios en libertad desprotegida ha hecho salir al hombre de la protección de un logos divino-cósmico que todo lo abraza, y lo ha puesto en la desprotección de su libertad –de cara a Dios– que apunta al absoluto. El Antiguo Testamento había sido a este respecto la larga y rigurosa ejercitación, pues en él todo es colocado en el doble libre sí a la Alianza bilateral: el hombre puede dar marcha atrás, pero también Dios puede hacerlo, y sólo cuando esto último es pensado y ejercitado hasta sus últimas consecuencias, puede ser concebido lo otro, lo más extremo, que Dios, a pesar de que puede rechazar y rechazará, respecto de lo definitivo, para lo eterno, salvará. Así, “con amor eterno te amé” (Jer 31, 3). Por eso, después de todos los rechazos definitivos, Israel entero será aún más definitivamente salvado (Rom 11, 26)» (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 61).

a. Amor y misericordia en la creación del hombre

La creación del hombre es sin duda un acto libre de amor de Dios. Sin embargo, puesto que el Nuevo Testamento celebra la creación de Dios como un amor en el que desde siempre está ya presente la sangre redentora de Jesucristo, no se puede separar pura y llanamente de la misericordia: «Habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de vosotros» (1 Pe 1, 18-20)¹⁰. De este modo, aunque en la creación no hay pecado que perdonar, el don del Creador al hombre parece estar ya comprometido con el perdón del hombre, sin que dejen de ser dos actos de la libertad absoluta de Dios. El don y el perdón no se pueden separar, porque proceden de un mismo amor, en cuya eternidad se unen las dos cosas, si bien siguen siendo dos dones distintos¹¹.

Para Balthasar es esencial recordar que Dios ha creado al hombre para el amor, y por eso lo ha elevado desde el primer momento al orden sobrenatural de la gracia¹². Este doble acto de Dios se puede reconocer ya en el doble proceder de crear al hombre del barro de la tierra y colocarlo en el Edén (Gén 2, 7.15), lo cual no divide al hombre sino que lo unifica en su vocación sobrenatural. Y así la distinción de los dos órdenes y su unidad en un único plan del amor de Dios han de ser reconocidas por la fe: «El estado del hombre, el lugar en el que Dios lo pone, es de entrada aparentemente distinguible de él mismo... Pero este primer traslado y cambio de su lugar estable, esta primera distinción de la esencia (natural) y la destinación (sobrenatural), se compensa inmediatamente, porque sólo con esta destinación se infunde al hombre, por decirlo así, su alma más íntima, el sentido definitivo de su existencia... No es de otro modo como se relacionan en la creatura su “natu-

¹⁰ Cf. Col 1, 11-16; Ef 1, 3-10. Ap 13, 8, sobre los adoradores de la bestia, puede leerse en el sentido de que sus nombres, desde la fundación del mundo, no están escritos en el libro de la vida del Cordero inmolado, o también que no están escritos en el libro de la vida del Cordero inmolado desde la fundación del mundo. Si las dos traducciones son posibles, en ambas el Cordero degollado define la historia entera desde la fundación del mundo.

¹¹ Cf. en el mismo sentido, con abundantes testimonios de la tradición patristica, monástica y escolástica, HENRI DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, Paris 2000, el capítulo “Le donum perfectum”, 105-135. Véase también la doble perspectiva de los dos últimos Concilios: Vaticano I, *duplex est ordo* (Const. *Dei Filius* cap. 4), Vaticano II, *in hoc ipso ordine* (Const. *Gaudium et spes* 41).

¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1981, 51-55.

raleza” corporal-anímica y su destinación, que es el amor. No es ella misma el amor, porque “Dios es amor”. Es una naturaleza que está al servicio del amor. Esta naturaleza es interpretada justamente en el sentido pretendido por Dios, sólo cuando es comprendida y explicada como un instrumento del amor» (Balthasar, H. U. von, 1981: 53-54)¹³.

Todo lo que el hombre posee en ambos órdenes, el de la naturaleza y el de la gracia, es don gratuito de Dios. Pero no por eso hay que pensar que el don de Dios hace del hombre un mero beneficiado. Un Dios que da todo y no pide nada, que hace todo porque somos incapaces de hacer nada, generaría la resignación y finalmente el resentimiento, no el amor¹⁴. Un falso *Deus misericordiae* ha podido generar la también falsa necesidad de que Dios muera para que el hombre sea, o la sospecha del pensamiento humano, que se ha hecho explícita en la filosofía moderna¹⁵, contra la idea de creación, que movería al hombre a comportarse o resignadamente por no ser él mismo absoluta autoposición, o en oposición al creador absoluto. Según Balthasar todo esto queda superado de raíz cuando se concibe la gracia no como puro beneficio que se recibe, sino también como un don tan eficaz que puede también requerir para el servicio al plan de Dios. De ahí la importancia que da nuestro teólogo a la categoría bíblica de misión, como forma personal de la gracia. En efecto, la sospecha contra la receptividad creatural desaparece «apenas la gracia asume íntimamente la forma de la misión personal. Ella se superpone ahora en el agraciado ya no sólo como un vestido glorioso, que deja subsistir por debajo la pobreza extrema de su ser y de su procedencia. Ella le aporta una tarea, un campo de actividad y, al mismo tiempo, una alegría en lo que ha de ofrecer... Ella le concede un centro que polariza como un imán todas las fuerzas de su naturaleza hacia una figura clara y erguida,

¹³ «Desde siempre el fin último del hombre ha sido un fin sobrenatural, y desde siempre él ha sido destinado, en este más allá de su naturaleza, a llegar a su desarrollo en el sentido correspondiente. Por tanto, la verdadera destinación de una naturaleza humana nunca se puede deducir de las simples disposiciones naturales ni de los rasgos de carácter. Ni el amor perfecto a Dios y al prójimo, contenido del mandamiento principal, es una destinación deducible o alcanzable por las fuerzas de la naturaleza; ni la voluntad personal de Dios, que determina el sentido de una vida humana, es descifrable por ninguna prefiguración de las disposiciones humanas» (Balthasar, H. U. von, 1981: 58).

¹⁴ «El que así viviese estrechado, fácilmente podría llegar a sentir crecer en él una especie de resentimiento respecto de su benefactor, que lo ha llevado a esta situación de constricción » (Balthasar, H. U. von, 1981: 57).

¹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier⁴ 1987, 48-61.

que... reclama estas fuerzas para una tarea fascinante y productiva. Tal es el poder de la gracia de la misión» (Balthasar, H. U. von, 1981: 57)¹⁶.

En la perspectiva bíblica esto nos remite al don creacional de la fecundidad, de la que Dios dota ya a las plantas, a los animales y a los hombres (Gén 1), de modo que la prueba de que Dios ha dado el ser es que las criaturas también pueden darlo. El amor creador es tal que Dios concede al crear la capacidad creadora, es decir, lo que Dios da en la creación no es lo que le sobra, sino el ser que es su misma esencia (*Ipsum Esse Subsistens*), pero esto es posible porque el ser es tan suyo que puede darlo sin perderlo a partir de su voluntad de darlo¹⁷. Pero entonces, en el amor creador se cumple ya ese sentido bíblico de la palabra misericordia (*rahamim*, *splanchna*), que es el de portar al otro en las propias entrañas al mismo tiempo que se le hace ser otro: «Con *rahamim*, misericordia, plural de *rehem*, entrañas maternas como lugar de compasión tierna: un movimiento que el hombre en esperanza atribuye a Dios... La palabra se asienta ante todo en el sentir humano, pero como verbo se dice sólo del varón, y podría significar originalmente el reconocimiento intencionado del niño recién nacido por parte del padre... En esta tensión entre lo afectivo y lo racional se dice de Dios como Aquél que se apiada de Israel, sobre todo de los pobres, viudas y huérfanos» (Balthasar, H. U. von, 1989:150). Se podría decir que Dios en la creación es donación de sí mismo como amor y lugar para la existencia del mundo como misericordia: «Dios mismo habita en lo que libremente ha creado –piedra, o planta, animal u hombre- o, lo que es lo mismo,... toda criatura, entregada a su propio ser, no puede habitar en ningún lugar sino en Dios» (Balthasar, H. U. von, 1995: 89)¹⁸. Las dos cosas se dan simultáneamente en la creación: la criatura en sí misma y en Dios, de modo que el hombre puede considerarse tanto ante Dios como en Dios, y Dios es tanto

¹⁶ «El uso de esta categoría (Alianza) entraña... la dificultad de que ella refiere a un acto bilateral, mientras que la idea de una revelación divina al hombre suscita ante todo la representación de una iniciativa unilateral, de la gracia libre» (Balthasar, H. U. von, 1989: 138).

