



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

FACULTAD DE TEOLOGÍA

FECUNDIDAD

Su concepto en Gloria. Una Estética Teológica

de Hans Urs von Balthasar

POR

MARÍA ELIANA MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

**Tesis presentada a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al grado académico de Magister en Teología Dogmática**

Profesora guía:

Anneliese Meis Wörmer S.Sp.S. Dr.th.

Julio 2015

Santiago de Chile

GLORIA A DIOS UNO Y TRINO
QUE EN TANTO PADRE NOS REVELA LA BELLEZA DE LA CREACIÓN
EN TANTO HIJO LA BONDAD KENÓTICA DE LA CRUZ
Y EN TANTO ESPÍRITU SANTO EL AMOR FECUNDO
CUYO FRUTO ES LA VERDAD

AGRADECIMIENTOS

A la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile que me acogió en sus aulas como alumna. A las y los profesores que me enseñaron a pensar teológicamente y me transmitieron su saber en lo que atañe a dar razón de la fe. A mis compañeras y compañeros de pre y posgrado que, más cercanos a ser mis hijos, me acogieron como a una igual, compartiendo sus horas y el quehacer estudiantil conmigo. A la Hermana Anneliese Meis que supo reconocer mi interés por compenetrarme en el camino teológico y me insentivó para continuar caminando cuando las fuerzas amenazaban con abandonarme.

A mis padres que, junto con transmitirme la fe, me mostraron la belleza y la bondad de la vida permitiéndome, con la gracia de Dios, transitar en la verdad, formarme como abogado y, ya jubilada del quehacer que ocupó mis años al servicio del Estado, entrar a estudiar teología para la mayor *Gloria Dei*.

A Constantin, mi marido, sin cuya entrega paciente y generosa no me habría sido posible trabajar con el original de la obra balthasariana y dedicar tantas horas al estudio desatendiendo en mucho los quehaceres del hogar. A mis hijas Angela, la mayor, y Florencia, la menor, que siempre estuvieron atentas a mis requerimientos estudiantiles y respetaron a esta madre entregada a una causa que la plenificaba.

INDICE

Introducción.....	7
1. El problema y pregunta metódica.....	8
2. El autor, la obra y el método.....	9
2.1. Breve reseña biográfica	9
2.2. La obra balthasariana	10
2.3. El método balthasariano	11
3. <i>Status Quaestionis</i>	14
3.1. El estilo teológico de von Balthasar.....	15
3.2. La belleza teológica en su singularidad Cristológica.....	16
3.3. La estética teológica y su polaridad	17
3.4. La fecundidad como donación centrada en Cristo	19
4. Metodología aplicada.....	20
Capítulo Primero.....	24
Hacia el concepto de fecundidad en Gloria.....	24
1. Eje Bíblico de la fecundidad entre forma verdadera y expresiones estériles	24
2. Eje Literario y la fecundidad latente de sus expresiones.....	26

3. Eje Filosófico hacia la fecundidad infinita.....	30
4. Eje Teológico de la fecundidad entre belleza y verdad.....	32
A modo de síntesis	40
Capítulo Segundo	42
La impronta antropológica de la fecundidad.....	42
1. El tenor antropológico de la forma, belleza del ser y fecundidad en la Escritura.....	42
2. La fecundidad desde la perspectiva estética en la teología cristiana... ..	45
3. Gloria y fecundidad desde la filosofía a través del paso del mito a la religión.....	51
4. Impronta teológica decisiva de la fecundidad en cuanto forma antropológica.	54
A modo de síntesis	66
Capítulo Tercero.....	68
Cristo la máxima fecundidad.....	68
1. La fecundidad de la entrada del Hijo de Dios en el mundo.....	68
2. Las manifestaciones de la gloria de la revelación divina.....	76
3. Las mediaciones de la manifestación de la forma fecunda.....	78
A modo de síntesis	83
Capítulo Cuarto.....	85

El Espíritu Santo y el amor fecundo.....	85
1. Los carismas misioneros que fecundan a la Iglesia.....	86
2. La promesa matrimonial, la gracia y el Espíritu Santo.....	87
3. La fe de María y de la Iglesia.....	88
4. La fecundidad del Espíritu Santo.....	89
A modo de síntesis	92
A modo de Conclusión General.....	92
Bibliografía.....	96

INTRODUCCIÓN

Fecundidad, Gloria y Estética Teológica en Hans Urs von Balthasar conforman la tríada elegida para desarrollar la tesis que se presenta. La fecundidad es un fenómeno omnipresente en la vida cotidiana, su irrupción exuberante produce, sin embargo, reacciones diversas desde la indiferencia hasta el asombro abismante, causado por la presencia misteriosa oculta, visible en los frutos concretos¹. Las posturas disímiles van desde la gratitud para con la esposa de por vida, en cuanto ella es bendecida por un poder divino, hasta la falta de su reconocimiento en expresiones concretas, ligadas a la mujer, y desde muy antiguo divinizadas en los cultos de fecundidad². De hecho, dichas expresiones son difíciles de abordar, tanto a nivel experiencial como literario con un lenguaje claro y distinto, razón por la cual la Sagrada Escritura prefiere hablar de “frutos” en lugar del abstracto “fecundidad”³.

No obstante, pensadores destacados se detienen ante este fenómeno, haciéndose cargo del sentido profundo del sustantivo fecundidad. Pues, da para pensar que la presencia misteriosa del poder fecundante oculto resplandezca a través de formas concretas insignificantes, en un primer momento, hasta desfiguradas. Entre los pensadores que intentan esta gigantesca tarea destaca Hans Urs von Balthasar⁴, a quien hoy vale la pena escuchar en medio de tanta incompreensión y desprecio ante el dar vida y dar la vida. Balthasar describe el “resplandor de la forma” en cuanto belleza, -siguiendo al *Doctor Universalis* Alberto Magno-, y su expresión teológica en cuanto gloria, desde la perspectiva teológica estética de la primera parte de su Trilogía⁵. De ahí que la presente investigación trata de dilucidar la fecundidad y su relación con la gloria en la Estética Teológica en Hans Urs von Balthasar.

¹ Cf. Emmanuel Tourpe, “*Que vous alliez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure*”. *Jalons pour une Théologie de la fécondité*, Nouvelle Revue Théologie 132 (2010) 386-403.

² Cf. Bruno Heller, *Fruchtbarkeit.I. Religionsgeschichtlich*, LTK 176-177

³ Cf. Xavier Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1973,335-338; Christian Frevel, *Fruchtbarkeit II.Biblich*, LKT 177-178

⁴ Anneliese Meis, *Prodigalidad menesterosa: Significado teológico de los trascendentales en el método teológico de Hans Urs von Balthasar*, en *Teología y Vida* 32(1991)185-204.

⁵ Anneliese Meis, *El misterio del ser, según Alberto Magno, en la obra de Hans Urs von Balthasar*, en F.Parra, A. Serrano, *La Inteligencia de la esperanza.Homenaje al Profesor Juan Noemi Callejas*, Anales de la Facultad de Teología, 5) Santiago 2012,227-264.

1. El problema y la pregunta metódica

La elección del concepto de fecundidad como tema para la tesis se originó del “encuentro” de la tesista con Hans Urs von Balthasar, con motivo de la participación en el Seminario de Teología Sistemática: “*Hans Urs von Balthasar y la Cuestión del Ser*”⁶. Este Seminario, posibilitó tomar conocimiento del pensamiento del autor, quien describe a la mujer como ser dotado de fecundidad propia y expresa⁷. La destaca como el verdadero principio de fecundidad en la esfera de las creaturas, desde el momento que el cometido esencial de ella es recibir la fecundidad del varón en su propia fecundidad y unir en ella la fecundidad de los dos⁸. A partir de esta toma de conocimiento inicial con el autor y la temática de la fecundidad surge la interrogante acerca de las distintas formas posibles en que el ser humano, más concretamente el cristiano, está llamado a ser fecundo y dar fruto en su paso por la tierra de camino al encuentro definitivo con Dios.

La fecundidad biológica, la fecundidad virginal y la fecundidad eclesial; el nexo entre la fecundidad y la misión del creyente, unido al tema de la obediencia y el fructificar del cristiano con respecto a la Gloria de Dios, llevan a investigar el concepto de fecundidad en la obra de von Balthasar. La lectura de la *Estética Teológica* balthasariana deja de manifiesto que el teólogo de Basilea se sirve del término fecundidad con relativa frecuencia y, aún más, el mismo ocupa un lugar de no menor significación a la hora de conceptualizarlo teológicamente, articulado preferentemente en relación con la obediencia kenótica del Hijo, que en fidelidad al Padre y a través del Espíritu Santo, gracias al *Fiat* de María, se encarna y da la vida por la salvación del mundo, belleza de la figura desfigurada por amor ante la cual se vuelve el rostro.

Por eso se abordará el concepto fecundidad a la luz de la pregunta metódica: **¿En que medida la relación que establece Hans Urs von Balthasar entre la fecundidad, la Gloria y la Estética Teológica se articula como kénosis a modo del Espíritu Santo?** Esta pregunta será el norte que orientará la presente tesis y la conducirá hasta la meta. Tal norte y meta plasma el

⁶ Seminario de Teología Sistemática, *Hans Urs von Balthasar y la Cuestión de Ser*, impartido por Anneliese Meis, 2do. Semestre Académico 2008, Licenciatura en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2008.

⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, v.3, p.266.

⁸ Cf. Balthasar, Op. cit. p. 267.

esfuerzo por comprender la fecundidad en cuanto interrelacionada con el “replandor de la forma”, a partir del cual Balthasar define la “Gloria” en cuanto articulación teológica del *pulchrum*, comprendido adecuadamente más allá de la “estética mundana” como “Estética Teológica”, ya que ella logra expresar la dimensión oculta, propia de toda fecundidad, en semejanza con mayor desemejanza al modo de ser del Espíritu Santo, origen último del amor fecundo del Padre y del Hijo.

2. El autor, la obra y el método

Hans Urs von Balthasar es, sin duda, uno de los más grandes teólogos del siglo XX, el “hombre más culto”, según Henri De Lubac en lo que se refiere al amplio y profundo conocimiento literario, filosófico y teológico que caracteriza al teólogo suizo, quien estudió *Germanistik*, pero no académicamente ni *Philosophie* ni *Theologie* como tampoco ocupó alguna cátedra oficial en estas materias.

2.1. Breve reseña biográfica⁹

Nace el 12 de Agosto de 1905 en Lucerna, Suiza y muere, a los 83 años de edad, el 26 de Junio de 1988 en Basilea, Suiza. En el año 1928 recibe el título de Doctor en Germanística (filosofía y literatura germánica) Si bien no estaba dentro de sus planes el sacerdocio, ya en el año 1927, a los 22 años de edad, con motivo de los ejercicios espirituales a que asiste, se siente marcado por la llamada de Dios. El 1° de Noviembre de 1929, a los 24 años de edad, ingresa a la Compañía de Jesús, al noviciado de la provincia Jesuita de Alemania Superior en Tisis, cerca de Feldkovich. Recibe la ordenación sacerdotal el 26 de Julio de 1936, a los 31 años de edad, en la iglesia de S. Miguel de Munich, de manos del Cardenal Faulhaber.

En el año 1940, a los 35 años de edad, conoce a Adrienne von Speyr, médico, dos veces viuda, a quien introduce en la Iglesia católica y de quien fue confesor y director espiritual. El encuentro de von Balthasar con von Speyr, nacida en 1902, fue fecundo para la vida y obra del primero y dio como fruto la Comunidad San Juan, que fundó a instancias de von Speyr y con ella, en el año 1949, fecundidad que metafóricamente lo llevó a dar la vida por la creatura

⁹ Los datos autobiográficos de Hans Urs von Balthasar están tomados de la *Nota Autobiográfica* de Georges Chantraine. Para un mayor y más acabado conocimiento del autor se puede consultar la obra de Peter Henrici, *Semblanza de Hans Urs von Balthasar*.

espiritual nacida de la convicción profunda de ambos acerca de la necesidad de contar con un Instituto Secular, que, en definitiva, le significó la salida de la Orden.

El 11 de Febrero de 1950, a los 45 años de edad, sale de la Orden Jesuita. Describe y ve su salida de la Orden como un paso dado en la oración, que le deja de manifiesto el haber sido llamado por Dios para determinadas tareas en el seno de la Iglesia, para las que la Orden pensó que no podía dejarlo libre a fin de llevarlas a cabo sin reservas de ninguna clase. Este paso significaba para él el ejercicio de la obediencia cristiana a Dios; se trataba del conflicto entre su certeza interior alcanzada en la oración y la obediencia religiosa, del conflicto entre la obediencia a la orden y la obediencia inmediata a Dios. En el año 1988, a la edad de 83 años, recibe noticia de su nombramiento como Cardenal, lo que aceptó en obediencia al Papa. Se somete a los preparativos de su viaje a Roma. En plena actividad, mientras se preparaba para la misa matinal, vuelve a la casa del Padre.

2.2. La obra balthasariana¹⁰

La obra *Gloria. Una Estética Teológica*, corresponde a la primera parte de la Trilogía de Hans Urs von Balthasar, compuesta, además, por la *Teodramática* y la *Teológica*, con las que conforma un total de 15 volúmenes. De esos 15 volúmenes los 7 primeros corresponden a *Gloria*; los 5 que le siguen a la *Teodramática* y los 3 últimos a la *Teológica*. A ellos se agrega un *Epílogo* escrito por el autor, al que él estima que el cansado lector tiene derecho y lo ofrece como una perspectiva que abarca toda la obra. En la *Trilogía*, von Balthasar desarrolla la teología cristiana a la luz de los trascendentales, con énfasis en el *pulchrum*, belleza en lenguaje filosófico; gloria en lenguaje teológico, al que le destina los 7 volúmenes de *Gloria*. A partir de la Belleza, que en su opinión debe rescatarse en el siglo XX para que la Teología llegue a ser fecunda, completa la visión del *Bonum* y del *Verum*, en la *Teodramática* y en la *Teológica*, respectivamente.

Gloria, como se ha señalado, conforma la primera parte de lo que algunos denominan la obra magna del autor, reconocida, por los intérpretes de la misma, como la Suma Teológica del siglo XX. Su identificación como *Trilogía* viene de la tragedia Griega: tres tragedias y un

¹⁰ La edición española de la obra con que se trabaja la tesis corresponde a la traducción de Emilio Saura, Ediciones Encuentro, Madrid, 1985. La edición crítica en original alemán corresponde a Hans Urs von Balthasar, editada por Johannes Verlag. La primera se cita G. V... / ..., la segunda H. B... /... y la página.

epílogo. También se alude a ella como Tríptico porque permite introducir la temporalidad y el mundo de la imagen al desarrollar la teología cristiana a la luz de los trascendentales, especialmente el último de ellos el *pulchrum* mediante el cual completa la visión del *verum* y del *bonum*.

2.3. El método balthasariano

La arquitectura teológica de von Balthasar es abordada y construida por el teólogo sobre la base de los trascendentales y en la *Trilogía* que se investiga, da primacía al *Pulchrum*. La estética teológica es su punto de partida, porque se propone revitalizar el lenguaje teológico a partir del dinamismo que la figura estética y la acción teatral le imprimen al modo de decir el misterio del Dios cristiano. Para explicitar brevemente el método se retoma lo visto en el Seminario sobre la “*Cuestión del Ser en von Balthasar*”, que se ha tenido en cuenta permanentemente durante el desarrollo de la presente tesis.¹¹

A diferencia de otros científicos, Balthasar es muy escueto, cuando se trata de reflexionar sobre el método que aplica en su extensa obra¹². El teólogo suizo tenía tanta potencialidad creativa que pareciera no tener necesidad de la ayuda de un método y tampoco debía someterse a la aplicación consecuente de tal método. Esto, sin embargo, no significa que Balthasar no tenía una conciencia implícita al respecto, que en algún momento el autor también articula explícitamente. De hecho, a lo largo del camino de la génesis de la *Trilogía*, aparecen momentos en que el incansable autor reflexiona, se detiene y revisa su edificio espiritual como un arquitecto después de finalizada su construcción. Este reflexionar lo lleva a ofrecer al lector una vez finalizada la obra, el *Epílogo* de la misma en que explica el camino recorrido que, de ningún modo, representa un *digest* o *abstract*, sino, más bien, un esfuerzo que trata de justificar el paso de la filosofía a la teología desde los trascendentales.

Al respecto Balthasar explica que desde los trascendentales el paso de una filosofía verdadera a la teología de la revelación resulta menos forzado. Esta afirmación, sin duda, ha sido

¹¹ Seminario de Teología Sistemática, *Hans Urs von Balthasar y la Cuestión de Ser*, impartido por Anneliese Meis, 2do. Semestre Académico 2008, Licenciatura en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2008.

¹² Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe. Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag*, Forum Katholische Theologie, 11(1995) 71ss.

cuestionada y muy discutida, pues conlleva una forma distinta de hacer teología que se distancia de aquella de los tratados que el teólogo entiende como “esquemas divisorios, con que la teología escolar divide su materia”. Balthasar reconoce que muchas generaciones han contribuido en la elaboración de estos tratados, no sólo con sus conocimientos científicos, sino también a través de su experiencia pedagógica. Para él, los manuales originados de tales tratados orientan la docencia en las facultades de teología pero, pese a su utilidad, este tipo de enseñanza conlleva el peligro de desembocar en la pérdida de una visión de conjunto. Como Balthasar nunca trabajó en la formación de teólogos, su mirada se orienta en otra dirección. Es escritor, que posee una editorial propia, adquirida con mucho sacrificio y comprende su misión como un "poner a la teología a la altura de la cultura del tiempo". Por eso, se preocupa poco de los límites de los tratados, busca, más bien, una "síntesis original" de la teología a través del diálogo con las grandes figuras de la historia de la teología y del espíritu, como también con muchos pensadores contemporáneos.

La *Trilogía* es una obra completa, muy bien compuesta, una "De universa theologiae" *sui generis*. Contiene todos los temas de los "tratados", algunos mejor articulados, otros menos logrados. Entre los principios estructurantes de la *Trilogía* se destacan los trascendentales repensados a partir del *Pulchrum*, emergiendo el horizonte trinitario como eje más propio del pensar balthasariano. La analogía *entis* temática en cuya profundidad Balthasar es introducido por su amigo E. Przywara, que lo lleva a afirmar que el hombre existe sólo por medio del diálogo intrahumano, es decir, por el lenguaje, la palabra (gestos, mímica, palabras) y lo lleva a preguntarse ¿Por qué negar al ser su lenguaje?

Como último principio estructurante el teólogo destaca la importancia del discipulado, última forma de hacer teología. Esta importancia la concluye a partir de la etimología del vocablo método, *meta-odos*, que significa "ponerse en camino"¹³ "*Methodus* es seguimiento continuado de un camino, y cuando "Uno afirma ser el camino y se le cree, *methodos* se podría traducir como seguimiento"¹⁴. De esta etimología, para la elaboración de la presente tesis, surgió la idea de recorrer un camino en el desarrollo del tema investigado acorde con el pensamiento del

¹³ Cf. John O'Donnel, Truth as Love: the Understanding of Truth according to Hans Urs von Balthasar, *Pacifica* 1(1988) 189-211, 210.

¹⁴ Cf. Teológica II, pp. 349-351. Un ejemplo muy lúcido de tal comprensión representa el estudio balthasariano Teología y Santidad, en *Ensayos Teológicos*, Verbum Caro, Madrid, pp. 964-235-268.

autor para quien si bien el objeto de la teología, entendida como ciencia, no es experimentable, se da una experiencia en el hombre de fe que es razonable y que es una invitación a caminar. En ese caminar o camino al que el ser humano es invitado por el Creador se investiga el concepto de fecundidad en "*Gloria. Una Estética Teológica*".

El punto de partida de la teología balthasariana es su "objeto" constituyente, esto es, procede de modo *kata-lógico*. De tal manera, la revelación se comprende como un acontecimiento bilateral de llamado y respuesta. Con esto el autor pretende responder al principio científico universal, según el cual "el método no se determina a partir del investigador, sino a partir del objeto". Meta de todo método es conseguir la mayor exactitud posible, que consiste en la objetividad, la adaptación al objeto. La objetividad más grande posible de la teología consiste en que ella se deja dar su propia estructura por el objeto que determina todo. "La teología tiene la medida irrenunciable en la forma de la revelación misma para su propia forma y estructura".

El autor mismo comprende su propio método como "un método de integración", de *Ein-faltungen*, es decir: incidencias progresivas, concéntricas hacia el punto abierto de la argumentación, su núcleo propiamente tal: la persona de Cristo, Hijo amado del Padre en el Espíritu Santo¹⁵. Cristo, de hecho, es para Balthasar la "forma arquetípica" de su método en cuanto da unidad a los fragmentos del ser, gracias a la inclusión de la totalidad en la singularidad¹⁶. Cristo es la medida única universal concreta para el método en cuanto medida. Pero como esta medida está dada en libertad, cada vez ahora y concretamente, la orientación metódica sólo se puede escuchar realmente en la oración. A partir de la oración la reflexión teológica debe cuestionarse constantemente, según su contenido y método. Pues Cristo no es una teoría, tampoco en cuanto verdad, Cristo es la medida y no las ciencias mundanas. A través de la "indiferencia" de la teoría debe arder la pasión de la adoración y de la obediencia.

La forma original que impregna cada teología es Cristo, en cuanto encarnado, palabra amorosa de Dios en la carne, de tal modo que el hombre Jesús es una auténtica traducción del misterio divino. Por eso, el pensar se deja formar desde el misterio de la encarnación, que llena de esperanza, intenta encontrar en lo humano a Dios, es decir, en el concepto finito el contenido

¹⁵ Cf. G. V. 4/23.

¹⁶ Ibid. 269-322.

infinito, no en una inmediatez de Dios. Así resulta importante tomar en serio la existencia finita y también la autorevelación de Dios a través de la palabra de Jesús, como la palabra de Dios esta expresada en un hombre determinado, una historia única, no es una palabra cualquiera, sino una autodeterminación libre divina. También la teología queda fijada por esta determinación y no-arbitrariedad.

Las consecuencias decisivas que se deducen de lo anterior para Balthasar significan la tarea de no dejar de lado la historia concreta de la humanidad existente, la interpretación de su sentido infinito divino. La infinitud de Dios debe abrirse *en* la forma de la palabra concreta finita. Esta tarea da orientación y determinación metódica a la realización teológica del pensar. Su lógica es una *de-limitación* de cada concepto teológico de modo católico, esto es universal, incluyente, pasando por la muerte a la resurrección. Y esto por la fe y no como una saber dialéctico hegeliano, ni en cuanto buscarse a sí mismo. La estructura del pensar humano y sus leyes no se destruyen allí, donde la ley de la fe tiene validez, pero la trasciende.

Por eso, Balthasar da mucha importancia a la contemplación en vista al método teológico. Se trata de abrir la historia concreta hacia su verdad. Metódicamente procede la teología en forma objetiva como un pensar orientado por Cristo y el ritmo de su encarnación, en cuanto medida, que emerge desde el núcleo de toda revelación, por el *methodus* en persona, Cristo. De este modo, la teología se relativiza y adquiere contornos a la vez. Entre los dos polos, la presencia de Dios y la praxis concreta de la caridad, oscila la pregunta por el método teológico en una realización del amor trinitario a través del pensar creyente.

3. *Status Quaestionis*

Los escritos sobre la obra de Hans Urs von Balthasar en general; sobre la voluminosa *Trilogía “Estética”, “Teodramática” y “Teológica”* en especial; sobre la Primera Parte de la misma *“Gloria. Una Estética Teológica”* en concreto, en que se investiga la tríada elegida para desarrollar la tesis, son innumerables. Entrar en todos y cada unos de ellos excede con mucho el ámbito de una tesis destinada a optar al grado académico de Magíster en Teología.

Con todo, en este apartado se presenta un breve panorama de los estudios más recientes en torno a los nudos problemáticos relacionados con la investigación del concepto de fecundidad balthasariano, articulado en tres ejes partiendo por la belleza, continuando con la estética

teológica y culminando con la fecundidad cuya relación con las dos anteriores constituyen el *quale* de la pregunta metódica que guía la investigación como meta de la misma y que en la conclusión se responde.

3.1. El estilo teológico de von Balthasar

En forma previa a entrar en los ejes articuladores antes identificados, resulta adecuado referirse brevemente al estilo teológico de Hans Urs von Balthasar que describe Angelo Scola¹⁷ y que permite entrever la forma (*Gestalt*) (*Gloria Dei*) de la teología de von Balthasar.

En opinión de Scola, toda la obra del teólogo basileense y su originalidad metodológica depende de la opción que él toma respecto de los trascendentales en orden a no adoptar como eje para la construcción de su filosofía y su teología la analogía del Ser en sí, porque la considera abstracta, sino la analogía a partir de los trascendentales que permiten aferrar concretamente la realidad¹⁸.

La opción antes descrita, a juicio de Scola, depende de la idea de von Balthasar de elaborar no una metafísica sino una meta-antropología que toma como punto de partida al hombre reconociendo que éste sólo existe en diálogo con el prójimo, (relación yo-tu cuyo momento paradigmático es la relación madre-hijo que describe von Balthasar) con lo que el horizonte del Ser infinito en su totalidad se abre a él en el diálogo y en éste, a su vez, el hombre adquiere conciencia de sí¹⁹.

Para Scola una vez que von Balthasar toma la decisión de utilizar la analogía de los trascendentales, sintetiza su punto de partida en el aparecer de un ser que es bello y maravilla a aquel al que se le aparece; al aparecer se da, se entrega, es por lo tanto bueno; al entregarse se dice, se desvela a sí mismo, consecuentemente es verdadero en sí y en el otro al que se revela²⁰.

Scola se interroga sobre los principios metodológicos que provocan la transposición de la triple analogía de lo bello, lo bueno y lo verdadero a la *Trilogía de Estética, Dramática y Lógica*. Una serie de preguntas se le presentan al enfrentarse a la obra del teólogo de Basilea,

¹⁷ Angelo Scola, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997.

¹⁸ Ibid. p. 40

¹⁹ Ibid. p. 35-36.

²⁰ Ibid

entre ellas, el por qué parte de la Estética y con ello invierte el orden objetivo de los trascendentales, en circunstancias que el trascendental de lo bello ha sido el último en aparecer históricamente²¹.

La respuesta del propio von Balthasar viene dada desde su meta-antropología, por el hecho de asumir la dimensión dialógica para explicar la condición existencial del hombre, dimensión que establece un orden fenomenológico propio, según el cual en primer lugar aparece un ser, resplandece una forma, y en el encuentro yo-tu se articula la serie de los trascendentales²².

Ahora bien en el plano teológico, el punto de partida de von Balthasar significa comenzar bajo el signo de la *Gloria Dei* que sitúa al ser humano ante el fenómeno de Cristo, resplandor del Dios glorioso y sublime, esplendor de su gloria que impacta y arrebatata.

El eje de la belleza lleva a von Balthasar a tomar la decisión de usar la analogía de los trascendentales como instrumento adecuado para la construcción de su teología para el siglo XX. En este orden de ideas el mismo Angelo Scola destaca del pensamiento balthasariano su idea de la epifanía del ser, su belleza, brecha a través de la cual el ser penetra en el hombre y lo despierta simultáneamente a la conciencia de sí y de lo real²³.

Al respecto Scola destaca la coimplicancia de los trascendentales: al *pulchrum* le sigue necesariamente el *bonum*: si el ser que se aparece sorprende y arrebatata, quiere decir que satisface y por tanto se dona y si se dona quiere decir que es bueno. En el donarse el ser se desvela como ser por el hecho mismo de despertar el yo a la conciencia y a la autoconciencia: se hace presente así el *verum*²⁴.

3.2. La belleza teológica en su singularidad Cristológica

En relación con este eje de la belleza resulta de interés el estudio de Rodrigo Nuñez²⁵ que hace mención del pensamiento balthasariano en relación con la singularidad propia de la obra del

²¹ Ibid. p. 47- 48.

²²Ibid. p. 48.

²³ Ibid. p. 41.

²⁴ Ibid

²⁵ Rodrigo Nuñez, *Urs von Balthasar y la singularidad en De visione Dei de Nicolás de Cusa*, en Teología y Vida, Vol. L. (2009), 477- 483.

Cusano, del que von Balthasar destaca especialmente el acto radical de la analogía del ser, clave especulativa de la analogía *entis*. En otras palabras el reconocimiento que la creatura es similar a Dios y también disímil, y, en palabras de von Balthasar: que Dios es todo en todo porque es inaccesiblemente un todo sobre todo.

Otro estudio de interés en relación con la belleza teológica es el presentado por Vincent Holzer²⁶ referido a la cristología de la figura (*Gestalt*) y de la kénosis del teólogo basilense. Holzer destaca que el término figura aparece desde las primeras páginas en *Gloria (Herrlichkeit)* y debe ser comprendida en unión con el término estética²⁷; lo usa von Balthasar para valorizar el universal concreto cuyo arquetipo se une a la persona reveladora de Jesús. El teólogo de Basilea recurre a la analogía *entis* cristológica para significar la manera en que el Hijo corresponde al Padre en un vínculo de obediencia que surge de la protología trinitaria. A este respecto von Balthasar destaca que la kénosis cristológica viene a ser el suceso que expresa la obediencia filial²⁸.

3.3. La estética teológica y su polaridad

Con respecto al eje de la estética teológica resulta de interés el estudio de Cecilia Avenatti de Palumbo²⁹ en el que, sobre la base de la centralidad que el topos masculino-femenino tiene en la obra de Balthasar, profundiza en la cuestión del ser de lo femenino, desde la perspectiva epistemológica del diálogo interdisciplinario entre literatura y teología, a fin de demostrar que la sonrisa abre nuevos horizontes de reflexión sobre el papel de la mujer en el pensamiento sobre la forma balthasariana³⁰.

Para Avenatti la sonrisa de Beatriz le reveló a Balthasar su fuerza teofánica y atraviesa el *corpus* del teólogo suizo transmutada en la sonrisa materna, en cuya singularidad Balthasar ve la huella que conduce al hombre a la fuente originaria del Ser y del Dios trino³¹.

²⁶Vincent Holzer, *Christologie de la Figure (Gestalt) et Christologie de la Kénose chez Hans Urs Balthasar*, en *Revue des sciences religieuses* 79 N°2, (2005), 249-278.

²⁷ *Ibid.* p. 264-265.

²⁸ *Ibid.* p. 268.

²⁹ Cecilia Avenatti de Palumbo, *La sonrisa femenina como configuradora de la subjetividad: el tú de la madre y el tú de Beatriz*, en *Teología y Vida*, Vol L (2009), 199-213.

³⁰ *Ibid.* p. 199.

³¹ *Ibid.* p. 206-207.

La misma Avenatti destaca que en la metafísica del amor que propone Balthasar, la sonrisa materna no sólo descubre al yo su unidad subjetiva en sentido antropológico, sino que también abre el yo al sentido teológico de ser persona, en la conciencia que en el don (*Gabe*) se encuentra ya el regalo de la misión (*Aufgabe*), sentido que se inicia en la interpelación del niño por un tú³².

Siempre en el ámbito de la estética teológica, Gabriel Castillo³³, destaca el pensamiento balthasariano en orden a que la teología cristiana debe volverse sobre sí misma y reflexionarse a partir de dos fases que destaca Castillo del proyecto balthasariano, una la estética como doctrina de la percepción de la forma del Dios que se revela y otra la doctrina del arrebató y éxtasis de la encarnación de la gloria de Dios y de la elevación del hombre a la participación en ella, en otros términos, la estética como doctrina de la encarnación de la gloria de Dios y de la elevación del hombre a la participación en ella³⁴.

Al interior de este eje resulta significativo el estudio de Anneliese Meis³⁵ en que se explaya sobre la concepción balthasariana del ser, destacando Meis que Balthasar concibe el ser, fundamentalmente, como plenitud atravesada por la nada. La autora del estudio busca responder a la pregunta metódica sobre qué es y cómo se revela el ser, según Tomás de Aquino, leído por von Balthasar³⁶.