¹⁷ «Es imposible dejar oscilar, con Heidegger, la diferencia entre ente y ser como un misterio último que reposa en sí... La libertad del ser no-subsistente frente a todos los entes sólo puede quedar asegurada cuando se funda en una libertad subsistente del ser absoluto, que es Dios» (Balthasar, H. U. von, 1965: 954-955).

¹⁸ Balthasar comenta aquí los Ejercicios de San Ignacio: «Dios habita en mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad» (*Ej* 235).

el Totalmente-Otro como el No-Otro¹⁹. Al cristiano se le concede hallar a Dios en todas las cosas y a todas en Él, y se le concede amar a Dios en sí mismo, sobre todas las cosas²⁰.

La donación que Dios hace de algo suyo, y que implica la donación de su corazón, sólo puede tener fundamento en la Trinidad divina: porque Dios es eternamente donación *ad intra* de la divinidad, por eso puede libremente dar el ser *ad extra*. Un Dios que no fuese Trinidad no podría ser creador de lo que no es Dios, dice Balthasar con los grandes maestros escolásticos, pues la procesión eterna del Hijo es la condición de posibilidad de la donación del ser a la criatura²¹. Balthasar denomina estas convicciones de la teología escolástica como «axioma de la positividad del otro»²²: puesto que en Dios mismo hay «otro», la existencia por don de Dios de lo que no es Dios es algo positivo. No es una desgracia no ser Dios, como ha temido la filosofía antigua neoplatónica y de nuevo el idealismo alemán, que ha entregado como herencia a nuestra época la aspiración a una libertad absoluta en el hombre, que ya no responda a Dios en obediencia libre de amor²³. La dignidad de la criatura es ser alabanza original de Dios, participando en su ser al mismo tiempo que se distingue de Él.

Ahora bien, para Balthasar, la creación primordial que confiere el doble don de naturaleza y gracia, tiene ya lugar bajo la protección de la cruz del Hijo de Dios, *praeviso peccato et praevisa cruce*, de modo que la sombra de la cruz se proyecta en la creación desde su origen. Balthasar relaciona por eso la separación inicial de luz y tinieblas por obra del Creador con la separación entre luz y tinieblas de la cruz de Cristo: «Luz y tinieblas son

¹⁹ «Dios, el Totalmente-Otro respecto de nosotros, aparece en el lugar del otro, en el “sacramento del hermano”. Y sólo *como* el Totalmente-Otro (respecto del mundo) Él es al mismo tiempo el No-Otro (Cusano: el *Non-Aliud*), que en su alteridad supera también la oposición entre este-y-aquel-ser que se da dentro del mundo. Sólo porque Él es Über [sobre, por encima de], Él es In [en, dentro]. Pero no porque Él sea Über pierde el derecho, el poder y la palabra de revelarse a nosotros como el amor eterno, ni el derecho de hacerse comprensible en su incomprendibilidad y ni el derecho de donarse». (Balthasar, H. U. von, 2000 a: 100).

²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag Einsiedeln 1965, 243-259.

²¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag Einsiedeln 1983, 53-57.

²² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, o. c., 71ss; H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln 1985, 76ss.

²³ De ahí las alternativas que reconoce Balthasar para la metafísica: o «un amor metafísico», que se maravilla de la diferencia ontológica y finalmente de la no identidad entre Dios y el mundo, o una metafísica de la identidad. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln, o. c., 964-983.

separadas por obra de Dios antes de ninguna otra cosa, antes de que pueda ser pensada ninguna mediación entre ambas. Sólo cuando las dos están polarmente una frente a la otra como realidades unívocas, sin mezclarse ya en el caos, es posible un orden creacional» (Balthasar, H. U. von, 1981:104-105)... Jesucristo «se expone desnudamente al pecado para no dejar ninguna distancia entre las tinieblas y la luz, para dejar que brille su luz mediante la muerte y el abandono y la experiencia del infierno, en el último rincón del poder antidivino» (Balthasar, H. U. von, 1981; 107). Nuestro teólogo tiene seguramente en cuenta la imagen de Adrienne von Speyr, según la cual la separación vertical de las aguas de arriba y las aguas de abajo, la separación horizontal de la tierra seca y el mar (Gén 1, 6-10) son ya un anuncio de la cruz²⁴. El orden del Creador que domina el caos primigenio será trastocado de nuevo por el caos del pecado, que a su vez será vencido por la cruz del Redentor. La redención es una nueva creación, pero no en el sentido de una creación distinta, como si la primera se hubiera perdido. Esto pondría una separación entre Creación y Redención, con el consiguiente riesgo de separar al Dios de la Creación del Dios de la Redención, escisión que ha estado tentada de llevar a cabo la dialéctica teológica de Gracia y Ley cuando llega a oponer la Nueva Alianza a la Antigua. Un extremo de esta oposición se puede reconocer en la propuesta de Adolf Harnack de rehabilitar a Marción precisamente por su oposición entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento²⁵.

Esta relación entre la creación y la cruz es para Balthasar una clave de la comprensión teológica de la revelación:

Hay una verdad teológica que media entre dos extremos no viables: por un lado, una idea de la “inmutabilidad de Dios” que excluye la encarnación como un “competente exterior”, y por otra la de una “mutabilidad de Dios” que considera la autoconciencia del Hijo como “alienada” en una conciencia humana durante el tiempo de la encarnación: tal verdad se refiere al “Cordero de Dios degollado desde la fundación del mundo” (Ap 13, 8; cf. 5, 6.9.12). Porque aquí se entrecruzan dos líneas: la degollación no es de ninguna manera entendida gnósticamente, como un sacrificio celestial independiente del Calvario,

²⁴ Cfr. ADRIENNE VON SPEYR, *Die Schöpfung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1972, 15s.

²⁵ Cf. JOSEPH RATZINGER, Presentación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, Libreria Editrice Vaticana 2002.

sino que es el aspecto de eternidad del sacrificio sangriento e histórico de la cruz (Ap 5, 12), como también Pablo supone siempre; la degollación indica no sólo la persistencia de un “estado sacrificial” del Resucitado, sino un estado del Hijo que es coextensivo a toda la creación y por tanto de algún modo tiene sede en el ser de la divinidad... El último presupuesto de la kénosis es el “desprendimiento de sí” de las divinas personas (como relaciones puras) en la vida intratrinitaria del amor; se da entonces una kénosis fundamental, que es dada como tal con la creación, porque Dios desde la eternidad asume la responsabilidad por el resultado de ella (también en el caso de la libertad del hombre y, en previsión del pecado “cuenta ya con la cruz” (Balthasar, H. U. von, 1990: 38-39)²⁶.

La presencia de la sangre del Cordero, por tanto, desde el primer momento de la creación, es una confirmación de lo que anteriormente decíamos: que Dios crea dándose Él mismo y dando espacio en sí mismo a lo que no es Dios. Porque en la sangre redentora reconocemos que Dios ha dado a su Hijo para que el mundo se salve por Él, como dice el mismo Jesús a Nicodemo (Jn 3, 16 ss). Dios da lo más propio suyo, el Unigénito de su complacencia y el Espíritu divino, su Palabra y su Aliento vital, abre su misterio más íntimo para hacer lugar al mundo, pues el Padre no recupera a su Hijo sin el mundo redimido por Él y el Espíritu vuelve al Padre desde la exclamación “Abba” que inspira en el corazón del creyente. Esta donación de las divinas personas al mundo está decidida «antes de la fundación del mundo».

La visión total de la creación y la redención a la luz del amor trinitario revelado en la Cruz es el objeto de lo que Balthasar denomina la Estética teológica: la gloria entera del amor de Dios se ha revelado en el abajamiento de Dios en la cruz de su Hijo²⁷. El que ha visto la gloria de Dios en la humillación de Cristo queda arrebatado para el amor y se le puede exigir el amor: «Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor... Queridos míos, si Dios nos amó tanto, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Nadie ha visto nunca a Dios: si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece

²⁶ El mismo tema más ampliamente tratado en H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, o. c., 297-309.

²⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier³ 1988, 413 en adelante, especialmente 418-424 y 445-505.

en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros» (1 Jn 4, 7-8.11-12).

De esta relación entre el don del Creador y el perdón de la Cruz obtenemos dos conclusiones que serán importantes para la concepción teológica de la misericordia en la óptica de Hans Urs von Balthasar:

En primer lugar, la misericordia no nace de la contemplación de la miseria, sino del amor que lleva en las propias entrañas al amado, de modo que cuando éste padece el amante no puede dejar de sufrir. La misericordia no nace del horror ante el mal sino del amor al bien. Por eso se equivoca Nietzsche en su crítica a la misericordia, por más que a veces una falsa misericordia de los cristianos parezca darle la razón. También el cristiano Chesterton, no sólo Nietzsche, dice que la compasión puede ser una forma de odio, la compasión que se apiada ante los que piensan que no deberían existir, como el que da una moneda al pobre para que desaparezca. Es la compasión que lleva al desprecio de la vida, opuesta a la compasión que sigue viendo el don del ser como una bendición inagotable, repitiendo el ben-decir, el decir-bien de Dios en la creación: vio que era bueno todo lo que había hecho (Gén 1, 31)²⁸.

En segundo lugar, la misericordia no se contenta con prestar ayuda, sino que exige al que da que también dé lo suyo. «Sólo el amor es inexorable»²⁹, sólo el amor exige que cada uno sea lo que es. Por eso en la parábola de los talentos se quita al que no tiene hasta lo que tiene. El que pide misericordia y no da nada, no puede recibir misericordia.

b. Pro nobis

Según todo lo anterior, no puede sorprender el acento que pone la cristología de H. U. von Balthasar en el *pro nobis* del Credo (*crucifixus etiam pro nobis*) como dogma originario de toda la dogmática. Decíamos esto mismo arriba, usando el término de representación vicaria. El teólogo suizo sabe de las objeciones exegéticas que se han podido formular al respecto: «El hecho de que el Credo no diga nada sobre la vida pública de Jesús, de su doctrina, de sus milagros, de su convocación de los discípulos en vista de la Iglesia por venir, es significativo. Este hecho muestra que toda la vida y obra de

²⁸ «Amar algo o alguna persona significa dar por “bueno”, llamar “bueno” a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: “es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo”» (JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2012, 436.

²⁹ Cit. en C. S. LEWIS, *George MacDonald: An Anthology*, Ed, Preface, New York 1996, n. 2.

Jesús fue conscientemente comprendida por Él mismo en vista de la “hora” en la que –después del fáctico fiasco- tenía que ser cumplida la acción decisiva que cambia todo: el sufrimiento por el mundo pecador que se resiste a Dios» (Balthasar, H. U. von, 1996: 44)³⁰. El mensaje del Nuevo Testamento es inequívoco al respecto: «La fórmula “Jesucristo ha sufrido *por nosotros*”, atraviesa todos los escritos neotestamentarios, y se ha demostrado con seguridad que la idea de la representación expiatoria de ese sufrimiento, tal como se expresa en dicha fórmula, es anterior a Pablo. La formulación más antigua que nos ha llegado de la fe de la primera comunidad, 1 Cor 15, 3-5... La fórmula aparece con tal frecuencia que no puede ser relativizada como una mera cristalización de una “cristología posterior”» (Balthasar, H. U. von, 1980 a: 7). Por eso, «en el *pro nobis* reside la más íntima trama del encuentro entre Dios y el hombre» (Balthasar, H. U. von, 1980 b: 220). En el *pro nobis* «convergen los motivos principales veterotestamentarios de la elección» (Balthasar, H. U. von, 1980 b: 220), es decir, las figuras del Antigua Alianza que tendrán un cumplimiento cristológico (la filiación divina del pueblo, las figuras mediadoras del sumo sacerdote, el sacrificio vicario, el profeta y su destino doloroso, el siervo de Dios...)»³¹. Y ciertamente el *pro nobis* articula los distintos motivos de la reconciliación en el Nuevo Testamento: la entrega que el Padre hace del Hijo para que el mundo viva (Jn 3, 16), el intercambio de lugar entre el Hijo inocente y los pecadores, de modo que «al que no conoció pecado Dios lo hizo pecado para que nosotros seamos justicia de Dios» (2 Cor 5, 21), la liberación del hombre de las cadenas del pecado, del demonio, de la ira del juicio, a «caro precio» (1 Cor 6, 20), la introducción a la vida trinitaria por la filiación divina y por la incorporación a la Iglesia (Mt 28, 19), así como por el don del Espíritu Santo; la pertenencia, en fin, al amor misericordioso de Dios. En todos estos motivos queda presupuesto, como un hecho consumado, el *pro nobis* del sacrificio del Hijo de Dios³².

En los Padres el *pro nobis* da lugar a la institución fundamental del intercambio o sustitución entre el Hijo de Dios y los hombres, unida como por sí

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag Einsiedeln o. c., 212-224. Las objeciones de la exégesis a la representación vicaria del sacrificio de Cristo, sin embargo, no son conclusiones de la investigación científica, al menos no sin presupuestos teológicos. Cf. sobre ello HEINZ SCHÜRMANN, *Jesus, Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, 364-379.

³¹ Sobre el Antiguo Testamento como testimonio de Cristo, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, o. c., 595-635.

³² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, o. c., 221-224.

misma al tema de la introducción a la vida divina, al de la liberación, al de la entrega y al del amor: el Verbo se hace lo que somos para que podamos ser lo que Él es, se hace hombre para poder morir y resucitar por nosotros, porque sólo su pasión y resurrección producen la redención real, no el solo hecho de la encarnación. De de todo ello se llegó a la fórmula del *mirabile commercium* en tiempos del Concilio de Éfeso para entrar en la liturgia romana a través de San León Magno³³.

La teología medieval, de San Anselmo a Santo Tomás, siempre según Balthasar, no es incongruente en este punto con los Padres por lo que respecta al *pro nobis*³⁴. La reconducción de la representación vicaria a un juridicismo ajeno a la Escritura no se puede justificar, está más bien motivada por preconvicciones teológicas³⁵. En realidad, es una idea ya del deísmo inglés (S. XVIII), donde por primera vez se atribuye a San Pablo la idea de la sustitución vicaria, mientras que el verdadero Jesús no habría pretendido nada sino mostrar su camino hacia Dios³⁶. La Ilustración alemana hizo formalmente de Jesús un maestro negándole la condición de redentor³⁷. Esta «cristología de la modernidad» conlleva la reducción de cristianismo a ética, como en Kant³⁸. No es tan fácil salir de esta reducción antropocéntrica. Lo intentó Schleiermacher por la vía del sentimiento, pero al precio del subjetivismo insoluble: la persona de Jesucristo es reducida al “impulso Jesús de Nazaret”, que produce en mí la reconciliación. Esto es retomado por la teología kerigmática, para la cual no salva tanto la persona de Jesucristo cuanto el mensaje³⁹. El idealismo alemán, siguiendo la misma vía de la Ilustración, puede recuperar la cruz en el «viernes santo especulativo» de Hegel, pero sólo como un momento de la

³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, o. c., 224-234.