La autora, en busca de respuesta a la interrogante, rastrea la *Trilogía* del teólogo suizo. De este modo sigue tres líneas de investigación, en la primera muestra como para von Balthasar el ser no existe en sí, sino a través de otro en cuanto imagen y semejanza de la bondad divina, lo que la lleva a concluir que Dios no es un ente más, sino que se revela a partir y en la profundidad del ser que, en cuanto totalidad remite a él como fundamento³⁷.

En una segunda línea investigativa Meis se detiene en la distinción *realis* y la profundidad de la nada y remite a la explicación del teólogo basilense para quien Dios contempla

³² Ibid. p. 210.

³³ Gabriel Castillo, *Sobre el proyecto de una estética teológica en Hans Urs von Balthasar*, en Teología y Vida, Vol L (2009) 215-224.

³⁴ Ibid. p.217.

³⁵ Anneliese Meis, *El ser, plenitud atravesada por la nada, según Hans Urs von Balthasar*, en Teología y Vida, Vol. L (2009), 387-419.

³⁶ Ibid. p. 389.

³⁷ Ibid. p. 390.

a su criatura con una mirada libre, mirada que la saca de la nada al saberse pensada por el amor de Dios³⁸.

Por último Anneliese Meis, en la tercera línea de su investigación, remite al modo propio de ser del Espíritu Santo a partir del Padre y el Hijo que responde a la pregunta por el ser en cuanto plenitud atravesada por la nada con una fecundidad exuberante³⁹.

En esta línea resulta también de interés el artículo de Javier Prades López⁴⁰ que examina algunos puntos de contenido teológico dogmático a la luz de las aportaciones de la gran *Trilogía* balthasariana. El autor destaca el leitmotiv de la teología balthasariana cual es la centralidad única de Cristo como contenido y forma de la revelación; la encarnación del Verbo para von Balthasar constituye el Hecho, punto de partida y punto central de la fe cristiana⁴¹.

En relación con la impronta cristológica de la *Trilogía* balthasariana es destacable el artículo de Angel Cordovilla Pérez⁴². Cordovilla destaca el hecho que la obra de Balthasar, en su triple configuración y realización desde los tres trascendentales del ser (*Pulchrum: Teo-estética, Bomun: Teo-dramática, Verum: Teo-lógica*) está orientada a subrayar la singularidad y novedad de la persona de Cristo en el mundo, afirmación de la figura de Cristo precisamente desarrollada en *Gloria*⁴³.

3.4. La fecundidad como donación centrada en Cristo

Entrando de lleno al tema de la fecundidad, eje central de la investigación, si bien se constata que hay pocos estudios explícitos, cabe señalar algunos aportes significativos entre ellos el estudio de Carlos Casale⁴⁴ que, cuando habla de donación, indudablemente toca un tema relativo a la fecundidad.

³⁸ Ibid. p. 402.

³⁹ Ibid. p. 419.

⁴⁰ Javier Prades López, “¿Existen dos economías: una del Hijo y otra del Espíritu?” *Reflexiones a partir de la Trilogía de H.U. von Balthasar*, Revista Española de Teología 65 (2005) 515-548.

⁴¹ Ibid. p. 519.

⁴² Angel Cordovilla Pérez, *La novedad de Cristo y su significación universal*. Revista Española de Teología 65 (2005), 549-580.

⁴³ Ibid. p. 553.

⁴⁴ Carlos Casale, *Balthasar y la metafísica del “ser donado”*, en Teología y Vida, Vol 50, (2009) 259-273.

Lo mismo se puede afirmar del estudio, de anterior data, de Anneliese Meis⁴⁵ que remite a von Balthasar cuando aborda el acontecer analógico del ser comprendiéndolo como analogía *donationis*, de tal modo que la negatividad del ser se torna positiva en la medida que es don que se da, se manifiesta y se dice⁴⁶.

Significativo resulta también el artículo de Emmanuel Tourpe⁴⁷, que se detiene en la teología balthasariana del amor, su *leitmotiv* del ser como amor, que tiene una triple entrada en von Balthasar, la primera el abajamiento obediente y kenótico; la fecundidad feliz y superabundante, aspectos que se coronan con la dimensión envolvente nutritiva y maternal que alcanza el cuerpo caritativo del ser⁴⁸.

El mismo Emmanuel Tourpe retoma un tema al que alude en el artículo precedente, el tema de la fecundidad, que Tourpe piensa que pudo haber sido tratado por von Balthasar hacia el fin de su vida pero que no alcanzó a tratar. El artículo a que se hace referencia⁴⁹ presenta una vía segura, aunque no todavía pavimentada, que postula al Dios del ser como el Dios de la vida donada, de la vida fecunda, el Dios que engendra y cuyo Espíritu mismo es un fruto de ese don. Es el Dios en el cual la vida es dar la vida. Dios de la creación y de la fecundidad, de la revelación fecunda⁵⁰.

A la luz de este panorama brevemente esbozado se inicia el estudio propio, con la metodología que se expone a continuación.

4. Metodología aplicada

La metodología observada en la investigación del tema fecundidad en esta tesis, se comprende como una lectura sistemática del texto original de Hans Urs von Balthasar. El trabajo con el texto original de la obra, a la luz de los párrafos seleccionados en español, permitió

⁴⁵ Anneliese Meis, *Analogía donationis, la teología de lo absoluto en la obra de Hans Urs von Balthasar*, en Teología y Vida, Vol XLIX (2008) 157-192.

⁴⁶ Ibid. p.157-158.

⁴⁷ Emmanuel Tourpe, *La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich a l'arrière-plan de Theologik III*, Gregorianum 89,1 (2008), 86-117.

⁴⁸ Ibid. p. 87.

⁴⁹ Emmanuel Tourpe, "Que vous allies, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure." *Jalons pour une théologie de la Fécondité*, Nouvelle RevueThéologie 132 (2010), 386-403.

⁵⁰ Ibid. p. 402.

incluirlos a pie de página en alemán, configurando de este modo un aparato crítico. A continuación se describen los pasos dados al efecto y los resultados obtenidos a través de ellos.

La lectura analítica de la *Estética Teológica* balthasariana, como primer paso metodológico, dejó de manifiesto que el teólogo de Basilea se sirve del término fecundidad, que ocupa un lugar significativo cuando pone por escrito su pensamiento teológico.

En un segundo paso se fichó el término usado por el autor, en forma mediata o inmediata, permitiendo seleccionar 59 referencias implícitas o explícitas en los 7 volúmenes que conforman *Gloria*. A este fichaje se agregan, además, términos afines, seleccionándose un total de 19, que complementan las referencias explícitas que hace el autor al analizar el *pulchrum* a lo largo de la historia del pensamiento humano y, especialmente, en el Antiguo y Nuevo Testamento.

El tercer paso consistió en ordenar las ideas contenidas en el término y su campo semántico compuesto por las siguientes palabras: fecondité, fecunda, fecundable, fecundación, fecundaciones, fecunda, fecundamente, fecundan, fecundante, fecundar, fecundará, fecundarse, fecundas, fecundidad, fecundo, fecundos, infecundas, infecundidad, infecundo, infecundos. Lo anterior se lleva a cabo a través de la toma de conocimiento de la obra posibilitada por las sucesivas lecturas de la misma. El ordenamiento de la temática se orientó por ciertas ideas de fondo que fueron surgiendo en relación con el término fecundidad en *Gloria. Una Estética Teológica*.

Los pasos anteriores posibilitaron abordar una vez más la lectura de los siete volúmenes de la obra "*Gloria. Una Estética Teológica*", con el objeto preciso de fichar aquellos párrafos en que von Balthasar usa expresamente el vocablo fecundidad u otros afines dentro del mismo campo semántico. De este modo se fue afinando y configurando la investigación, quedando conformada con un total de 135 fichas, que permitieron una primera redacción y un índice provisorio, que luego permitió la confección del índice definitivo y tras consecutivas redacciones, que fueron depurando el contenido, se presentó la tesis ya definitivamente redactada.

En forma simultánea se buscó literatura secundaria para lo cual se revisó un total de 14 revistas, a partir del año 2005 a 2010. Este trabajo permitió seleccionar 44 estudios relacionados

con el pensamiento del autor y la estética teológica que se glosan en la bibliografía. De ellos, en el *status quaestionis*, se destacan los más significativos en relación con la tesis. Al mismo tiempo se pudo detectar que el tema de la fecundidad en el pensamiento balthasariano, hasta el momento, no ha sido tratado ni por los tesisas de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, ni por estudios secundarios específicos.

De este modo la tesis quedó conformada de la presenta Introducción en que se delimita el problema y la pregunta metódica; se presenta el autor, su obra y su método, el *status quaestionis* y la metodología aplicada en la investigación. A continuación de la misma se incluyen los cuatro capítulos en que se desarrolla el pensamiento del teólogo sobre el concepto de fecundidad, cada uno de ellos seguido de una breve síntesis de su contenido. Finalmente se incluye la conclusión donde se contesta la pregunta metódica y se indican las posibles proyecciones que surgen de la investigación realizada.

En el Capítulo Primero se hace acopio del pensamiento de von Balthasar sobre tópicos de carácter general e introductorio, en el orden bíblico, literario, filosófico y teológico. El tema se desarrolla a través de cuatro ejes y se avanza hacia la meta aproximándose desde la Biblia; desde la literatura; para luego incluir una entrada a través de la filosofía y terminar con una impronta teológica.

El Capítulo Segundo, de índole antropológica, reúne el pensamiento del autor en relación con el ser humano. Cuatro enfoques conforman la temática incluida en el capítulo, la que se trata desde la fecundidad de la Escritura; el paso de la fecundidad de la Gloria desde el mito a la religión; la perspectiva estética en la teología cristiana, y el camino desde la infecundidad a la fecundidad de la forma.

En el Capítulo Tercero, de impronta cristológica la investigación se centra en tres temas relevantes: la entrada del Hijo de Dios en el mundo; las manifestaciones de la gloria de la revelación divina, y las mediaciones de la manifestación de la forma fecunda.

El Capítulo Cuarto, de sello pneumatológico, pone fin a la investigación. Su contenido se distribuye en cuatro temas destacando los carismas misioneros que fecundan la Iglesia; la promesa matrimonial, la gracia y el Espíritu Santo; la fe de María y de la Iglesia, y la fecundidad de la Tercera Persona de la Trinidad. El título del capítulo es de suyo significativo en tanto alude

a la fecundidad biológica, eclesial y pneumatológica, referida esta última a la pregunta metódica en cuanto el autor alude a la fecundidad trinitaria que se revela en obediencia del Hijo manifiesta en la cruz.

De la forma descrita se desarrolla la tesis que en la presente introducción se reseña, para dar paso a las conclusiones generales en que se responde la pregunta metódica que ha orientado la investigación.

CAPÍTULO PRIMERO

Hacia el concepto de fecundidad en Gloria

El presente capítulo abre la puerta de entrada a la investigación sobre el concepto de fecundidad en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar, al interior de la obra “*Gloria. Una Estética Teológica*”. Cuatro ejes lo conforman y conducen a identificar, desde la Biblia, la literatura, la filosofía y la teología, la relación que el teólogo basileño establece entre la fecundidad, la Gloria de Dios y la estética teológica.

1. Eje Bíblico de la fecundidad entre forma verdadera y expresiones estériles

Una primera aproximación teológica al concepto balthasariano de fecundidad, se articula como eje bíblico a través de la relación que el autor advierte, por una parte, entre la fecundidad y la exégesis bíblica y, por otra, entre ella y el mito. Hans Urs von Balthasar se muestra desconfiado de una filología bíblica que descompone su forma en fuentes, objetivos psicológicos e influjos sociológicos ambientales, antes de haber contemplado la “forma interna absolutamente canónica que posee la Escritura, que permite comprender su sentido global”⁵¹.

Dentro de este contexto el teólogo suizo al tratar las fuentes de la Escritura, sostiene que sólo es posible comprender “la inspiración en toda su fuerza mediante la forma, en modo alguno a través de una perspectiva psicológica o biográfica”⁵². Es precisamente frente a este tópico que el autor usa el término fecundidad cuando expresa:

*... Toda filología bíblica que quiera ser fecunda ha de partir de la forma y conducir de nuevo a ella*⁵³.

En esta afirmación balthasariana se puede apreciar que el autor asocia “el ser fecunda de toda filología bíblica” a la “forma” de donde parte y hacia donde conduce. Esta forma en palabras de Balthasar posee “la fuerza y la autoridad necesarias” por el hecho de remitir a la “forma suprema con autenticidad”. La autenticidad de esta forma suprema viene dada por ser el

⁵¹ Cf. G. V. 1 / 33. H. B. I / 28: ... die Schrift....besitzt dieses Zeugnis eine innere Form, die schlechterdings als Form kanonisch ist.

⁵² Cf. G. V. 1 / 34. H. B. I / 29: In der Gestalt allein ist die Inspiration in ihrer Fülle zu fassen, und keineswegs in der Psychologie und der Biographie.

⁵³ G. V. 1 / 34. H. B. I / 29: ...alle Schriftphilologie, wenn sie fruchtbar sein will, ausgehen von der Gestalt und zurückführen zu ihr.

arquetipo de la forma que debe orientar la filología bíblica si quiere ser fecunda. Por ende esta fecundidad surge del hecho de que dicha forma suprema “ha puesto sus pies en la tierra, lo que hace que su soberanía corresponda perfectamente al haberse creado a sí misma su propio cuerpo expresivo”⁵⁴. La fecundidad brota entonces desde un origen remoto invisible en cuanto arquetipo hecho visible en sus expresiones concretas que requieren de la interpretación filológica.

Una vez esbozado estos primeros rasgos del concepto de fecundidad, que emerge de un poder oculto, pero comprensibles en sus expresiones concretas, gracias a la “filología bíblica”, Balthasar pasa a referirse a la relación entre la fecundidad y el mito, advirtiendo que el modo fundamental de la experiencia existencial de todos los pueblos antiguos, entre ellos Israel, es mítico-religioso-político y se exterioriza como forma cultural, un culto entendido globalmente como celebración representativo-operativa de la realidad⁵⁵. En este mismo orden de consideración el teólogo suizo sostiene que la realidad veterotestamentaria se puede sistematizar a partir de un punto de vista situado en el pasado, obteniéndose de esta manera una imagen global ya acabada, un mito singularmente plástico logrado a través de fases sucesivas, mito que, a juicio de von Balthasar, pertenecía a Israel como algo propio⁵⁶. En este sentido el culto cananeo de la fecundidad es un factor catalizador para la identidad de Israel como lo afirma el teólogo suizo:

*Lo característico de Israel consiste en el movimiento mediador entre el mito, que está a sus espaldas y ha de ser continuamente rechazado y negado, sobre todo bajo la forma del culto cananeo a la fecundidad, a fin de permanecer fiel al propio ideal*⁵⁷.

Se puede apreciar aquí que la fidelidad del pueblo de Israel a su ideal depende de su interacción frente al culto pagano rendido a la fecundidad, es decir, Israel no comparte cualquier idea de fecundidad cuando se trata de su fidelidad a Jahve. Pues a esta fidelidad se debe el que para Israel:

⁵⁴ Cf. G. V.1 / 34. H. B. I / 29: Nur “die Schrift” selbst hat die Kraft und die Autorität, auf jene höchste Gestalt authentisch zu verweisen, die je den Erdboden betrat, deren Souveränität es entspricht, sich selber ihren Ausdrucksleib zu verschaffen.

⁵⁵ Cf. G. V. 1 / 559.

⁵⁶ Cf. G. V. 1 / 561-562.

⁵⁷ G.V. 1 / 564. H. B. I / 610: Das Eigentliche Israels liegt in der Vermittlungsbewegung zwischen dem Mythos, der im Rücken liegt, und immer neu (als kananäische Fruchtbarkeitskulte vor allem) abgestossen und verleugnet werden muss, um der eigenen Idee treu zu bleiben.

*Los misterios míticos de la fecundidad a los que Israel se dedica son vanos y estériles*⁵⁸.

La fecundidad entonces, resulta “vana” y “esteril” si se interrelaciona con cosas inexistentes como los misterios míticos, porque no se asocia a Dios el verdadero misterio del ser.

En síntesis el eje bíblico se articula entre la forma verdadera y expresiones estériles, vanas, destacando la fecundidad de la primera y la infecundidad de las segundas. La filología bíblica, entonces es fecunda si se inspira en la forma verdadera, mas allá de su expresión literaria condicionada al contexto y al lenguaje, siendo estos, sin embargo, potencialmente fecundos como se puede apreciar en el siguiente eje.

2. Eje Literario y la fecundidad latente de sus expresiones

El presente eje introduce al campo de la literatura. Previo a su desarrollo, se hace necesario volver al propósito que llevó a Hans Urs von Balthasar a escribir la primera parte de su *Trilogía*. Esto es, su intención de desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental y de esta manera completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum*⁵⁹. Balthasar pretende mostrar hasta qué punto el abandono progresivo del *pulchrum* ha empobrecido el pensamiento cristiano⁶⁰, en otras palabras, lo ha hecho infecundo. Para el teólogo suizo los trascendentales, no sólo son inseparables entre sí, y el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos, sino que articulan la estructura fundamental de la fecundidad, lo que permite apreciar, de modo especial, en primer lugar, el *pulchrum* en el sentido de la meta específica que se propone alcanzar el autor, cuando destaca la belleza teológica (gloria) de la revelación misma⁶¹.

En la opinión de Balthasar, la única ciencia que puede tener por objeto el trascendental “belleza” es la teología⁶². Lo señalado resulta aún más plausible a partir del momento cuando el *pulchrum* perdió la posición totalizante dada la autonomía de las ciencias y de la filosofía y

⁵⁸ Cf. G. V. 6 / 213. H. B. III 2 T 1 / 224: Die mythischen Fruchtbarkeitsmysterien, denen sie sich hingibt, sind eitel Unfruchtbarkeit.

⁵⁹ Cf. G. V. 1 / 15. H. B. I / 9: Versucht wird hier, die christliche Theologie unter dem Licht des dritten Transzendentale zu entfalten: die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum.

⁶⁰ Cf. G. V. 1 / 15. H. B. I / 9: Die Hinführung wird zeigen, welche Verarmung aus dem immer stärkeren Verlust dieses Gesichtspunktes dem christlichen Denken erwachsen ist, der einst die Theologie so machtvoll durchgestaltet hat.

⁶¹ Cf. G. V. 1 / 15. H. B. I / 9: ...der theologischen Schönheit (“Herrlichkeit”) der Offenbarung selbst,...

⁶² Cf. G. V. 1 / 68.

quedó reducido al rango de una ciencia específica, la estética⁶³. La belleza trascendental enfrenta al autor al tema de la mediación entre teología y poesía, rescatando, entre otras, la figura de Hamann y su discípulo Johann Gottfried Herder, poeta y teólogo, quien, además como filósofo, intento crear la indispensable mediación entre poesía y teología⁶⁴ en lo que se refiere al dogma. Si en el campo de la poesía Balthasar destaca la persona de René de Chateaubriand y su obra *Génie du Christianisme* (1802) y lo identifica como apologeta estético, para quien el criterio de la verdad es la belleza, no sólo su armonía con el hombre en cuanto tal, sino la armonía que ella y sólo ella crea y desarrolla en el hombre⁶⁵, se detiene en el libro en que Chateaubriand trata de la poesía cristiana por considerar que en él se demuestra la interrelación del dogma cristiano con la poesía, cuando el poeta afirma que:

*Precisamente el cristianismo ha producido la más elevada inspiración poética. Dante, Tasso, Milton, Racine, y muchos otros, cuyas obras muestran la fecundidad de los dogmas*⁶⁶

No cabe duda que autores como Dante, Tasso, Milton y Racine representan grandes figuras en el campo literario poético, pero considerar sus impresionantes obras como muestras de la “fecundidad de los dogmas” del cristianismo como lo advierte Balthasar es, sin duda, poco común y requiere nuevamente de la fuerza de la “forma” “arquetípica hecha letra”. El teólogo suizo no sólo vuelve a recalcar lo dicho en cuanto al eje bíblico respecto a la “fuerza soberana de “la forma suprema”, sino da el paso propio de la teología desde la Biblia al dogma. Con esto la “fecundidad” conserva su característica de brotar desde lo alto hecho visible, pero incrementada en su dimensión “bella”. El acto creador, sin duda, es lo más misterioso que conoce el hombre en cuanto ser en el mundo, pero se plasma a través de la fecundidad de los dogmas de tal modo que las pasiones no son erradicadas sino ennoblecidas en el cristianismo, y sus misterios nutren la necesidad de lo “maravilloso” tanto o más que el mundo mítico pagano⁶⁷.

De ahí que siguiendo el pensamiento de von Balthasar el eje literario no puede darse por concluido sin antes destacar a literatos que el autor cita por considerar que en sus obras queda de

⁶³ Cf. G. V. 1 / 76.

⁶⁴ Cf. G. V. 1 / 79-80.

⁶⁵ Cf. G. V. 1 / 87.

⁶⁶ G. V. 1 / 87- 88. H. B. I / 87- 88: Das zweite Buch geht sogleich zur christliche Dichtung über und beweist, dass gerade das Christliche zur höchsten poetischen Inspiration geführt hat: Dante. Tasso, Milton, Racine neben vielen andern beweisen die Fruchtbarkeit der Dogmen.

⁶⁷ Cf. G. V. 1 / 87- 88.

manifiesto el nexo entre estética y teología, entre ellos Soloviev y Péguy, sin dejar fuera a los trágicos como Esquilo, remontando a través de ellos así a autores clásicos de la antigüedad, explicitando la relevancia del método que emplean cuando afirma, refiriéndose a Soloviev:

Se anticipa ya desde el principio con su notable método de la integración, distingue cada forma sólo dentro del conjunto, para hacerla fecunda a favor de éste⁶⁸.

Resalta así a través del “método de la integración” la distinción de “cada forma sólo dentro del conjunto”, cabe apreciar nuevamente la referencia a la “forma”, pero esta vez no en términos generales, sino individualizada “cada forma”. Lo decisivo sin embargo, es que “cada forma” sólo en su “conjunto” se “hace fecunda”. Esto significa que la fecundidad no sólo se caracteriza por la misteriosa exuberancia en sí, subjetivamente vista, de la poesía, sino más allá de su individualización se abre al otro, al conjunto y sólo como tal surge en cuanto fecundidad. Puede apreciarse el resplandor de la belleza, pero desde su profundidad teológica, es decir, a través de la Estética Teológica.

Un exponente óptimo de tal Estética Teológica es Charles Péguy de principios del siglo XX y de él Balthasar cita su obra en prosa en que señala:

La solidaridad, efectivamente, exige un arrojo mucho mayor que la charité burguesa y no le es lícito inducir...a un egopismo terreno más potenciado de la fécondité⁶⁹.

En la “solidaridad” se confirma, sin duda, la apertura de la fecundidad a la dimensión del “otro”. Sin embargo, insiste el teólogo suizo que tal solidaridad es más que una “caridad burguesa” y tampoco es “egopismo terreno” de la fecundidad, lo cual permite apreciar un posible matiz negativo de la fecundidad, tal como Balthasar lo evocó en relación a los “misterios de los cultos de fecundidad” en el eje bíblico.

Sin embargo, tal matiz negativo adquiere una acentuación positiva sorprendente, cuando el teólogo suizo no deja fuera a los trágicos, abordando el tema de la relación tragedia y gloria mencionado por Esquilo de Eleusis cuya tragedia, en palabras de von Balthasar es una piadosa

⁶⁸ G. V. 3 / 293. H. B. II T 2 / 656: ...ist er je schon mit seiner Integrationsmethode in einem bedeutsamen Vorsprung, er zerlegt die Einzelformen nur innerhalb des Ganzen und um sie diesem fruchtbar zu machen.

⁶⁹ G. V. 3 / 408. H. B. II T 2 / 776: Nur fordert dann eben solidarité den höheren Einsatz als die charité bourgeoise, sie darf nicht – und dies wird scharf gegen Zola geltend gemacht – zu einem potenzierten irdischen Egoismus der fécondité führen.

fiesta de alabanza⁷⁰. Pues el autor se detiene en el tema virginidad versus fecundidad y destaca en la trilogía de *Las Danaides* que Esquilo:

*Trata de conciliar la discordia entre virginidad y fecundidad, entre los principios de Artemisa y Afrodita*⁷¹.

La tragedia trata de conciliar dos principios aparentemente antagónicos como la virginidad y la fecundidad recurriendo para ello a las diosas paganas Artemisa y Afrodita. No es tan cierta la necesidad que postula la tragedia literaria en orden a conciliar ambos principios como quiera que para el cristianismo no son opuestos sino complementarios, como se verá en profundidad más adelante.

Emerge aquí una tensión dramática ente “virginidad” y “fecundidad”, entendida en su sentido de fertilidad corporal. Afirmación, que apunta a su posible superación en el cristianismo, es decir, se invierte desde la negatividad en una dimensión positiva, ciertamente no producida por mera fuerza humana, sino regalada. Pero todavía la argumentación balthasariana volcada sobre los autores antiguos se mantiene en la expresión terrena más cercana a lo cotidiano, cuando el teólogo suizo profundiza en el pensamiento de Esquilo destacando los dos siguientes fragmentos de *Las Danaides*. Con todo, en ellos puede advertirse, por medio de la literatura, una alusión al misterio cristiano de la creación, tanto a través de la naturaleza en uno de sus elementos, “la lluvia”, como a través de la naturaleza humana en sus pasiones, “los brazos enlazados”.

*Deslízase la lluvia de sus brazos enlazados/ y fecunda la tierra...⁷². ¡Su tesoro es la tierra que los absorbe para hacerse fecunda!*⁷³.

En efecto, es “la lluvia”, obra del Creador, la que “fecunda la tierra”. Sin embargo, este acto fecundante se ve posibilitado por el amor humano, aludido literariamente a través de la referencia poética a “los brazos enlazados”, que no queda al margen de la fecundación sino que

⁷⁰ Cf. G.V. 4 / 105.

⁷¹ G. V. 4 / 109. H. B. III 1 T 1 / 109: Geht es hier um Macht und Geist als Zwiespalt im Götterreich selbst, so in der Danaidentrilogie um die Versöhnung des Zerwürfnisses zwischen Jungfräulichkeit und Fruchtbarkeit, den Prinzipien Artemis und Aphrodite.

⁷² G. V. 4 / 110. H. B. III 1 T 1 / 110: Regen rinnt von dem Umarmenden,/ Befruchtet sie, nun schenkt die Flur den Sterblichen.

⁷³ G. V. 4 / 110. H. B. III 1 T 1 / 110: Zeus sandte dies Leid. Der Unsel' gen erhielt/Jeder sein Teil. Doch unmessbar schweigt/Unter den Leibern die Fülle der Erde.

juega un papel preponderante puesto que son precisamente esos brazos unidos por el amor los que permiten que la lluvia se deslice sobre la tierra y a través suya la naturaleza pueda fecundarla. En esta obra literaria de *Las Danaides* se anticipa, de algún modo, el misterio cristiano si se considera que los brazos y la tierra a que alude la obra literaria son un atisbo de los brazos del crucificado.

En la anterior afirmación poética la fecundidad se interrelaciona con su expresión más natural y cercana a su origen fenoménico, es decir, la fecundidad de la tierra, pero la expresión artística le da todo el encanto propio que despierta la mirada a su misteriosa presencia cristiana concretada en la cruz, una presencia que también aflora en el pensamiento de Virgilio del que destaca von Balthasar la frase siguiente:

*La naturaleza, henchida en primavera, se fecunda a sí misma*⁷⁴.

Es interesante observar en esta afirmación de gran densidad expresiva de Virgilio la insistencia en que “la naturaleza” “se fecunda a sí misma“. Pese a que la “primavera” parece tener un rol activo se aprecia un descuido de la donación de parte de otro y se delimita a sí misma, aunque no deja de ser un atisbo de una preparación para algo mayor.

Concluido así el eje literario que presenta la fecundidad de las expresiones de la literatura, queda patente que Balthasar destaca la mediación entre poesía y teología porque le interesa poner de relieve la fecundidad de la inspiración poética producida por el cristianismo por estimar que las pasiones en cierta medida ennoblecen los misterios cristianos, es decir, emerge aquí una remota “preparación del Verbo”, tal como, a continuación, lo articula el eje filosófico con mayor exactitud conceptual.

3. Eje Filosófico hacia la fecundidad infinita

Una aproximación al concepto de fecundidad desde el eje filosófico, muestra a von Balthasar enfrentado a la pregunta sobre lo que ha sucedido con la experiencia antigua y clásica de la gloria de Dios. Frente a esta interrogante el teólogo se detiene en el pensamiento de Heidegger cuya propuesta destaca como:

⁷⁴ G.V. 4 / 237. H. B. III 1 T 1 / 234: Die frühlingsschwellende Natur schwängert sich selbst.

*... la más fecunda de la época moderna de cara a una posible filosofía de la gloria*⁷⁵.

Según esta constatación balthasariana hay “épocas fecundas” de diversos grados, siendo la “moderna” “la más fecunda”, una afirmación superlativa, que habría que contextualizar en su relación con otras menos fecundas. El sentido de fecundidad surge aquí desde una aplicación distinta a la de la “naturaleza”, es decir, del fenómeno natural a una expresión conceptual más bien filosófica. De ahí que el teólogo suizo se refiere a la metafísica del espíritu, destacando la alusión al progreso gradual de la vida en virtud de la fecundidad, que se advierte en la siguiente afirmación de Kant:

*Y, puesto que el proceso de creación es progresivamente interminable, la vida progresa gradualmente en virtud de la “fecundidad” infinita de la naturaleza y se acerca asintóticamente a la divinidad...*⁷⁶.

Resulta significativa la transposición filosófica metafísica de la “fecundidad” de la naturaleza, designada dicha fecundidad como “infinita”, pero más todavía la interpretación filosófica que concibe el “proceso de creación” en cuanto “interminable”, porque la “vida progresa gradualmente” y “se acerca asintóticamente a la divinidad”. Kant logra entonces explicar la fecundidad como “factor” de evolución hacia la divinidad, encuadrando la fecundidad entre “naturaleza” y “divinidad”, es decir, en la articulación de lo natural con lo sobrenatural. En el mismo orden de consideraciones destaca el siguiente pensamiento kantiano que alude a la fecundidad:

*Precisamente esa misma ilimitada fecundidad...ha generado tanto las esferas celestes habitadas como los cometas, las montañas útiles y los escollos peligrosos, las regiones feraces y los desiertos desolados, las virtudes y los vicios*⁷⁷.

Si Kant, según Balthasar, habla aquí de la “fecundidad ilimitada” de la naturaleza y que su progreso “ha engendrado” esferas nuevas entra en juego nuevamente un matiz diferenciado del concepto de fecundidad, que se reafirma y explicita en el siguiente texto, pues:

⁷⁵ G. V. 5 / 415. H. B. III 1 T 2 / 786: Dies hindert nicht, dass Heideggers Ansatz in der Neuzeit der fruchtbarste für eine mögliche Philosophie der Herrlichkeit bleibt.

⁷⁶ G. V. 5 / 448. H. B. III 1 T 2 / 821: Und weil der Schöpfungsprozess progressiv unabschliessbar ist, das Leben kraft der unendlichen “Fruchtbarkeit” der Natur von Stufe zu Stufe weiterrückt und sich asymptotisch der Gottheit annähert.

⁷⁷ G. V. 5 / 449. H. B. III 1 T 2 / 822: Eben dieselbe unbeschränkte Fruchtbarkeit ...hat die bewohnten Himmelskugeln sowohl, als die Kometen, baren Landschaften und öden Wüstenein, die Tugenden und Laster hervorgebracht.

Este paso más allá de Newton, en el que la materia ha asumido en sí la energía de trasladarse progresivamente a sí misma del caos al orden, le parece a Kant mucho más digno de Dios, máxime cuando las propiedades generales de la naturaleza, que es “fecunda en frutos muy bellos y perfectos”, no constituyen un sistema cerrado en sí mismo, sino “muy en armonía con la utilidad de los hombres y con la gloria de las propiedades divinas”⁷⁸.

Aquí la argumentación balthasariana, que reproduce a Kant, especialmente en cuanto alude a las propiedades de la naturaleza “fecunda en frutos muy bellos y perfectos” atestigua que la fecundidad supera el peligro de considerar a la naturaleza “un sistema cerrado en sí mismo”, por el contrario la fecundidad de la naturaleza está “muy en armonía con la utilidad de los hombres”. De esta manera Balthasar, hace desembocar su argumentación en el tema que le interesa vitalmente, la Gloria de Dios, a la que refiere cuando alude a “la gloria de las propiedades divinas”.

El eje filosófico entonces al enfrentar la fecundidad del proceso de creación e interrelacionarlo con el progreso de la vida en virtud de la fecundidad infinita de la naturaleza, fecunda en frutos bellos y perfectos, acerca al teólogo suizo a la respuesta que busca con respecto a la trayectoria de la *Gloria Dei* a lo largo de los siglos y, al mismo tiempo, su pensamiento en lo relativo al concepto de fecundidad, posibilita el paso al cuarto y último eje del capítulo en curso de carácter teológico que aborda la fecundidad entre belleza y verdad.

4. Eje Teológico de la fecundidad entre belleza y verdad

El presente eje aborda el uso que Hans Urs von Balthasar hace del concepto de fecundidad en que es posible advertir un sello teológico, sea que el autor use expresamente el vocablo fecundidad u otro derivado comprendido al interior del mismo campo semántico. Pues el teólogo basilense subraya la necesidad de una continua actitud de vigilancia, teórica y práctica, para evitar que la belleza trascendental de la revelación quede reducida a la belleza intramundana y natural⁷⁹. La necesidad que el teólogo advierte lo lleva primeramente a detenerse en lo que identifica como la amputación estética de la teología en el ámbito protestante, para luego

⁷⁸ G. V. 5 / 447. H. B. III 1 T 2 / 820 : Dieser Schritt über Newton hinaus, wobei die Materie die Kraft mitbekommen hat, sich selbst progressiv vom Chaos zur Ordnung zu bringen, scheint Kant Gottes viel würdiger, zumal wenn die allgemeinen Eigenschaften der Natur, die “an lauter schönen und vollkommenen Früchten fruchtbar” ist, kein in sich geschlossenes System bilden, sondern “mit dem Nutzen der Menschen und der Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften wohl harmonieren”.

⁷⁹ G. V. 1 / 42.

destacar lo que denomina una estética teológica protestante⁸⁰. En un segundo momento se refiere a la amputación estética de la teología en el ámbito católico⁸¹. Finalmente, en un tercer instante, alude al paso de la teología estética a la estética teológica⁸².

La investigación, siguiendo a von Balthasar, se detiene en el tercer instante, aquél en que él trata el tema del paso de la teología estética a la estética teológica en que destaca el aporte de Matthias Joseph Scheeben, a quien identifica como el más grande teólogo alemán posterior al romanticismo, que significó para la teología católica el alejamiento de la perspectiva estético-idealista y la aproximación a una forma de hacer teología científica y rigurosamente positiva, incluso en la especulación. Para Balthasar la inclinación estética de Scheeben era tan fuerte y penetrante que acabó configurando su saber teológico con una nueva impronta estética y en lugar de la “teología estética” del romanticismo, esbozó y fundamento metodológicamente una “estética teológica” para nuestro tiempo⁸³.

La doctrina sobre la gracia y la fe de Scheeben es destacada por von Balthasar, que fundamenta su pensamiento teológico, aludiendo a la relación esponsal entre fe y razón; a la fuerza generatriz de la primera y a la fecundación de la razón cuando se refiere a:

*La relación esponsal entre fe y razón, fecundada por la fuerza generadora de la fe*⁸⁴.

Tal “relación esponsal entre fe y razón”, evocada aquí es llamativa en cuanto lenguaje, pero remonta al secreto nupcial del ser que Balthasar no cesa de invocar. Pero resulta significativo que “la fuerza generadora” provenga de la fe, fuerza atribuida a la “forma” en el primer eje en relación a la filología bíblica, pero aquí radicalizada hasta la fe. De todos modos la relación fe y razón frecuentemente invocada aquí es elevada a su dimensión verdadera, la sobrenatural. Al respecto Balthasar acota:

*La elevación y la fecundación de la razón tienen un carácter tanto óntico como personal-espiritual*⁸⁵.

⁸⁰ El tema puede ahondarse en G. V. 1 *Introducción* Cap.3 y 4.

⁸¹ El tema puede ahondarse en G. V. 1 *Introducción* Cap. 5.

⁸² El tema puede ahondarse en G. V. 1 *Introducción* Cap.6.

⁸³ Cf. G. V. 1 / 98. H. B. III 2 / 98: ...aber die ästhetischen Neigungen Scheebens waren so stark und durchdringend, dass er diese Wissenschaft formal wie inhaltlich abermals ganz ästhetisch durchformte und so an die Stelle der “ästhetischen Theologie” der Romantik für unsere Zeit die “theologische Ästhetik” umriss und methodisch begründete.

⁸⁴ G. V. 1 / 106. H. B. I / 106: Das bräutliche Verhältnis von Glaube und Vernunft (die vom Glauben zeugend befruchtet wird) begründet dann auch das ganze theologische Denken.

Esta acotación se trasparenta, de hecho, en su carácter peculiar, siendo éste tanto “óptico como personal-espiritual”. Además, la “elevación” tiene una especial connotación teológica, en cuanto apunta al discutido tema de la relación naturaleza y gracia, donde el concepto fecundidad, se sitúa teológicamente, tal como el teólogo suizo explica, cuando comenta:

Una tipología de las relaciones entre belleza y revelación; relaciones que, aún siendo variadísimas desde el punto de vista formal, consideradas en conjunto muestran en el fondo que no ha existido ni puede existir ninguna teología intrínsecamente grande e históricamente fecunda que no haya sido expresamente concebida y dada a luz bajo el signo de lo bello (kalon) y de la gracia (xaris)⁸⁶.

La fecundidad se interrelaciona aquí directamente con la teología “intrínsecamente grande” a nivel de la historia, pero es explicada desde y “a la luz” del “signo de lo bello (kalón)” y de la “gracia” (xaris). Este tema de la gracia y la fe lo resalta Balthasar, recurriendo a Scheeben de quien destaca que:

... hace notar significativamente, que guarda afinidad con el kabod bíblico, con gloria : un influjo dinámico-energético o drástico-elástico, que mueve la voluntad con una energía fecundante, inmersa en lo más profundo de ella misma, como forma, spiritus y virtus voluntatis⁸⁷.

Según esta afirmación la voluntad es movida por “una energía fecundante” “inmersa en “lo más profundo de la Gloria”, resplandor de la “forma”, a su vez impulsada por el “spiritus” realidad de por sí dinámica pero que emerge en cuanto dimensión propia de la fecundidad, pero se plasma en el spiritus que la posibilita y como tal se traduce en “virtus voluntatis”. Con esto Hans Urs von Balthasar presenta una muestra de teologías e imágenes cristianas del mundo, tocadas en su centro por la gloria de la revelación divina que, a su juicio, han arrojado una luz esclarecedora y formativa en los siglos de la civilización cristiana.

⁸⁵ G. V. 1 / 106. H. B. I / 107: Die Erhebung wie die Befruchtung sind wieder ebensowohl ontisch wie personal-geistig...

⁸⁶G. V. 1 / 16. H. B. I / 10:...eine Typologie somit des Verhältnisses zwischen Schönheit und Offenbarung, das formal unendlich variabel ist, aber im ganzen erweist, dass es keine innerlich grosse und historisch fruchtbare Theologie gegeben hat noch geben kann, die nicht ganz nachdrücklich unter der Konstellation des kalon und der xaris empfangen und geboren wurde.

⁸⁷ G. V. 1 / 105. H. B. I / 105:... (und was, wie Scheeben bedeutsam anmerkt, verwandt ist mit dem biblischen kabod, der Gloria): ein “dynamisch-energetischer oder drastisch-elastischer” Einfluss, der “den Willen als eine ihm selbst in seinem Innersten immanente Energie und Befruchtung, als forma, spiritus und virtus voluntatis von innen heraus” bewegt.

Desde este acercamiento teológico centrado en la Gloria y a partir de ella Balthasar remonta su argumentación en torno a la comprensión de la fecundidad hacia los teólogos y pensadores antiguos. Entre los autores escogidos identifica a Ireneo por considerar que con él nace la teología cristiana como reflexión del mundo de las realidades reveladas⁸⁸. Para von Balthasar el acento de Ireneo recae sobre la gloriosa creación de Dios y sobre la obra maravillosa de la economía salvífica temporal⁸⁹. A propósito de la posición antignóstica de Ireneo, el teólogo suizo se detiene a echar un vistazo a la gnosis valentiniana⁹⁰. Cuando alude a la Ogdóada primordial señala:

Estos ocho elementos forman la Ogdóada primordial eterna, que es a su vez fecunda y se despliega en el Pleroma (plenitud) de treinta eones, en función de las antiguas leyes pitagóricas de los números divinos pares e impares, que no es necesario ilustrar aquí expresamente⁹¹.

La referencia a la fecundidad de la Ogdóada primordial eterna y su despliegue apunta a una comprensión gnóstica de dicho fenómeno, haciéndo recordar lo dicho respecto al mito en el primer eje, pero clarificándolo con una referencia a Dionisio, cuya obra según Balthasar da la síntesis de verdad y belleza, de teología y estética. Al respecto explicita:

Complexivamente, incluyendo también a Boecio en la línea estética, la obra de filosofía del Medievo, hasta el renacimiento aristotélico, así como toda la teología mucho después de Tomás, proviene de la fecundidad de ambos⁹².

Resalta la importancia de la fecundidad, proveniente de Dionisio y Agustín, como lo atestigua “toda la filosofía del Medievo, hasta el renacimiento aristotélico”, pero también toda la teología “mucho después de Tomás”. Desde esta dimensión, primordialmente teológica, el teólogo suizo vuelve al ámbito natural de “los estilos laicales”. Estos son tratados por von Balthasar cuando destaca, entre otros, a Hamann, a quién describe como quien, al término de la Ilustración y en vísperas del idealismo alemán, representa una estética teológica protestante y al

⁸⁸ Cf. G. V. 2 / 33.

⁸⁹ Cf. G. V. 2 / 18.

⁹⁰ Cf. G. V. 2 / 35.

⁹¹ G. V. 2 / 36. H. B. II T 1 / 34: ... diese acht bilden die ursprüngliche ewige Achtheit, die aber ihrerseits fruchtbar ist und sich zum Pleroma (Fülle) von dreissig Äonen ausfaltet, in Anwendung der alten pythagoreischen Gesetzmässigkeiten der göttlichen geraden und ungeraden Zahlen, die hier nicht eigens dargestellt zu werden brauchen.

⁹² G.V. 2 / 30. H. B. II T 1 / 151: Sie ist aufs Ganze (wenn man für das Schulmässige noch Boethius hinzunimmt) gesehen nicht weniger stark als die Augustins, und man kann aus der Fruchtbarkeit dieser beiden beinahe die ganze Philosophie des Mittelalters bis zur Aristotelesrenaissance und die ganze Theologie weit über Thomas hinaus hervorgehen sehen.

mismo tiempo la tercera tentativa de respuesta a Lutero⁹³. Del pensamiento de Hamann destaca que:

A pesar de su discurso elíptico, su espíritu fulgurante, comprendido y aplicado con la apertura que se merece (pocos lo han hecho en el ámbito lingüístico germano), podría fecundar la estética teológica de mañana⁹⁴.

El teólogo suizo al preguntarse por la gloria que “podría fecundar la estética teológica de mañana” pretende mostrar tal fecundidad en su obra e intenta definirla⁹⁵. Al respecto señala que no se puede definir y de ahí deriva la dificultad de su tarea⁹⁶. Enfrentado a ésta interrogante y a la dificultad que entraña, se propone abordar la relación entre la teología y la metafísica debido a que considera que la tarea teológica de estudiar la gloria en la revelación cristiana, no se resuelve sin una referencia constante a la metafísica⁹⁷.

En su opinión no hay que considerar un “fracaso del espíritu” el que la síntesis buscada por el cristianismo entre la metafísica y la teología haya resultado endeble a causa del proceso histórico y el que la supuesta autonomía de la antigua metafísica haya cristalizado modernamente en una nueva autonomía anticristiana⁹⁸. Dos motivos señala Balthasar en relación a su pensamiento anteriormente expuesto, uno de ellos está dado porque la moderna autonomía de la razón no ha sido capaz de renovar el hecho que la gloria se extingue siempre que el hombre pretende algo sin Dios; el otro porque la pérdida de la síntesis patristico-medieval-barroca obliga al cristiano actual a aferrarse con tenacidad al distintivo de la gloria bíblica⁹⁹.

En este punto de la reflexión sobre la Gloria, Balthasar alude a Lutero que, a su juicio, anticipo la limitación a lo bíblico, con una negación de la metafísica. El camino que se abrió a partir de la negación de la analogía del ser permitió pasar por alto la gloria que aún persiste en la creación e imposibilitó la irradiación de la gloria de la gracia en el mundo de la creación, en otras

⁹³ Cf. G. V. 2 / 20.

⁹⁴ G. V. 3 / 281. H. B. II T 2 / 643: Aber trotz seiner elliptischen Rede kann sein blitzender Geist, wenn er weiträumig genug verstanden und angewendet wird, wie nur ganz wenige im deutschen Sprachraum die theologische Ästhetik von morgen befruchten.

⁹⁵ Cf. G. V. 4 / 17. H. B. III 1 T 1 / 13: Was ist die “Herrlichkeit”, die in diesem Werk bezeugt werden soll?

⁹⁶ Cf. G. V. 4 / 17. H. B. III 1 T 1 / 13: “Herrlichkeit” kann nicht definiert werden. Die Begründung dafür stellt uns vor die eigentliche Schwierigkeit der verbleibenden Aufgabe.

⁹⁷ Cf. G. V. 4 / 18. H. B. III 1 T 1 / 14: Die exakt-theologische Aufgabe, von der Herrlichkeit der christlichen Offenbarung zu handeln, ist somit nicht lösbar ohne ständiges Mitbedenken von Metaphysik.

⁹⁸ Cf. G. V. 4 / 29.

⁹⁹ Cf. G. V. 4 / 29.

palabras, la eliminó para siempre en una dialéctica destructiva. En esta parte de su análisis y en cuanto al vocablo que nos interesa, el autor señala:

*Quien confiara en esta dialéctica resultaría incapaz de un diálogo ecuménico fecundo, más bien sería impelido por la dialéctica histórica ya transcurrida a posiciones infecundas, por estar históricamente superadas*¹⁰⁰.

Balthasar al subrayar la incapacidad de la dialéctica de un “diálogo ecuménico fecundo” vuelve una vez más a la infecundidad, que aquí designa como “posiciones históricamente superadas” sin cuestionar la posibilidad real de un tal “diálogo ecuménico fecundo” a partir de la Gloria. Siempre buscando definir la Gloria, Balthasar se extiende desde el mito, a la filosofía, para terminar en la religión. Bajo el epígrafe “religión” el teólogo basilense se refiere al período de tiempo posterior a la llegada de Sócrates y Platón, en que se intenta una síntesis entre filosofía y mito¹⁰¹. En este contexto sobresale la figura de Plotino, de quien Balthasar destaca que llevó a la perfección la exigencia filosófica de una totalidad antibíblica y agrega que:

*Con los ojos de Plotino leerán a Platón los padres de la Iglesia de Capadocia y San Agustín, el fecundará a Boecio y también a Escoto Eriúgena...*¹⁰².

Si bien Plotino emerge como representante de una exigencia filosófica en su totalidad antibíblica, es comprendido por Balthasar como el gran inspirador que fecunda a Boecio y como tal a un autor de notable influencia sobre la teología. Balthasar aclara que su obra no es una historia de la filosofía, ni una historia general de la cultura y señala que se pregunta simplemente qué ha sucedido con la experiencia antigua y clásica de la gloria de Dios¹⁰³. Hans Urs von Balthasar sostiene que cuanto más netamente se separaba el cristianismo, a medida que avanzaba la Edad Moderna, de lo específicamente filosófico, más debía comenzar a ponerse en claro el sentido y concepto propio de gloria¹⁰⁴.

Para el teólogo de Basilea la doctrina trascendental de la belleza de la Antigüedad había llegado a un equilibrio en la ontología tomista (el *esse* al que Tomás atribuye que tiene las

¹⁰⁰ G. V. 4 / 29. H. B. III 1 T 1 / 28: Wer sich dieser Dialektik verschriebe, wäre zu einem fruchtbaren ökumenischen Gespräch unfähig, er würde vielmehr von der bereits abgelaufenen historischen Dialektik fortgetrieben an unfruchtbare, weil historisch bereits überholte Orte.

¹⁰¹ Cf. G. V. 4 / 201.

¹⁰² G. V. 4 / 227. H. B. III 1 T 1 / 225: Durch Plotins Augen aber lesen die kappadozischen Kirchenväter und Augustin ihren Platon, er wird Boethius und wiederum Scotus Erigena befruchten.

¹⁰³ Cf. G. V. 5 / 17. H. B. III 1 T 2 / 371: ...sondern fragen lediglich, was im Lauf der Jahrhunderte aus der antiken Erfahrung der Gottherlichkeit geworden ist...

¹⁰⁴ Cf. G. V. 5 / 18.

modalidades de uno, verdadero, bueno y bello; es la plenitud ilimitada e inconcebible de la realidad). Si este equilibrio se rompe, a juicio de von Balthasar quedan dos caminos por andar. Uno de ellos es la vía hermeneútica que identifica (de nuevo) al ser con Dios, camino del maestro Eckhart¹⁰⁵, respecto al cual el teólogo suizo afirma:

Eckhart se ha convertido, gracias a sus discípulos Suso y Tauler y a los innumerables seguidores de éstos, en el padre de la historia del espíritu y de la espiritualidad en la Edad Moderna. En él se manifiesta, de nuevo, lo que ya había aparecido en la historia de la iglesia antigua con el caso de Orígenes-Evagrio: las condenas eclesiásticas de las proposiciones extremistas de los fundadores, incluso su proscripción para el futuro, no impiden su desbordante fecundidad¹⁰⁶.

No cabe duda que para Balthasar, Eckhart es el “padre de la historia del espíritu y de la espiritualidad en la edad moderna”. De esta manera resalta aquí la “desbordante fecundidad” de un gran teólogo, la presencia del espíritu en la gestación histórica de la teología, que pese a las dificultades filosóficas casi panteístas respecto al ser y su relación con Dios del maestro Eckhart, a su pensamiento teológico no se le puede negar una desbordante fecundidad, junto con sus discípulos, con proyección al futuro. Enseguida, el teólogo suizo destaca que en la escuela de Eckhart se funda lo que Henri Brémond identifica bajo la expresión “metafísica de los santos”, cuyos labrados son innumerables y se detiene en algunos de ellos¹⁰⁷, aludiendo al pensamiento de Juan Tauler, a través de la obra *Los Sermones*, de la que, en relación con la tesis, destaca los que sigue:

...Dios ha ordenado también la naturaleza de este modo: que lo más alto se corresponda con lo más bajo. Así, el cielo en ningún otro lugar obra de una manera más fecunda que en la bajeza de la tierra. Y así, la altura de Dios en ningún lugar obra de modo tan fecundo ni tan divino como en la bajeza del hombre¹⁰⁸.

Sin duda, se articula aquí una idea maestra de la comprensión de la fecundidad a nivel teológico, al referirse a que “el cielo en ningún otro lugar obra de una manera más fecunda que

¹⁰⁵ Cf. G. V. 5 / 20-21.

¹⁰⁶ G. V. 5 / 35. H. B. III 1 T 2 / 390: Eckhart ist durch seine Schüler Seuse und Tauler und deren unzählbare Nachkommenschaft zu einem Vater der neuzeitlichen Geistesgeschichte und Spiritualität geworden. An ihm erweist sich nochmals, was in der Geschichte der alten Kirche der Fall Origenes-Euagrios gezeigt hatte: die kirchlichen Verurteilungen einzelner extremer Sätze der Gründer, selbst ihre Verfehlung in der Nachwelt hindern nicht ihre tausendfältige Fruchtbarkeit...

¹⁰⁷ Cf. G. V. 5 / 56.

¹⁰⁸ G. V. 5 / 61. H. B. III 1 T 2 / 415: Gott hat es ja auch in der Natur so geordnet, dass das Unterste dem Obersten entspricht. Der Himmel ist das Oberste und die Erde ist das Unterste. Nun wirkt der Himmel nirgends so fruchtbar als in den Niederungen der Erde. Und so wirkt die Hoheit Gottes nirgends so fruchtbar noch so göttlich wie in der tiefsten Niedrigkeit des Menschen.

en la bajeza de la tierra”, es decir describe el modo kenótico de la fecundidad, antes atisbado a nivel de la literatura y de la filosofía. Ahora en vista a sus fundamentos del origen religioso para “una cultura cristiana”, como queda manifiesto a continuación.

El primer gran movimiento que comienza a finales de la Edad Media, el resurgimiento de la metafísica antigua (en toda su plenitud, desde el mito a la filosofía y a la religión) llega a ser no sólo una necesidad intrafilosófica - como reinmersión de la razón positivamente desarraigada en los fundamentos fecundos del origen y de la derivación -, sino que se convertía cada vez más en una necesidad vital para la misma existencias de una cultura cristiana, que, más allá de las perniciosas controversias confesionales, tenía que asegurarse una unidad religiosa fundamental¹⁰⁹.

Como puede apreciarse aquí la fecundidad se revela a partir de sus “fundamentos” arraigados en el origen, quedando ella garantizada por la “unidad religiosa fundamental”. Sin duda “el origen”, que no es comienzo en el tiempo- y también lo es-, conforma una dimensión cualitativa siempre presente en la historia del espíritu y vida humana. Este origen para von Balthasar tiene aquí una connotación importantísima, por lo que todo desconocimiento de su relevancia desemboca en “desvíos perniciosos” y “pérdida de cultura cristiana”, en otras palabras, en infecundidad, debido su índole paradójica, que destaca el teólogo suizo:

Todo esto es paradójico porque toda la historia cristiana del espíritu (de Orígenes a Agustín, Boecio, Eriúgena, y a los grandes escolásticos) había sido un continuo descanso en el espacio antiguo y preferentemente en el platónicoplotiniano, el cual -de modo plenamente tradicional- ahora (tras Dante y Petrarca) lo invaden y ocupan de nuevo los extasiados pensadores y escritores florentinos y los otros filósofos italianos de la naturaleza, convirtiéndolo en suelo fecundo para la metafísica, la religión y el arte¹¹⁰.

El “suelo fecundo para la metafísica, la religión y el arte”, que según Balthasar articulan grandes pensadores y escritores, es comprendido aquí como punto articulador para la intelección balthasariana de la metafísica a partir de la verdad, comprensión que siempre se abre desde la

¹⁰⁹ G. V. 5 / 196. H. B. III 1 T 2 / 553: ... die erste grosse Bewegung, die am Ende des Mittelalters anhebt: die Wiedererweckung der antiken Metaphysik (in ihrer ganzen Breite vom Mythos über die Philosophie zur Religion) nicht nur zu einer innerphilosophischen Notwendigkeit-als Wiederversenkung der positivistisch entwurzelten Vernunft in die fruchtbaren Gründe von Ursprung und Herkunft-, sondern immer mehr zur vitalen Notwendigkeit für die Existenz einer christlichen Kultur, die sich- über die zerstörerischen konfessionellen Streitigkeiten hinweg- elementar der tragenden religiösen Einheit versichern musste.

¹¹⁰G. V. 5 / 197. H. B. III 1 Teil 2 / 553-554: Das hat insofern etwas Paradoxes, als die ganze christliche Geistesgeschichte von Origenes und Augustinus über Boethius und Eriúgena zu den Hochscholastikern ein immerwährendes Verweilen im antiken Denkraum war, und zwar mit Vorliebe im platonisch-plotinischen Raum, der -höchst traditionell- nun abermals (nach Dante und Petrarca) von den Florentinern und den andern italienischen Naturphilosophen verückt betreten und für Metaphysik, Kunst und Religion fruchtbar gemacht wird.

metafísica a la teología, de tal modo que queda en claro que el eje teológico refiere la fecundidad entre la belleza y la verdad¹¹¹.

Sintetizando el eje teológico de la fecundidad, se advierte que el teólogo suizo insiste en que la belleza trascendental no debe reducirse a la belleza intramundana. Para el teólogo suizo la *Gloria Dei* es indefinible y de ahí su dificultad al momento de definirla. Por eso se propone abordar el tema de la *Gloria Dei* en la revelación cristiana, tarea de la teología que no se resuelve sin referencia a la metafísica. En este eje resulta de gran interés la muestra que presenta von Balthasar de teologías e imágenes cristianas del mundo a través de los innumerables pensadores y escritores aludidos.

A modo de síntesis:

Se resume el camino recorrido en el presente capítulo en busca de un primer esbozo del concepto de fecundidad, que permite apreciar una primera configuración de aspectos de dicho fenómeno omnipresente en la vida cotidiana, pero requerido por una comprensión interpretativa de una racionalidad que, más allá de ideas claras y distintas de la razón abstracta, integra lo estético como su dimensión trascendental originaria a partir del *pulchrum* y *verum*, dejando el *bonum* para un estudio futuro.

La configuración detectada de los diversos aspectos propios de la fecundidad emerge, en los 7 volúmenes de *Gloria*, obra balthasariana estudiada preferentemente, sin duda, a través de la racionalidad estética que, en efecto, es capaz de dilucidar la índole oculta invisible de la fecundidad, en cuanto escondida en un origen misterioso, de tal modo, que fácilmente pasa desapercibida para ojos incapaces de ver, comprender e interpretar las expresiones exuberantes del espíritu humano, perceptibles a nivel de una filología bíblica inspirada adecuadamente, como también a los aportes literarios articulados, poéticamente, a nivel del dogma. A partir de ahí, las conceptualizaciones metafísicas a nivel filosófico se abren como atisbo de un más allá en la historia del espíritu y como tal se proyectan hacia una plenitud teológica mayor en cuanto secreto nupcial.

Tal índole paradójica de la fecundidad, es decir, su configuración de índole modesta invisible, patentizada en frutos concretos exuberantes, remonta a un origen a primera vista

¹¹¹ Cf. G. V. 1 / 27.

oculto, es Misterio, que *Se* comunica como arquetipo de la “forma suprema”, que libremente se creó expresiones corporales concretadas en formas múltiples que orientan toda comprensión de la fecundidad, si pretende ser verdadera. El acto creador de parte de un origen sin origen y como tal misterioso en sí, expresa no sólo la voluntad libre de comunicarse de parte de tal origen, sino también la gratuidad en cuanto don donado, que es la fecundidad, lo cual imposibilita comprenderla como producto meramente humano “natural”, aunque tal dimensión natural aparece articulada a través de la argumentación balthasariana, cuando se refiere a los frutos de la tierra etc. hasta al mito.

Es llamativo que la configuración balthasariana del concepto fecundidad, en este primer capítulo no es un mero evento racional, sino que involucra la voluntad, es decir, para comprender la fecundidad resulta importante que el intérprete bíblico quiera reconocer el verdadero misterio del ser subyacente a la fecundidad, Dios Yahve el Soberano. Todo no reconocimiento de esta soberanía desemboca en esterilidad y frutos vanos como sucede con el culto de los mitos de fertilidad. Entre el reconocimiento y no reconocimiento de la soberanía de Dios, que está en la base de la fecundidad, se va gestando la identidad de Israel, Pueblo de Dios, es otras palabras, la fecundidad es clave para la creación de pueblos y culturas a través de la historia de la humanidad, como se puede apreciar en culturas medievales y modernas.

Finalmente, cabe advertir la permanente tensión entre fecundidad e infecundidad, que adquiere rasgos trágicos a través del acercamiento balthasariano a las fuentes clásicas, entre otras, analizadas en Esquilo. Sin embargo, resulta sumamente importante que lo trágico no termina en lo absurdo y la nada, sino que se abre como un presagio de la índole kenótica cuando se configura en el rostro desfigurado de Cristo, a través del Espíritu Santo, acorde a su modo de ser propio como lo enuncia la pregunta metódica que orienta la presente tesis.

CAPÍTULO SEGUNDO

La impronta antropológica de la fecundidad

En el presente capítulo, de tenor antropológico, la mirada se detiene en la belleza terrena, dado que una palabra sobre el hombre, llamado por Dios a ser fecundo y a multiplicarse, no queda al margen del pensamiento de von Balthasar, por el contrario lo fundamenta. Por eso en este capítulo segundo se destacan las referencias más significativas, contenidas en los siete volúmenes de *Gloria* en cuanto obra investigada, sobre la figura humana y su relación con la belleza y la fecundidad. Se indaga por ende, en continuidad con los ejes señalados anteriormente, de modo detenida la fecundidad en la Escritura; el paso de la fecundidad de la Gloria desde el mito a la religión; la perspectiva estética en la teología cristiana, y el camino desde la infecundidad a la fecundidad de la forma.

1. El tenor antropológico de la forma, belleza del ser y fecundidad en la Escritura

De hecho, en la Escritura la forma para Hans Urs von Balthasar se concreta en la propia individualidad del ser humano. De ahí que el teólogo suizo se muestra indignado con el que no la respeta considerándolo “indigno de la belleza del ser”. Esto queda de manifiesto en la siguiente afirmación suya, al arremeter, ya en el primer volumen de *Gloria*, contra:

...quien la (forma) destruye y la menosprecia es indigno de la belleza del ser y más aún asimila al que desintegra su propio cuerpo vivo y lo condena a la inexpresividad y a la infecundidad al leño seco que el Evangelio destina a ser arrojado al fuego¹¹².

La indignación de Balthasar con quién no respeta la forma desintengrando su cuerpo es tan grande que lo condena a la “infecundidad”, más aún lo equipara “al leño seco arrojado al fuego”, en otras palabras una condena a muerte en la hoguera es decir, una tal falta de respeto a la forma no sólo desemboca desde dentro en la “infecundidad”, aspecto que se profundiza posteriormente,¹¹³ sino que es de tal gravedad que merece ser castigado desde fuera en sus expresiones, es decir, quemado por el fuego. Con esta actitud Balthasar se enfrenta a una situación de pecado y su gravedad en cuanto “dar la espalda a Dios”, como lo define la teología veterotestamentaria en cuanto desconocida por la filosofía.

¹¹² Cf. G. V. 1 / 27. H. B. I / 22: Wer diese Form zerbricht, weil er ihrer nicht achtet, ist der Schönheit des Seins unwert, und er wird aus der harten, herrlichen Wirklichkeit als ein Unbestandener verbannt. Er zerfällt bei lebendigem Leib ins Ausdruckslose und Unfruchtbare, ist dürres Holz, das im Evangelium zusammengelesen wird, um verbrannt zu werden.

¹¹³ Nota cruzada cf. 2 4

Tal situación de “infecundidad”, producida por el pecado, el teólogo suizo, sin embargo, la supera al hacer resplandecer la esencia de la Antigua Alianza en el volúmen seis de la obra *Gloria*, desde la perspectiva de la gloria¹¹⁴ y expresa que sólo la historia que manifiesta el pecado del hombre y que pone a Dios frente a la realidad de la transgresión de la alianza, muestra lo que es en concreto la gloria de Dios¹¹⁵. En relación con la transgresión de la alianza von Balthasar se refiere a la “obediencia” de los profetas y como elemento dominante de la profecía de Oseas destaca la certeza que Dios y sólo él se ocupa de Israel. Al respecto señala que para este profeta:

El apartarse del Dios de la alianza para acercarse a las divinidades cananeas de la fecundidad y a sus rituales, significaba literalmente hundirse en una prostitución disfrazada de culto religioso¹¹⁶.