³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, o. c., 235-245. Para Balthasar no hay un especial diferencia al respecto entre Tomás de Aquino y Duns Escoto en la consideración de Cristo como fundamento de la creación, también sin el pecado y la redención. Por eso para Tomás en el Paraíso Adán tenía fe en la futura encarnación y conocía en el trato con Eva el gran misterio de Cristo y la Iglesia (cf. *Summa Theologiae* II, II, q. 2, a. 7). «Tomás se distingue de Escoto propiamente sólo en el hecho de que tiene ante la mirada el único plan concreto de Dios, que quería desde la eternidad la encarnación, pero preveía desde la eternidad la caída en el pecado, por eso quería la encarnación como redención» (Balthasar, H. U. von, 1976, 337)

³⁵ Cf. también KARL-HEINZ MENKE, *Stellvertretung. Schlüssbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991 65-72.

³⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 19-20.

³⁷ Cf. sobre el proceso que lleva a esto KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008, 295-299.

³⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 20-21.

³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o.c. 22-24.

autorrealización del espíritu absoluto⁴⁰. Bajo esta influencia, también en Karl Rahner hay una carencia de esta teología de la cruz⁴¹.

Balthasar sabe que esta visión de la centralidad del *pro nobis*, comprendido como representación vicaria de los pecadores en el sacrificio de la cruz, por lo que este es realmente expiatorio, no es la más aceptada hoy entre los teólogos. Benedicto XVI, en su exposición del Padre Nuestro en *Jesús de Nazaret*, también se muestra consciente de que la idea del perdón de las ofensas que ha costado a Dios el caro precio de la muerte de su Hijo «ya no nos cabe en la cabeza». Se opone a ella la banalización del mal en que nos refugiamos, además de que «la imagen individualista del hombre nos impide entender el gran misterio de la expiación: ya no somos capaces de comprender el significado de la forma vicaria de la existencia, porque según nuestro modo de pensar cada hombre vive encerrado en sí mismo; ya no vemos la profunda relación que hay entre todas nuestras vidas y su estar abrazadas en la existencia del Uno, del Hijo hecho hombre» (Benedicto XVI 2007: 195-196). Precisamente ya no somos capaces de comprender la misericordia en sentido bíblico: el llevar interiormente el destino de los demás.

Para presentar en modo muy resumido la posición del Balthasar sobre el *pro nobis*, seguimos su propio resumen en una conferencia dada en París en 1975 a un grupo de sacerdotes, por invitación de Henri de Lubac, y publicada según el original en francés:

“No quise saber entre vosotros otra cosa sino Jesucristo, y éste crucificado” (1 Co 2,2). He aquí el programa de Pablo. ¿Por qué? Porque todo el Credo de la primitiva Iglesia cristalizó alrededor de la interpretación del horroroso final de Jesús, de la Cruz, como producida *pro nobis*, para nosotros; Pablo mismo dice: para cada uno de nosotros, por consiguiente, *para mí*.

“Mi vida presente aquí abajo la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (Gá 2,20).

¿Qué efecto puede tener ese acto de amor? ¿Es una manifestación de solidaridad? ¿De qué me sirve, si yo sufro de cáncer, que otro se deje infectar por la misma enfermedad para hacerme compañía? Para comprender la fe original es necesario ciertamente sobrepasar el simple concepto de solidaridad.

⁴⁰ Sobre Hegel y su cristología del Espíritu, cf. *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Basel 1987, 35-37.

⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag Einsiedeln 1987⁴, 89-92.

Para la Iglesia primitiva este sobrepasar se justifica a partir de la experiencia de la Resurrección. Lejos de ser un acontecimiento privado en la historia de Jesús es el testimonio proveniente de Dios de que este Jesús crucificado es verdaderamente la venida del Reino de Dios, del perdón de los pecados, de la justificación del pecador, de la adopción filial.

¿Qué es, entonces, lo que ha sucedido en la Cruz?

La antigua liturgia romana habla de un *sacrum commercium* o de *admirabile commercium*, de un intercambio misterioso que san Pablo expresa con estas palabras: “*si uno murió por todos, entonces todos murieron*” (2 Co 5, 14), lo que, evidentemente quiere decir: si uno solo tiene la competencia y la autorización de poder morir por todos, éste crea un hecho objetivo que afecta a todos. En consecuencia Pablo puede continuar: “*Y Él ha muerto por todos, de modo que los vivos no vivan más para ellos mismos, sino para Aquél que murió y resucitó por ellos*” (2 Co 5,15) (Balthasar, H. U. von, 2005: 24-25)⁴².

Ciertamente la interpretación de la doctrina de San Anselmo sobre este misterio del *pro nobis* ha podido perder de vista el trasfondo del amor. Si se leyera el *Cur Deus homo* de Anselmo, objeto de tantas críticas en la teología contemporánea, a la luz de su obra entera, muy probablemente se sería más cauto en los juicios generalizadores⁴³. Desde luego, hay que evitar una teoría de la satisfacción del pecado como formalismo jurídico, pero no se puede eludir el elemento legal del lenguaje de la Escritura y lo que significa: que el pecado ofende a Dios porque en su omnímoda libertad Él ha querido hacer alianza con los hombres y se ha puesto al alcance de esa ofensa. Balthasar expone su posición en relación con esta tradición anselmiana del *pro nobis*:

¿Qué decir finalmente de la teoría llamada clásica, de san Anselmo? Podemos descartar el aspecto medievaresco de su teoría, es decir, la reparación del honor ofendido de Dios, pero debemos reemplazarlo por la idea de un amor divino escarncido por el pecado... Sería absolutamente indigno de Dios revelar primero una justicia a la vez gratuita y exigente (*sedeq*,

⁴² La soteriología más elaborada de Balthasar hay que buscarla en *Theodramtik III. Die Handlung*, bajo el título de “*Dramatische Soteriologie*”, 295-395. Importante también al respecto *Theologie der Drei Tage*, Johannes Verlag Einsiedeln. o. c..

⁴³ Cf. KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Got der Sohn*, o. c., 126-129.

mispat), y luego dejar caer toda exigencia y todo juicio para no manifestar sino un amor desinteresado del comportamiento de los hombres (cf. Rom 11, 22, sobre la bondad y severidad de Dios). En este punto no se puede dejar atrás a San Anselmo. Queda la cuestión que siempre vuelve: este Dios que envía a su Hijo a una muerte espantosa, ¿no es cruel e inhumano? (Balthasar, H. U. von, 2005: 57-58).

La respuesta de Balthasar a esta última pregunta consiste en proponer la redención en primer lugar como un «drama divino, un drama trinitario» (Balthasar, H. U. von, 2005: 59). La consustancialidad de las divinas personas nos hace contemplar la decisión de la encarnación y la redención como una decisión de las divinas personas en su eternidad, de modo que el envío del Hijo y del Espíritu Santo por parte del Padre es simultáneo con el auto-ofrecimiento de ambos a la obra de la salvación en unidad perfecta con el Padre. Entonces se ha de concebir, en el caso del Salvador, un ofrecimiento al Padre para salvar su creación, ofrecimiento que tiene su fundamento en la relación eterna entre las divinas personas:

Es el Hijo el que, en el plan de la salvación, habrá de sufrir para justificar este mundo... No basta suponer que consiente a la proposición del Padre, sino que es necesario admitir que la proposición procede originalmente de Él, que Él mismo se ofrece al Padre para sostener y salvar la obra de la creación. Y me parece que esta proposición del Hijo alcanza el corazón del Padre –humanamente hablando– más profundamente de lo que el pecado del mundo lo podría alcanzar, y que esta proposición abre en Dios una herida de amor desde antes de la creación, o mejor, que es el signo y la expresión de la herida siempre abierta en el seno de la vida trinitaria, herida que es idéntica con la procesión y la circumincisión de las personas divinas en su perfecta beatitud (Balthasar, H. U. von, 2005: 60-61).