Es llamativo que aquí, nuevamente el teólogo suizo alude a las “divinidades cananeas de la fecundidad” que llevan a Israel a apartarse de Dios. Balthasar destaca la gravedad que lleva acercarse a tales divinidades paganas, subrayando al efecto las palabras proféticas, que califican la infidelidad como “prostitución disfrazada de culto religioso”. Se aprecia aquí una radicalización de la relación de Israel con respecto a los cultos de fecundidad, señaladas en los diversos ejes del primer capítulo, en cuanto se centra aquí más allá de la celebración de tales cultos directamente, en sus “divinidades”, lo cual confirma el tenor en cuanto individuación de la forma, sólo perceptible desde un enfoque antropológico teológico.

Esta negación de la fecundidad respecto a la relación idolátrica de Israel con las “divinidades de la fecundidad” la profundiza Balthasar en vista a un significativo desconocimiento de lo que significa el sufrimiento humano, al insistir al interior de la Escritura en el hecho que la liturgia de las lamentaciones, más concretamente la comunidad de las lamentaciones, no entiende los sufrimientos que padece como “ocasión fecunda” de “expiación vicaria”, ya que:

Está muy lejos de evaluar sus sufrimientos en términos positivos, entendiéndolos como una ocasión fecunda o atribuyéndoles cualquier tipo de expiación vicaria¹¹⁷.

¹¹⁴ Cf. G. V. 7 / 13.

¹¹⁵ Cf. G. V. 6 / 189.

¹¹⁶ G. V. 6 / 211. H. B. III 2 T 1 / 222: Der Abfall vom Bundesgott zu den kanaanäischen Fruchtbarkeitsgöttern und ihren Ritualen war buchstäblich Absinken in kultisch bemäntelte Unzucht.

Al comprender aquí los sufrimientos como una “ocasión fecunda” para una realidad más profunda, la “expiación vicaria”, Balthasar evoca una hondura teológica que puede considerarse como un atisbo de resplandor hacia el concepto de fecundidad kenótica en la *forma mentis* balthasariana, tal como se aclara en el capítulo siguiente a través de su tenor cristológico, ya que éste resalta el valor positivo del sufrimiento en la actitud de Aquél ante cuyo Rostro desfigurado se vuelve el rostro de aquellos que lo han conducido a dar la vida en sustitución vicaria.

Tal atisbo efectivamente va perfilándose hacia su expresión desfigurada que Balthasar en su afán por seguir el hilo conductor del concepto de Gloria a través de los años elabora en el Nuevo Testamento que, en su opinión, solo le permite la teología del *pulchrum*. Tal elaboración fecunda, precisamente, patentiza un aspecto importante en relación con el hombre –*antropos*– al reconocer que “la tarea” de “ser fecundo” impuesta por el creador al hombre está escrita en su esencia pues el teólogo suizo afirma:

Sobre la tarea que la creación le impone al hombre de “ser fecundo y multiplicarse, y llenar la tierra y someterla” (Gn 1, 28), la Biblia no desperdicia más palabras: esa tarea está escrita en la esencia del hombre y, por tanto, no se precisan notas explicativas ulteriores¹¹⁸.

Tal tarea de “ser fecundo” que Balthasar destaca aquí como “inscrita en la esencia del hombre” y que como tal no necesita de “notas explicativas ulteriores” se encuentra fundada, para el teólogo suizo, guardando las debidas distancias, en la idea de la imagen y semejanza con que el creador hizo al ser humano, que permite advertir similitud de la fecundidad humana con la fecundidad trinitaria que viene dada en la esencia del Dios uno y Trino. Esto que se desprende del mayor desarrollo del pensamiento de von Balthasar, siguiendo la Escritura, con respecto a la forma, a la belleza del ser y a la fecundidad, permite entrar a analizar los estilos laicales elencados por el teólogo basilense para probar el alcance de la perspectiva estética en la teología cristiana.

¹¹⁷ G. V. 6 / 241. H. B. III 2 T 1 / 257: Von einer positiven Einschätzung ihres Leidens, als Fruchtbarkeit, gar als Stellvertretung in irgendeinem Sinn, ist die klagende Gemeinde weit entfernt.

¹¹⁸ Cf. G. V. 7 / 13. H. B. III 2 T 2 / 486: Über den Schöpfungsauftrag an den Menschen, “fruchtbar zu sein, sich zu vermehren, die Erde zu erfüllen und sie sich zu unterwerfen” (Gen 1,28), verliert die Bibel keine weiteren Worte: der Auftrag ist dem Menschen ins Wesen geschrieben, hierzu bedarf es keiner besondern Aufzeichnungen.

En resumen, en continuidad con el eje bíblico y al interior de él, es destacable la idea de von Balthasar en orden a que la tarea que la creación impone al hombre de ser fecundo y multiplicarse está inscrita en la esencia del hombre, como se ha verificado anteriormente. Asimismo, la afirmación del teólogo que se refiere a la forma como la propia individualidad del hombre, lo que lo lleva a sostener que el que la destruye es indigno de la belleza del ser, según lo analizado adquiere a continuación mayor relieve al abordar Balthasar la fecundidad en la teología cristiana desde la perspectiva estética.

2. La fecundidad desde la perspectiva estética en la teología cristiana

En continuidad con el eje literario del primer capítulo, Balthasar explicita su comprensión del tenor antropológico de la fecundidad desde la literatura, con el objeto de probar el alcance de la perspectiva estética en la teología cristiana. De ahí que von Balthasar se detiene en los estilos laicales de distintos autores, entre ellos Claudel, Dante, San Juan de la Cruz, Soloviev, Péguy, Píndaro y Esquilo¹¹⁹. Enfrentado al tema de la forma de la vida von Balthasar alude al matrimonio como configurador de ella, por ser el ámbito que engloba y supera todos los deseos de evasión del individuo¹²⁰, pues para el teólogo suizo:

...toda fecundidad y toda libertad descansan en la interioridad de la forma, y la vida del esposo sólo puede ser comprendida (como ha descrito Claudel con tanta energía en su Oda V), desde el misterio de esa interioridad, que ya no es accesible a partir de la profanidad de la existencia humana¹²¹.

Aquí se advierte que para Balthasar el “misterio de la interioridad” esponsal escapa del acceso meramente humano porque para el teólogo suizo remite a una trascendentalidad de la “profundidad de la existencia humana” de tal manera confrontado al tópico del eterno femenino, von Balthasar se detiene en Dante, a quien identifica como el heredero de la escolástica latina¹²² afirmando lo siguiente:

El eterno femenino que atrae aquí a las alturas es mucho más que un mero símbolo, más aún que una alegoría, es la realidad que a todos los niveles, desde el cuerpo tangible y terreno de la mujer amada, pasando por la figura transformada, llega sin interrupción

¹¹⁹ Cf. G. V. 6 / 23.

¹²⁰ Cf. G.V. 1 / 30.

¹²¹ G. V. 1 / 30. H. B. I / 25: ...alle Fruchtbarkeit, alle Freiheit im Innern der Form, und das Leben des Vermählten kann (wie Claudel es kraftvoll in seiner Fünften Ode geschildert hat) einzig aus diesem Innengeheimnis, das von der Profanität des Allgemeinen her nicht mehr zugänglich ist, gedeutet werden.

¹²² Cf. G. V. 3 / 15.

*de continuidad a santa Lucía, como representante de la <ecclesia sanctorum>, y a María, como fundamento arquetípico de la Iglesia virginalmente fecunda y fecundantemente virginal*¹²³.

Mientras Hans Urs von Balthasar alude arriba a la vida del esposo sirviéndose del estilo laical de Claudel, ahora cuando se confronta al tópico del eterno femenino, se detiene en Dante, a quien, como se dijo, identifica como el heredero de la escolástica latina¹²⁴, de cuyo pensamiento destaca la característica de lo femenino, que el teólogo suizo considera “más que un mero símbolo”, para él es “la realidad”, un “fundamento arquetípico de la Iglesia”, “fecunda en su virginidad” y “fecundantemente virginal”.

Tal “eterno femenino” que von Balthasar, remitiendo al pensamiento de Dante, resalta aquí supera al “símbolo” y a la “alegoría”, es para el teólogo suizo plenamente real, asimilable a la “mujer amada”, pasa por la “figura transformada”; por la Iglesia de los santos y llega a “María” cuya fecundidad da a luz a la Iglesia, aspectos todos estos que se profundizaran en el capítulo tercero.

Luego, siempre al interior de los estilos laicales, von Balthasar trata la paradoja de la fecundidad en la poesía mística. Ante este tipo de poesía el teólogo suizo cita a San Juan de la Cruz, aclarando que el santo no pretende esbozar ninguna mística filosófica, sino ilustrar la experiencia del Dios vivo de la Biblia, del Dios de amor, experiencia singularmente “fecunda” y “perfecta”, eficaz frente a los vicios pues:¹²⁵

*El único elemento anagógico de Juan es el amor, al que expresamente concede este atributo... “Decía él (según refiere el P. Eliseo de los Mártires) que se podían combatir los vicios de modo más fácil, fecundo y perfecto” que por ataques directos*¹²⁶.

Como se patentiza aca “el amor” como “elemento anagógico” que, acorde al P. Eliseo de los Mártires, conocedor del pensamiento del místico, fue destacado por éste como capaz de hacer frente al mal de “modo fecundo” y “perfecto”, contrapuesto a ataques directos, Balthasar puede

¹²³ G. V. 3 / 111. H. B. II T 2 / 460: Das Ewig-Weibliche, das uns hinanzieht, ist weit mehr als nur ein Gleichnis, weit mehr auch als eine Allegorie, es ist die Realität, die auf allen Graden der Wirklichkeit, vom irdisch-greifbaren Leib der Geliebten, über ihre Verklärungsgestalt bruchlos hinaufreicht bis zur heiligen Lucia als Vertreterin der Ecclesia sanctorum und bis zu Maria als dem urbildlichen Grund der jungfräulich-fruchtbar empfangenden Kirche.

¹²⁴ Cf. G. V. 3 / 15.

¹²⁵ Cf. G. V. 3 / 148.

¹²⁶ G. V. 3 / 156. H. B. II T 2 / 507: Das einzig Anagogische bei Juan ist die Liebe; er gibt ihr sogar ausdrücklich diesen Namen. “Er sagte (so bezeugt P. Eliseus von den Martyrern) man könne die Laster auf eine leichtere, fruchtbarere und vollkommene Weise bekämpfen” als durch direkten Angriff auf sie.

continuar en esta línea mencionando también a Soloviev entre los pensadores laicos, su pensamiento respecto de la Sophia de Dios, que el autor identifica como “idea fecunda de la unidad absoluta”, como se advierte en el siguiente apartado:

Al principio es reschit, la idea fecunda de la unidad absoluta, el único poder llamado a unir el todo; al final es malkut, reinado soberano de Dios, unidad perfecta y enteramente realizada del Creador y criatura¹²⁷.

Aca se advierte en el pensamiento de von Balthasar la importancia que le asigna a Dios Creador, antropológicamente es rescatable la idea balthasariana que alude a “la unidad del Creador y la criatura” que no sólo considera “perfecta” sino “eternamente realizada”. Siguiendo Balthasar con su análisis al interior de la obra de Soloviev, destaca luego que el estilo laical de este autor deja de manifiesto que si bien se mantiene aferrado al “alma del mundo” sigue un camino escalonado hasta llegar “al hombre” y su “fecundidad”, ya que:

Soloviev no quiere abandonar las generaciones provenientes de esta alma del mundo, el camino escalonado del proceso astral, geológico y biológico hasta el hombre, a su propia, íntima y autónoma fecundidad y fantasía creadora¹²⁸.

En este comentario balthariano se puede apreciar una similitud o referencia al proceso de la creación descrito en el Génesis que sigue un proceso paulatino a lo largo de los siete días y culmina en el ser humano, creado a imagen y semejanza del Creador y dotado de libre fecundidad resaltando el vínculo entre “fecundidad autónoma” y “fantasía creadora”.

Sin embargo cuando el teólogo suizo continúa desarrollando el pensamiento de Soloviev deja en claro que la Sophia de Dios, “alma del mundo” es “infecunda” en tanto no es fecundada por el Logos. De este modo se advierte la importancia de la Palabra para pasar de la infecundidad a la fecundidad, es decir:

Por sí misma, esa alma del mundo es sólo “seno infecundo”; pero una vez que el Logos la fecunda, no es posible decir si las formas engendradas son más producto de aquella o de éste¹²⁹.

¹²⁷ G. V. 3 / 310. H. B. II T 2 / 674-675: Am Anfang ist sie reschit – die fruchtbare Idee der absoluten Einheit, die einzige Macht, die berufen ist, das All zu einen; am Ende ist sie malkut, Königsherrschaft Gottes, vollkommene und ganz verwirklichte Einheit von Schöpfer und Schöpfung.

¹²⁸ G. V. 3 / 313. H. B. II T 2 / 678: Solowjew will die sich folgenden Auszeugungen der Weltseele, den Stufengang des astralen, geologischen und biologischen Prozesses bis zum Menschen empor nicht ihrer eigenen inneren und autonomen Fruchtbarkeit und schöpferischen Phantasie überlassen.

En efecto resalta así la relevancia del Logos para la fecundidad, en el pensamiento de Soloviev, sin negar la importancia de la dimensión mundana. El teólogo suizo por ende destaca el pensamiento antropológico eclesial del autor que percibe al “hombre” integrado, en conjunto con la humanidad, a la Iglesia. Es notorio como Balthasar se sirve aquí del estilo laical de Soloviev, para enfatizar la idea de koinonía, la importancia de la inserción del hombre a la Iglesia al afirmar:

*El hombre queda integrado en la conjunción de la personalidad humana con la Iglesia. Recibe de ella su verdadera vida saludable y la Iglesia se fecunda y puede expandirse*¹³⁰.

Se ve emerger aquí la importancia de la vida en comunidad para la fecundidad del ser humano, la integración del cristiano a la Iglesia de la que recibe “su verdadera vida”. Al mismo tiempo con esta inserción comunitaria la “Iglesia se fecunda”, de tal modo que tanto la Iglesia necesita del hombre para ser fecunda como el hombre de la Iglesia para recibir “vida saludable”. Se puede advertir, desde ya, que al interior del concepto de fecundidad balthasariano late la idea de una comunidad de vida.

La idea explicitada aquí, a modo de anticipo, en torno al concepto de fecundidad en el pensamiento del teólogo suizo, que se aprecia como ligada a una vida en común, se hace más nítida cuando, Balthasar se detiene en la fecundidad de las cosas y de la familia. En esta oportunidad nuevamente destaca a Péguy como un exponente óptimo de la estética teológica de principios del siglo XX¹³¹. Pues con relación a la fecundidad de las cosas, a través de la obra *Booz endormi (Booz dormido)* el teólogo suizo vuelve sobre “la visión pagana primigenia”, aludiendo a la “fecundidad de las cosas” y “al ayuntamiento del hombre y de la mujer”:

*La visión pagana primigenia también de la fecundidad de las cosas, del ayuntamiento de hombre y mujer y del campo de mies celeste sobre ellos...*¹³².

Sin embargo no es sólo la fecundidad sexuada la que quiere resaltar von Balthasar cuando sirviéndose de la misma obra de Péguy destaca en términos algo prosaicos la sexualidad humana al referirse al “ayuntamiento” del hombre y la mujer. En efecto, en el párrafo siguiente se puede

¹²⁹ G. V. 3 / 313. H. B. II T 2 / 678: Aus sich allein ist sie “unfruchtbarer Schoss”; aber wird sie befruchtet vom Logos, so lässt sich nicht mehr sagen, ob die ausgezeugten Formen mehr sein oder mehr ihr Produkt sind.

¹³⁰ G. V. 3 / 327. H. B. II T 2 / 694: In der Verbindung der menschlichen Persönlichkeit mit der Kirche wird der Mensch *integriert*. Er empfängt das wahre gesunde Leben, die Kirche aber wird befruchtet und kann sich auswirken.

¹³¹ Cf. G. V 3 / 401.

¹³² G. V. 3 / 428 H. B. II. T 2 / 796: Heidnischer Ur-blick auch auf alles Fruchten, auf die Vermischung von Mann und Weib, auf das himmlische Erntefeld darüber,...

ver una impronta positiva cuando el escritor alude a la “fecundidad de la familia” como “modelo de la existencia terrena”, afirmando:

*La familia, su compacta unidad, su fecundidad, su contacto directo con la felicidad y la impotencia, los afanes y la responsabilidad de la existencia en el tiempo, son, y no el convento, lo que constituye el modelo de la existencia terrena*¹³³.

Precisamente al interior de la “fecundidad” de “la familia” se constituye “el modelo de la existencia terrena”. No deja de llamar la atención la referencia negativa a la vida conventual que hace Péguy al destacar la importancia que el advierte en el modelo familiar.

Del mismo modo, pero ahora en relación al tema del arraigo de la existencia cristiana, von Balthasar, en contunidad con Péguy, se detiene en el “heroísmo” cristiano de la fe, la esperanza y la caridad del que extrae el hombre natural lo que le es inalcanzable por sí mismo. El teólogo suizo describe, pues, el heroísmo con las siguientes palabras de Péguy, cuando señala:

*El heroísmo es esencialmente una virtud, un estado, una gesta de salud, de buen humor, de gozo y hasta de jovialidad, casi de alarde, una acción de gallardía, de bienandanza, de cortesía, de dominio de sí, de espontaneidad, de fecundidad, casi de costumbre y de familiaridad*¹³⁴.

Así de esta forma se constata que el teólogo basileño hace suyas las características del heroísmo conceptualizadas por Péguy, dentro de las cuales se destaca precisamente la fecundidad de tal acción. Profundizando, luego, el tema del arraigo cristiano tratado a través de Péguy, von Balthasar alude nuevamente a una frase del autor, en la obra *Booz dormido*, que reconoce a “la fecundidad” como procedente de una fuente externa al ser humano. Con ello se vuelve a descubrir un atisbo del concepto de fecundidad en el pensamiento balthasariano que remite al Autor de la fecundidad humana que sería esa “fuente externa” al hombre.

*Y nosotros no hemos recibido nada, hemos tenido que encontrar en nosotros mismos una fecundidad que no procedía de nosotros*¹³⁵.

¹³³ G. V. 3 / 461. H. B. II T 2 / 833: ...die Familie, ihre Geschlossenheit, Fruchtbarkeit, unmittelbare Berührung mit Seligkeit und Ohnmacht, Sorge und Verantwortung zeitlichen Daseins, sie, nicht das Kloster, ist Modell der irdischen Existenz.

¹³⁴ G. V. 3 / 463. H. B. II T 2 / 835: “Heroismus ist wesentlich eine Tucht, ein Zustand, eine Tat der Gesundheit, der guten Laune, der Freude, sogar der Lustigkeit, beinah des übermütigen Streiches, jedenfalls des Wohlbehagens, der Wohlhabenheit, des Ungezwungenen, Bequemen, Fruchtbaren, des Wohlergehens, der Meisterung und des Besitzes seiner selbst, fast sozusagen des Gewohnheit und Gebräuchlichkeit, des guten Brauches.

¹³⁵ G. V. 3 / 466. H. B. II T 2 / 838: Und wir, die nichts erhalten hatten, mussten in uns selber eine Fruchtbarkeit finden, die nur aus uns selber stammte.

La idea de “no haber recibido nada” remite, precisamente, a la idea cristiana de estar en manos de la Providencia Divina, que von Balthasar ve reflejada en los estilos literarios laicales y que se patentiza aún más en el siguiente pensamiento de Péguy, en lo que se refiere a la preocupación por el futuro.

*Preocuparse del mañana, ahorrar para mañana, significa en realidad desbaratar la propia libertad, castrar la propia fecundidad, que son los máximos bienes del hombre*¹³⁶.

A través de esta cita de la obra de Péguy, *Booz dormido*, von Balthasar resalta como negativa la actitud del hombre que lo lleva a “ahorrar para el mañana” y a querer vivir por anticipado en el futuro para que su presente sea su pasado, todo lo cual atenta contra la libertad y la fecundidad, “máximos bienes del hombre”. En otras palabras, el teólogo suizo pone el énfasis en la actitud del ser humano que al no vivir con la libertad evangélica de las aves del cielo y al no imitar a los lirios del campo se esclaviza y se hace infecundo.

La experiencia fecunda de la figura materna rescata Balthasar, en relación con la idea de dejarse descansar en las manos de la Providencia. Para ello también recurre a Péguy y su obra *Booz dormido* en cuanto se refiere “al sueño del niño” que “duerme seguro” en “el regazo de la madre”.

*El niño sueña un paraíso de leche y sangre, de rocío y vino (rosée), duerme, seguro en el regazo de la madre, el sueño de los orígenes, porque todo tiene su comienzo en la fecundidad del sueño*¹³⁷.

Nada hay más seguro que el “regazo de la madre”, de ahí retoma Balthasar la idea del sueño originario “comienzo de la fecundidad”. Sin embargo, la “experiencia de paternidad” no queda fuera del pensamiento del teólogo suizo cuando se refiere al hombre en su “paternidad”, oportunidad en que también remite al poeta Péguy que compara la paternidad del varón a un “avasallamiento” al estar unida a “una fecundidad” y a una “responsabilidad” tan inmensa que no se deja conceptualizar, en términos balthasarianos cuando se refiere a esta experiencia:

¹³⁶ G. V. 3 / 472. H. B. II T 2 / 844: Für morgen sorgen, für morgen sparen, heisst in Wahrheit seine Freiheit verschleudern, seine Fruchtbarkeit entmannen, die des Menschen höchste Güter sind.

¹³⁷ G. V. 3 / 478. H. B. II T 2 / 850: Das Kind, träumend vom Paradies, ist lauter Milch und Blut, Tau und Wein (rosée), es schläft, bei der Mutter geborgen, den Schlaf des Ursprungs, denn alles beginnt in der Fruchtbarkeit des Schlafes.

Y ciertamente habría que mencionar también, como tercer aspecto, la experiencia de la paternidad, que entraña ese avasallamiento por la idea de una fecundidad y responsabilidad inconceptualizable que arrasa al padre a entregarse por sus hijos en cada lance¹³⁸.

Con este pensamiento el teólogo suizo, al destacar lo inefable de la paternidad que “arrasa al padre” a “entregarse por sus hijos”, remite a la paternidad de Dios, siempre dispuesto a acoger a sus creaturas y, aún más, a entregar a su Hijo por el rescate de la humanidad.

Sintetizando, la tarea teológica concreta de estudiar la gloria en la revelación crisitana desde la perspectiva estética puede resumirse entonces en que desde la literatura von Balthasar pone el énfasis en los estilos laicales y principalmente en la obra de Péguy, en la experiencia de la maternidad y de la paternidad. Después de haber aludido el teólogo suizo al matrimonio como configurador de esa forma en la que, a su juicio, toda fecundidad y toda libertad descansan, profundiza el eterno femenino, deteniéndose en Dante, y resaltando la trascendentalidad de este fenómeno en cuanto es más que un mero símbolo que llega desde el cuerpo tangible de la mujer amada hasta María como fundamento arquetípico de la Iglesia virginalmente fecunda y fecundamente virginal. Emergen aquí verdades profundas de la teología cristiana que hacen necesario un recurso a la filosofía, pasando por el mito y la religión, antes de ser abordadas detenidamente en el capítulo tercero.

3. Gloria y fecundidad desde la filosofía a través del paso del mito a la religión

Si bien Hans Urs von Balthasar recorre la historia del pensamiento para destacar como se ha entendido el concepto de la Gloria a partir del mito y hasta el momento en que escribe la *Trilogía*, como se ha visto a través del capítulo primero, en este orden de ideas el teólogo suizo se detiene en la “interpretación mítico-religiosa del ser” como arte que lleva a las “fuentes” de su “más fecundo desarrollo”, lo que le hace afirmar:

Ahora bien, hablar de la interpretación mítico-religiosa del ser, es hablar de arte, de arte en su creación y en las fuentes de su más fecundo desarrollo¹³⁹.

¹³⁸ G. V. 3 / 483. H. B. II T 2 / 855: Und gewiss wäre als Drittes noch die Erfahrung der Vaterschaft bei Péguy zu nennen: die Überwältigung im Gedanken einer unbegreiflichen Fruchtbarkeit und Verantwortung, die den Vater zu jedem Einsatz für die Kinder hinreisst.

¹³⁹ G. V. 4 / 18. H. B. III 1 T 1 /14: Wer aber mythisch-religiöse Seinsdeutung sagt, der sagt auch *Kunst*. Und zwar Kunst in der Urzeugung und im Fruchtwasser ihrer günstigsten Entfaltung .

El teólogo suizo resalta aquí la fecundidad en su expresión artística y en sus fuentes. En esta oportunidad y en lo que atañe a entender el arte como gloria von Balthasar se remonta a Píndaro, quien, a su juicio, es el único poeta lírico que ha entendido su arte exclusivamente como gloria, que exalta cuanto hay de magnífico-soberano-victorioso en el mundo, donde la gloria total es precisamente la necesaria coincidencia de ambas glorias: la transfigurante y la transfigurada¹⁴⁰. En prueba de esta afirmación, de la obra de Píndaro, von Balthasar destaca la exaltación que hace el poeta de lo que celebra, hablar poético que refiere a la obra fecunda de Dios sobre el mundo, hecho visible como premio en las virtudes, en el siguiente texto:

Entonces exalta el poeta su función universal: “siembra”, “riega”, “destila”, “asperja” con “miel”, “rocío”, “vino”, “agua”, lo que celebra; hace sobre la tierra lo que Dios desde el cielo sobre el mundo con el viento, la lluvia y el sol: no sólo ensalza, sino también fecunda, ya que el premio engendra virtudes.¹⁴¹

Mas allá de lo comentado en el capítulo primero al respecto, Balhasar en el presente texto en que alude a Píndaro, describe la fecundidad como interrelacionada con el premio de las virtudes que la hace visible.

Pese a la riqueza mítica poética el teólogo suizo, en su afán de definir la gloria, toma en cuenta una significativa alusión a Hércules y su fecunda misión diciendo:

Si al final del Filotectes aparece corporalmente Hércules y con su gloriosa figura disipa el dolor enviado por los dioses..., y lo hace fecundo en una nueva misión¹⁴².

En tal alusión a la misión de Hercules se patentiza una apertura del mito a la religión que alcanzará mayor plenitud a través del paso por la filosofía a la teología, misión que se abordará en el capítulo tercero. Cuando el teólogo suizo luego hace el paso del mito a la filosofía se detiene en el pensamiento de Platón, destacando en *El Banquete*, la superación del modelo sexual y el milagro de una fecundidad de lo finito en lo absoluto, como sigue:

El modelo sexual, que en los anteriores discursos representaba la imagen-guía incluso para el Eros cósmico, para el celeste y para el que lucha trágicamente por su

¹⁴⁰ Cf. G. V. 4 / 86.

¹⁴¹ G. V. 4 / 93. H. B. III 1 T 1 / 92: Dann waltet der Dichter seines Weltamtes: ...er tut auf Erden, was vom Himmel her Got mit Wind und Regen und Sonne für die Welttut: er rühmt sich nur, sondern befruchtet auch, den der Preis lässt neue Tugend wachsen ...

¹⁴² G. V. 4 / 121. H. B. III 1 T 1 / 121: Wenn am Schluss des “Philoktet” Herakles leibhaftig erscheint, und das von den Göttern verhängte Leid, ... und su neuer Sendung befruchtet.

*conciliación, está aquí por fin superado y se convierte en reflejo de una causa ejemplar, que deja ver el milagro de una fecundidad de lo finito en lo absoluto*¹⁴³.

A través de esta alusión a Platón, el teólogo basileense resalta “el milagro” que significa la “fecundidad de lo finito” en lo “absoluto”. En otras palabras puede afirmarse que la fecundidad de Dios posibilita, como imagen, la del ser finito, sin la primera no se explica la segunda. Es de tal magnitud esta fecundidad que supera la sexualidad humana modelo de los discursos filosóficos. El largo período de tiempo posterior a la llegada de la filosofía con Sócrates y Platón, von Balthasar lo agrupa bajo el epígrafe religión que considera puente e intento de síntesis entre la filosofía y el mito¹⁴⁴.

De este lapso de tiempo, como quedó dicho en el eje filosófico del primer capítulo, el teólogo basileense destaca a Plotino, ahora el telogo suizo se detiene en la “ontología formal” y la “estética” plotiniana cuya apertura hacia una “teología consciente”, en opinión de Balthasar dan lugar al kairos y “fecundidad futura” de Plotino.

*En la apertura de su ontología formal y de su estética hacia una pura filosofía y hacia una teología consciente consiste su kairos, su fecundidad para el futuro*¹⁴⁵.

Más allá del contenido de esta afirmación plotiniana analizada en el capítulo primero, ahora la mirada antropología del teólogo suizo lo muestra interesado en el pensamiento de Plotino por el hombre en el “proceso evolutivo”, interés que lo lleva a resaltar el hecho que el ser humano en dicho proceso no es más que “animalidad” ya que dentro del proceso evolutivo en nada pasa de dicho plano como de hecho el teólogo suizo afirma:

*En el proceso evolutivo él no es más que una célula fecundable-fecunda en el organismo total, no tiene más que un significado prospectivo en orden a una meta evolutiva inimaginable; todo se queda en el plano de la animalidad*¹⁴⁶.

La negatividad de la condición humana referida precedentemente, sin embargo es superada por el teólogo de Basilea cuando trata el tema de la luz del ser y se pregunta por el

¹⁴³ G. V. 4 / 177. H. B. III 1 T 1 / 174: Das sexuelle Modell, das in den vorigen Reden Leitbild auch für den kosmischen, den himmlischen, den tragisch nach Einigung ringenden Eros bildete, ist hier zuletzt doch überstiegen und zum Abbild eines Urbilds geworden, das das Wunder einer Fruchtbarkeit des Endlichen im Absoluten ahnungshaft sieht.

¹⁴⁴ Cf. G. V. 4 / 201.

¹⁴⁵ G. V. 4 / 282. H. B. III 1 T 1 / 282: Im Offenlassen seiner formalen Ontologie und Ästhetik zu einer reinen Philosophie und zu einer bewussten Theologie hin liegt sein Kairos, seine Gefahr, seine Fruchtbarkeit in die Zukunft.

¹⁴⁶ G. V. 5 / 593. H. B. III 1 T. 2 / 973: Im biologisch-evolutiven Prozess ist er eine (be-) fruchtbare Zelle im Gesamtorganismus, er hat nur prospektiven Sinn auf ein unanschauliches Evolutionsziel hin; alles wird animalisch.

otro, quién para él, en el sistema trascendental es yo mismo, un sujeto absoluto¹⁴⁷. Siempre desde la filosofía en el intento de von Balthasar de definir la Gloria destaca el aporte de las especulaciones cósmológicas en relación con la “imagen de un Dios sin imagen” posibilitado por la técnica y la psiquis. Pues:

El resultado, incluso el fruto sorprendentemente fecundo de las especulaciones cosmológicas acerca de la posibilidad de llegar a ser imagen de un Dios sin imagen - gracias a la techne y a la physis, en el mundo de las ideas y el cosmos, en la sophia o en el logos -, es para el pensamiento cristiano la puesta a punto de un esquema de pensamiento que ofrecía a las vez dos cosas: la identidad esencial entre imagen y arquetipo y la diferencia “personal”¹⁴⁸.

Sin duda el teólogo suizo reconoce aquí el valor de tales “especulaciones cosmológicas” considerándolas un aporte para “el pensamiento cristiano” al plantear la “identidad esencial” entre “imagen y arquetipo” y la diferencia “personal”, expresado de otro modo habrían sido punto de referencia no menor al momento de definir el dogma trinitario.

En resumen el pensamiento filosófico, como parte de los estilos laicales, que destaca el teólogo suizo deja de manifiesto el aporte significativo que tuvo tal discurrir intelectual a través del tiempo, al momento de definir, entre otros, los dogmas del cristianismo. De ahí la importancia de detenerse en el estudio de la *Gloria Dei* con relación a la fecundidad, analizada esta última desde la filosofía pasando a través del paso del mito a la religión, detención que, a su vez, posibilita continuar en la búsqueda de la impronta teológica propiamente tal de la fecundidad en cuanto forma antropológica.

4. Impronta teológica decisiva de la fecundidad en cuanto forma antropológica.

La superación del modelo sexual y el milagro de una fecundidad de lo finito en lo absoluto descrita por Balthasar en el punto precedente permite entrar a considerar la impronta teológica decisiva de la fecundidad en cuanto forma antropológica. Para este fin se elencan los párrafos pertinentes insertos al interior de los distintos volúmenes de *Gloria*. Al retomar el tema es pertinente recalcar el pensamiento balthasariano referente al individuo que desprecia la forma. Como ya se dijo al iniciar el presente capítulo, pero ahora se enfatiza, para el teólogo suizo tal individuo queda reducido a “arena moverdiza” e “infecundidad inexorable”.

¹⁴⁷ Cf. G. V. 5 / 593.

¹⁴⁸ G. V. 7 / 230. H. B. III 2 T 2 / 263: Das ergebnis, ja der überraschend fruchtbare Ertrag der kosmologischen Spekulationen über ein Bildwerden des bildlosen Gottes – durch Techne oder durch Physis, in Ideenwelt oder Kosmos, in Sophia oder Logos – für das christliche Denken ist die Bereitstellung eines Denkschemas, das beides zugleich anbot: die Wesensgleichheit des Bildes mit dem Urbild und die “personale” Verschiedenheit:...

¿a qué se reduce el individuo que, despreciando y atropellando esta forma, contrae vínculos sólo sujetos a los estrechos límites de su psicología? Tan solo arena movediza e infecundidad inexorable. Hoy más que nunca, también la protección de esta forma, de la que emana la belleza de la existencia humana, esta confiada a la vigilancia cristiana¹⁴⁹.

Sin duda el teólogo suizo es tajante al destacar la “infecundidad inexorable” a que lleva el desprecio de la “forma” de la que emana “la belleza” de la “existencia humana”. A juicio de Balthasar la “vigilancia cristiana” debe velar por tal belleza porque hay una analogía innegable entre la “obra configuradora de Dios” y la conformación del ser humano. De hecho para el teólogo suizo se observa un “movimiento configurador divino” en la forma de la belleza y su poder de trascendencia que pasa, sin rupturas, de la esfera mundana a la supramundana¹⁵⁰.

Si el movimiento configurador divino se orienta hacia el hombre, tal como la voluntad creadora de Dios ha querido en verdad conformarlo, hacia la consumación de la tarea emprendida por las “manos” de Dios en el jardín del Edén, es imposible negar entonces la analogía entre la obra configuradora de Dios y las energías conformadoras de la naturaleza fecunda y del hombre¹⁵¹.

No cabe duda que aquí el teólogo suizo busca resaltar la orientación hacia el hombre del movimiento configurador divino y la tarea emprendida por el Creador en el “jardín del Edén” En este mismo orden de ideas von Balthasar cita a Scheeben y su aporte específico, insistiendo que la gloria a partir de este autor se entiende “como fuerza de irradiación de Dios”, totalmente diferente del “fruto” de la “cópula natural”:

... como fuerza de irradiación de Dios, como soberanía con que atrae hacia el “seno” de la criatura y lo fecunda, como absolutamente autofinalidad y autosuficiencia, que (a diferencia del fruto derivado de la cópula natural) es a la vez padre, madre e hijo¹⁵².

Como puede apreciarse aquí la *Gloria Dei* se caracteriza por irradiar de Dios, porque con ella “atrae hacia el seno de la criatura y lo fecunda”, es “autofinalidad y autosuficiencia” y más

¹⁴⁹ G .V. 1/ 30. H.B. I / 25: Was aber ist der Einzelne, der, diese Form missachtend und überrennend, Verbindungen eingeht, die dem Soweit-Als seiner Psychologie unterstehen? Nur Trieb sand und sichere Unfruchtbarkeit . Auch diese Form, der die Schönheit menschlichen Daseins ent-stammt, ist heute mehr den je den Christen zur Hege anvertraut.

¹⁵⁰ Cf. G. V. 1 / 36.

¹⁵¹ G .V. 1 / 38. H.B. I / 33: ... wenn das Ziel der göttlichen Gestaltungsbewegung sich wirklich auf den Menschen richtet, so wie Gott ihn in Wahrheit gestaltet haben will, auf die Vollendung jener von den “ Händern” Gottes beim Garten Eden unternommenen Arbeit, so scheint es unmöglich, eine Analogie zwischen dem Formungswerk Gottes und den Formkräften der zeugenden und gebärenden Natur und des Menschen zu leugnen.

¹⁵² G. V. 1 / 108. H. B.I / 109: Herrlichkeit im Sinne der Strahlungskraft Gottes, im Sinne der Herrschaftlichkeit, mit der er den “Schoss” Kreatur an sich reisst und befruchtet, im Sinne der absoluten Selbstzwecklichkeit und Selbstgenügsamkeit, die (entgegen der Fremdfucht aus natürlicher Kopulation) sich selber Vater, Mutter und Kind ist.

aún tiene la connotación de padre, madre e hijo a la vez. La referencia a la madre destacada por el teólogo suizo lo hace detenerse en la figura de María Sión como “lugar de la fecundidad sobreabundante”¹⁵³ que se analizará más detenidamente en el capítulo tercero. La figura de María y su experiencia de Madre, también la resalta von Balthasar y la asocia a la Iglesia en los siguientes términos:

*Esta experiencia (de María madre) se disuelve totalmente en la Iglesia entera y la fecunda*¹⁵⁴.

En esta afirmación podemos advertir una referencia a la relación María *Eclessia*, como Madre y Maestra evocada por Juan XXIII y articulada por *Lumen Gentium VIII*, tal como desde otro ángulo y con respecto a la fecundidad virginal von Balthasar contempla como el “milagro de la fecundidad virginal” que resulta tan evidente que no cabe una imagen de tal milagro en los mitos paganos y la mitología:

*El milagro de la fecundidad virginal es demasiado evidente para que pueda darse una imagen lo suficientemente plausible del mismo en los mitos y en las formas de vida de los pueblos*¹⁵⁵.

De ahí que el “milagro de la fecundidad virginal”, efectivamente es tan impresionante y efectivo que en los mitos y las formas de vida de los pueblos sólo puede tener una tenue imagen, porque su origen está en Dios siempre fecundo.

Sin duda en la contemplación de tal milagro de fecundidad virginal está aflorando la relación cuerpo y espíritu que Balthasar aborda cuando continúa ocupándose de la revelación en cuanto aquella forma que corresponde a la unidad bíblica de saber (ver) y fe (no ver) y la condiciona, la que, a juicio del teólogo basileño, debe superar, entre otras tensiones, la intramundana entre la condición manifiesta del cuerpo y la oculta del espíritu¹⁵⁶. Llega, de esta manera, Balthasar a detenerse en el tema de la revelación del ser, destacando que la disposición del cuerpo y del espíritu en el mundo y mejor aún, las relaciones entre la manifestación de lo

¹⁵³ G. V. 1 / 299. H. B. I / 326: Sie ist der Ort der überschwenglichen Fruchtbarkeit.

¹⁵⁴ G. V. 1 / 310. H. B. I / 338: Es gibt endlich, auf einer tieferen, der Mitte näheren Ebene die Erfahrung der Mutter, die gesamthaft in die Gesamtkirche aufgeht und sie befruchtet.

¹⁵⁵ G. V. 1 / 532. H. B. I / 577: ... das Wunder jungfräulicher Fruchtbarkeit ist zu evident, als dass es sich in den Mythen und Lebensgestalten der Völker ein hinreichend plausibles Bild schaffen konnte.

¹⁵⁶ Cf. G. V 1 / 393.

externo, de lo material, y de la interioridad, funda en una paradoja insoluble el misterio de lo belleza, en orden a que lo que se manifiesta es lo que, en su manifestación, al mismo tiempo queda oculto¹⁵⁷.

Deteniéndose en la paradoja de la revelación en el ocultamiento, von Balthasar ejemplifica con la situación de los amantes y lo que ocurre con ellos cuando no se quedan en la antesala del enamoramiento a saber: “dan mucho más de lo que saben y pueden” como son sus “posibilidades fecundas”, orientadas a una “nueva vida”.

*Al entregarse, dan mucho más de lo que saben y pueden, pero no más de lo que propiamente quieren expresar, es decir, de sí mismos, más aún, sus posibilidades fecundas, que rebasan el ámbito de su propio ser y se orientan a una nueva vida*¹⁵⁸.

En este pensamiento balthasariano el teólogo suizo explica la entrega amorosa que gesta una nueva vida que supera el saber y el poder de los amantes, supera sus “sí mismos”, su fecundidad los rebasa en su ser. En continuación con esto, el teólogo suizo pasa de referirse al amor humano y su fecundidad insospechada, al tema relativo a la fecundidad del creyente, en la que se manifiesta la palabra interpeladora de Dios al hombre y la respuesta de este a Dios.

*La palabra de Dios quiere ser desde el principio fructífera en la fecundidad del hombre creyente, y, en cuanto forma por la que Dios interpela al hombre, incluye la forma de la respuesta del hombre a Dios*¹⁵⁹.

El párrafo elencado deja manifiesto el pensamiento balthasariano que pone a Dios y al hombre en diálogo de llamada y respuesta, interlocución en la que se juega la libertad del ser humano. Al tenor de los Padres de la Iglesia, en relación con la gracia, es aquí donde el hombre tiene la posibilidad de imitar a la imagen y semejanza creadora. Pero ¿Qué pasa cuando Dios sale de sí mismo como “simiente” y como “palabra”? A juicio del teólogo suizo, en esta salida de sí de Dios, se revela el “principio” de toda “fecundidad” y, al mismo tiempo “la esencia de la gloria”.

¹⁵⁷ Cf. G. V. 1 / 394.

¹⁵⁸ G. V. 1/ 397. H. B. I / 428: ...indem sie sich hingeben, geben sie weit mehr als sie wissen und können, aber nicht mehr, als sie eigentlich ausdrücken wollen, nämlich sich selbst, ja die fruchtbaren Möglichkeiten ihrer selbst, die über ihr eigenes Wesen hinaus auf neues Leben hin sind.

¹⁵⁹ G. V. 1 / 480. H. B. I / 517: Das Wort Gottes will von vornherein fruchtbar sein in der Fruchtbarkeit des glaubenden Menschen, es will in seine Anredegestalt an die Menschen immer schon die Antwortgestalt des Menschen an Gott miteinschliessen.

*Dios al salir fuera de sí mismo (como simiente y como palabra) no sólo revela cual es el principio de toda fecundidad y productividad, sino también cuál es la esencia de la gloria*¹⁶⁰.

En esta afirmación balthasariana se anticipa una relación entre fecundidad, productividad y la esencia de la gloria, todo lo cual deja en claro que Dios sale como “simiente” y “palabra” es decir su fecundidad esta en la palabra que anticipa la Palabra como máxima fecundidad. En efecto, la gracia y la alianza es otro de los temas antropológicos en que se detiene von Balthasar en la obra *Gloria*, oportunidad en que alude a la promesa hecha a Abraham de ser padre de multitudes, destacando la absoluta obediencia del patriarca que queda manifiesta y premiada con “la fecundidad concedida a la esteril”.

*Este modo de proceder, por parte del autor de la promesa, se renueva...en la fecundidad concedida a la esteril....*¹⁶¹.

En continuidad con esta afirmación balthasariana el teólogo suizo remonta a la fecundidad terrena simbolizada a través de la “historia del becerro de oro”, cuando insiste que el yahvista en medio de la estipulación de la alianza alude a su transgresión que importa “la sustitución del Dios demasiado cercano” y “exigente”:

*El yahvista coloca sin piedad ninguna la historia del becerro de oro en medio del mismo acontecimiento de la estipulación de la alianza: es la sustitución del Dios demasiado cercano y terriblemente exigente por la imagen y el símbolo de la fuerza y de la fecundidad terrenas...*¹⁶².

Aquí se aprecia nuevamente la idea balthasariana de pecado, en este caso de idolatría, conducta originada por la debilidad del hombre que lo lleva a sustituir a Dios por un ídolo de fecundidad terrena pecaminosamente infecundo. A otra situación de pecado se refiere también el teólogo suizo cuando alude al hoy sin gloria. La ausencia de gloria que trata el teólogo basilense lo enfrenta al acontecimiento de la sangre derramada, que comienza con Abel¹⁶³. En esta oportunidad destaca a Dios como “dispensador de toda fecundidad”, con lo que revierte la

¹⁶⁰ G. V. 7 / 349. H. B. III 2 T 2 / 405. Gott, der sich (als Same und Wort) wegwirft, zeigt sich bloss, was das Prinzip alles Fruchtens aller Ergiebigkeit, sondern auch was das Wesen seiner Herrlichkeit ist.

¹⁶¹ G. V. 6 / 172. H. B. III 2 T 1 / 181: Dies einseitige Handeln des Verheissers wird fortgesetzt...in der Fruchtbarkeit der Sterilen...

¹⁶² G.V. 6 / 190. H. B III 2 T 1 / 200: So wird die Geschichte vom Goldenen Kalb durch den Jahwisten unbarnherzig mitten in das Ereignis des Bundesschlusses hineingestellt: Vertauschung des allzu nahen, unheimlich anfordernden Gottes mit dem Bild und Gleichnis weltlicher Kraft und Fruchtbarkeit...

¹⁶³ Cf. G. V. 6 / 340.

negatividad de la conducta fraticida al destacar la pertenencia a Dios de “todo primogénito” y de “toda primicia”:

*Todo primogénito y toda primicia pertenecen a Dios no sólo en cuanto creador y dispensador de toda la vida y de toda la fecundidad, sino también en cuanto juez y exactor de las penas debidas en la edad del pecado*¹⁶⁴.

Aquí el teólogo suizo junto con destacar una vez más “toda la fecundidad” refiere al contrapunto entre bondad y exigencia de parte de Dios al que destaca como “juez” y “exactor de las penas “, en relación con el pecado.

Siguiendo luego con el tema de la estética teológica, von Balthasar destaca pensadores que han aportado a ella, entre otros Pascal a quien describe como poseído por una voluntad indómita de forma, que busca violentamente la síntesis, y quien por el resultado de su obra es una de las máximas figuras de la estética teológica¹⁶⁵. Al comparar el teólogo suizo a Pascal con Descartes acota:

*... Los mismos pensamientos crecen a veces muy diferentemente en un espíritu que no es su autor. Infecundos en su campo natural, fecundos después de ser transplantados, ocurre, sin embargo, con más frecuencia que un buen espíritu haga producir a sus propios pensamientos todo el fruto de que son capaces y que luego otro, enterado de la estima que tienen, se los apropie y se adorne con ellos, pero sin percibir sus excelencias*¹⁶⁶.

En esta afirmación balthasariana se aprecia un análisis impresionante del peligro de hacerse infecundos pensamientos fructíferos mal apropiados con intenciones falsificadas por la vanagloria. Tal falsificación no solo es imprudente a nivel literario sino también cuando se trata de la dialéctica del sexo como lo advierte el teólogo suizo a través del pensamiento de Hamann en relación con dicha dialéctica.

¹⁶⁴ G.V. 6 / 342. H. B.III 2 T 1 / 364: ...nicht nur gehört alle Erstgeburt und Erslingsfrucht Gott, dem Schöpfer und Spender alles Lebens und aller Fruchtbarkeit, sie gehört ihm ausserdem in der sündeverfallenen Zeit als dem Richter und Eintreiber geschuldeter Sühne.

¹⁶⁵ Cf. G. V. 3 / 182.

¹⁶⁶ G. V . 3 / 190. H. B. II T 2 / 545: Gleiche Gedanken wachsen oft ganz anders auf in einem andern Geist, der sie nicht hervorgebracht hat: unfruchtbar in ihrem natürlichen Feld, gewinnen sie Fülle bei der Verpflanzung. Viel öfter aber kommt es vor, dass ein guter Verstand seine eigenen Gedanken alle Frucht tragen lasst, deren sie fähig sind, und dass nachher andere, die sie rühmen hörten,sie entleihen und sich damit schmücken, ohne doch ihren hohen Wert zu verstehen”

En efecto, el teólogo suizo señala que la especulación exploradora de Hamann toca aquí techo, que es necesariamente su crisis¹⁶⁷. Al respecto el autor sostiene que cabe postular el retorno a la inocencia del estado primigenio que quiere quitar veneno al sexo, restituirle la naturalidad y connaturalidad paradisíaca. Sobre este punto von Balthasar destaca:

*... de aquí las constantes alusiones a la realidad sexual, a los <puerula> como fuente sana, fecunda y natural del hombre: una especie de freudismo luterano*¹⁶⁸.

Esta referencia balthasariana a Hamann patentiza aquí una comprensión de la realidad sexual expuesta a una “especie de freudismo luterano”. En contraposición a tal comprensión luterana el teólogo suizo avanza al interior del tema de la gloria en el pensamiento del maestro Eckhart y su concepción del ser como Dios. Pues el teólogo suizo cita textualmente a Eckhart como sigue:

*La obediencia transparente y pura es “tener una misma voluntad con Dios, para querer todo lo que Dios quiere, es “la primera de todas las virtudes” y la única obra perfecta que da validez y fecundidad a todas las otras*¹⁶⁹.

Este tener una misma voluntad con Dios linda peligrosamente con una interpretación casi panteísta que caracteriza al maestro Eckhart e involucra su comprensión de la fecundidad. Siempre en relación con Eckhart y la fecundidad, se confirma lo anterior cuando von Balthasar destaca el siguiente pensamiento eckhartiano:

*Pero todo lo que el Dios infinito ha querido expresar de sí mismo es sensus litteralis, y Dios, dice San Agustín, ha “hecho tan fecunda la Escritura, que en ella ha sembrado y marcado todo lo que puede atraer hacia ella a los entendimientos”*¹⁷⁰.

En esta referencia de Eckhart a San Agustín resulta la fecundidad de la Escritura por lo que Dios ha expresado en ella, por lo que la omnipotencia de Dios en la Escritura parece amenazar una sana actividad humana en la comprensión de dichos entendimientos. Esta amenaza a la subsistencia humana referente a la fecundidad por el contrario está totalmente ausente en el

¹⁶⁷ Cf. G. V. 3 / 265.

¹⁶⁸ G. V. 3 / 265. H. B. II T 2 / 625: Daher das standige Hinweisen auf das Sexuelle, auf die pudenda, als den guten, fruchtbaren Naturquell des Menschen, eine Art lutherischer Freudismus.

¹⁶⁹ G. V. 5 / 40. H. B. III 1 T 2 / 395: Durchsichtiger reiner Gehorsam ist “Einwilligkeit mit Gott, so dass er alles will, was Gott will”, ist “Tugend vor allen Tugenden” und das eine vollkommene Werk, das allen übrigen Werken Wert und Fruchtbarkeit gibt.

¹⁷⁰ G. V. 5 / 39. H. B. III 1 T 2 / 394: Aber alles, was Gott der Unendliche von sich ausdrücken will, ist sensus litteralis, und Gott hat, laut Augustin, “die Schrift so befruchtet, dass er alles, was der Verstand aller ihr zu entlocken vermag, in sie einsäte und einsiegelte”.

pensamiento de Ignacio de Loyola al cual se refiere Balthasar analizando la gloria barroca de la representación, destacando el hecho que, todos los grandes fundadores, sacan su visión directamente del Evangelio¹⁷¹. Al respecto Balthasar refuta la “pura acción contemplativa”, argumentando pues:

Se había comprendido que la pura acción contemplativa podía no ser la obra más fecunda para el mundo y para la Iglesia.....: este acto fundamental, esta obra fundamental, podía ahora desembocar, sin sufrir perjuicios desde una perspectiva cristiana, incluso en cada una de las acciones apostólicas de servicio al prójimo¹⁷².

Según esta afirmación balthasariana, no hay contraposición entre la acción contemplativa y la acción apostólica de servicio al prójimo desde que ambas son comprendidas como fecundadas por Dios. Tampoco advierte el teólogo suizo contraposición entre el “espíritu cristiano” y la “razón libre” cuando se refiere a la existencia del hombre aludiendo a Juan Tauler y su pensamiento¹⁷³. De los sermones de Tauler von Balthasar se detiene en el tema del desasimiento del hombre y respecto de la existencia del hombre abandonado y expuesto a Dios, comenta:

Su existencia transcurre en un plano totalmente contemplativo de orientación hacia Dios y en un plano totalmente apostólico hacia el mundo, al encuentro con los pecadores y hacia el purgatorio, y esto “fuera y dentro” es la fecundidad del amor¹⁷⁴.

Sin duda es la fecundidad del amor, que es tanto contemplativo como apostólico, según el comentario balthasariano a Tauler, que se traduce hasta en el encuentro con los “pecadores” y el “purgatorio”, se completa como movimiento hacia afuera y desde dentro, en la dinámica que es propia del amor fructífero. Al interior del mismo tema, que el teólogo suizo identifica como metafísica de los santos, se refiere a la religiosidad de Port Royal y destaca:

Los impulsos más fecundos de la reforma, que destruyen de raíz una auto observación semejante, no se llevan a término ni siquiera en las formas de religiosidad de Port-Royal, que en gran parte se quedan en el plano ascético y moral¹⁷⁵.

¹⁷¹ Cf. G. V. 5 / 101.

¹⁷² G. V. 5 / 104. H.B.III 1 T 2 / 459: Hier var nicht nur der kontemplative Akt selber als das fruchtbarste Werk für die Welt un die Kirche verstanden...dieser Grundakt, dieses Grundwerk konnte sich, ohne chritlich Schanden zu leiden, nun auch in apostolische aktive Einzelakte der Zuwendung zum Nächsten ausmünzen.

¹⁷³ Cf. G. V. 5 / 57.

¹⁷⁴ G. V. 5 / 62. H. B. III 1 T 2 / 416: Er existiert ganz beschaulich zu Gott eingehend und ganz apostolisch in die Welt zu den Sündern und ins Fegfeuer ausgehend, und dies “Aus und Ein” ist die Fruchtbarkeit der Liebe.

Resulta importante aquí que los “impulsos más fecundos” de la reforma a nivel católico, de hecho peligran perder su fecundidad a raíz de una “auto observación” restringida al “plano ascético” y “moral”. La acentuación demasiado antropológica que resalta aquí en esta observación Balthasar lo lleva a referirse a otro fenómeno similar y sin embargo totalmente diferente cuando trata a través de otro autor, Wolfram von Eschenbach, el tema de las metamorfosis del loco y aquí la relación entre locura y Gloria:

El mundo de Wolfram es un mundo infinitamente (y natural-sobrenaturalmente) iluminado;...descubrió la analogía transparente entre agua-ojo-luz-bautismo, cuando con ocasión del bautismo de Feirefiss puede decir:...el agua fecunda comunica energía¹⁷⁶.

Y cualquier expresión religiosa “infinitamente iluminado”, comunica energía través del bautismo transparente entre “agua-ojo-luz”. Tal descripción luminosa se transparenta luego en el paso que Balthasar da a la profundidad de la estética del Cusano, señalando que dicha estética es, por un parte, la trinidad-amor-espíritu como gloria entre el Padre y el Hijo- y, por otra, el matrimonio Dios-mundo en Cristo, en el misterio Iglesia-Espíritu¹⁷⁷, tal como se puede apreciar en la cita balthasariana del pensamiento del Cusano:

De este modo ese primer gran movimiento que comienza a finales de la Edad Media, el resurgimiento de la metafísica antigua (en toda su amplitud, desde el mito a la filosofía y a la religión) llega a ser no sólo una necesidad intrafilosófica como reinmersión de la razón positivístamente desarraigada en los fundamentos fecundos del origen y de la derivación- sino que se convertía cada vez más en una necesidad vital para la misma existencia de una cultura cristiana, que, más allá de las perniciosas controversias confesionales, tenía que asegurarse una unidad religiosa fundamental¹⁷⁸.

La relevancia de “los fundamentos fecundos del origen” que aquí emergen como una “necesidad intrafilosófica” y también “vital para la misma existencia de una cultura cristiana”

¹⁷⁵ G. V. 5 / 112. H.B. III 1 T 2 / 468: Die fruchtbarsten Impulse der Reformation, die solche Selbstbeobachtung an der Wurzel zerstören, sind nicht einmal in den Frömmigkeitsformen von Port-Royal, die meist im Moralischen und Aszetischen stecken bleiben, zum Austrag gekommen.

¹⁷⁶ G. V. 5 / 152. H. B. III 1 T 2 / 508-509: So ist Wolframs Welt eine natürlich-übernatürlich unendlich aufgeliichtete, lange vor Claudel hat er die Analogie von durchsichtigem Wasser-Auge-Lichtschein-Taufe entdeckt, wenn er anlässlich der Taufe des Feirefiss sagt:.....Befruchtend gibt das Wasser Kraft.

¹⁷⁷ Cf. G. V. 5 / 203.

¹⁷⁸ G. V. 5 / 196. H. B.III 1 T 2 / 553: So wird die erste grosse Bewegung, die am Ende des Mittelalters anhebt: die Wiedererweckung der antiken Metaphysik (in ihrer ganzen Breite vom Mythos über die Philosophie zur Religion) nicht nur zu einer innerphilosophischen Notwendigkeit-als Wiederversenkung der positivistisch entwurzelten Vernunft in die fruchtbaren Gründe von Ursprung und Herkunft-, sondern immer mehr zur vitalen Notwendigkeit für die Existenz einer christlichen Kultur, die sich- über die zerstörerischen konfessionellen Streitigkeiten hinweg-elementar der tragenden religiösen Einheit versichern musste.

atestigua, en un mometo crucial de la historia del pensamiento representado por el Cusano, que la fecundidad es condición de posibilidad para todo surgimiento de una verdadera “metafísica” como también de una “unidad religiosa fundamental”. Siguiendo con el pensamiento de Nicolas de Cusa, el teólogo suizo rescata la siguiente interrogante:

Para todo esto sólo hay “una única solución posible. Pues ¿qué <quiere> el creador cuando por la rotación de la tierra y por la fecundidad activa de la naturaleza hace depuntar sobre una mata una rosa bella y perfumada?”¹⁷⁹.

La interrogante planteada por Nicolas de Cusa, apunta indudablemente a la fecundidad activa de la naturaleza, que tiene su origen en el creador que da una forma bella y perfumada a la rosa, es decir a la creación entera. Llama la atención que una vez más Balthasar interrelaciona fecundidad con belleza, sobre el transfondo de una articulación antropológica teológica muy lograda de lo natural con lo sobrenatural, pero centrado en la forma tantas veces analizada en las anteriores argumentaciones y que ahora se puede comprender en relación con el pensamiento de Goethe a quien el teólogo de Basilea cita cuando se refiere a la mediación antigua, en otras palabras al recurso del movimiento humanista a la antigüedad, para hacer posible una presencia de la misma renovada y más profunda que en la Edad Media.

Este acontecimiento, bajo la mirada balthasariana, revela la profundidad de la angustiada miseria en que había caído la conciencia cristiana¹⁸⁰, de tal forma que comenta el pensamiento de Goethe de la siguiente manera:

Los errores se convierten en causas fecundas¹⁸¹.

Las causas fecundas producidas por lo errores revelan aquí nuevamente la índole ambivalente de la fecundidad inclinada a ser confundida con los errores, de tal manera que un fenómeno en sí positivo causa abundancia de consecuencias negativas. Del mismo Goethe puede percibirse esta ambivalencia pero inclinado hacia lo positivo cuando Balthasar se refiere al aprecio de dicho escritor a la Biblia desde temprana edad, porque el teólogo suizo relata:

¹⁷⁹ G. V. 5 / 205. H. B. III 1 T 2 / 562: Es gibt dafür nur “eine einzige mögliche Lösung. Denn was *will* der Schöpfer, wenn er durch den Weltenumschwung und die Werkzeuglichkeit der Natur aus einem Dornbusch eine so schöne und duftende Rose hervorzieht?

¹⁸⁰ Cf. G. V. 5 / 235.

¹⁸¹ G. V. 5 / 329. H. B. III 1 T 2 / 696: ...das Irren zur Fruchtbarkeit wenden.

*Goethe apreció la Biblia desde muchacho y ya no la perdió nunca de vista, ... fue siempre para él uno de los mayores documentos de la fe humana, esa fe de la que según su visión sólo puede brotar algo culturalmente fecundo e instructivo*¹⁸².

Este aprecio a la Biblia en la obra de Goethe no se encuentra explicitado pese a que dicho pensamiento está concentrado en la forma – *gehalt*- que la habría heredado el teólogo suizo según su propio testimonio. En efecto la fecundidad en su negatividad está relatada por el mismo Goethe cuando alude a la pérdida de fe por “la irreligiosidad” diciendo:

*Todas las épocas en las que la irreligiosidad, de cualquier tipo que sea, alcanza su miserable victoria, aunque hayan brillado momentáneamente con un esplendor evanescente, se desvanecieron atormentándose con nociones infecundas*¹⁸³.

Todas las nociones infecundas que revelan la pérdida del “esplendor” de la forma, atestiguan la negatividad de la fecundidad, sin embargo en Goethe tal infecundidad se convierte en positividad cuando:

*Se trata de ese círculo bíblico de la felicidad, en cuanto presupuesto de la verdad y de la revelación que se refleja metódicamente en el “círculo hermenéutico”, inevitable pero fecundo*¹⁸⁴.

El “círculo hermenéutico” “fecundo” entonces no sólo implica felicidad cuando se trata del círculo bíblico sino sobre todo cuando entra en juego la revelación misma de la verdad, que proviene del “misterio de la fecundación”, pues a juicio de Balthasar, Goethe no puede ni quiere separar la inmanencia de Dios de su trascendencia¹⁸⁵, ya que el teólogo suizo se refiere a la obra *Metamorfosis de las plantas de Goethe* y siempre en relación con el término gloria, transcribe el siguiente texto alusivo a la mujer amada:

¹⁸² G. V. 5 / 376. H. B. III 1 T 2 / 745: Goethe hat die Bibel von jung auf geliebt und sie nie missen wollen... Sie war und blieb für ihn ein grösstes Zeugnis menschlichen Glaubens, aus welchem allein seiner Überzeugung nach etwas kulturell Fruchtbares und Aufbauendes hervorgeht.

¹⁸³ G. V. 5 / 376. H. B. III 1 T 2 / 745: Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor de Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.

¹⁸⁴ G. V. 5 / 407-408. H. B. III 1 T 2 / 778: Es ist jener biblische Zirkel der Treue als Wahrheits- und Offenbarungsvoraussetzung, der sich methodisch im unvermeidlichen aber fruchtbare “hermeneutischen Zirkel” widerspiegelt.

¹⁸⁵ Cf. G. V. 5 / 338.

Se entiende el misterio de la fecundación, la formación de los órganos, además de la colocación ordenada de las parejas en torno al altar consagrado, “y perfumes gloriosos, violentos/inundan todo de dulces olores,/vivificándolo todo”¹⁸⁶.

El “misterio de la fecundación” descrito aquí bellamente por Goethe se plasma visiblemente en la “formación de los órganos” y en “la colocación ordenada de las parejas en el altar sagrado”. La plasticidad poética del lenguaje usado por Goethe conmueve cuando se refiere a “los perfumes gloriosos”, “violentos”, “dulces olores”, que todo lo vivifican. Tal vivificación proveniente de la fecundidad pierde sin embargo concreción cuando Balthasar “comienza su andadura” hacia el “idealismo” con Schiller y de ahí toda gloria del ser se convierte en “autoglorificación del espíritu” como el teólogo suizo acota:

Con Schiller comienza su andadura ese idealismo que supera radicalmente la no-identidad que siguió abierta con Kant...en un dominio último del ser por parte del espíritu, de modo que toda la gloria del ser se convierte en autoglorificación del espíritu...Mientras que como pensador y poeta descubre por sí mismo la antigüedad clásica, sin embargo, al injertarlo y subordinarlo a su filosofía del espíritu quedainmersoen el río del pensamiento moderno: integración fecunda dentro de un destino común¹⁸⁷.