Desde esta perspectiva trinitaria obligada en el creyente (y el teólogo, que debe ser un buen creyente), se puede mirar de nuevo el *pro nobis* con toda su carga jurídico-bíblica:

Esta herida es anterior a la que contempla San Anselmo, a saber, la ofensa hecha al Padre por el pecado y expiada por el Hijo, el único capaz de esta obra que tiene que ser supereroga-

toria. Y si la herida de la que hablamos es anterior a todo esto, nada impide admitir que para la salvación del mundo el Padre envíe al Hijo, guiado en la tierra por el Espíritu que le muestra a cada momento la voluntad del Padre, y que esta voluntad sea amor infinito por las criaturas y respeto infinito por el ofrecimiento del Hijo, que el Padre ha aceptado y que el Espíritu hace que se lleve a término, hasta esa diástasis suprema del Padre y del Hijo en la cruz, que es en verdad la última revelación de la tri-personalidad de Dios (Balthasar, H. U. von, 2005: 61-62).

Ya decíamos que en el Nuevo Testamento la misericordia es más un hecho consumado del Amor eterno que es Dios que un tema tratado de manera discursiva. Ésta es la misericordia realmente acontecida: *crucifixus etiam pro nobis*. Y este hecho consumado es un evento trinitario como decisión del corazón de Dios de abrir su amor eterno a la creación. Por esto la redención de Cristo es lo que crea un ámbito nuevo de justicia divina como gracia para el hombre.

Pero aquí también se da la característica inicial de la relación entre amor y misericordia: Dios tiene misericordia del hombre de tal modo que no sólo lo beneficia con su perdón, sino que lo capacita para dar él mismo también algo precioso a Dios. En un artículo en que compara el *pro me* de Lutero con el *pro me* de San Ignacio de Loyola⁴⁴, Balthasar encuentra que la búsqueda del Dios de misericordia no puede detenerse en la fe que acepta el perdón de los pecados, sino que debe pasar adelante, a la entrega de la propia vida a Cristo. Si Ignacio hace meditar al ejercitante lo que el Señor ha hecho *por mí*, debe pasar a considerar «lo que he hecho por Christo, lo que hago por Christo, lo que debo hacer por Christo» (*Ej* 53), lo que corresponde a la declaración de San Pablo: puesto que me amó y se entregó *por mí*, entonces he muerto, no vivo yo, es Cristo que vive en mí (Gál 2, 20) La misericordia de Dios es tan real que en su perdón viene dada una vida nueva, que me concede ofrecerle todo lo que soy como un don de amor que corresponde realmente a su amor. Ignacio en todo esto «sólo resume lo que estaba desde siempre en la tradición central católica. Todo el desarrollo del impulso de la fe y el amor en la existencia del cristiano católico no deja nunca atrás el inicio [el *pro me-pro nobis*], sino que se despliega hacia su profundidad: en la medida en que en la cruz del Hijo se expone el amor del Padre y el Espíritu

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, “Zweir Glaubenweisen” (76-91), en *Spiritus Creator*, Johannes Verlag Einsiedeln 1996³.

Santo del Padre y del Hijo introduce mediante sus dones (dona, charismata) este amor tri-personal en la existencia del cristiano» (Balthasar, H. U. von, 1996: 87). Sin embargo, dentro del protestantismo, marcado ciertamente por la comprensión luterana del *pro me* y con ello la comprensión de la fe (que se separan del amor y la obediencia), piensa Balthasar, hay un nuevo acercamiento gracias a la exégesis de los evangelios, que se orienta de nuevo al Cristo-en-sí-mismo (no sólo el Cristo-para-mí), al dejar atrás el “dogma” de que lo que es teológico no es histórico, posibilitando de nuevo la fe como *sequela Christi*⁴⁵.

c. La misericordia de Dios como atributo divino

En su tratado de teología trinitaria más elaborado, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Balthasar se pregunta por la relación de los atributos divinos a la luz de la revelación de la Trinidad⁴⁶. En el planteamiento hay una advertencia importante: la teología ha de considerar los atributos de la esencia de Dios sin olvidar el modo de ser de cada una de las hipóstasis divinas, que, siendo cada una idéntica con la única esencia divina, determinan el verdadero sentido de los atributos de ésta. En otras palabras, sólo desde la revelación de la Trinidad en la historia de la salvación puede la teología acercarse a los atributos de la esencia de Dios. Una descripción de los atributos esenciales de una “*nuda essentia*” de Dios, sin considerar las hipóstasis, representa, en su caso extremo, el nominalismo estricto, y en muchos tratados de dogmática un semi-nominalismo: «El error fundamental de la antigua doctrina eclesial sobre Dios se refleja en este orden: primero la esencia de Dios en general, luego su Trinidad con todas las ambigüedades y fuentes de equívocos que surgen de esta secuencia» (Karl Barth cit. en Balthasar, H. U. von, 1985: 128)⁴⁷. Efectivamente, el nominalismo considera la infinitud de Dios abstractamente y no consigue conectarla con la revelación divina. Lo mismo ocurre con algunos planteamientos de la teología negativa⁴⁸. En la práctica, la influencia del nominalismo se ha concretado en,

⁴⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Zweir Glaubenweisen” a. c., 89-91.

⁴⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o. c., 128-138.

⁴⁷ La cita es KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik II/1* 392.

⁴⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o. c., 98 ss. La verdadera teología apofática no se ha de entender como no-palabra [Unwort] sino como supra-palabra [Überwort]: «En la supra-palabra de su Hijo, al que el hombre intenta responder mediante una supra-palabra que le es regalada... Aquí la “teología negativa” deviene finalmente el lugar del encuentro perfecto, no en equilibrio dialógico, sino en la transformación del todo

por ejemplo, explicar la inmutabilidad de Dios abstractamente y después no poder comprender cómo la encarnación o la redención comprometen a Dios mismo. Y por eso nos encontramos tantas aporías: si Dios puede todo, por qué permite esto o aquello; si Dios ya sabe todo, por qué no interviene a tiempo de evitar grandes males, si Dios es inmutable, cómo le afecta la encarnación o la pasión de su Hijo, etcétera.⁴⁹ En lo que tocante al tema que nos ocupa, la misma dificultad puede darse si se entiende abstractamente la justicia divina y después, sólo después, se la quiere hacer compatible con la misericordia divina.

Jesucristo nos ha revelado a Dios al manifestarse como hermano nuestro, con su auténtica humanidad, es decir, siendo Él auténtica encarnación de Dios. Para Balthasar la humanidad del Señor es el punto de partida para comprender los atributos esenciales de Dios, también el de la misericordia. La revelación de Dios en el hombre Cristo Jesús es posible, porque su humanidad es la nuestra y a la vez única, por lo que metodológicamente «debe ser establecida previamente la paradoja formal de que Jesús, que posee en todo respecto una naturaleza humana íntegra, se presenta no obstante como hombre ante los demás hombres como el totalmente otro» (Balthasar, H. U. von, 1985: 64). En el misterio que es la figura de Jesucristo, cuyas paradojas no pueden ser reducidas por ninguna sabiduría, se manifiesta algo de la multiplicidad de aspectos de Dios, «*simplex multiplicitas et multiplex simplicitas*» (San Agustín cit. en von Balthasar, 1985: 129)⁵⁰.

Jesús, como el Ungido de Dios, vive como hombre perfectamente su misión; con ella cumple *in Spiritu Sancto* el encargo del Padre de «revelar la esencia de Dios y su actitud ante el hombre» (Balthasar, H. U. von, 1985: 129). Por eso revela, en su ser humano al alcance de los sentidos de los hombres, todas las propiedades de Dios. «La ira de Dios –por ejemplo ante la desacralización del lugar de su culto–, el cansancio de Dios, por tener que permanecer tanto tiempo entre los hombres que no entienden, la tristeza de Dios, las lágrimas de Dios por la negativa de Jerusalén a seguir su invitación a seguirle, más aún, el abandono de Dios por los pecadores en el grito de abandono de la cruz, etc.... La existencia entera de Jesús, también en eso que a los griegos procuraba tanta confusión, en sus *pathē*, está al servicio del anuncio de Dios» (Balthasar, H. U. von, 1985: 129).

de la criatura en un “ecce ancilla” dirigido al misterio del amor incomprensible del Dios que se enajena, en el momento en que tal misterio se cumple» (Balthasar, H. U. von, 1985: 113).