Tal “integración fecunda” que Balthasar considera aquí dentro de un “destino común” parece significativa al lograr una no identidad abierta por Kant para una gloria del ser. Pero como tal gloria del ser desemboca en la autoglorificación del espíritu, la fecundidad pierde mucho de su viveza y calidez poética y se pone “en el río del pensamiento moderno abstracto”, pues cuando von Balthasar se refiere al milagro del ser y busca la respuesta a la interrogante metafísica auténtica en orden a por qué hay algo en vez de la nada¹⁸⁸, se detiene en el *a priori* teológico de la metafísica y sostiene que ella se cumple en el acontecimiento de la revelación¹⁸⁹. Sin embargo, el teólogo suizo, en su argumentación evidencia un posible rescate de la experiencia originaria a través de la revelación, evitando cualquier confusión. Pues para el autor:

¹⁸⁶ G. V. 5 / 342. H. B. III 1 T 2 / 709: Gemeint ist das Geheimnis der Befruchtung, die Ausbildung ihrer Organe, dann das Sich-Ordnen der Paare um den geweihten Altar, “und herrliche Düfte, gewaltig./ Strömen süßen Geruch, alles belebend, umher”....

¹⁸⁷ G. V. 5 / 472. H. B. III 1. T 2 / 848 Mit Schiller nimmt jener Idealismus seinen Lauf, der die offenlassende Nichtidentität bei Kant... grundsätzlich übersteigt in eine letzte Bewältigung des Seins vom Geist her, sodass alle Seinsherrlichkeit zu Selbstherrlichkeit des Geistes wird...Indem er als Denker und Dichter für sich selber die Antike entdeckt, jedoch um sie seiner Geistphilosophie einzubauen und unterzuordnen...fruchtbare Ergänzung innerhalb eines gemeinsamen Verhängnisses.

¹⁸⁸ Cf. G. V. 5 / 563.

¹⁸⁹ Cf. G. V. 5 / 577.

La confusión es total cuando se identifican total o parcialmente las negaciones de la teología negativa, el misterio intradivino de la autoirradiación....la anulación de la plenitud participada del ser en su no-subsistencia, finalmente la kenosis de Cristo; en su operación semejante el teologuema último queda despojado completamente de su carácter religioso y ya no puede resultar fecundo para la metafísica¹⁹⁰.

Aquí la pérdida de fecundidad que enuncia Balthasar respecto a la kénosis de Cristo para la metafísica es un hecho grave para todo pensar antropológico teológico, ya que tanto la teología negativa, como el misterio intradivino de irradiación germinan en la plenitud anticipada del ser en su no-subsistencia. Sin embargo el teólogo suizo queda esperanzado por sus aportes y esfuerzos a la comprensión del misterio de la kénosis de Cristo de que todo sufrimiento del cristiano tenga la posibilidad de “fecundarse” y “transformarse” precisamente a la luz del Cristo sufriente. Pues destaca el teólogo suizo:

Tanto más cuanto que el cristiano puede al menos conservar-incluso en la noche oscura subjetiva- la conciencia de que su sufrimiento y, con la gracia de Dios, cualquier sufrimiento existe para fecundarse y para transformarse¹⁹¹.

Enfatiza pues aquí el teólogo suizo el valor del sufrimiento que con la gracia de Dios es fecundo. Con esto la argumentación balthasariana desemboca en el misterio de Cristo máxima fecundidad, que analizara el capítulo tercero.

Aquí se aprecia como la impronta teológica conduce a la fecundidad decisiva en su impronta antropológica y el paso de la infecundidad a la fecundidad de la forma. A la primera se reduce el individuo que desprecia la forma, transformándose en arena movediza e infecundidad inexorable. La fecundidad de la forma, en cambio, queda patente en el movimiento configurador divino orientado hacia el hombre, que lleva a destacar la gloria como fuerza de irradiación de Dios y a María como el lugar de la fecundidad sobreabundante.

A modo de síntesis:

Puede constatar que la explicitación de los ejes del capítulo primero a través de su análisis e interpretación en el capítulo segundo, evidencia una respuesta más perfilada y nítida a

¹⁹⁰ G. V. 5 / 578. H. B. III 1 T 2 / 958: Die Verwirrung wird voll, wenn man die Verneinungen der negativen Theologie, das innergöttliche Geheimnis der Selbstverströmung...das Nichten der mitgeteilten Seinsfülle in ihrer Nichtsubsistenz, endlich die Kenosis Christi teilweise oder ganz gleichsetzt; dabei wird das letzte Theologumenon seines theologischen Charakters gänzlich entkleidet und kann auch für die Metaphysik nicht fruchtbar werden.

¹⁹¹ G. V. 7 / 431. H. B. III 2 T 2 / 504: Dies umso mehr als wenigstens der Christ- auch in subjektiver dunkler Nacht- das Wissen behalten darf, sein Leiden, und mit Gottes Gnade alles Leiden, sei fruchtbar und zum Weiterschenken da.

la pregunta metódica, gracias al tenor antropológico dilucidado en las referencias balthasarianas correspondientes a la relación entre fecundidad, Gloria y Estética Teológica. De tal modo, los aspectos principales tratados en el presente capítulo, llevan a destacar la pregunta por el hombre que se formula von Balthasar y su clara respuesta cuando afirma que la forma, de la que emana la belleza de la existencia humana, es su propia ley individual y si la destruye es indigno de la belleza del ser, quedando condenado a la infecundidad y reducido a arena movediza e infecundidad inexorable.

Un segundo aspecto a destacar es la afirmación del autor en orden a que es imposible negar la analogía entre la obra configuradora de Dios y las energías conformadoras de la naturaleza fecunda del hombre. Para von Balthasar la forma de la revelación debe superar la tensión intramundana entre la condición manifiesta del cuerpo y la oculta del espíritu. La paradoja insoluble del misterio de la belleza está dada por el hecho que lo que se manifiesta, es lo que, en la manifestación queda oculto. Un tercer aspecto relevante tiene que ver con la palabra de Dios que quiere ser fructífera en la fecundidad del hombre creyente y que en cuanto a forma por la que Dios interpela al hombre, incluye la forma de la respuesta del hombre a Dios.

De hecho la respuesta da cuenta de aspectos antropológicos importantes, que ponen de relieve el perfil singular concreto de la fecundidad a partir de las relaciones humanas de persona a persona. Tales relaciones se asemejan más concretamente, a partir del presente capítulo segundo, a las de la misma Trinidad. Lo más significativo, sin embargo, aquí es el hecho que la fecundidad se configura mejor a partir de Alguien sufriente, cuyo rostro se encuentra desfigurado, Cristo. Tal paradoja, atisbada más claramente en el capítulo segundo, se dilucidará, con mayor detención en profundidad en el capítulo tercero.

CAPÍTULO TERCERO

Cristo la máxima fecundidad

Si bien el tenor antropológico del capítulo anterior permitió dejar establecido lo más significativo de la fecundidad para von Balthasar, en cuanto a que ésta se configura a partir de otro, cabe preguntarse ¿Quién es ese otro u Otro cuya figura bella es fecunda y de que tenor es esa figura? Esta interrogante, precisamente se investiga y responde en el presente capítulo, que conduce el caminar emprendido al interior de la obra del teólogo suizo al encuentro con la máxima fecundidad y, al mismo tiempo, determina su impronta cristológica. Por lo manifestado, desde esta dimensión se indaga el pensamiento balthasariano en relación con la fecundidad de la entrada del Hijo de Dios en el mundo; las manifestaciones de la gloria de la revelación divina, y las mediaciones de la manifestación de la forma fecunda.

1. La fecundidad de la entrada del Hijo de Dios en el mundo

Para Hans Urs von Balthasar la forma del Hijo de Dios, con su entrada en el mundo, ha quedado inserta de múltiples maneras en el entorno histórico próximo y lejano, en las formas mundanas e histórico-salvíficas¹⁹². Sin duda para el teólogo suizo uno de los aspectos álgidos de la inserción en el mundo de la forma del Hijo de Dios es la “fecundidad virginal de María”, que relata la Escritura, palabra que, sin embargo, para von Balthasar “no es el último producto de la Iglesia”. Pues, en efecto el teólogo suizo afirma:

(la Escritura) No es el último producto de la Iglesia. El verdadero parto de la Iglesia es llevar a las almas a Cristo. Comenzó en los tiempos apostólicos y continúa sin desfallecimiento hasta el fin del mundo. Tal es la línea maestra de la entrega de la fecundidad virginal de María hasta la Iglesia Madre¹⁹³.

Aquí queda patente la impronta eclesiológica, que el teólogo suizo ya en el primer volumen de *Gloria* pone a la Iglesia sobre la Escritura, destacando su fecundidad cuando señala que “el verdadero parto” de ella está en relación con el hecho concreto de “llevar a las almas a

¹⁹² Cf. G. V. 1 / 471.

¹⁹³ G. V. 1 / 484. H. B I / 521: Die Schrift ist nicht so etwas wie eine magisch-sakramentale Ikone, in der die Sache, die Gnade substantiell geborgen und gefangen läge; die Kirche bringt ja nicht als ihre letzte Ausgeburt die Schrift hervor: das wahre Gebären der Kirche ist ihr Tragen der Seelen für Christus, das sie im apostolischen Zeitalter beginnt und ungeschwächt bis ans Weltende fortsetzt. Hier ist die Hauptlinie, die Übergabe der jungfräulichen Fruchtbarkeit von Maria an die Kirche.

Cristo”. Sin embargo, esta actitud con respecto a la Escritura que podría estimarse algo negativa de parte del teólogo suizo no es tal pues cuando se detiene en el tema de lo bello von Balthasar, precisamente, resalta que lo bello no vive sólo del esplendor sino que tiene necesidad de la forma y de la imagen, es decir, no gloriosa ni llamativa, pues para él la estética bíblico-teológica confiere, más que ninguna otra teología, un carácter serio y definitivo al momento de la imagen¹⁹⁴. De ahí que Balthasar intenta abordar concretamente la vitalidad íntima de la imagen, tal como la entiende la Biblia, la imagen en su existencia objetiva frente a Dios¹⁹⁵.

Es precisamente en este punto del desarrollo de su pensamiento en el volumen seis de *Gloria*, que von Balthasar se detiene en el tema de la alianza, como quedo explicitado en el capítulo segundo cuando el teólogo suizo alude a la transgresión de dicha alianza por parte del hombre, oportunidad en que refiere a la obediencia de los profetas. Si antes el teólogo basileense se detuvo en el profeta Oseas ahora lo hará aludiendo a Saul y al grupo de los profetas que relata 1S 10, 6-7, grupo con cuyo encuentro estima von Balthasar que la institución monárquica quedó vinculada a algo semejante a una institución profética a modo de correctivo. Pues:

Desde David hasta el último rey de Judá, la historia está dominada por este dualismo gravoso y, sin embargo, fecundo: un cara a cara entre el rey, que obedece a las necesidades políticas, y el profeta, que vuelve a vincular directamente toda la esfera política a la palabra de Dios, llamando a aquella directamente a la obediencia¹⁹⁶.

Aca se ve como Balthasar, rescata la fecundidad que él advierte en aquello que identifica como, “dualismo gravoso” y, sin embargo, fecundo, a que esta sometida la historia de Israel, que tan bien describe el teólogo suizo al hacer el contrapunto entre la obediencia a las “necesidades políticas” representada por “el rey” y la obediencia a la “palabra de Dios” representada por “el profeta”. De este modo, el teólogo basileense junto con subrayar lo “fecundo” de tal dualismo resalta la posibilidad que se abre para el quehacer profético, sin duda, humilde y creatural, que le posibilita llamar a la “esfera política” a la obediencia a Dios. En efecto, pasando al volumen siete de su obra, el teólogo de Basilea, precisamente en relación con la obediencia dirá:

¹⁹⁴ Cf. G. V. 6 / 79.

¹⁹⁵ Cf. G. V. 6 / 93.

¹⁹⁶ G. V. 6 / 202. H. B. III 2 T 1 / 212: ... von David an bis zum letzten Köning, von Juda wird dieser schmerzliche und doch fruchtbare Dualismus die Geschichte beherrschen: das Aug-in-Auge zwischen dem Köning, der den politischen Notwendigkeiten gehorcht, und dem Propheten, der die ganze politische Sphäre an das unmittelbare Wort Gottes und in den unmittelbaren Gehorsam zurückbindet.

...obedecer a Dios y cumplir su voluntad pertenecen a la estructura fundamental de la criatura. Y, sin embargo, tal imitación sólo es posible mediante Jesús...porque la fecundidad cristiana sólo tiene su origen en la disponibilidad kenótica del Hijo hacia el Padre...¹⁹⁷.

Aquí se aprecia lo que implica para el teólogo suizo “obedecer a Dios” y “cumplir su voluntad”, comportamientos ambos que si bien Balthasar considera como parte de la “estructura fundamental de la criatura”, a su juicio sólo son posibles “mediante Jesús”. Más aún para el teólogo basilense el origen de “la fecundidad cristiana” se encuentra en “la disponibilidad kenótica del Hijo hacia el Padre”. De este modo Balthasar resalta la compenetración mutua entre Padre e Hijo, tan bien descrita por el evangelista Juan al interior de la línea trinitaria que contempla en el ser “una.sola.cosa del Padre y del Hijo”. El pensamiento expuesto, sin duda, joánico le permite a Balthasar referirse a la imagen joánica de la fecundidad con respecto al *pulchrum*, sirviéndose de las palabras de Juan que señalan:

Pero en lo sucesivo debemos de contemplar dos líneas a la vez: la económica (en la obra de salvación) y la trinitaria (en el ser una-sola-cosa del Padre y del Hijo). La primera considera lo que significa la imagen joánica de la fecundidad, del dar fruto de la mies¹⁹⁸.

Resalta aquí aquí la intención balthasariana de destacar, sirviéndose del pensamiento de San Juan, el que en la “obra de salvación” la “fecundidad” metafóricamente queda asimilada al “dar frutos de la mies”, lo cual tiene su origen en “el Señor”, pues, siempre en relación con el pensamiento joánico orientado a la fecundidad y ahora ligado a la petición de glorificación, Balthasar subraya cual es el “principio de fecundidad” cristiana para el evangelista como sigue:

Este es precisamente el principio de la fecundidad cristiana, porque es permanecer en la esencia y en el pensamiento del Señor¹⁹⁹.

En el “permanecer en la esencia” y en “el pensamiento del Señor” entonces radica la “fecundidad cristiana”, como destaca el apartado transcrito. Lo cual resalta no sólo al Señor como el “dónde” se origina la “fecundidad cristiana”, sino además la importancia de “permanecer” en “la esencia” y el “pensamiento” del Señor. Una vez hecha tal afirmación contundente, Balthasar pasa a analizar la fecundidad vinculada a la visión joánica que el

¹⁹⁷ G. V. 7 / 179. H. B. III 2 T 2 / 201: ...Gott zu gehorchen und seinen Willen zu erwarten in der grundverfassung der Kreatur liegt. Und doch ist er einzig durch Jesus möglich...weil die christliche Fruchtbarkeit einzig aus der kenotischen Bereitschaft des Sohnes zum Vater stammt...

¹⁹⁸ G. V. 7 / 204. H. B. III 2 T 2 / 230: Aber hier müssen nunmehr zwei Linien gleichzeitig geschaut und verfolgt werden: die ökonomische (im Heilswerk) und die trinitarische (im Einssein von Vater und Sohn). Die erste bedenkt das, was mit dem johanneischen Bildwort von der Fruchtbarkeit, dem Fruchtragen, der Ernte ausgesagt ist:...

¹⁹⁹ G. V. 7 / 210. H. B. III 2 T 2 . 238-239: Das eben ist das Prinzip des christlichen Fruchttagens, weil es das Bleiben im Wesen und Denken der Herrn ist.

evangelista identifica como tercer aspecto de la glorificación de Jesús y que el teólogo suizo advierte ligado al “amor fraterno” como “imitación de Cristo”, que:

Si Jn propone el amor fraterno (y no el amor al prójimo) como la quintaesencia de la imitación de Cristo....Lo hace porque el amor eclesial debe ser la prolongación de la entrega amorosa de Cristo; más aún, sólo entonces revelará la fecundidad de esa entrega...²⁰⁰.

Queda a la vista aquí la equivalencia entre “amor fraterno” y “amor eclesial” que quiere destacar Jn y por su intermedio Balthasar en relación con la fecundidad y la glorificación de Jesús. Sin duda lo que el teólogo suizo, a través del pensamiento de Jn, busca resaltar es el “amor eclesial” en relación con “la entrega amorosa de Cristo”, amor que para Balthasar sólo al ser entendido como prolongación de tal entrega revela, a su vez, la “fecundidad” de la entrega de Cristo, pues precisamente en esta entrega, según el teólogo basileño, queda patente la fecundidad de la obediencia cristológica. Pues:

Nada es cristianamente fecundo fuera de lo que tiene su origen en la obediencia cristológica²⁰¹.

La fecundidad de lo que se origina entonces en la “obediencia cristológica” aludida por el teólogo basileño y el nexa advertido antes por él entre el amor eclesial y la entrega de Cristo, lleva ahora a Balthasar a destacar las obras que la iglesia podrá realizar en virtud de la vuelta del Hijo al Padre como sigue:

Estas obras son la fecundidad apostólica del amor de Cristo en el amor de la iglesia²⁰².

En esta afirmación balthasariana se patentiza la importancia que para el teólogo suizo tiene la comunidad y la apostolicidad de cuyas obras emana “la fecundidad” del “amor de Cristo” inserto en el “amor de la Iglesia”. Esta “fecundidad del amor” para Balthasar es tan grande que “hecha una puerta sobre el abismo” entre la comunidad paterna y filial y el “mundo” aún “no salvado”.

²⁰⁰ G. V. 7 / 210-211. H. B. III 2 T 2 . 239: ... wenn Joh die Brüderliebe (und nicht die allgemeine Nächstenliebe) als Inbegriff der Nachfolge hinstellt...sondern weil die kichliche Liebe das Weiterleben der Liebeshingabe Christi sein soll und, falls sie es ist, an dessen erlösender Fruchtbarkeit teihat, ja erst recht deren Fruchtbarkeit offenbaren wird:....

²⁰¹ G. V. 7 / 210. H. B. III 2 T 2 / 239: Nichts ist christlich fruchtbar, als was aus dem christologischen Gehorsam stammt.

²⁰² G. V. 7 / 211. H. B. III 2 T 2 / 239: Diese Werke sind die apostolische Fruchtbarkeit der Liebe Christi in der Liebe der Kirche.

Por dos veces la fecundidad del amor echa un puente sobre el abismo: entre la comunidad del Padre y de Jesús, por una parte, y el mundo todavía no salvado, por otra, no hay ninguna conexión ni ningún pasadizo²⁰³.

Sin duda para Balthasar la fuerza de la comunidad es tan grande y su capacidad tal que cierra la brecha abismal entre Dios y el hombre, abismo infecundo por falta de amor que no permitía conexión ni pasadizo para el encuentro fecundo entre lo natural y lo sobrenatural. Pero para el teólogo suizo parece no bastar la fecundidad comunitaria del amor, la oración sacerdotal es también requerida. Pues:

Más aún, la oración sacerdotal abraza por anticipado, en su tercera parte (17,20-24), la trascendencia fecunda del amor fraterno del mundo, pero precisamente aquí se hace depender más que nunca esta fecundidad de la encarnación intraeclesial de la unidad trinitaria de amor (“para que sean uno como nosotros somos uno”)²⁰⁴.

Como puede apreciarse aquí, Balthasar, siempre en relación con el pensamiento joánico, resalta la “oración sacerdotal” cuyo valor para el teólogo suizo radica en la capacidad que tiene tal oración con respecto a “la trascendencia fecunda del amor fraterno del mundo” en relación con la encarnación del amor trinitario al interior de la Iglesia. En efecto, Hans Urs von Balthasar luego de dejar establecida la fecundidad del amor fraterno, presenta una idea metafórica de gran magnificencia estética cuando identifica al ser humano como una “planta de Dios”, “cuyo fruto pertenece a Dios”, en los siguientes términos:

Que el hombre es una planta de Dios, cuyo fruto pertenece a Dios, fruto que él reclama, busca y desea, y que entonces el hombre - situado entre el reino de la naturaleza fecunda y el de la gracia también fecunda, en un sentido completamente distinto y participando de ambos - queda aún más expropiado desde el principio de manera elemental²⁰⁵.

La metáfora balthasariana sitúa al hombre aquí entre el “reino de la naturaleza” y el “reino de la gracia”, ambas fecundas en distinto sentido pero participativo. El teólogo destaca el

²⁰³ G. V. 7 / 211. H. B. III 2 T 2 / 239: Zweimal überbrückt die Fruchtbarkeit der Liebe den Abgrund: “zwischen der Gemeinschaft des Vaters und Jesu einerseits und der noch nicht geretteten Welt andererseits besteht keine Verbindung, kein Übergang.

²⁰⁴ G. V. 7 / 211. H. B. III 2 T 2 / 240: Ja, das Hohepriesterliche Gebet umgreift in seinem dritten Teil (17,20-24) vorweg die fruchtbare Transzendenz der Bruderliebe in die Welt hinein, aber so, dass es stärker als je diese Fruchtbarkeit von der innerkirchlichen Verkörperung der trinitarischen Liebeseinheit (“damit sie eins seien, wie wir eins sind”) abhängig macht.

²⁰⁵ G. V. 7 / 336. H. B. III 2 T 2 / 389: Der letzte Schritt wird getan im Bedenken der schlichten Wahrheit, dass der Mensch eine Pflanzung Gottes ist, deren Frucht Gott gehört, von ihm beansprucht, gesucht und abverlangt wird, dass der Mensch also- zwischen dem Reich der fruchtenden Natur und der erst recht und ganz anders fruchtenden Gnade stehend und an beiden Bereichen partizipierend-in einer elementaren Weise von vornherein expropriert wird.

que Dios “reclama”, “busca” y “desea” el fruto del hombre que a El le pertenece, exigencia divina que si bien deja al hombre expropiado no le impide el dar frutos divinos. Pues:

El hombre, es dotado de una fuerza creadora, apta para la exigencia de dar frutos divinos; más aún, dotada de un principio divino de fructificación que es la palabra misma de Dios sembrada en él: la simiente transfiere al seno la forma de fecundidad que le es propia, de modo que en la imagen de la viña- la relación se invierte: Cristo se convierte en seno, cepa fructífera, y los creyentes en ramos sarmientos sostenidos por él²⁰⁶.

En esta afirmación del teólogo suizo, que evoca Jn 15, puede apreciarse la importancia que para el teólogo basilense tiene la palabra de Dios que reconoce como “principio divino de fructificación” sembrada en el ser humano. Destaca Balthasar el hecho que la “forma de fecundidad” propia de “la simiente” se “transfiere al seno”. Para Balthasar “en la imagen joánica de la viña” la relación precisamente se invierte, convirtiéndose “Cristo” en “seno”, “cepa fructífera”, y los creyentes en ramos y y sarmientos sostenidos por él²⁰⁷. El teólogo suizo, con ocasión de la referencia al tema de la “imagen de la viña”, ahora alude al concepto de *communio* de la primera carta de Juan, cuya esencia:

... viene expuesta con la imagen de la viña: el elemento “físico” de la imagen – la fructificación gracias a su inserción en el principio de fecundidad que es la vid – es asumido sin pérdida de su capacidad en el elemento “personal”: los sarmientos están limpios en virtud de la palabra de Jesús (Jn 15,3)²⁰⁸.

Resalta aquí el teólogo suizo el poder de la palabra de Jesús cuya fecundidad produce el que lo “físico” sea asumido por lo “personal” en palabras de San Juan la limpieza de “los sarmientos” se origina de la “palabra de Jesús”. En este mismo orden de ideas, unido al tema de solidaridad de la que se ocupa von Balthasar hacia el final de su obra *Gloria*, el teólogo basilense alude a la “actividad redentora” de Cristo como sigue:

²⁰⁶ G. V. 7 / 340. H. B. III 2 T 2 / 393: ...der Same überträgt auf den Schoss die ihm gemässe Form von Fruchtbarkeit, so dass, im Weinstockbild- das Verhältnis sich logisch umkehrt: Christus wird zum tragenden Schoss, zum fruchtbaren Wurzelstamm, und die Glaubenden werden zu den von ihm getragenen Rebzweigen...

²⁰⁷ G. V. 7 / 340. H. B. III 2 T 2 / 393: ...der Same überträgt auf den Schoss die ihm gemässe Form von Fruchtbarkeit, so dass, im Weinstockbild- das Verhältnis sich logisch umkehrt: Christus wird zum tragenden Schoss, zum fruchtbaren Wurzelstamm, und die Glaubenden werden zu den von ihm getragenen Rebzweigen...

²⁰⁸ G. V. 7 / 373. H. B. III 2 T 2 / 433 - 434: Erläutert wird das Wesen solcher Gemeinschaft im Weinstockbild: das “Physische” daran, das Fruchttragen aus der Verbindung mit dem Fruchtbarkeitsprinzip des Weinstocks, wird ohne Minderung seiner Tragweite ins Personale überhöht: so sind die Reben kraft des von Jesus gesprochenen Wortes “rein” (Jo 15,3), und das “Bleiben” in ihm ist gleich dem Bleiben seiner Worte in der Jüngern.

...pero de modo también que el único redentor injerta el “cuerpo” de la iglesia en su actividad redentora, que será tanto más fecunda cuanto más se conforme cada miembro al altruismo de Cristo y de manera cada vez más incondicional ponga su existencia a disposición de la redención universal²⁰⁹.

Sin duda Balthasar tiene la intención de destacar la importancia del “altruismo” de Cristo que se patentiza en su actividad redentora, que se “injerta” en el “cuerpo” de la “Iglesia”, radicando en tal injertarse de dicha actividad del redentor, a juicio del teólogo suizo, precisamente la posibilidad de una mayor fecundidad que, en definitiva, posibilita a los fieles en tanto miembros de la Iglesia a poner “su existencia” a disposición de la “redención universal”. Es así como von Balthasar percibe la actividad fecunda del redentor, que expresa más claramente cuando alude a la idea de nupcialidad deteniéndose en el prólogo de la carta a los Efesios (1, 3-14) que ha venido comentando y destaca:

Esta verdad es la transformación de todo el cuerpo del redentor en actividad fecunda (su existencia como eucaristía) y de toda la existencia del hombre redimido en el sí obediente que la iglesia dice a Dios ...²¹⁰.

Aquí se advierte nuevamente al teólogo suizo vuelto hacia el tema de la obediencia destacado, como inquietud balthasariana, en más de una oportunidad en los capítulos precedentes y que ahora une a la “actividad fecunda” del “redentor” y de la “existencia del hombre”, este último “redimido” en el “sí obediente” eclesial. A la relación Cristo-Iglesia se acerca el pensamiento balthasariano a través de la referencia a la sexualidad humana cuando expresa:

La relación hombre-mujer y su fecundidad adquieren un valor superior, una finalidad más allá de sí mismos en la relación Cristo-Iglesia²¹¹.

La importancia de la “relación Cristo-Iglesia, aludida por Balthasar, precisamente, hace adquirir un “valor superior” a la “fecundidad” surgida de la “relación hombre-mujer”, una finalidad que Balthasar considera que excede de “sí mismos”. Con respecto a la relación de la pareja humana, se ha destacado, en el capítulo segundo, la importancia del matrimonio que, para

²⁰⁹ G. V. 7 / 375. H. B. III 2 T 2 / 436 ...dass aber im gleichen Vollzug der Eine Erlöser den “Leib” der Kirche in seine erlösende Tätigkeit miteinbezieht, und diese wird desto fruchtbarer sein, je mehr ein Glied sich der Selbstlosigkeit der Gesinnung Christi angleicht und je rückhaltloser es seine Existenz der universalen Erlösung zur Verfügung stellt.

²¹⁰ G. V. 7 / 389. H. B. III 2 T 2 / 453: Diese Wahrheit ist die Verwanlung des ganzen Leibes des Erlösers in zeugenden Fruchtbarkeit: seine Existenz als Eucharistie, und die Verwandlung der ganzen Existenz des erlösten Menschen in das gehorchende Jawort der Kirche zu Gott,...

²¹¹ G. V. 7 / 416. H. B. III 2 T 2 / 486: ...hat das Verhältnis Mann-Frau und seine Fruchtbarkeit im Verhältnis Christus-Kirche eine neue Tragweite, einen Zielpunkt über sich hinaus erhalten.

la antropología teológica, advierte el teólogo suizo. Ahora el pensamiento balthasariano se detiene en una nueva dimensión de fecundidad del matrimonio. Pues:

El matrimonio, aparte de que físicamente sea más o menos fecundo, adquiere dimensión nueva de fecundidad “en relación a Cristo y la iglesia”²¹².

Balthasar como se ve está lejos de negar la fecundidad física del matrimonio, por el contrario su interés aquí es resaltar la grandeza de la fecundidad esponsal inserta en la relación cristológica eclesial. Ahora y con respecto al pensamiento balthasariano enfocado en el tema de la marcha hacia Dios, siempre al interior de la fecundidad de la “existencia terrena” el teólogo suizo destaca la “inutilidad” y “caducidad” de dicha existencia, como sigue:

Toda la inutilidad y caducidad de la existencia terrena puede, como tal, convertirse en fecundidad si se la interpreta como un “dolor de parto” del nuevo eón y como participación en el sufrimiento de Cristo²¹³.

La actitud negativa del teólogo suizo frente a la existencia humana es rescatada positivamente por él cuando advierte que tal existencia puede “convertirse” en “fecundidad” a condición que se la interprete como “dolor de parto” y “participación” en el “sufrimiento de Cristo”.

Resumiendo los aspectos encontrados respecto a la entrada del Hijo de Dios en el mundo puede verificarse que la fecundidad posibilita el hecho de que tanto la obra redentora como la existencia terrena sean fecundas. Tal fecundidad, a su vez, se origina por la entrega de la fecundidad de María; por la vida cristiana vivida en comunidad eclesial, por la obediencia y más aún por la participación en los sufrimientos de Cristo. En definitiva es la relación Cristo-Iglesia la que se hace fecunda con la entrada del Hijo de Dios en el mundo y hace fecunda la vida del cristiano. La visión balthasariana sustentada en la Escritura si bien permite reflexionar sobre los efectos positivos que se originan del abajamiento del Hijo de Dios y su paso por el mundo, la manifestación de la gloria de la revelación divina se patentiza de forma más nítida a través de los estilos laicales a los que el teólogo suizo siempre recurre en la Trilogía como se ha visto en los capítulos precedentes y se verá a continuación.

²¹² G. V. 7 / 417. H. B. III 2 T 2 / 487: Die Ehe erhält, ob leiblich gesegnet oder nicht, eine neue Dimension der Fruchtbarkeit “in Bezug auf Christus und die Kirche”.

²¹³ G.V. 7 / 417. H. B. III 2 T 2 / 487: Die ganze Vergeblichkeit und Verfallenheit irdischen Daseins kann sich als solche in Fruchtbarkeit wandeln, wenn sie sich als “Wehen” des neuen Äons und als Teilnahme an Christi Leiden versteht.