⁴⁹ Cf. KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Goot der Sohn*, o. c., 286 ss.

⁵⁰ La cita es de *De Trinitate* VI, 4, 6.

Después de este presupuesto cristológico de la consideración de los atributos divinos, seguimos ahora la exposición de Balthasar sobre los atributos de la esencia de Dios en tres pasos: el primero, sobre el lugar del amor entre los atributos de Dios, el segundo, sobre la interpretación de algunos de los atributos divinos a la luz del amor como atributo primordial, el tercero, finalmente, sobre la misericordia divina en su identidad con la justicia divina.

1. Nuestro teólogo nos hace pasar de la misión de Jesús a la procesión eterna del Verbo, para hacer patente que el amor manifestado en Cristo es de procedencia eterna y es la verdadera esencia de Dios⁵¹. Jesús es, con toda su vida y muerte, una prueba del *amor* libre y absoluto del Padre: «tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo Unigénito» (Jn 3, 16). El amor es lo más íntimo del Padre, como se revela en la misión del Hijo. Por eso, también la eterna procesión del Verbo tiene que ser comprendida como procesión de amor, como un acto de gratuidad que no responde a ningún otro Lógos (a ninguna lógica) sino al amor mismo. La *generatio per modum intellectus*, según el modelo de San Agustín de memoria, intelecto y voluntad seguido por la teología occidental, ha de ser sometido en su interpretación a la precedencia absoluta del amor. Agustín mismo era bien consciente del límite de su modelo⁵², y no hay que olvidar esa otra tríada propuesta por él en los mismos libros *De Trinitate*, el Amante, el Amado y el Amor⁵³, que no ha dejado de tener repercusiones en la teología posterior. El amor es el misterio más hondo de Dios, ésta es su verdad, esto es lo que el Padre dice eternamente en el Lógos, y lo que el Lógos dice al Padre⁵⁴. Y Jesús, como amor encarnado de Dios, revela en su continua voluntad de glorificar al Padre, en su delicadeza (Abbá), en su acción de gracias, en su misión entera, que la esencia de Dios es el amor. La reciprocidad del amor (*relatio oppositionis*) en Dios es tan insondable que no tenemos nombre propio para el Espíritu que procede del amor: fruto objetivado del amor, como el tercero en Dios, y, al mismo tiempo, el más íntimo fuego subjetivo de la esencia divina.

Así, desde el punto de vista de las relaciones divinas, hay que afirmar que el atributo de los atributos de Dios es el amor. Pero ya antes de esta conside-

⁵¹ Cf. para lo que sigue H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o. c., 129-130.

⁵² Cf. por ejemplo *De Trinitate* XV 7, 12.

⁵³ Cf. *De Trinitate* VIII 10, 14.

⁵⁴ Balthasar aprecia especialmente el lenguaje de San Buenaventura, del Hijo como *similitudo expressa* y como *similitudo expressiva* del Padre. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o. c., 151-155 (vid. nota 32).

ración, Balthasar ha encontrado, desde el punto de vista de las procesiones divinas, que el amor ocupa todo el evento intratrinitario. La no-visibilidad del Padre en la economía de la salvación es un dejar actuar por amor al Hijo y al Espíritu Santo en sus misiones; y así, la prohibición de las imágenes de Dios en el Antiguo Testamento es en el Nuevo una apropiación del Padre: «La inimaginabilidad de Dios es una sola cosa con la inimaginabilidad del misterio del Padre, que nunca había sido una persona cerrada en sí misma en su omnisciencia y omnipotencia, sino que desde siempre ha sido el que-se-desapropia-de-sí [der Sich-Enteignende] para el Hijo, y sin que esto bastara, porque con el Hijo y por Él, una vez más, ha sido desde siempre el que-se-entrega [der sich Übergebende] al Espíritu»(Balthasar, H. U. von, 1985: 127). Y si en el misterio fontal está el amor y el amor es *prima et ultima ratio*, no hay nada antes que el amor: «El siempre-ya-haberse-entregado [das Je-schon-sich-Weggeben] del Padre, de esta inmemorialidad e inimaginabilidad [dieses Unvordenckliche und Unausdenkliche], es el fundamento último, por el que Dios es más inasible que lo que pueda captar todo concepto finito: amor, absolutamente afirmado, lo sin-fundamento [das Grundlose] absoluto, que comunica esta propiedad a todo lo que, definiendo su plenitud más cercanamente, pueda ser todavía considerado como “atributo” de Dios» (Balthasar, H. U. von, 1985: 127-128).

Lo “inmemorial” del amor hay que entenderlo según el concepto fuerte de memoria, como en Platón y San Agustín, es decir, como contacto con el origen. El amor del Padre es inmemorial porque en su caso no hay tal contacto, no hay un origen detrás de Él. Y de ahí que el amor como propiedad o atributo de Dios carezca de fundamento o motivo distinto de sí mismo. Sería más correcto decir que Dios nos ama pero Él mismo no sabe por qué, a decir que Dios nos ama, como gloria accidental de sí mismo, etc. Dios no sabe por qué nos ama en el sentido de que no tiene un motivo para amarnos fuera de que Él es así. El amor es entonces el atributo de los atributos divinos, a cuya luz es necesario entender los demás. Es la esencia de Dios, es el vínculo constitutivo de las relaciones de paternidad y filiación. Y lo que es Dios como esencia lo es el Espíritu Santo como persona: solamente amor en Dios, amor que es Dios⁵⁵.

En la vida intratrinitaria, esto significa que Dios nunca ha sido esencia divina antes de ser Trinidad. El Padre nunca ha sido Dios sin el Hijo, por eso nunca ha sido Dios sino regalando al Hijo la divinidad. Balthasar usa

⁵⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Der Heilige Geist als Liebe”, en *Spiritus Creator*, o.c. 106-122.

una expresión fuerte, pero estrictamente correcta: «En el amor del Padre reside una renuncia absoluta a ser Dios para sí solo, un soltar el ser Dios [ein Loslassen des Gottseins] y, en este sentido una (divina) pérdida de Dios [Gottlosigkeit] (propia del amor, por supuesto), que de ninguna manera puede mezclarse con la no-divinidad [Gottlosigkeit] del mundo, pero que da fundamento a la posibilidad (superándola) de ésta» (Balthasar, H. U. von, 1980 b: 301). El Padre, se puede decir así, es irreverente (Gottlosigkeit significa también impiedad o ateísmo) con su divinidad, porque la regala al Hijo y al Espíritu Sano y sólo en ellos la adora. Por eso, porque el Padre es así y el Hijo no hace sino lo que ha visto hacer al Padre (Jn 5, 19), Jesús da su vida porque quiere (Jn 10, 18). El Padre no le ha enseñado otra cosa, y por eso puede hacer de la cruz y de su muerte una fuente de vida eterna.

Algunos teólogos no parecen poder aceptar estas expresiones⁵⁶. Son, en verdad, escandalosas, pero, nos parece, lo son en fidelidad al escándalo del Evangelio, y la teología sobre la Trinidad inmanente no puede alejarse de la Trinidad económica: se anonadó a sí mismo (Filp 2, 7)... fue hecho pecado para que seamos nosotros justicia de Dios (2 Cor 5, 21)... fue hecho maldición (Gál 3, 13)... sacrificio de propiciación por nuestros pecados (1 Jn 2, 2). En cambio, un pensador tan profundo como directo en la fe, como Chesterton, se refiere a esta divina irreligiosidad como algo esencial para el cristianismo:

En un jardín satán tentó al hombre, y en un jardín Dios tentó a Dios. Él pasó de alguna manera sobrehumana a través de nuestro horror humano o pesimismo. Cuando el mundo tembló y el sol fue exterminado del cielo, no fue en la crucifixión, sino en el grito desde la cruz: el grito en el que Dios confesó que Dios lo había abandonado. Y ahora los revolucionarios escogen un credo de entre todos los credos y un dios de entre todos los dioses del mundo, comparando cuidadosamente todos los dioses de inevitable recurrencia y de inalterable poder. No encontrarán otro dios que haya estado Él mismo en rebelión. No, (el asunto llega a ser demasiado para el lenguaje humano), pero dejemos a los ateos mismos escoger un dios. Encontrarán sólo una divinidad que una vez declaró el mismo abandono de ellos;

⁵⁶ Cf., por ejemplo, JEAN-HERVÉ NICHOLAS, *Synthèse dogmatique: de la Trinité à la Trinité*, Editions Beauchesne, Paris, 1985, 343; COLOMAN VIOLA, “Trithéisme”, en JEAN YVES LACOSTE (Ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, Paris 1998.

sólo una religión en la que Dios pareció, por un instante, ser ateo (Chesterton G. K. 1997, 100).