2. Las manifestaciones de la gloria de la revelación divina

En efecto, Hans Urs von Balthasar subraya que el objeto formal de su investigación es la gloria de la revelación divina en la variedad de sus manifestaciones; desde este punto de vista el teólogo alude a los estilos laicales, destacando nuevamente a Soloviev, ahora a Hopkins y una vez más a Péguy. De Soloviev resalta la referencia al “seno fecundo femenino” cuyo resultado consumado es “María-Iglesia según como Balthasar afirma:

Cristo, sin embargo, sigue siendo por sí la encarnación del Logos y de la Fuerza divino-personal activamente modeladora. Frente a él, como seno fecundo femenino y como resultado consumado, está María-Iglesia y, escatológicamente, la “prometida y esposa del Cordero”, la <Sophia> personal-social que se ha hecho mundo en sentido estricto²¹⁴.

Resalta aquí la preminencia que para el teólogo de Basilea tiene Cristo, por ser la “encarnación del Logos” y de la “Fuerza divino-personal” modeladora. El teólogo de Basilea, en el orden escatológico y resaltando la fecundidad de lo femenino, alude aquí a la “prometida y esposa del Cordero” que se ubica frente a Cristo, como lo hace también la persona social, aludida a través de la “Sophia” hecha mundo. La alusión a la Sophia anteriormente mencionada en el capítulo primero, al interior del eje teológico de la fecundidad entre belleza y verdad, a propósito de la posición antignostica de Ireneo, se presencializa aca cuando Balthasar trata la salida del Hijo del Padre a través del pensamiento de Hopkins, hombre de letras, que a juicio del teólogo basileense, administra una gran herencia como lo es la de Inglaterra, de cuya tradición espiritual está imbuido²¹⁵.

Con respecto al concepto de fecundidad que se investiga, von Balthasar se detiene en la obra de Hopkins “*The Sermons and Devocional Writings of GMH*”, en que el literato se pregunta por la razón de la salida del Hijo del Padre, como sigue:

Pero, ¿por qué salió así el Hijo del Padre, no sólo en la salida eterna e interna de la Trinidad, sino también en una salida externa, menor que la eterna, digamos eónica? Para glorificar a Dios y glorificarle mediante el sacrificio, con el sacrificio ofrecido en

²¹⁴ G. V. 3 / 310. H. B. II T 2 / 675: Dennoch bleibt Christus für sich die Inkarnation des Logos als der gottpersönlichen aktiv gestaltenden Kraft; ihm gegenüber, als der weibliche fruchtbare Schoss und das gestaltete Ergebnis, ist Maria-Ecclesia, und eschatologisch die “Braut und Gemahlin des Lammes”, die personal-soziale weltgewordene Sophia im engeren Sinn.

²¹⁵ Cf. G. V. 3 / 352.

*el desierto infecundo (barren wilderness) fuera de Dios, al igual que los hijos de Israel fueron conducidos al desierto donde ofrecerle sacrificios*²¹⁶.

Se advierte aquí, sin duda, el interés balthasariano por encontrar respuesta al sacrificio que lleva implícita tanto la salida del Hijo de la Trinidad como la salida externa eónica. Respuesta que encuentra en Hopkins que la asocia a la idea de “glorificar a Dios” precisamente “mediante el sacrificio”. Este sacrificio destacado en el pensamiento de Hopkins lleva a Balthasar a detenerse en la poesía sacramental del autor inglés, concretamente en la oda a *La bienaventurada Virgen* comparada con el aire que respiramos”, destacando:

*Mediante María son, pues, posibles a los hombres un nuevo Nazareth y un nuevo Belén, porque respiran en la fe la fecundidad de María, su Hijo, que en la mismidad de ella se forja como una mismidad suya más noble, un yo más excelso y eterna vida*²¹⁷.

La importancia de María, que destaca Balthasar a través de la oda de Hopkins, esta dada por que posibilita a los hombres “respirar en la fe de la fecundidad de María”, “su Hijo”. De ahí que pasando luego al pensamiento de Péguy y haciendo uso de las palabras del literato, el teólogo basilense rescate la presentación de “la encarnación” como una suerte de “extraordinaria fecundidad”, “un superproducto” no antinatural

*Habría que presentar la encarnación como la floración y el fruto temporal de la tierra, como una suerte extraordinaria de fecundidad, como un superproducto, sí, pero no antinatural*²¹⁸.

Balthasar refiere a la importancia del Hijo forjado en la “mismidad” de la fecundidad Mariana como una “mismidad” suya “más noble” un “yo más excelso” y luego da el paso al pensamiento de Péguy, destacando de las obras en prosa de este autor el siguiente párrafo:

*Cristo inaugura, inicia, toma posesión de tierras y crea tradición. Es fundador y padre, fecundidad que perpetúa la polis de Dios en el seno del tiempo y de la historia*²¹⁹.

²¹⁶ G. V. 3 / 379. H. B. II T 2 / 748: Aber warum ging der Sohn auf diese Weise vom Vater aus: nicht nur im ewigen und innern Hervorgehen in der Trinität, sondern auch in einem äussern, weniger als ewigen, sagen wir: äonischen? Um Gott zu verherrlichen und dies durch Opfer, durch ein Opfer, dargebracht in der unfruchtbaren Wüste (barren wilderness) ausserhalb Gottes, so wie die Kinder Israels in die Wildnis geführt wurden, um Opfer darzubringen.

²¹⁷ G. V. 3 / 395. H. B. II T 2 / 765: So ist durch sie den Menschen neues Nazareth und Bethlehem möglich, denn sie atmen galubend Marias Fruchtbarkeit ein, ihren Sohn, der in ihren Selbst sich als edleres Selbst und Ich und ewiges Leben einschmiegt:....

²¹⁸ G. V. 3 / 429. H. B. II T 2 / 797: Es müsste sich die Menschwerdung wie die Blüte und die zeitliche Frucht der Erde darstellen, wie ein ausserordentliches Glücken der Fruchtbarkeit, wie eine doch nicht widernatürliche Überzüchtung.

Aquí puede advertirse, a través de la cita de Péguy, el interés del teólogo suizo por caracterizar la fecundidad de la obra de Cristo a quien el literato reconoce como “fundador” y “padre”, como “fecundidad” que perpetúa la “polis de Dios” en el “seno” del tiempo y de la historia.

En resumen puede acotarse que las manifestaciones de la gloria de la revelación divina, que el paso por la literatura resalta, están íntimamente relacionadas con el seno fecundo femenino fecundado por el logos. Un papel preponderante juega la virginidad, cuya forma de seguimiento debe leerse en María, que acoge maternalmente en sí la única forma de la Palabra de Dios hecha hombre, la alberga, la da a luz y la acompaña en su camino. A partir de estas manifestaciones puede ahora Balthasar dar un nuevo paso hacia las mediaciones de la manifestación de la forma fecunda como se verá a continuación.

3. Las mediaciones de la manifestación de la forma fecunda

A la interrogante de Hans Urs von Balthasar ¿Qué debe mediar para que irradie la figura fecunda? el teólogo suizo ofrece una posible respuesta, que viene dada desde la fe y al interior del pensamiento de Scheeben, teólogo mencionado por Balthasar cuando el teólogo suizo evoca en el capítulo primero el “secreto nupcial”, pero que aquí se detiene en la “maternidad virginal de María”, según la afirmación balthasariana del siguiente contenido, pues:

Para la fe, Dios es Trinidad, fecundidad interior efusiva que, a través de la unión hipostática que tiene lugar en Cristo, se derrama sobre la creación, la cual, a su vez, preparada por y para la gracia de Cristo, tiene su culminación en la maternidad virginal de María²²⁰.

En efecto, Balthasar subraya en esta frase la fe como mediadora para comprender que “Dios es Trinidad” y que como tal es “fecundidad interior efusiva” lograda, a través de la “unión hipostática” “en Cristo”. Agrega el teólogo suizo que la fecundidad trinitaria se “derrama sobre la creación” para culminar en “la maternidad de María”. No menor es la mediación de la Escritura para von Balthasar la que, a su juicio, desde finales de los tiempos apostólicos, se

²¹⁹ G. V. .3 / 461. H. B. II, T 2 / 832-834: Er inauguriert, initiiert, nimmt Erde in Besitz und schafft von dorthier Tradition. Er ist Gründer und Vater, forzeugende Fruchtbarkeit der Gottespolis inmitten der Zeitlichkeit und Geschichte.

²²⁰ Cf. G. V. 1 / 102. H. B. I / 103: Für den Glauben ist Gott Trinität, sich ergießende innere Fruchtbarkeit, die sich in der hypostatischen Union Christi in die dazu vorbereitete Schöpfung ergießt, welche wiederum-durch die Gnade und für die Gnade Christi zubereitet, inhere Spitze in der bräutlichen Mutterschaft Marias besitzt.

convierte en la imagen directriz de la revelación de la Iglesia, con la que se mide la verdad de la fe²²¹.

Luego, el teólogo basilense advierte que si bien la contemplación medieval de la Escritura y, en parte de la patrística, parece estar amenazada por el influjo del Areopagita y su acentuación de la teología negativa, es destacable la teología mística de Dionisio, que considera “cristiana” y “eclesial”. Pues:

... la teología mística de Dionisio es cristiana y eclesial...muestra el misterio del abismo divino como un misterio del eros fecundo, que en su libérrima bondad da origen a todos los órdenes de la creación y de la redención, para hacerlos llegar a la bienaventuranza a través de un éxtasis y de un eros que los lleva más allá de sí mismos²²².

El teólogo suizo se complace sin duda, en la teología dionisiana porque “muestra el misterio del abismo divino” como un “misterio del eros fecundo”, fecundidad especialmente tratada en el capítulo primero a partir de su presencia en Platón y otros autores analizados. Luego, siempre en consonancia con las mediaciones de la forma fecunda Balthasar destaca la mediación eclesial como sigue:²²³:

Sería interesante y fecundo examinar de esta manera todas las formas de la existencia eclesial y mostrar como son otras tantas improntas de la forma de Cristo, es decir, un <medium> que debe acoger a esta forma y puede hacerlo fundamentalmente, pero puede también por la hostilidad del hombre oponer resistencia a su fuerza configuradora y enturbiar la imagen hasta hacerla irreconocible²²⁴.

En esta cita del pensamiento balthasariano se puede percibir al teólogo suizo antes la disyuntiva que advierte y destaca entre “las formas de la existencia eclesial” y la “hostilidad del hombre”. En efecto Balthasar estima “interesante” y “fecundo” examinar dichas formas existenciales de la Iglesia por ser “improntas” de la “forma de Cristo”, “medium” para acoger dicha forma cristológica. Sin embargo, al mismo tiempo, se muestra receloso porque piensa que

²²¹ Cf. G. V. 1 / 485.

²²² G. V. 1 / 491. H. B. I / 529-530: ... Die theologische Mystik Dionysius' ist deshalb christlich und kirchlich, ...sondern das Mysterium des göttlichen Abgrunds als des fruchtbaren göttlichen Eros aufzeigt, der aus freier Güte alle Schöpfungs- und Erlösungsordnungen aus sich entlässt, um sie ekstatisch und erotisch über sich selbst hinaus zu Gott hin selig werden zu lassen.

²²³ Cf. G. V. 1 / 496.

²²⁴ G. V. 1 / 530. H. B. I / 575: Es wäre lockend und ergiebig, (nota: mas que fecundo la palabra usada indica productivo) alle übrigen Formen des kirchlichen Daseins auf diese Weise durchzugehen und sie als Ausprägungen der Christusgestalt aufzuweisen: als ein Medium, das diese Gestalt aufnehmen soll und es grundsätzlich kann, das aber auch ob des Menschen Widerständigkeit der Prägekraft Widerstände entgegensetzen wird und das Bild dann – bis zur Unkenntlichkeit – verdunkelt.

el hombre puede “oponer resistencia” a esa “fuerza configuradora” llegando tan lejos como para “enturbiar” la figura de Cristo hasta hacerla “irreconocible”. Siempre al interior del tema de las mediaciones de la forma, Balthasar destaca la virginidad y a María como su “forma de seguimiento”, cuando expresa:

Lo mismo puede decirse de la virginidad, cuya forma de seguimiento ha de leerse en María: la exclusión de toda la vitalidad y fecundidad corpórea y espiritual, para acoger maternalmente en sí la única forma de la Palabra de Dios hecha hombre, para albergarla, darla a luz y acompañarla en su crecimiento, en su camino²²⁵.

En esta descripción balthasariana el teólogo suizo hace hincapié en la virginidad de María, que excluye de “fecundidad corpórea y espiritual”, precisamente para “acoger maternalmente en sí la única forma de la Palabra de Dios hecha hombre”. Sin duda alude aquí Balthasar a Cristo, albergado, dado a luz y acompañado en su camino por María, la madre cuya fecundidad se patentiza en su virginidad. No sólo del nacimiento de la figura del hombre-Dios se preocupa el teólogo de Basilea, también se refiere al nacimiento de la forma lógica a través del pensamiento de Ireneo sobre la “validez” que adquiere “el tiempo” ante “lo eterno” mediante la “recapitulación”. Pues:

El tiempo mismo adquiere validez ante lo eterno mediante la recapitulación. El concepto conserva una estratificación característica, intrínsecamente análoga, que le da una riqueza extraordinariamente fecunda y tiene que serle propia, si ha de afirmar el núcleo del misterio sin reducirlo a una proposición filosófica²²⁶.

El interés del teólogo de Basilea se centra ahora, sirviéndose de las palabras de Ireneo, en el concepto de recapitulación cuya “estratificación característica” para Balthasar es de una “riqueza fecunda”, al “afirmar” el misterio crístico más allá de un “proposición filosófica”. Manteniéndose en los misterios del dogma cristiano, el teólogo de Basilea, con san Buenaventura, sobre Dios “simplicidad suma”, reflexiona:

Siendo Dios la simplicidad suma, hay que excluir de él la multiplicación de su esencia, de suerte que la distinción de personas sea compatible con la unidad de la naturaleza

²²⁵ G. V. 1 / 532. H. B. I / 577: Jungfräulichkeit desgleichen, deren Nachfolge – Gestalt an Maria abgelesen werden muss: Ausschliesslichkeit der ganzen leib-seelischen Lebendigkeit und Fruchtbarkeit des Menschen, um mütterlich die eine Gestalt des menschen-förmigen Gotteswortes in sich aufzunehmen, sie zu hegen, sie zu gebären und ihr Wachstum, ihren Eigenlauf zu begleiten.

²²⁶ G. V. 2 / 52-53. H. B. II T 1 / 52: ...die Zeit selbst erhält durch dir Rekapitulation Gültigkeit vor dem Ewigen. Der Begriff bleibt von einer bezeichnenden, innerlich analogen Mehrschichtigkeit, die ihm seinen unerhört fruchtbaren Reichtum gibt, die ihm aber auch eignen muss, wenn er das Mysterium zentral aussagen und es nicht auf einen philosophischen Satz reduzieren soll.

*concreta de Dios; y que, finalmente, la pluralidad de las personas provenga de una suma y absoluta prioridad (primitas) de fecundidad (fecunditas) igualmente suma y absoluta*²²⁷.

Se constata sin duda, que Balthasar, mediante Buenaventura, subraya la “distinción de personas” en Dios “simplicidad suma” para excluir la “multiplicación de la esencia” divina y, al mismo tiempo, esclarecer la “pluralidad de las personas” trinitarias, enfatizando así el que la “pluralidad de personas” provenga de una “fecundidad” “suma y absoluta”. Continúa von Balthasar reflexionando de la mano de san Buenaventura, pero ahora destaca la idea de “*reductio*” del santo y el “fundamento” de la “comunicación de naturaleza”. Pues:

*La fecundidad natural del Padre es necesariamente el fundamento de la comunicación de la naturaleza a los otros..., pero esta necesidad no se opone a su libre voluntad*²²⁸.

Destacada por el teólogo basileño la idea expresada por san Buenaventura en orden a que la “fecundidad natural del Padre” es “necesariamente” fundamento de la “comunicación de naturaleza” entre la tres personas de la Trinidad y el hecho que tal necesidad no contraviene la “libre voluntad” del Padre, no se aparta el pensamiento balthasariano del de san Buenaventura porque para el teólogo de Basilea, entre los escolásticos, es el que más cabida da en su teología al estudio de la belleza y así lo deja establecido con las siguientes palabras:

*...Bien puede ser presentado (san Buenaventura) como punto privilegiado de convergencia de todas las corrientes ideológicas que en todas partes riegan y fecundan la mitad del siglo XIII, como el centro universal que lo cobija todo y todo lo transforma*²²⁹.

El teólogo suizo luego de destacar la importancia de san Buenaventura en relación con “las convergencias ideológicas que “fecundan” la mitad del siglo XIII, se mantiene al interior del pensamiento de San Buenaventura y alude al hecho que las relaciones expresivas decisivas se reducen, por tanto, a la palabra, la imagen y el Hijo y acota:

²²⁷ G. V. 2 / 276. H. B. II T 1 / 290: ...da Gott nur höchste Einfachheit sein kann, eine Vervielfältigung seines Wissens ausser Frage steht, somit die Andersheit der Person mit der Einheit der konkreten Gottnatur vereinbar sein muss, dass schliesslich die Mehrheit der Personen nur aus einer höchsten Ursprünglichkeit (primitas) von absoluter Fruchtbarkeit (fecunditas) sich herleiten kann.

²²⁸ G. V. 2 / 279. H. B. II T 1 / 293: “Die naturhafte Fruchtbarkeit des Vaters ist notwendig der Grund der Mitteilung der Natur an den andern, ...diese Notwendigkeit aber steht seinem freien Willen nicht entgegen.”

²²⁹ G. V. 2 / 255. H. B. II T 1 / 267: Bonaventura ist unter den grossen Scholastikern derjenige, der dem Schönen in seiner Theologie...Vordergründig könnte er allerdings als ein bevorzugter Ort der Konvergenz und Konfluenz aller weltanschaulichen Strömungen, die von überallher die Mitte des 13. Jahrhunderts bewässern und befruchten, erscheinen, als das weltweite Herz, das jeglichem bergenden Raum gewährt, alles in alles verarbeitet.

Ahora bien, la palabra no consiste más que en una similitud expresa y expresiva (similitudo expressa et expresiva), generada (concebida por fecundación=concepta) en la facultad del espíritu racional, cuando éste piensa contemplándose o contemplando cualquier cosa²³⁰.

Se aprecia aca que la contemplación, facultad del “espíritu racional” cuando piensa, está ligada al hecho de ser “concebida por fecundación” en la “facultad del “espíritu racional”. Pero, “en el marco de la expresión” es el concepto de belleza el que rescata Balthasar del pensamiento de Buenaventura, ya que:

Esto dice ya el concepto bonaventuriano de belleza, incluso con “exactitud” (aequalitas numerosa), se moverá siempre en el marco de la expresión, como fecundidad, entrega, amor en el ser mismo²³¹.

Se rescata aca, por el teólogo balthasariano, el hecho que el concepto buenaventuriano de belleza se mueve en el “marco de la expresión” como “fecundidad”, “entrega”, “amor” en “el ser mismo”. Enfrentado von Balthasar al tema del ser de Dios acude al pensamiento de Eckhart, para quien si bien es bueno que el “hombre acoja en sí a Dios”, mejor es aún que “Dios se haga “fecundo en él”. Pues:

Es bueno que el hombre acoja en sí a Dios..., pero es mejor que Dios se haga en él fecundo, pues el hacerse fecundo del don es ya gratuidad por el don, y aquí el espíritu es mujer en la gratitud que engendra, en respuesta allí donde reengendra a Jesús en el corazón paternal de Dios²³².

Se destaca aca, a través del maestro Eckhart, el pensamiento balthasariano referido a la fecundidad y gratuidad de la donación. Lo femenino queda aquí ligado a la mujer en conexión con el espíritu. De este modo el teólogo suizo se acerca ahora a relación del Espíritu Santo y el amor fecundo, tema que se explicitará en el capítulo cuarto. Con todo antes de entrar en dicha temática y a modo de cierre del presente capítulo, se rescata la idea balthasariano que refiere a la situación del cristiano que desconoce la fecundidad de la “paradoja de Dios”. Para el teólogo

²³⁰ G. V. 2 / 277-278. H. B. II T 1 / 291: So bleiben also, als entscheidende Hinweise: Wort, Bild, Sohn. “Nun ist aber das Wort nichts anderes als eine ausdrückliche und ausdrückende Ähnlichkeit (similitudo expressa et expressiva), hervorgebracht (bzw. durch Befruchtung empfangen = concepta) in der Kraft des vernünftigen Geistes, wenn er sich selbst oder ein anderes anschauend bedenkt.

²³¹ G. V. 2 / 278. H. B. II T 1 / 292: ...womit schon gesagt ist, dass der bonaventurianische Schönheitsbegriff (auch als “Exaktheit”, als “aequalitas numerosa”) sich immer im Rahmen einer Ontologie des Ausdrucks (als Fruchtbarkeit, Hingabe, Liebe im Sein selbst).

²³² G. V. 5 / 43. H. B. III 1 T 2 / 397: “Dass der Mensch Gott in sich empfängt, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Junfrau; dass aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser, denn Fruchtbarwerden der Gabe, das allein ist Dankbarkeit für die Gabe, und da ist der Geist Weib in der wiedergebärenden Dankbarkeit, wo er Jesum wiedergebirt in Gottes väterliches Herz.

suizo no hay posibilidad de sustraerse a tal paradoja que comienza con la autocomunicación del absolutamente otro y termina en la acción de gracias por parte de la criatura alcanzada por Dios.

Pues:

Si un cristiano, con el pretexto de que la paradoja de Dios es demasiado ardua y también demasiado poco fecunda para él, al ser insoluble, quisiera sustraerse a ella y quisiera buscar su propia salvación en el mero dedicarse al prójimo, al que estaría enviado en virtud de la misión de Cristo, se encontraría ya, en lo que a él le toca, fuera del ámbito de la revelación²³³.

Aca Balthasar patentiza la necesidad de autocomunicación de los seres humanos como quiera que para el teólogo suizo el “mero dedicarse al prójimo” en búsqueda de la “propia salvación” lo coloca “fuera del ámbito de la revelación”.

Recapitulando queda en claro que no hay una sólo mediación en lo referente a la mediación de la forma fecunda, entre ellas la fe. Sin embargo, la maternidad virginal de María y las formas de la existencia eclesial, como improntas de la forma de Cristo, son las mediaciones de mayor valor, la primera por acoger maternalmente en sí la única forma de la Palabra de Dios hecha hombre, Cristo y la segunda por ser improntas de la forma de Cristo, medio para acoger dicha forma cristológica.

A modo de síntesis:

La impronta Cristológica del concepto de fecundidad en la obra de von Balthasar queda a la vista cuando alude a la imagen joánica de la viña y resalta que Cristo se convierte en seno de fecundidad. También se advierte cuando expresa que para la fe Dios es Trinidad, fecundidad interior, a través de la unión hipostática que tiene lugar en Cristo y cuando remite a la fecundidad del Padre como fundamento de la comunicación de la naturaleza a los otros. La circunstancia que para él teólogo de Basilea sólo sea cristianamente fecundo lo que tiene su origen en la obediencia cristológica lo lleva a detenerse en el tema de la obediencia, que a su vez lo conduce a subrayar la disponibilidad kenótica del Hijo al Padre en la que tiene su origen la fecundidad cristiana.

²³³ G. V. 6 / 14-15. H. B. III 2 T 1 / 12: Wollte ein Christ sich unter dem Vorwand, das Paradox Gottes sei ihm zu steil und, weil unauflöslich, auch zu wenig fruchtbar, davon abwenden und sein vermeintliches Heil in der blossen Zuwendung zu seinen Mitgeschöpfen suchen, denen er ja kraft der Sendung Christi zugewiesen sei, so wäre er, was ihn betrifft, aus dem Raum der Offenbarung herausgetreten.

La síntesis del tema tratado en el presente capítulo de carácter cristológico, en unión con el nexo que advierte el teólogo suizo entre la obediencia y la fecundidad cristiana patente en el abajamiento del que es llevado como cordero al matadero, permite a esta altura de la investigación advertir la medida en que la relación que establece Hans Urs von Balthasar entre la fecundidad, la Gloria y la Estética Teológica se articula como kénosis, que no es otra que la disponibilidad kenótica del Hijo al Padre. En el capítulo siguiente se verá como tal esto es, como se vincula el Espíritu Santo en dicha articulación kenótica.

CAPÍTULO CUARTO

El Espíritu Santo y el amor fecundo

En el presente capítulo cuarto de la tesis, sin duda, los eje fundamentales de la argumentación balthasariana en torno a la fecundidad, explicitados por la pregunta metódica como tenor antropológico de impronta cristológica, convergen en cuanto kénosis en el modo de ser del Espíritu Santo y el amor fecundo entre el Padre y el Hijo, coronando así la intelección de Balthasar con la impronta pneumatológica. De hecho, en el Espíritu Santo se destacan los párrafos más densos de la obra balthasariana Gloria, en la cual el teólogo suizo hace un cruce entre el concepto de fecundidad y el Espíritu Santo, destacando los carismas misioneros que fecundan la Iglesia; la promesa matrimonial, la gracia y el Espíritu Santo; la fe de María y de la Iglesia, y la fecundidad de la Tercera Persona de la Trinidad, coronando así la intelección del concepto balthasariano de la fecundidad con la visión pneumatológica.

De tal modo la gradualidad de la argumentación balthasariana observada por el teólogo suizo desde el Volúmen Uno al Séptimo de Gloria y explicitada en los capítulos anteriores se torna ahora simultaneidad circular, al girar sobre aquel “hontanar” del amor fecundo entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu Santo en persona, como lo destaca Balthasar, con respecto al amor y su trascendencia:

El nombre de este hontanar y de este centro es ni más ni menos Amor, en su incomprensible trascendencia en otro distinto de sí como generación eterna del Hijo por el Padre y como acto creador de Dios dirigido a la nada: trascendencia que revela a un tiempo poder y fecundidad absolutas de Dios y su disposición a la pobreza, que nada quiere guardarse para sí²³⁴.

Tal simultaneidad trascendental reveladora –“a un tiempo”- de “fecundidad absoluta” y “disposición a la pobreza” de Dios, que aquí emerge de la profundidad del comentario balthasariano a Buenaventura, recibe aquel nombre de “Amor”, que sin duda es el Espíritu Santo.

²³⁴ G. V. 2 / 340. H. B. II T 1 / 359: Der name dieses Quells und Zentrums ist unbedingt Liebe, in ihrem unbegreiflichen Überstieg in das andere ihrer selbst: als ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater, als Schöpfungsakt Gottes in die Nichtigkeit hinein: Überstieg, der zugleich die absolute Macht und Fruchtbarkeit Gottes und seine Armutsgesinnung, die nichts für sich haben und behalten will.

Resulta importante aquí la interrelación entre fecundidad, en cuanto riqueza inagotable de vida trinitaria y la pobreza radical de no guardar nada para sí. En el mismo orden de consideraciones y una vez más con respecto al pensamiento de Péguy el teólogo suizo advierte:

*Corazón, no espíritu, es el término central y desde el corazón partirá Péguy, buscará el acceso, osará un golpe de mano audaz sobre el corazón de Dios. Corazón entre Padre e Hijo, de donde Espíritu - Corazón.....Símbolo del Origen de todo, que a nosotros, humanos, no nos resulta inaccesiblemente trascendente, porque vive fecundo y estimulante en el centro mismo de nuestra personalidad*²³⁵.

La presente precisión balthasariana del pensamiento de Péguy respecto al “corazón” y “no espíritu” confirma la índole propia de la proporcionalidad desproporcional entre la fecundidad de la vida intratrinitaria pero también su semejanza con la estructura de la persona humana, que no es simplemente “espíritu” sino “corazón” – esta insistencia en el corazón explicaría la casi-ausencia del término espíritu en el capítulo segundo de impronta antropológica.

Desde esta doble inversión de la mirada balthasariana respecto a la vida trinitaria y la estructura de la persona humana, es decir, desde arriba y desde abajo, concentrada en el corazón, emerge aquella simultaneidad de lo divino y lo humano en la argumenación del teólogo suizo que se desglosa, sin perder su ritmo circular, a través de aquellas diversas corrientes humanas-divinas que atestiguan tal fecundidad, en primer lugar, los carismas misioneros en la Iglesia.

1. Los carismas misioneros que fecundan a la Iglesia

Hans Urs von Balthasar ya en el Volumen Uno de Gloria se detiene en los carismas misioneros que fecundan a la Iglesia y cuando se refiere a la experiencia arquetípica que, en el Volumen Séptimo de Gloria alcanza su expresión máxima, alude a la tradición paulina en la que, Balthasar considera que se “sitúan los grandes carismas misioneros” que “irrumper” en la “Iglesia” y la “fecundan”:

En su tradición (discontinua) se sitúan los grandes carismas misioneros que repentinamente irrumpen en la Iglesia y la fecundan, las grandes conversiones (desde Agustín hasta Newman), las grandes visiones, que en sí mismas son “inefables” (2 Co

²³⁵ G. V. 3 / 485. H. B. II T 2 / 857: Herz, nicht Geist ist hier Mitte, und vom Herzen wird Péguy seinen Eingang finden, seinen Überfall wagen auf Gottes Herz: Herz zwischen Vater und Kind-und so Hertz-Geist...Sinnbild alles Ursprungs schlechthin, der uns Menschen nicht unzugänglich transzendent bleibt, sondern regsam in unserer eigenen Mitte.

12,4), pero, sin embargo, se derraman sobre la Iglesia en discursos inspirados por el Espíritu²³⁶.

No cabe duda que la abundancia de los “carismas misioneros” “en la Iglesia”, en su discontinuidad continúa atestiguan la fecundidad en el Espíritu, a través de “discursos inspirados por el Espíritu”. Esta abundancia, precisamente, tanto en su diversidad, amplitud, profundidad, llega, en círculos concéntricos, a la célula de toda fecundidad humana agraciada, el matrimonio y su promesa.

2. La promesa matrimonial, la gracia y el Espíritu Santo

El teólogo basileño se pregunta ¿qué hay más fuerte y qué con más radicalidad configure la forma de la vida? La respuesta la encuentra en el matrimonio por ser el ámbito que, a su juicio, engloba y supera todos los deseos de evasión del individuo y, al mismo tiempo, es la relación indisoluble que evita las tendencias desintegradoras de la existencia y obliga a los vacilantes a trascenderse a sí mismos, a través de la forma, en el amor auténtico²³⁷. Esto implica para Balthasar la “fidelidad” de “los esposos” destacada por el teólogo suizo enfatizando que la confianza de los esposos no está puesta en la “fidelidad a sí mismos” sino que se debe “a la forma” que “elegida, los elige”. De este modo:

En la promesa matrimonial, los esposos no confían su fidelidad a sí mismos a las arenas movedizas de su libertad, sino a la forma que, elegida, los elige. Por ella, se deciden en un acto de toda su persona, que se entrega no sólo al tú querido, a la ley biológica de la fecundidad y de la familia, sino a una forma con la que se identifican en lo más íntimo de su personalidad, de suerte que partiendo de las raíces biológicas penetre todos los estratos del ser y lleve a alcanzar las alturas de la gracia y del Espíritu Santo²³⁸.

Aquí se patentiza la importancia que Balthasar atribuye a la “forma”, con cuyo análisis parte su argumentación, esclareciendo el nexo de tal forma con la fecundidad, en el capítulo primero. El teólogo suizo caracteriza esta “forma” como la que lleva a los esposos a decidirse con “toda su persona”; como aquella con que se “identifican” en lo “más íntimo de su

²³⁶ G. V. 1 / 312. H. B. II T 1 / 341: In seiner (diskontinuierlichen) Tradition liegen die grossen Sendungscharismen, die plötzlich die Kirche heimsuchen und befruchten, die grossen Konversionen (von Augustin bis Newman), die grossen Schauungen, die an sich “unaussprechlich” sind (2 Kor 12,4) und sich doch in Geistesrede über die Kirche ergiessen.

²³⁷ Cf. G. V. 1 / 30.

²³⁸ G. V. 1 / 30. H. B. I / 24-25: Im Eheversprechen trauen die Gatten nicht sich selber, dem Moorboden ihrer Freiheit, sondern der Form, die als gewählt sie wählt, für die sie sich entscheiden im Akt ihrer Person, die sich anvertraut, nicht allein dem geliebten Du, nicht allein dem biologischen Gesetz von Fruchtbarkeit und Familie, sondern einer Form, mit der sie in ihrer tiefsten Personalität sich gleichsetzen können, weil sie von den biologischen Wurzeln durch alle Schichten hinaufreicht bis in die Höhen der Gnade und des Heiligen Geistes.

personalidad” y “penetra todos los estratos del ser” y, más importante aún, los lleva a “alcanzar” las “alturas de la gracia” y del “Espíritu Santo”.

Sin lugar a dudas a Balthasar no le faltan palabras para describir el amor esponsal en su dimensión natural pero más todavía cuando se trata de su elevación por la gracia del Espíritu Santo. Aquí la fecundidad desvela su configuración facial inagotable, que luego adquiere contornos fascinantes y más esplendorosos, cuando se expresa en una persona singular concreta y su relación con la Iglesia, María y su entrega, en la fe, a dejarse fecundar por el Espíritu Santo.

3. La fe de María y de la Iglesia

Cuando von Balthasar desarrolla el tema de la mediación de la forma, en concreto la mediación de la Escritura, se remite a la palabra de Dios que para el teólogo suizo se representa tanto más pura e inconfundiblemente en el mundo cuanto más transparente y pura es la mediación de la fe que la acoge y de la cual saca su propio devenir-forma²³⁹.

Balthasar luego continúa desarrollando su pensamiento y pasa a referirse a la humanidad de Cristo en cuanto receptáculo y cuerpo expresivo del Logos-Espíritu²⁴⁰ y señala que este recipiente, para nacer, debió primero reposar y ser formado en el receptáculo de María y lo que a ella la convirtió en receptáculo fue primordialmente su fe²⁴¹. De esta manera, sin embargo, el teólogo basilense, respecto a la fe de María expresa:

No es la fe de María la que engendra la forma de Jesús, es la forma la que viene otorgada por la fe; y no es la fe de la Iglesia la que engendra la Escritura, sino el Espíritu Santo que se sirve de la fecundidad y forma en ella la imagen de la fe que le ha sido otorgada²⁴².

Emerge aquí, en el pensamiento balthasariano, la forma de Jesús que para el teólogo suizo no es engendrado por la fe de María del mismo modo que la Escritura no es engendrada por la fe de la Iglesia. El autor de esta forma es el “Espíritu Santo” quien se sirve de la fecundidad de María y de la Iglesia para configurar en ella la imagen de la fe. Aquí se advierte una significativa relación entre forma y Espíritu que la presente búsqueda ha detectado desde el

²³⁹ Cf.

G. V. 1 / 481.

²⁴⁰ Cf. G. V. 1 / 481.

²⁴¹ Cf. G. V. 1 / 481.

²⁴² G. V. 1 / 482. H. B. I / 519: Nicht der Glaube Marias erzeugt die Gestalt Jesu, aber ihrem Glauben wird die Gestalt geschenkt; und nicht der Glaube der Kirche erzeugt die Gestalt der Schrift, aber der Heilige Geist bedient sich ihrer Bildkräfte, (nota: fuerza de la imagen) um das ihr geschenkte Glaubensbild in ihr auszuformen.

primer momento en su concreción mayor a través de María, una figura teológica indispensable en el plan salvífico de Dios.

El indiscutible protagonismo multifacético del Espíritu Santo, que el teólogo suizo viene desvelando en su movimiento circular a través de figuras destacadas en el tiempo y la historia, como ha permitido apreciar la abundancia de expresiones diversas y concretas analizadas por, von Barthasar, remonta, sin duda, a la misma vida intratrinitaria, el origen sin origen de la fecundidad del Padre en el Hijo por el Espíritu, siendo pues, Este la misma fecundidad a modo de su ser propio, como según el teólogo suizo lo explicará a continuación, muy atento a la articulación cristológica kenótica que en el capítulo tercero se ha analizado detenidamente.

4. La fecundidad del Espíritu Santo

Cuando Hans Urs von Balthasar aborda la fecundidad en su relación directa con el Espíritu Santo, se detiene primero en el acontecimiento central, la obediencia de Cristo hasta la muerte, para señalar que no es un mito, sino la última auto revelación de Dios en la historia, a partir de él se “desmitologiza” cualquier otra gloria en la medida que sea necesario²⁴³. Se advierte aquí la intención del teólogo suizo de patentizar, sin duda, la descendencia Davídica de Cristo cuando expresa:

El tema de las sospechas puede interpretarse en sentido haggádico, en todo caso la intención primera del autor se dirige a asegurar la descendencia davídica por la aceptación de la esposa fecundada en el Espíritu Santo²⁴⁴.

Es “la aceptación” de la “esposa” “fecundada por el Espíritu Santo” la idea matriz del teólogo de Basilea la que se patentiza aquí. De la obediencia de María a la que sin duda alude aquí Balthasar pasa a la “obediencia de la cruz del Hijo”, que revela la fecundidad la que no actúa por sí misma. Pues para el teólogo suizo:

El Espíritu es la fecundidad del amor del Padre y del Hijo, que se ha revelado en la obediencia de la cruz del Hijo y esta fecundidad no actúa “por sí misma”, sino que la otorgan el Padre y el Hijo y se otorga a sí misma como libre don²⁴⁵.

²⁴³ Cf. G. V. 7 / 199.

²⁴⁴ G. V. 7 / 58. H. B. III 2. T 2 / 60-61 : Mag das Verdachtsmotiv auch haggadisch-erläuternd sein, das Hauptaugenmerk des Verfassers richtet sich auf die Sicherung der davidischen Abstammung durch die Aufnahme der vom Heiligen Geist befruchteten Gattin.

²⁴⁵ G. V. 7 / 206. H. B. III 2 T 2 / 233: Der Geist ist die Fruchtbarkeit der väterlichen und sohnlichen Liebe, und die Fruchtbarkeit, die er ist, wirkt sich nicht “von selbst” aus, sie wird sowohl von Vater und Sohn gespendet, und spendet sich selbst als freie Gabe.

Aquí en forma clara, precisa y magnífica von Balthasar caracteriza al “Espíritu” como “fecundidad” del “amor” “del Padre y del Hijo” que, a su vez, “la otorgan el Padre y el Hijo” y, finalmente “se otorga a sí misma” como “libre don”. La fecundidad entonces revela aquí toda su raíz gratuita a partir del donarse mutuo que siempre significa una dinámica subjetiva que se concreta en una expresión objetiva, el Espíritu es tanto don como donado, en definitiva su ser es testigo del amor del Padre no teniendo El nada propio sino el gozo de que el Padre sea Padre y el Hijo sea Hijo²⁴⁶.

El amor abundante en expresiones a la vez oculto es analizado por Balthasar luego en clave de la gloria joánica cuando resalta el hecho que la aceptación de este amor está en medio del rechazo, aludiendo pues al grano de mostaza y a la fe pequeña como ese grano, que no puede decir otra cosa que *fiat*, que ejemplifica en su forma la forma escondida del amor de Dios trinidad que se entrega, desde ad-intra hacia ad-extra, en cuanto amor del Padre al Hijo en el Espíritu. Aún más, el teólogo suizo añade que esta fe desciende junto con la Palabra encarnada a un ocultamiento cada vez más profundo²⁴⁷, es decir a una kénosis verdaderamente kenótica, que por completo se debe al Espíritu Santo quien une esta dimensión oculta de fe al amor haciéndolo fecundo:

*Y es tarea del espíritu santo hacer que esta unión de fe y de amor sea fecunda y de todo el fruto que quiera*²⁴⁸.

En esta afirmación balthasariana respecto a la fecundidad resalta no sólo la “unión de fe y amor” sino también el hecho que el fruto es expresión de lo que el Espíritu quiere, de tal forma que desde el abajamiento irrumpe el esplendor de la forma infinita, la glorificación. De ahí que pasa el teólogo suizo a tratar el tema de la petición de la glorificación aludiendo a la necesidad de lograr una recta inteligencia de la cuestión²⁴⁹. De parte de tal glorificación por parte del Espíritu Balthasar señala un dato sorprendentemente curioso cuando afirma:

²⁴⁶ Esta temática profundísima la desarrolla el teólogo suizo en forma detenida en el Volumen Tres de la Teológica.

²⁴⁷ Cf. G. V. 7 / 312.

²⁴⁸ G. V. 7 / 312. H. B. III 2 T 2 / 359: ...und Sache des Heiligen Geistes ist es, aus dieser Vermählung von Glaube und Liebe so viel emporwachsen und Frucht tragen zu lassen, als ihm gefällt .

²⁴⁹ Cf. G. V. 7 / 195.

Es, más bien, el amor común a ambos, que en ambos está como “agotado”, el que tiene ahora que presentarse y manifestarse como la instancia absolutamente viviente, creadora, capaz de imponerse por sí misma como el fruto eterno en Dios y como fecundidad infinita en el mundo²⁵⁰.

La fecundidad entonces adquiere su forma infinita en el mundo a partir de un agotamiento y como tal se impone por sí mismo en cuanto “fruto eterno en Dios” a la vez como “fecundidad infinita en el mundo”. Tal expresión paradójica de la fecundidad en su forma infinita en medio del mundo finito según Balthasar hace entrar en jugo la expresión joánica “tomar de lo mío”, expresión que no significa:

“Tomar de lo mío” no significa, pues, sólo una interpretación externa de palabras y acciones pasadas, sino donación de la sustancia misma....y, en consecuencia revelación de la fecundidad que habita en esta sustancia²⁵¹.

Esta donación de la “sustancia misma” y la consecuente “revelación de la fecundidad” que habita en esta sustancia, sin duda, remonta al amor trinitario donde todo tipo de fecundidad encontrado hasta el momento en la presente búsqueda recibe su última intelección y explicación como condición de posibilidad definitiva. Esto finalmente desemboca en el origen sin origen de la relación definitiva de la fecundidad con el Espíritu Santo, es decir, a modo de su propio ser el amor entre el Padre y el Hijo, que, sin embargo, recibe su mayor plasticidad en la partida de Jesús, según afirma Balthasar de la manera siguiente:

Por eso Jesús puede unir la venida salvífica del Espíritu con su partida.....Jesús vuelve en su propia fecundidad, en su “mies” y “fruto” para la vida eterna²⁵².

La fecundidad de Jesús entonces y el fruto para la vida eterna arraigan en definitiva en la entrega kenótica total de sí mismo que a modo del Espíritu Santo da el paso a Otro, el mismo Espíritu en su “venida salvífica”. Tal inversión trinitaria atestigua sin duda el misterio intratrinitario pero lo presencializa indefectiblemente en la historia en su forma oculta, gloriosa y fecunda en frutos para la vida eterna.

²⁵⁰ G. V. 7 / 205. H. B. III 2 T 2 / 232: Vielmehr muss sich die gemeinsame Liebe, die in beiden wie “erschöpft” ist, selber aufmachen und sich als das absolut Lebendige, Schöpferische, selbständig sich Durchsetzende, als die ewige Frucht in Gott und die unendliche Fruchtbarkeit in der Welt beweisen.

²⁵¹ G. V. 7 / 207. H. B. III 2 T 2 / 234: “Von dem Meinigen nehmen” meint also nicht nur äusserliche Auslegung von vergangenen Worten und Taten, sondern Ausspendung der Substanz selbst... also Offenbarung der dieser Substanz innewohnenden Fruchtbarkeit.

²⁵² G. V. 7 / 207. H. B. III 2 T 2 / 234: Deshalb kann Jesus die heilsame Ankunft des Geistes zwar an seinen Weggang knüpfen...Er kehrt wieder in seiner eigenen Fruchtbarkeit, in seiner “Ernte” und “Frucht fürs ewige Leben”.

A modo de síntesis:

El presente capítulo, sin duda, remonta al origen pneumatológico de la fecundidad, dejando en claro el pensamiento de Hans Urs von Balthasar en lo que respecta a dicha fecundidad, al interior de la Iglesia, de los grandes carismas misioneros que en ella irrumpen y se derraman en discursos inspirados por el Espíritu Santo, teniendo su cédula humana más densa en el amor humano en el matrimonio, pero centrado en Jesús el Cristo, posibilitada por la fe de María en cuanto obrado por el Espíritu Santo. Sin embargo, en definitiva, es el envío del Espíritu Santo a partir de la partida de Jesús Crucificado al Padre, que se constituye en fuente inagotable de la fecundidad aquí en la tierra, siempre proyectándose a la vida eterna con mayor semejanza con respecto a la semejanza experimentada.

A MODO DE CONCLUSIÓN GENERAL

Puede apreciarse que la pregunta metódica: ¿En que medida la relación que establece Hans Urs von Balthasar entre la fecundidad, la Gloria y la Estética Teológica se articula como kénosis a modo del Espíritu Santo? ha recibido una respuesta que verifica la relevancia del concepto fecundidad y su expresión en el abajamiento de Cristo en la argumentación balthasariana, tanto en lo que se refiere a su gestación literaria histórica desde los orígenes a través de autores lejanos, como a la comprensión progresiva del contenido teológico trinitario económico hacia su mayor profundidad kenótica al interior del misterio de la relación del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo. Queda así de manifiesto que en los cuatro capítulos que conforman la tesis, los tres primeros avanzan progresivamente según un ritmo similar por las honduras de las diversas articulaciones desde un primer esbozo del concepto de fecundidad, deteniéndose en la impronta antropológica de dicha fecundidad, hacia su máxima expresión divina humana en “la kénosis de Cristo”, que a su vez, remonta al origen último de dicha fecundidad, el Misterio del Amor del Padre en el Hijo, que es el Espíritu Santo. De esta manera entonces Balthasar logra explicitar su comprensión de la fecundidad “a modo de ser”, propio de dicho Espíritu, Tercera Persona en la Trinidad.

De ahí que la argumentación balthasariana circula sobre el “hontanar” abismal originante del Espíritu Santo a través de los siete volúmenes de Gloria, de tal manera que da al capítulo

cuarto de la presente tesis una estructura peculiar que re-circula sobre los aspectos investigados en los capítulos anteriores, los evoca y precisa, al mismo tiempo que los abre hacia la comprensión última de la fecundidad. En este punto del pensamiento de von Balthasar se advierte su impronta tomasiana que lo lleva a concebir su obra magna en el seno de los trascendentales, que en su época, diera a luz santo Tomas de Aquino. El plus balthasariano está en el giro copernicano que el teólogo suizo da al orden en que el aquinate los presenta y analiza. En efecto, si bien von Balthasar mantiene el *Bonum* entre el *Verum* y el *Pulchrum*, altera el orden de estos dos últimos, pasando el *Pulchrum* al primer lugar y el *Verum* al tercer lugar, por lo cual la fecundidad emerge del resplandor de la “forma” en cuanto *pulchrum*, que es propio del Hijo en su relación con el Padre y como tal irradia en el rostro de Jesús de Nazaret.

Tal comprensión de la fecundidad, en efecto, se orienta, según Balthasar, por el ser mismo del Espíritu Santo en cuanto expresión de la donación recíproca del Padre y del Hijo, el *donum donis*, es decir, siendo el amor del Padre al Hijo, a la vez que el testigo de este amor. De ahí que la fecundidad siempre desborda, ya que el Espíritu Santo no se agota en las relaciones intratrinitarias, sino que las trasciende hacia una plenitud siempre mayor, por tener una hipóstasis propia, como advierte el teólogo suizo siguiendo a Tomás, *Sth I 38*. Esto explica también la frecuente invisibilidad del origen de la fecundidad, el estar oculta del desde donde procede, -la luz no se ve pero todo se ve a través de ella, el viento no se percibe, sólo las hojas que se mueven-, pero visible y palpable desde sus efectos, los más modestos, descubiertos, por ejemplo, en la poesía antigua, hasta sus expresiones casi excesivas, cuando se trata del fenómeno del amor humano. De ahí que se ha constatado permanentemente como Balthasar presta tanta atención a estas expresiones, que sin embargo, del mismo modo como las expresiones más modestas, interpreta “a modo del Espíritu Santo”, es decir, a partir de la “ semejanza con mayor desemejanza” - *Letrán IV*- reconocible, de modo especial, a través de los trascendentales.

Este “a modo de” de la comprensión balthasariana de la fecundidad adquiere su configuración desbordante, clara y distinta en el resplandor de la “forma” sin duda, “gloriosa” del Verbo de Dios, hecho carne, Cristo, a la vez que conserva la índole oculta y pobre propia del Espíritu Santo, el no tener nada para sí, sino “todo lo mío es tuyo”, es decir, se plasma en la kénosis de la vida terrena de Jesús de Nazareth, muerto y resucitado, a partir de la inversión trinitaria, cuando el Crucificado extiende sus brazos y exhala Su Espíritu, Quien constituye y

fecunda la Iglesia a través de los múltiples carismas y del impulso misionero frecuentemente paradójico. El aporte de Hans Urs von Balthasar está dado por el hecho que el teólogo sin desconocer la importancia de la fecundidad de la pareja humana ni de la fecundidad virginal, las destaca y al mismo tiempo las relaciona con la forma y la especie tomasiana, en otras palabras con la belleza de Cristo de la que irradia una luz que arrebatada y cuya fecundidad se revela en su kénosis, su abajamiento como Hijo en obediencia al Padre.

No cabe duda que tal fecundidad crística en el Espíritu, tiene su ancla en María, siendo ella una figura teológica en el plan salvífico de Dios, en la medida en que es alguien como nosotros, y sin embargo, única singular concreta, gracias a cuya respuesta libre se realiza el misterio de la unión hipostática. Ella, siempre Virgen y Madre de Dios, expresa, sin duda, mejor el origen último trinitario de la fecundidad, atestiguando mejor la semejanza con la fecundidad del Espíritu Santo en mayor desemejanza, teniendo así una relación especialísima con el Espíritu Santo, Quien posibilita en ella la encarnación, es decir, “por obra del Espíritu Santo” -, a la vez que “la hace Iglesia”, como Balthasar da a entender en un estudio breve dedicado a la relación María –Espíritu Santo, pero siempre evocado de nuevo, cuando insiste en el “sí” gozoso de María para colaborar con el Espíritu Santo, a lo largo de su vasta obra, teniendo en cuenta así este nexo misterioso entre lo individual y colectivo que se plasma en la Iglesia, animada por el Espíritu Santo. En efecto, el autor de la *Gloria*, parte de la obra que se trabaja en esta tesis, identifica la forma de Cristo y el esplendor que irradia de su figura con la *Gloria Dei*, la que queda manifiesta en la imagen del Siervo de Jahve, posibilitada por la obediencia del Hijo al Padre, que cumple la misión que le ha sido encomendada al tomar forma humana, cuya fecundidad radica precisamente en su kénosis, en el abajamiento que lo lleva a dar la vida para la salvación del mundo.

De hecho, para Balthasar el Siervo sufriente a través de su Iglesia no sólo revela su fecundidad *ad intra*, sobre todo, en frutos de amor fraterno, posibilitado por El, ya que la Iglesia Cuerpo de Cristo, se constituye a partir de aquellos que creen, aman y esperan, sino se gesta *ad extra* tal vez no siempre en obras espléndidas, que “convencen” al mundo, sino más bien en su índole, oculta y desfigurada por los enemigos externos, pero más todavía por su tendencia interna al pecado, cuando ha caído en la tentación de ponerse absoluta e infinita, siendo relativa y finita. La fecundidad de la Iglesia se torna entonces infecunda, como Balthasar lo ha puesto de

relieve respecto a la pérdida de la identidad de Israel por venerar a dioses extranjeros. La fecundidad entonces no está garantizada, sino se encuentra más bien siempre expuesta a la infecundidad, cuando ya no se comprende a partir de su origen último divino, siempre gratuitamente disponible, aunque debe ser acogido necesarimanente con libertad.

Es entonces el nexo misterioso de la relación de la libertad humana, individual y colectivamente, con el Espíritu Santo, que, en definitiva, explica la verdadera fecundidad, que el autor, como hijo de un siglo impactado por las guerras, ve peligrando al descartar la belleza de la creación y llevar al ser humano a la desazón más absoluta, enfrentado con la fealdad de la muerte y del odio. La relación, que descubrió la presente tesis, es de carácter antropológico-cristológico-pneumatológico, como quiera que se da a modo del Espíritu Santo, en la figura de Jesucristo, que encierra en sí toda la belleza teológica desde el momento que es la figura de la que irradia la luz que arrebató al ser humano y permite vivenciar la Gloria de Dios. En este sentido la postura del teólogo suizo, especialmente, en lo referente a la necesidad de contar con una teología capaz de dar frutos, sigue siendo válida en el presente siglo XXI, en que la Iglesia Católica continúa estando llamada a dar razón de la fe destacando la *Gloria Dei* para despertar a los hombres y mujeres del letargo de la apatía y la desesperanza que hoy se hace presente a las nuevas generaciones. De tal modo, al dar término a la tesis se está en condiciones de afirmar que Hans Urs von Balthasar si advierte una relación entre fecundidad, Gloria Dei y estética teológica, desde que su concepto de Gloria para el teólogo suizo analógicamente se corresponde con la estética teológica, entendida ésta última como la belleza de la Palabra de Dios encarnada en Jesucristo “por obra del Espíritu Santo”.

BIBLIOGRAFÍA

I Textos

1 Fuente

BALTHASAR, Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961.

Band I *Schau der Gestalt*.

Band II *Fächer der Stile*

Teil 1 : Klerikale Stile.

Teil 2 : Laikale Stile.

Band III, 1 : Im Raum der Metaphysik.

Teil 1 : Altertum.

Teil 2 : Neuzeit.

Band III, 2 : Theologie.

Teil 1 : Alter Bund.

Teil 2 : Neuer Bund.

2 Traducción

BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una Estética Teológica*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1985. Traducción Emilio Saura.

Parte primera: Una Estética teológica

Volumen 1. La percepción de la forma.

Parte segunda : Formas de estilo.

Volumen 2. Estilos eclesiásticos.

Volumen 3. Estilos laicales.

Parte tercera : Metafísica.

Volumen 4. Edad Antigua.

Volumen 5. Edad Moderna.

Parte cuarta : Teología.

Volumen 6. Antiguo Testamento.

Volumen 7. Nuevo Testamento.

II Estudios

1 AVENATTI de PALUMBO, Cecilia, *La sonrisa femenina como configuradora de la subjetividad: el tú de la madre y el tú de Beatriz*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp.199-213.

2 ACUÑA, Daniel, *H.U. von Balthasar y Alberto Magno. Apuntes sobre sus confluencias en torno al quehacer teológico*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 463-475.

3 BALTHASAR Hans Urs von, *Teodramática,v.3*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990. Traducción Eloy Bueno.

4 BAUMER, Iso, *Hans Urs von Balthasar und die Kirchliche Buchzensur: Am Beispiel der betrachtenden Auslegung des Johannes-Evangeliums von Adrienne von Speyr (1947-49)*. En *Zeitschrift fur katholische Theologie*. 2007 vol. 129 (2) pp. 207-235.

5 BERRIOS, Fernando, *Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución teológica*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 285-298.

6 CASALE, Carlos, *Balthasar y la metafísica del “ser donado”*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 259-273.

- 7** CASTILLO, Gabriel, *Sobre el proyecto de una estética teológica en Hans Urs von Balthasar*. En Teología y Vida. 2009 vol. 50 (1-2-) pp. 215-224.
- 8** CORDOVILLA PEREZ, Angel, *Europa y el Cristianismo. La visión de Europa en la teología de K. Rahner y H. Urs von Balthasar*. En Estudios Eclesiásticos. 2055 vol. 80 (313) pp. 391-412.
- 9** CORDOVILLA PEREZ, Angel, *La novedad de Cristo y su significación universal. El universalismo cristiano, su pretensión de catolicidad y su capacidad de integración en el diálogo con las religiones según algunos aspectos de la teología de Hans Urs von Balthasar*. En Revista Española de Teología. 2005 vol. 65 (4) pp. 549-580.
- 10** DAHLKE, Benjamín, “*Gott ist sein eigener Exeget*”: *Hans Urs von Balthasar und die historisch-kristische Methode*. En Theologie und Glaube. 2006 vol. 96 (2) pp. 191-202.
- 11** DOUCET, Jean-Philippe, *Analyse d'un extrait de La Gloire et la Croix de Hans Urs von Balthasar d'après la methode analytique de Therese Ladeau-Nacour*. En Theoforum (Ottawa). 2007 vol. 38 (2) pp. 211-229.
- 12** DONOSO, Jaime, *Hans Urs von Balthasar y la música de Mozart*. En Teología y Vida. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 299-303.
- 13** LEON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1973,335-338.
- 14** ESPEZEL, Alberto, *La cristología dramática de Balthasar*. En Teología y Vida. 2009 vol. 50 (1-2-) pp. 305-318.
- 15** FERNANDEZ, Samuel, *Imagen y verdad en Orígenes y su recepción en Balthasar*. En Teología y Vida. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 375-385.
- 16** FERRADA, Andrés, *Hans Urs von Balthasar exégeta del Nuevo Testamento: Interpretación y acontecimiento de salvación*. En Teología y Vida. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 337-344.
- 17** FREVEL Christian, *Fruchtbarkeit II.Biblisch*, LKT 177-178.
- 18** GARCIA ACUÑA, Santiago, *La aportación de Hans Urs von Balthasar a la cuestión de la especificidad de la ética cristiana*. En Revista Española de Teología. 2005 vol. 65 (4) pp. 581-599.

- 19** GHERRI, Paolo, *Canonistica e teología: Problemi circa il riferimento metodológico a von Balthasar*. En *Ius canonicum*. 2006 vol. 46 (92) pp. 521-556.
- 20** HAUKE, Manfred, *Die katholische Lehre vom Descensus ad ínferos und Hans Urs von Balthasar*. En *Forum katholische Theologie*. 2008 vol. 24 (1) pp. 29-42.
- 21** HARTMANN, Stefan, *Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum*. En *Forum katholische Theologie*. 2005 vol. 21 (1) pp.48-57.
- 22** HELLER, Bruno, *Fruchtbarkeit.I. Religionsgeschichtlich*, LTK 176-177.
- 23** HOLZER, Vincent, *Christologie de la Figure (Gestalt) et Christologie de la Kénose chez Hans Urs von Balthasar*. En *Revue des Sciences Religieuses*.2005 vol.79 (2) pp.249-278.
- 24** HOLZER, Vincent, *Philosophie de l'être et statut de la theologie fondamentale. Hans Urs von Balthasar*. En *Revista Española de Teología*. 2005 vol. 65 (4) pp. 493-514.
- 25** HOLZER, Vincent, *Les implications métaphysico-religieuses d'une dramatique trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*. En *Gregorianum*. 2005 vol.86 (2) pp.308-329.
- 26** HOLZER, Vincent, *Breve Esquisse sur la Christologie du "Samedi-Saint" dans la Soteriologie de Hans Urs von Balthasar*. En *Transversalités*.2007 (102) pp.135-146.
- 27** HOLZER, Vincent, *L'Eschatologie Trinitaire et la Critique de la Philosophie de l'Histoire chez Hans Urs von Balthasar*. En *Transversalités*. 2009 (112) pp.89-123.
- 28** HUBERT, André, *Balthasar y el "nudo" de la metafísica de Nicolás de Cusa*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 421-432.
- 29** LAMBERT, César, *Una aproximación al pensamiento de Hans Urs von Balthasar desde la perspectiva de Bernhard Welte*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 275-284.
- 30** LOCHBRUNNER, Manfred, *Hans Urs von Balthasar Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe.Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag*, *Forum Katholische Theologie*, 11(1995) 71ss.

- 31** MADDEN, Nicholas, *Aidan Nichols on Balthasar's logic*. En *Irish Theological Quarterly*. 2005 vol. 70 /2) pp. 163-166.
- 32** MEIS, Anneliese, *Prodigalidad menesterosa: Significado teológico de los trascendentales en el método teológico de Hans Urs von Balthasar*, *Teología y Vida* 32(1991)185-204.
- 33** MEIS, Anneliese, *El misterio del ser, según Alberto Magno, en la obra de Hans Urs von Balthasar*, en F.Parra, A. Serrano, *La Inteligencia de la esperanza. Homenaje al Profesor Juan Noemi Callejas* *Anales de la Facultad de Teología*, 5) Santiago 2012,227-264.
- 34** MEIS, Anneliese, *Analogia donationis, la teología de lo absoluto en la obra de Hans Urs von Balthasar*. En *Teología y Vida* . 2008 vol. XLIX (1.2.) pp. 157-192.
- 35** MEIS, Anneliese, *El ser, plenitud atravesada por la nada, según Hans Urs von Balthasar*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 387-419.
- 36** NEUFELD, Karl H, *Ausdruckliche Auseinandersetzung Zu offenen Fragen zwischen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar*. En *Gregorianum*. 2005 vol. 86 (2) pp. 368-377.
- 37** NICOLA, Alejandro, *La Divinización y el espaciamento del ser. Gregorio de Nisa leído por Balthasar*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 451-461.
- 38** NUÑEZ, Rodrigo, *Urs von Balthasar y la singularidad en De visione Dei de Nicolás de Cusa*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 477-483.
- 39** O'DONNELL John, *Truth as Love: the Understanding of Truth according to Hans Urs von Balthasar*, *Pacifica* 1(1988) 189-211,
- 40** PINILLA, Juan Francisco, *Caminos a la cuestión del ser en Llama de Amor Viva (primera canción) de san Juan de la Cruz*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 433-449.
- 41** POLANCO, Rodrigo, *La carne de Cristo como salus in compendio (AH II,18,1), como la gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 345-373.
- 42** PONGA, Silouane, *Le Christ Universale Concretum chez Hans Urs von Balthasar*. En *Nouvelle Revue Théologique*. 2005 vol 127 (4) pp.587-60.

- 43** PRADES LÓPEZ Javier, “¿Existen dos economías: una del Hijo y otra del Espíritu?” *Reflexiones a partir de la trilogía de H. U. von Balthasar*. En *Revista Española de Teología*. 2005 vol 65 (4) pp. 515-548.
- 44** SCHINDLER, David C., *Metaphysics within the limits of Phenomenology: Balthasar and Husserl on the Nature of the Philosophical Act*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 243-258.
- 45** SCHULZ, Michael, *La cuestión del ser y la Trinidad*. En *Teología y Vida*. 2009 vol. 50 (1-2) pp. 165-184.
- 46** SEQUERI, Pierangelo, *Cristocentrismo e storia: L’uso dell’analogia nella cristologia di Hans Urs von Balthasar*. En *Divus Thomas*. 2008 vol. 111 (1) pp. 3-344.
- 47** SESBOÛE, Bernard, *Comment sortir de la néo-scholastique? La genese de deux pensées*. En *Gregorianum*. 2005 vol. 86 (2) pp.257-275.
- 48** SILVA, Sergio, *La Teología Fundamental de Balthasar*. En *Teología y Vida*. 2009 vol.50 /1-2) pp.225-241.
- 49** SOULETIE, Jean-Louis, “*Raison esthétique*” et *herméneutique christologique chez Balthasar*. En *Nouvelle Revue Théologique*. 2005 vol 127 (1) pp.18-35.
- 50** TOURPE, Emmanuel, *La positivité de l’être comme amour chez Ferdinand Ulrich a l’arrière-plan de Theologik III: Sur un mot de Hans Urs von Balthasar...* En *Gregorianum*. 2008 vol. 89 (1) pp.86-117.
- 51** TOURPE, Emmanuel, “*Que vous alliez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure.*” *Jalons pour une Théologie de la Fécondité*. En *Nouvelle Revue Théologique*. 2010 vol. 132 pp. 386-403.
- 52** TREILER, Wolfgang, *Das Herz der Welt-Mitte der Theologie Hans Urs von Balthasars: Zu seinem 100. Geburtstag*. En *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 2005 vol. 52 (3) pp. 613-627.