En realidad, el fundamento de este abandono en la cruz está en la eterna «pérdida de Dios» en favor de otro que se da en la Trinidad. La alternativa teológica a esta explicación del amor divino como irrompible fuerza entre el Padre y el Hijo, que puede soportar la interposición del pecado entre ellos, de modo que el Padre y el Hijo quedan separados por el pecado que el Hijo carga sobre sí haciéndolo suyo, cuando no es directamente la irresponsabilidad del nominalismo, es la teología procesual de inspiración hegeliana, en la que Dios se autorrealiza como Espíritu absoluto en lo contrario a Dios, en la muerte. Pero aquí ya no hay amor, sino autoidentidad en la que el/lo otro sólo es un momento de la autorrealización.

2. Por tanto, los atributos divinos han de ser comprendidos a la luz de las relaciones de las divinas personas tal como las conocemos por la revelación acontecida en Cristo. La *sabiduría* de Dios se entenderá a la luz del amor. El amor no es ciego, es «lo más sabio, y con ello el sentido último de todo saber y de toda razón, lo más razonable, y con ello la ordenación de todo lo que pretende tener sentido y viabilidad» (Balthasar, H. U. von, 1985: 130). Porque es el amor de Dios lo más sabio, puede parecer a los hombres algo insensato (cf. 1 Cor 1, 1, 25).

La *omnipotencia* de Dios se puede comprender sólo predicándola del amor de Dios, y, porque es así, puede aparecer como pobreza impotente. «El amor de Dios es omnipotente porque puede todo lo que reside en el ámbito de imaginación del amor infinito. Esta omnipotencia no está limitada o turbada por la diferencia entre ser rico y ser pobre. ¿Quién sería más pobre que el Padre divino, cuando entregó al Hijo y al Espíritu toda su divinidad? ¿Cuándo no se enriqueció desbordantemente mediante esta pobreza del amor?... El poder del amor supera la oposición de rico y pobre (el amor es ambas cosas simultáneamente), por tanto supera también la oposición de omnipotencia e impotencia, como pone de manifiesto todo el evento paschal, que es un evento trinitario» (Balthasar, H. U. von, 1985: 131).

La *inmutabilidad* de Dios es también un predicado de su amor. Se podría decir que para Balthasar el nombre bíblico de la inmutabilidad divina es *fidelidad*: Él es el Amén (Apoc 3, 14). Su elección es sin arrepentimiento (Rom 8, 11, 29). «Él es “verdadero”... se puede edificar sobre Él, Él es “la Roca”. A pesar de sus juicios rigurosos –hasta el exilio y la destrucción del Templo-, a pesar del abandono divino de Jesús en la cruz, se puede “confiar” ciegamente en Él» (Balthasar, H. U. von, 1985: 134). Toda la historia de

la salvación, de Abraham a Cristo y el tiempo de la Iglesia, está edificada sobre la fidelidad de Dios. La promesa del Padre, el cumplimiento del Hijo y su exégesis por el Espíritu Santo, es todo un mismo amor estable. «Pero fidelidad y estabilidad de Dios no son atributos de una esencia muerta e invariable, sino se han de concebir en oposición a la libertad de Dios, sino atributos de Señor que vive, que acompaña a su creación siempre en el ahora» (Balthasar, H. U. von, 1985: 134). Por eso, en la inmutabilidad de Dios, hay espacio para la libre novedad del amor. Lo estable y lo inmutable está en que la novedad es siempre novedad del mismo amor eterno. Por eso la Escritura nos habla de los cambios de Dios, de sus arrepentimientos, de cómo la intercesión le hace cambiar de parecer. Siempre fiel en el amor y siempre vivo y libre, siempre el mismo y siempre nuevo: a causa de la cada vez mayor desemejanza entre Creador y criatura, por sobre toda semejanza, nunca basta un concepto para expresarse bien de Dios. En el fondo, «para vislumbrar el abismo de la fidelidad de Dios, se tiene que ir hasta el misterio de la cruz, donde el Hijo elegido es rechazado en representación de los rechazados por Dios» (Balthasar, H. U. von, 1985: 136).

La falta de fe y el pecado en general separan los atributos de Dios y los oponen. La majestad de Jesucristo, revelación de la gloria de Dios, domina todo lo que Él es, dice, hace y padece, abraza tanto su unicidad sublime y santidad, como su familiaridad de trato con publicanos y pecadores. Con lo cual podemos acercarnos ya, finalmente, a la cuestión de justicia y misericordia.

3. Respecto de la *justicia* de Dios, en relación con su *misericordia*, lo primero que hay que decir es que es algo interior al amor divino. La justicia de Dios es su rectitud en el amor de la Alianza. Al respecto, Balthasar considera importante la doctrina de San Anselmo sobre la *rectitudo*⁵⁷, que él toma de San Agustín y que es de origen bíblico: *sedek, sedakah*, justicia como relación fiel, *mispat*, derecho-justicia que produce un ámbito de salvación⁵⁸.

Puesto que Balthasar se remite a Anselmo y sus fuentes, damos ahora sobre todo al teólogo monástico la palabra, cuya posición podemos resumir con la expresión paradójica del capítulo XI del Proslogion, en el que Anselmo ora a Dios diciendo: «tu misericordia nace de tu justicia» (San Anselmo, 2008: 382-382)⁵⁹. Sería contra la rectitud de Dios perdonar a un pecador sin hacerlo justo, por lo que el injusto debe ser llevado a través de un juicio para

⁵⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, o.c., 132 s.

⁵⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III II 1. Alter Bund*, o. c., 138-164.

⁵⁹ La edición es bilingüe y seguimos la versión española en algún caso con algún cambio, por lo que citamos también la página de la versión latina. En consonancia con esto,

divisar el amor de Dios y poder corresponder a él. «No penséis que estas cosas se puedan separar en Dios de ningún modo. Parecen relacionarse como cosas opuestas, de modo que el misericordioso no sería justo y el que pidiese justicia olvidaría la misericordia: Él no abandona el juicio por misericordioso ni abandona la misericordia en el juicio» (San Agustín, cit. en Balthasar, H. U. von, 1985: 132)⁶⁰.

San Anselmo plantea la pregunta en forma dramática (Proslogion IX), como es propio de su pensamiento:

Pero si eres absoluta y soberanamente justo, ¿cómo perdonas a los malos?... ¿O qué justicia hay en dar la vida eterna a quien merece la muerte eterna? ¿De dónde viene, oh Dios bueno, ... que salves a los malos, Tú que no puedes hacer nada injusto?...

No se puede dudar que es en el santuario más íntimo y secreto de tu bondad donde se oculta la fuente de donde brota el río de tu misericordia. Porque, aunque seas absoluta y soberanamente justo, eres inclinado, sin embargo, a hacer bien los malos, porque eres absoluta y soberanamente bueno... ¡Oh altitud de tu bondad, Dios mío! Vemos de dónde eres misericordioso, pero no vemos más allá... Aunque es difícil de entender cómo tu misericordia no se ausenta de tu justicia, es necesario creer que de ninguna manera se opone a la justicia lo que nace de la bondad, la cual nada es sin la justicia, y concuerda siempre con ella. Si eres misericordioso porque eres sumamente bueno, y no eres sumamente bueno sin ser sumamente justo: eres misericordioso porque eres sumamente justo. Ayúdame, pues, Dios justo y misericordioso, cuya luz busco, ayúdame para que comprenda lo que digo. En verdad eres misericordioso porque eres justo.

¿Por tanto tu misericordia nace de tu justicia? ¿Perdonas a los malos por justicia?... Es necesario creer que Tú te compades de los malos en justicia (San Anselmo, 2008: 375-379).

La agudización de las cuestiones es al mismo tiempo, como se puede ver, un camino hacia la respuesta: Dios perdona a los pecadores por justicia, no

la esperanza cristiana es esperanza en la misericordia y también en la justicia de Dios, como enseña BENEDICTO XVI, *Spe salvi* 41-48.

⁶⁰ La cita es de *Enarrationes in Psalmos* 32, II 11.

por una justicia que ellos merecen, sino por una justicia que Dios se debe a sí mismo, a su propio ser (Proslogion X y XI):

Perdonando a los malos eres justo según tu justicia y no según nuestras obras, como eres misericordioso para nosotros y no según Tú... Eres justo no porque nos devuelvas lo que nos debes, sino porque haces lo que conviene al sumo bien que eres. De este modo, sin contradicción castigas justamente y justamente perdonas (San Anselmo, 2008: 379-380).

Es justo que seas justo de modo que no puedas ser pensado más justo... Así pues, tu misericordia nace de tu justicia, porque es justo que seas bueno para que también perdonando seas bueno. Y esto es el porqué de que el que es soberanamente justo puede querer bienes para los malos (San Anselmo, 2008: 379-380).

Dios nos perdona por una misericordia que es idéntica con su justicia. Dicho en un preciso contexto cristológico: el Padre nos perdona por justicia, porque debe el perdón, no a nosotros sino a su Hijo, que ha pagado la deuda de nuestros pecados, como explica Anselmo en *Cur Deus Homo*. Y nos perdona por misericordia, porque Él ha enviado al Hijo Unigénito de su amor para esta misión de salvación. Así, la cólera de Dios de la que habla la Escritura, y en el Nuevo Testamento (con acentos más fuertes que en el Antiguo, puesto que después de la redención de Cristo ha quedado abierto el infierno de la condenación eterna para los que rechacen esta salvación, fuera de la cual no hay ninguna otra)⁶¹ Dios ha hecho que caiga sobre Él mismo. Y así se ha cumplido toda justicia, porque el amor misericordioso ha tenido la última palabra sobre nosotros.

Porque Dios es justo no puede perdonarnos contra justicia. Y así nos hace justos para perdonarnos. Y así es como ha tenido misericordia de nosotros. Esto nos lleva a la imagen de un Dios que nos ama como a sus amigos. Si hay que acercarse a Él pidiendo perdón, en seguida Él nos levanta y abraza como a los más esperados amigos. Un cristiano no puede acercarse a Dios *sólo* como un pecador, sino sobre el presupuesto del amor. «Si cometo un gran pecado, me remorderá mi conciencia, pero no perderé la paz, porque

⁶¹ Por lo mismo la escatología neotestamentaria está dominada más radicalmente por la esperanza de salvación para todos. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, o. c., 59-63.

me acordaré de las llagas del Señor. El, en efecto, fue traspasado por nuestras rebeliones. ¿Qué hay tan mortífero que no haya sido destruido por la muerte de Cristo?» (San Bernardo, 1988: 769). El verdadero conocimiento y arrepentimiento supone el reconocimiento del amor absoluto de Dios.

Balthasar, por su parte, después de remitir a la doctrina del *Proslogion*, concluye: «no puede darse en Dios la condenación de un pecador por mera justicia que no tome en cuenta su amor, sino sólo una autocondenación del pecador, que no quiere reconocer la rectitud del amor divino en el juicio del salvador Jesucristo. Lo que el amor de Dios pueda todavía hacer con uno así, es misterio suyo; no se nos alcanza saber bajo qué condiciones de juicios inconcebibles dicho amor intente salvarlo... Anselmo y Agustín han mostrado la inseparable co-pertenencia de justicia y misericordia, Anselmo con la indicación hacia aquello que el amor de Dios se debe a sí mismo en justicia. Hay que describir la misericordia como un modo de ser propio del amor» (Balthasar, H. U. von, 1985: 132-133).

El cristiano, al ser así tratado por el amor de Dios, aprende también la misericordia. El cristiano juzga como es juzgado por Dios. Esto significa que la misericordia de Dios es tan eficaz, que nos hace también misericordiosos. Nuestras entrañas se abren para dar cabida a todo el horizonte del amor de Dios, la «bondad católica de Dios», como dice Tertuliano⁶². La alegría más grande del católico es que no puede ocuparse de su salvación sin ocuparse de la de sus hermanos. Más aún, de Cristo se aprende en la vida cristiana que, como San Pablo, es mejor ser anatema de Cristo con tal de salvar a los hermanos (Rom 9, 3). Y así el celo del cristiano no es el de su propia salvación sino el de la de todos. Tal es el mensaje de la misericordia del Nuevo Testamento con el que empezábamos: «Dios ha encerrado a *todos* en la desobediencia, para tener misericordia de *todos*» (Rom 11, 32).

⁶² Cit. en H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1988, 209.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSELMO SAN, “Proslogion”, en *Obras Completas I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008.
- BERNARDO SAN, “Sermón 61 sobre el Cantar de los cantares”, en *Obras V*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.
- BALTHASAR H. U. VON, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln⁶ 2000.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier⁴ 1989.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier³ 1988.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1965.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit III II 1. Alter Bund*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1989.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Herrlichkeit III II 2. Neuer Bund*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier⁴ 1988.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik II 2. Die personen in Christus*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1998.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1980. Citado como 1980 b.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag Einsiedeln 1983.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Thelogik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln 1985, 13-23.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Basel 1987.
- BALTHASAR, H. U. VON, “Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar von Michael Albus”, en *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg² 2000.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1981.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier⁴ 1987.

- BALTHASAR, H. U. VON, *Christlich meditieren*, Johannes Verlag Einsiedeln 1995.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag Einsiedeln 1965.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag Einsiedeln⁴, 1976.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1996.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theologie der drei Tage*, Johannes Verlag Einsiedeln 1990.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Au coeur du mystère rédempteur*, Ed. Soceval, Perpignan 2005.
- BALTHASAR, H. U. VON, “Zwei Glaubenweisen” (76-91), en *Spiritus Creator*, Johannes Verlag Einsiedeln 1996³.
- BALTHASAR, H. U. VON, “Crucifixus etiam pro nobis”, en Revista Católica Internacional *Communio* Año 2, Enero/Febrero I 1980. Citado como 1980 a.
- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La esfera de los libros, Madrid 2007.
- BENEDICTO XVI, *Spe salvi*.
- BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*.
- CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 1997.
- H.-H. ESSER, “Misericordia” (99-106), en Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard (Eds.), *Diccionario del Nuevo Testamento III*, Salamanca 1993.
- LEWIS, C. S., *George MacDonald: An Anthology*, Ed, Preface, New York 1996.
- LUBAC, HENRI DE, *Le Mystère du surnaturel*, Paris 2000.
- LUBAC, HENRI DE, *Catolicismo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1988.
- MENKE, KARL-HEINZ, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991.
- MENKE, KARL-HEINZ, *Jesus ist Gott der Sohn*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008.
- NICHOLAS, JEAN-HERVÉ, *Synthèse dogmatique: de la Trinité à la Trinité*, Editions Beauchesne, Paris, 1985.
- PIEPER, JOSEF, *Las virtudes fundamentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2012.

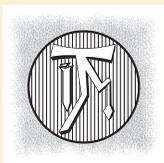
RATZINGER, JOSEPH, Presentación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, Editrice Vaticana 2002.

SCHÜRMAN, HEINZ, *Jesus, Gestalt und Geheimnis*, Padeborn 1994.

VIOLA, COLOMAN, "Trithéisme", en JEAN YVES LACOSTE (Ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, París 1998.

SPEYR, ADRIENNE VON, *Erde und Himmel II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.

SPEYR, ADRIENNE VON, *Die Schöpfung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1972.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones