

La voz del “Otro”: las mediaciones filosóficas en la teología de la revelación de K. Rahner y H. U. von Balthasar

SERAFÍN BÉJAR*

Fecha de recepción: enero 2026.

Fecha de aceptación: enero 2026.

Sumario:

El presente artículo tiene la pretensión de evidenciar las mediaciones filosóficas en las cuales se ha presentado la doctrina de la revelación en la teología de Rahner y Balthasar, intentado poner de relieve el “principio formal–fundamental” que da unidad y coherencia interna a sus propuestas teológicas. K. Rahner recoge de una manera positiva el giro antropocéntrico de los últimos siglos y realiza un diálogo sincero con Kant y Heidegger, encontrando en la estructura trascendental del ser humano la mediación de su teología. H. U. von Balthasar encuentra motivos de inspiración en el ámbito de las artes y de las letras, y queda seducido por Goethe y su apelación a la *Gestalt*, considerando a Cristo como la figura total en la que se expresa la mediación de su teología. La apelación a estos autores puede resultar pertinente para legitimar la pluralidad del pensamiento teológico frente al peligro de exclusivismo teológico.

Palabras clave:

Balthasar, Fenomenología, Filosofía trascendental, Principio formal-fundamental, Rahner, Revelación.

The voice of the “Other”: Philosophical mediations in the theology of revelation of K. Rahner and H. U. von Balthasar

Abstract:

This article aims to highlight the philosophical mediations in which the doctrine of revelation has been presented in the theology of Rahner and Balthasar, attempting to emphasise the “formal–fundamental principle” that gives unity and internal coherence to their theological proposals. K. Rahner takes up the anthropocentric turn of the last few centuries in a positive way and engages in a sincere dialogue with Kant and Heidegger, finding in the transcendental structure of the human being the mediation of his theology. H.U. von Balthasar finds inspiration in the arts and letters, and is seduced by Goethe and his appeal to *Gestalt*, considering Christ as the total figure in whom the mediation of his theology is expressed. The appeal to these authors may be relevant to legitimise the plurality of theological thought in the face of the danger of theological exclusivism.

Keywords:

Balthasar, Formal-fundamental principle, Phenomenology, Rahner, Revelation, Transcendental philosophy.

* Profesor Catedrático Universidad Loyola Andalucía. jsbejar@uloyola.es. <http://orcid.org/0000-0002-3170-5367>

1. Introducción

El concepto de revelación es esencial para el quehacer teológico. Una de las características más significativas de la teología de la revelación durante el pasado siglo XX fue la recuperación de una concepción histórica de la misma. Después de un tiempo de predominio de una visión supranaturalista de la revelación, los principales movimientos de renovación del siglo XX devolvieron esta cuestión a su hábitat natural: la historia.

Ahora bien, recomponer un concepto histórico de revelación supone la búsqueda de ciertas mediaciones de razón que posibiliten establecer un puente entre la esencia misma del cristianismo y el interlocutor propio de la modernidad². Dicha mediación atañe a la cuestión específica de la credibilidad; es decir, la posibilidad de que la voz del Otro pueda interpelar a nuestro tiempo. En efecto, el cristianismo únicamente puede ser creído si acierta a mediar la manifestación de Dios en Cristo dentro del horizonte cultural en el que tiene que realizar su anuncio. En este sentido, la relación de la teología con el pensamiento filosófico se muestra como realmente insuprimible³.

El objetivo del presente artículo consiste en evidenciar las mediaciones filosóficas en las que K. Rahner y H. U von Balthasar expresaron su pensamiento acerca de la revelación cristiana⁴. No pretendemos con nuestra reflexión una comparativa entre ambos autores, ni tampoco una profundización de los puntos débiles de su pensamiento, ni mucho menos una revisión bibliográfica actualizada sobre sus obras. Estos interrogantes quedan pendientes para ulteriores investigaciones. La cuestión principal que queremos poner de manifiesto aquí es lo que se podría denominar “el principio formal–fundamental”⁵ que da unidad y coherencia a cada una de estas propuestas teológicas. Como tendremos ocasión de mostrar, dicho principio formal pertenece al *intellectus fidei* de cada autor y refleja la forma en la que se media el cristianismo, manteniendo la fidelidad a la entraña misma de la fe y a un tiempo histórico determinado. De este modo, se pone de manifiesto una comprensión de la Teología Fundamental, no tanto como una disciplina más dentro

² Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 1988), 9.

³ Cf. Serafín Béjar, «La vocación universitaria de la teología», *Scripta Theologica*, 49 (2017): 701–726.

⁴ Para una presentación sumaria de la teología de estos autores, cf. Serafín Béjar, «Rahner versus Balthasar? Legitimando estrategias eclesiales», *Proyección* LIII (2006): 71–84.

⁵ Para esta cuestión, cf. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, «Teologia formale–fondamentale», en *Dizionario di teologia* (Milano: TEA, 1998), 707. Además, cf. Max Seckler, «Teologia fondamentale e Dogmatica», en *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, ed. por Rino Fisichella (Casale Monferrato: Piemme, 1997), 148.

de los estudios teológicos, sino como una dimensión formal interna de toda reflexión teológica⁶.

2. La revelación desde la mediación de la estructura trascendental del sujeto en K. Rahner

El punto de partida de la teología de Rahner radica en la contemplación del niño en el pesebre; es decir, una meditación creyente del misterio de la Navidad⁷. Cuando realiza esta contemplación, Rahner tiene una profunda intuición: partiendo de este acontecimiento —el Dios humanado en este niño— debería ser posible establecer ciertos correlatos con nuestra propia estructura antropológica. En efecto, no es plausible que el cristianismo testimonie que “el Verbo se ha hecho carne” (Jn 1,14) y que esto no afecte, de alguna manera, a nuestra propia constitución antropológica. Por lo tanto, Rahner se interroga sobre cuáles serían las huellas que este evento de la encarnación del Hijo de Dios ha dejado en el ser humano: “Reflexionamos siempre sobre las condiciones de posibilidad de una realidad con la que nos hemos encontrado ya”⁸.

Aquí hay un elemento interesante de principio. Rahner intenta dialogar con la modernidad, porque entiende que la clave de comprensión de la misma ha sido el giro antropocéntrico⁹. De ahí que nuestro autor quiera realizar una teología a la manera de antropología. La teología apunta al Dios hecho hombre y la antropología otea las huellas de este acontecimiento encarnatorio en la estructura antropológica. Es a esto a lo que se va a llamar, en el mundo teológico, el giro antropológico–trascendental. En palabras de Rahner:

Cuando Dios se dice a sí mismo hacia fuera de sí mismo, hacia el vacío de lo no–divino, cuando hace teología fuera de sí mismo, lo que resulta entonces no es otra cosa precisamente que la antropología, que él hace aparecer como su propia autoexpresión en la Encarnación, y la antropología no es para esta teología un vocabulario previamente dado, sino lo que de ella misma brota¹⁰.

⁶ Para toda la cuestión de metodología, que se haya en el fondo de esta reflexión, cf. Serafín Béjar, «Método teológico y credibilidad del cristianismo», *Theologica Xaveriana*, 64 (2014): 25–58.

⁷ Cf. Karl Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», en *Escritos de Teología III* (Madrid: Taurus, 1968), 35–45.

⁸ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1998⁵), 215.

⁹ Cf. Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 294.

¹⁰ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 43.

El “principio ontológico” de su pensamiento es de naturaleza teológica, mientras que el “principio metodológico” es de carácter antropológico; algo que algunos detractores de su teología olvidan de manera interesada, llegando incluso a acusarlo de des–densificar el cristianismo¹¹. En efecto, Rahner busca connivencias antropológicas para realizar una propedéutica al misterio. Así, la contemplación del núcleo del cristianismo le permite volverse al hombre moderno con la pretensión de interpretar por qué el ser humano se experimenta a sí mismo en una dinámica de ilimitada auto–transcendencia. Esta sería la huella fundamental que la encarnación ha dejado en nosotros.

Para cumplir con esta tarea, Rahner realiza una fenomenología de la existencia, a partir de la cual quiere evidenciar, con gran fuerza filosófica y estética, estas trazas del misterio de Dios, a un interlocutor que se ha alejado del cristianismo. Este permanente trascender del ser humano a sí mismo es descrito como aquello que imposibilita encontrar nuestro hogar, nos hace experimentarnos siempre en camino, o provoca que la vivencia de toda meta alcanzada nunca sea última, sino siempre penúltima. El hombre siente una especie de nostalgia que no es privativa de los creyentes –como algo que sucediera específicamente en el ámbito cristiano– sino una dinámica universalmente dada a nuestra condición humana. Afirma Rahner:

“Ello” es lo que hace que en ninguna parte nos sintamos enteramente en casa, que no podamos entregarnos enteramente a nada de lo que tocamos, que la mirada y la garra no encuentren en ninguna parte un fin definitivo al que se sintieran por fin llegadas, sin traspasarlo y penetrar en lo indeterminado¹².

En efecto, la capacidad de trascender sugiere que el ser humano está en condición de salida de su propio ser, para conducirse más allá de sí mismo. No somos seres ya hechos o acabados, sino que *existimos* –estar fuera– en una confrontación con la realidad, entendida como un todo: “El hombre es el ser que trasciende, por cuanto todo su conocimiento y su acción cognoscitiva están fundados en una *anticipación* del ser en general, en un saber no temático, pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad”¹³. Por tanto, esta dinámica es siempre inconclusa, no posee límites, ya que en dicho éxodo nunca alcanzamos plenamente el paraíso.

A partir de lo expuesto, Rahner subraya que el ser humano está amasado en la lógica de la indefinición, ya que definir qué sea el hombre requiere acudir a una realidad que está más allá de toda determinación antropológica, y a la que

¹¹ Cf. González de Cardedal, *La entraña...*, 296.

¹² Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 37.

¹³ Rahner, *Curso...*, 52.

Rahner llama “Dios”¹⁴. Justamente, si no hay realidad de nuestro mundo en la que el ser humano se sienta colmado, el constitutivo esencial que nos determina como hombres no está dentro, sino fuera de nosotros. La definición de esta criatura finita nos lleva a una indefinición ya que, para decir lo que sea esta criatura finita, necesitamos apelar a un infinito. No en vano, el ser humano es entendido como el “ínfimo linde sin esencia propia de la realidad creatural”¹⁵. Afirma más en concreto el teólogo alemán:

Y, sin embargo, precisamente entonces y así es el hombre el abierto, el que no tiene en sí lo que necesita para ser él mismo. A una piedra se la podría definir en un sentido mucho más exhaustivo por lo que ella tiene y es en sí. Decir al hombre sólo es posible si se habla de algo que él no es: de Dios¹⁶.

De esta manera, esta fenomenología existencial describe la situación fáctica en la que se encuentra urdido el ser humano. Repetimos que no se trata de una fenomenología realizada al margen del evento fundante del cristianismo, sino habiéndolo presupuesto; aunque con la abstracción metodológica que le permita decir a Dios en el ámbito propiamente moderno, partiendo de un elemento común y reconocible por todos: nuestra propia estructura antropológica.

Ahora bien, llegados a este punto el teólogo da un paso adelante para ofrecer una interpretación creyente de dicha fenomenología existencial. En efecto, preguntándose por qué es mucho más fácil decir qué sea una piedra que definir al hombre, Rahner vuelve al punto de partida antes reseñado y del que había hecho abstracción metodológica. La definición del hombre es la indefinición porque la creación es la gramática de un poder decirse de Dios en la encarnación: “Aunque esto ocurre solamente porque Dios crea de la nada esta gramática de su autoexpresión”¹⁷. El teólogo alemán recupera uno de los elementos centrales del Nuevo Testamento, reivindicado también por los Padres, y que podemos denominar como la “creación en Cristo”.

Establece así una interesante articulación del binomio creación—encarnación y la modula rompiendo con la hegemónica teología de doble piso¹⁸. Esta teología, propia del tiempo previo al Concilio Vaticano II, establecía de hecho una comprensión dualista de la historia de la salvación, que era catalogada con

¹⁴ Cf. Karl Rahner, «Para la teología de la encarnación», en *Escritos de Teología IV* (Madrid: Cristiandad, 2002), 133–139. En la p. 134 se afirma: “El hombre es, esta podría ser la definición, la indefinibilidad llegada a sí misma”.

¹⁵ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 42.

¹⁶ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 42.

¹⁷ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 43s.

¹⁸ Para esta cuestión, cf. José Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander: Sal Terrae, 1991), 19–39.

los adjetivos de “natural” y “sobrenatural”. Así, dicha corriente tomaba, como real punto de partida de la historia de la salvación, la comprensión del ser humano como una “naturaleza pura”; algo que no dejaba de ser un teológúmeno, extraño a la revelación neo–testamentaria¹⁹. Rahner pretende devolvernos a una visión profundamente bíblica y patristica, que considera un único plan de salvación de Dios para el mundo.

En efecto, Rahner nos dice que, debido al desenfoque de la teología de doble piso, se ha pensado la creación como algo obvio, mientras que la encarnación habría pasado a ser una realidad subordinada a tal obviedad. En gran medida, y desde un punto de vista psicológico, esto tiene cierta lógica. Estamos existiendo en la creación cuando, a posteriori, comenzamos a saber de la encarnación. O de otro modo, estamos ya viviendo en la creación, y familiarizados con ella, cuando escuchamos hablar del Dios humanado. De este modo, se provoca en el ser humano un efecto ilusorio, por medio del cual parecería que primero estaría la creación y, sólo en un segundo lugar, se habría pensado la posibilidad de la encarnación²⁰. Esta comprensión de las cosas consagra una esquematización donde las relaciones que podemos establecer entre creación y encarnación tienen un cierto carácter extrínsecista²¹.

Junto a la teología de doble piso, ligada a ciertas interpretaciones modernas de la teología tomista, especialmente desde la teología de Cayetano²², tendríamos que hacer referencia a la soteriología que se acaba imponiendo en el occidente cristiano, especialmente durante el segundo milenio²³. Según esta soteriología, la encarnación estaría motivada por el pecado del hombre. La idea distorsionada radicaría en pensar también la historia de la salvación en un doble tiempo: primero, Dios crea y el hombre peca; segundo, Dios manda a su Hijo, como encarnado, para recomponer lo que el hombre ha roto con su desobediencia. Así pues, queda la duda de si, en el hipotético caso de que el ser humano no hubiera pecado, Dios se habría encarnado. Para Rahner, ésta es una manera de des–densificar el cristianismo porque, si el elemento definitorio de la fe es la encarnación, y hacemos de ella algo subordinado al pecado humano, acabamos tergiversando los centros de referencia de lo cristiano. Así,

¹⁹ Cf. Karl Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en *Escritos de Teología I* (Madrid: Taurus, 1967³), 327–350.

²⁰ Cf. Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 43.

²¹ A propósito de dicho carácter extrínseco, a la manera de una superposición forzada entre naturaleza y gracia, cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 330. También cf. Karl–Heinz Weger, *Karl Rahner: Introducción a su pensamiento teológico* (Barcelona: Herder, 1982), 119–127 y González de Cardedal, *La entraña...*, 295.

²² Cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 2001), 5–14.

²³ Cf. Karl Rahner, «Soteriología», en *Sacramentum Mundi VI*, dir. por AA.VV (Barcelona: Herder, 1976), 461–468.

no solamente la encarnación aparece como cronológicamente posterior a la creación, sino incluso como ontológicamente subordinada a esta. Aquí Rahner reivindica una vuelta a las fuentes cristianas; especialmente a los textos neotestamentarios y a la gran patristica, al tiempo que manifiesta una connivencia de fondo con la teología de Duns Scoto.

En efecto, la interpretación concorde con estas fuentes desmiente la comprensión habitual. No es que Dios, en un primer momento, crea y después, en un segundo momento, se encarna. Dios desde siempre ha querido ser un Dios encarnado y, por esta razón, ha creado al mundo y al ser humano como la gramática de su propia autoexpresión: “Fuimos destinados en la persona de Cristo antes de la creación del mundo” (Ef 1,4). O como el mismo Rahner afirma, apelando a S. Agustín: “Crea la realidad humana en cuanto asume esta realidad misma como la suya”²⁴.

Dios ha creado porque desde siempre ha querido ser Dios con nosotros. Esta creación ha sido pensada como “el material de una posible historia de Dios”²⁵ con los seres humanos. Esto que se crea no es algo neutro, sino la gramática de la propia autoexpresión de Dios. La creación desde el primer instante está secretamente cargada con el peso de la encarnación. El Nuevo Testamento afirma: “Nada de lo que existe fue hecho sin la Palabra” (Jn 1,3). Rahner pretende devolvernos a un cristocentrismo que desvela cómo no hay creación sin la gracia de Cristo, sin referencia a Cristo. Por ello, cuando el Verbo quiera decirse desde el adentro de la finitud como encarnado, estará asumiendo aquel material que fue establecido desde el inicio como gramática suya propia. Ahora podemos comprender que las relaciones entre creación y encarnación no se reducen a un mero acontecer extrínseco.

Es interesante detenerse en la clave simbólica que utiliza Rahner al barruntar la creación como “gramática”. El objetivo fundamental de todo aprendizaje de la gramática de una lengua es que se ofrezcan los rudimentos que posibiliten, en un momento de madurez, proferir palabras con significado. Así, la gramática no es un fin en sí misma, sino un medio que apunta a la posibilidad de una palabra con sentido. Del mismo modo, la creación está establecida desde el principio, pero en vistas a su culminación, que vendrá cuando la gramática se convierta en palabra: “La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Por lo tanto, aunque la creación sea cronológicamente previa a la encarnación, esta antecede ontológicamente al acto creatural. Justamente, y aún a riesgo de repetirnos, Dios crea porque ha decidido ser Emmanuel, es decir, un Dios con nosotros²⁶.

²⁴ Rahner, *Curso...*, 264.

²⁵ Rahner, «Para la teología de la encarnación», 142.

²⁶ Afirma González de Cardedal: “Dios ha sido desde siempre un Dios con voluntad de compartir

Desde esta interpretación cristiana, podemos entender cómo la huella que ha dejado en nuestra estructura antropológica el acto encarnatorio consiste en que el ser humano es “la gramática de una posible auto-manifestación de Dios”²⁷. Cuando Dios se quiere decir en las afueras de sí mismo, lo que surge es el hombre. Por ello, el ser humano, siendo lo otro de Dios, es una apelación decidida a Dios mismo. De aquí se deriva una idea esencial para la comprensión rahneriana de la revelación: nuestra propia estructura antropológica es ya revelación. Hay revelación en dicha configuración antropológica porque Dios, poniendo fuera de sí al ser humano, se está diciendo a sí mismo. Cuando Dios coloca en el vacío de sí al hombre, lo que moldea allí es el barro de su manifestación más plena, acontecida en la plenitud de los tiempos. La gramática se convertirá en el acto de lenguaje por excelencia en el momento de la encarnación. Se tratará entonces del paso de la gramática a la Palabra. En síntesis, la religión donde Dios, rompiendo el cerco de nuestra finitud, hace suya propia nuestra realidad creatural se llama cristianismo²⁸.

La revelación, para Karl Rahner, está inscrita en la propia estructura antropológica: “Porque hay una autotranscendencia –con carácter de revelación– del hombre por la auto-comunicación ontológica de Dios, acontece historia de la revelación siempre que esta experiencia trascendental tiene su historia, o sea, en la historia del hombre en general”²⁹. A esto es a lo que el teólogo alemán llama “revelación trascendental”. No en vano, decir al ser humano es haber dicho ya algo de Dios. La teología de Rahner alcanza en estas consideraciones un gozne que le aporta a su propuesta una unidad y organicidad admirables. Desde aquí podemos comprender que la cristología no es sino antropología consumada, así como la antropología puede ser catalogada como cristología deficiente: “La cristología es fin y principio de la antropología”³⁰.

Ahora bien, estas consideraciones no suponen que Rahner desconozca la importancia de mantener en alto la gratuidad del plan de Dios, manifestado fundamentalmente en su acto encarnatorio. En efecto, Dios podría haber creado al mundo y al hombre sin identificarse como encarnado con su criatura³¹. Sin embargo, en este orden de salvación en el que nos encontramos, y por pura gracia, no ha sido así. En dialogo con el dualismo tan propio de su tiempo, Rahner mantiene como concepto residual el de “naturaleza pura”, al

el destino del hombre encarnándose”, en *Raíz de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1996²), 78.

²⁷ Rahner, *Curso...*, 264.

²⁸ Cf. Karl Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico* (Barcelona: Herder, 2005), 27–34.

²⁹ Rahner, *Curso...*, 188.

³⁰ Rahner, «Para la teología de la encarnación», 144.

³¹ Cf. Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 43.

que antes hacíamos alusión³². De esta manera, pretende dejar claro que Dios, absolutamente libre, podría haber creado un ser humano de naturaleza pura; es decir, una realidad creatural que no fuera revelación de Dios, ni gramática de su autoexpresión. Así, el ser humano no habría estado destinado a la “divinización”. Pero no es esto lo que tenemos *de facto*, ya que lo que existe es un ser humano llamado a participar de la misma vida divina. En el orden de salvación en el que nos encontramos, la encarnación es el constitutivo interno esencial de toda la realidad creatural.

La teología rahneriana, tal como estamos viendo, es un intento honesto de diálogo con la modernidad. El olvido del cristianismo original había extendido la conciencia de que Dios era el enemigo del ser humano. La eliminación de Dios aparecía como necesaria para que el ser humano recuperara su primitiva grandeza. Esta es la clave de comprensión fundamental de los humanismos ateos –L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche–. Rahner ofrece una comprensión cristiana donde Dios y el ser humano no concurren en alternativa, ya que la gloria de Uno salvaguarda la gloria de otro. Es aquí donde podemos hacer referencia a uno de los conceptos más conocidos de su teología: el “existencial sobrenatural”. Merece la pena que nos detengamos en exponer el trasfondo filosófico de donde brota dicho concepto.

Cuando utiliza este concepto, evidentemente está dialogando con Martin Heidegger. Un existencial es aquello que se encuentra dado permanentemente a nuestra propia libertad. El acto mismo de existir presupone unos existenciales, siempre ofrecidos y de los cuales el ser humano no se puede sustraer. Así pues, cuando Kant habla de los trascendentales, se está refiriendo a las condiciones de posibilidad para el conocimiento: espacio, tiempo y categorías. Kant dice que los trascendentales son estructuras del pensar, siempre dadas, y que, por lo tanto, forman parte de nuestro mismo acto de conocer. Frente a este protagonismo epistemológico en Descartes y Kant, Heidegger ubica el protagonismo en el existir. Hay algo previo al pensamiento –al *cogito*– que no se ha tenido suficientemente en cuenta en la historia de la filosofía: el *sum*. Antes de pensar, el ser humano se encuentra ya existiendo ahí como un ser vivo arrojado al mundo; es lo que se conoce como el *Da-sein*. Afirma el filósofo alemán:

Al adoptar la posición ontológica cartesiana, Kant incurre en una omisión esencial: la omisión de una ontología del Dasein. Esta omisión es decisiva, precisamente en la línea más propia del pensamiento de Descartes. Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo “radical”

³² Cf. Rahner, *Sobre la inefabilidad...*, 29s. y Ladaria, *Teología...*, 14ss.

Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el *sentido del ser del “sum”*.³³

Como estamos viendo, Heidegger cambia las estructuras trascendentales del conocer por unas estructuras existenciales del vivir arrojados al mundo, en el escenario de la historia. El existencial básico es el cuidarse (*Sorge*)³⁴, que se abre en otros tres: el proyecto (futuro), lo “yecto” (presente) y la caída (pasado). Una característica fundamental de los existenciales son su carácter universal. Además, dichas estructuras aprióricas de la existencia no suponen ningún tipo de anulación de la libertad del sujeto. Por ejemplo, el existencial del “encontrarse”³⁵: alguien puede encontrarse bajo el signo del miedo o bajo el signo de la dicha, pero no puede no encontrarse. Así, estas estructuras de la existencia están siempre universalmente dadas como previas al ejercicio de nuestra libertad.

Rahner dirá entonces que hay un existencial que Heidegger desconoce: el existencial sobrenatural. Dicho existencial consiste en que el ser humano, lo sepa o no temáticamente, se encuentra siempre bajo la determinación de la gracia de Cristo. Si “existencial”, como ya hemos visto, equivale a lo que viene ofrecido aprióricamente, para Rahner “sobrenatural” significa aquello gratuito y no exigible, ya que la participación de la vida en Dios es el acto supremo de la libertad divina.

Por lo tanto, con el existencial sobrenatural Rahner nos está hablando de una determinación ineludible de todo ser humano, dada siempre a priori al ejercicio de nuestra libertad, y que se experimenta como dinamismo de ilimitada autotranscendencia³⁶. En esta articulación de su pensamiento teológico hay un interés intrínseco, que contrasta con la teología de doble piso: devolver a Dios a una modernidad que lo había expulsado de su seno. La forma para ello consiste en hacer de Dios lo más necesario para el ser humano, al tiempo que lo más gratuito. Necesidad y gratuidad no se hallan en absoluto contrapuestas³⁷.

Llegados a este punto podemos percatarnos de la dimensión fuertemente teológico–fundamental del pensamiento que estamos desgranando: será posible decir al Dios cristiano a cualquier ser humano, de modo que experimente a Dios desde una esencial con–naturalidad. Ahora podemos entender que aquel niño del pesebre, de hace dos mil años, tiene algo que ver con todo hombre y mujer de nuestros días. He aquí la forma de actualizar el anuncio de la Navidad

³³ Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), § 6.

³⁴ Cf. Heidegger, *Ser...*, § 41.

³⁵ Cf. Heidegger, *Ser...*, § 29.

³⁶ Cf. Weger, *Karl Rahner...*, 102.

³⁷ Cf. González de Cardedal, *La entraña...*, 137.

para el interlocutor contemporáneo. Desde este giro antropológico–trascendental, la teología consistirá en rastrear en nuestra propia estructura antropológica las huellas que aquel acontecimiento de la primera Navidad ha dejado en nosotros. Así, anunciar la Navidad no es poner voz a un anuncio que cae al ser humano actual como algo venido desde fuera y, por lo tanto, extraño a su naturaleza más íntima, sino como la pieza clave que da explicación a su propio misterio personal. Rahner, rompiendo con toda forma de extrinsecismo, afirma que ha de ser posible anunciar cualquier verdad del cristianismo –incluida la angeología– a la manera en la cual cualquier persona experimente esa verdad como una realidad que tiene que ver, de modo profundo, con su propia vida. En esta línea, encontramos escritos rahnerianos que son muy sugerentes, donde se pretende realizar el anuncio cristiano atendiendo a nuestra estructura antropológica, determinada decididamente por el evento encarnatorio:

Quando hemos hecho esta experiencia del espíritu [...] hemos tenido de hecho la experiencia de lo sobrenatural. Muy anónima y tácita, quizás. Probablemente ni podemos ni nos es lícito volvernos para mirar directamente a lo sobrenatural mismo. Pero cuando nos abandonamos a esta experiencia del espíritu, cuando se hunde todo lo concreto y posible de gozar, cuando todo suena a silencio mortal, cuando todo sabe a muerte y a destrucción, o cuando todo desaparece como en una bienaventuranza inefable casi blanca y sin color, inasible, sabemos que no sólo el espíritu, sino el mismo Espíritu Santo está obrando de hecho en nosotros. Esa es la hora de su gracia³⁸.

La conclusión de todo lo que estamos diciendo es expresada por Rahner de modo lapidario: “Si Dios no hubiera nacido como hombre, nos experimentaríamos internamente de manera distinta”³⁹. Todo ser humano, lo sepa reflejamente o no, se encuentra siempre al amparo de esta gracia cristológica. Es aquí donde Rahner entronca su hipótesis, de gran relevancia en el mundo del diálogo inter–religioso, de los “cristianos anónimos”. Ahora bien, este existencial sobrenatural, como el existencial del comprender, o del habla, no establece de antemano si lo viviremos como aceptación o como rechazo.

En este diálogo con la modernidad, algunos autores entienden que, en el trasfondo del pensamiento rahneriano, también se pueden hallar referencias a la filosofía de Hegel⁴⁰. Aunque es discutido si se trata de algo intencionalmente buscado por nuestro autor, se hace necesaria una cierta clarificación que evite la posible confusión en algunos lectores. Concretamente, la articulación

³⁸ Karl Rahner, «Sobre la experiencia de la gracia», en *Escritos de Teología III*, 105s.

³⁹ Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», 44s.

⁴⁰ Cf. para este asunto, Gonzalo Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004), 85–92.

del binomio creación–encarnación, que hemos explanado con anterioridad, tiene ciertos paralelos con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, aunque sin perder los elementos de especificidad cristiana. En efecto, Hegel introduce la necesidad en la misma vida divina, haciendo de Dios un “carente” que necesita la objetivación de sí como momento mismo de su proceso de plenificación: “Dios se revela; [...] revelar significa determinarse, ser para otro; este revelar y manifestarse pertenece a la esencia del espíritu mismo. Un espíritu que no está manifiesto no es espíritu [...] Pero Dios en cuanto Espíritu consiste esencialmente en ser para otro, es decir, en revelarse”⁴¹. Así, la revelación de Dios –creación, encarnación y misterio pascual– acaece como inevitable; poniendo de manifiesto el interrogante de hasta qué punto una creación sustentada en la necesidad puede dar como resultante el acontecer de una criatura libre. Es interesante subrayar que, para Hegel, la revelación es una expresión de esta determinación de la propia vida divina, donde el escenario de la historia se convierte en el reflejo de la propia existencia intradivina –esto es, en el calvario del espíritu absoluto–: “Porque precisamente esta pasión y esta muerte, esta muerte sacrificial del individuo por todos es la naturaleza de Dios, la historia de Dios, lo absolutamente universal y afirmativo, el ser”⁴².

Sin embargo, Rahner expresa con convicción que el ser mismo de Dios es pura plenitud y que, de esta manera, su revelación nunca se ha fundado en dinamismo alguno que no sea el amor. Así pues, la posibilidad misma de que Dios se “exteriorice”⁴³ en las afueras de sí, no hipoteca la libertad de la crea-

⁴¹ Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión III* (Alianza, Madrid, 1987), 101. También cf. Georg W. F. Hegel, *Fenomenología* (Madrid: FCE, 2000), 259.

⁴² Hegel, *Lecciones...*, 142.

⁴³ Es importante hacer notar la diferencia entre los conceptos de extrañamiento (*Entäusserung*) y alienación (*Entfremdung*) en el pensamiento de Hegel. Aunque hay que reconocer una evolución a la hora de aquilatar la significación precisa de cada término, desde un momento inicial de cierta indiferenciación, sí parece posible establecer ciertas distinciones. La principal haría referencia al término *Entäusserung* como una exteriorización, con un componente claro de extrañamiento. De hecho, Hegel afirma que toda manifestación supone una exposición, en el doble sentido de la palabra: decirse y arriesgarse. El término *Entfremdung*, teniendo como condición de posibilidad una exteriorización, sin embargo implica que el extrañamiento llega al límite de enajenar la propia esencia; provocando una inversión de la misma y una escisión en otro completamente ajeno. Por tanto, para Hegel toda alienación supone un momento previo de extrañamiento, pero no todo extrañamiento ha de acabar en alienación. Para estas apreciaciones, cf. Pedro Cerezo, «En torno a la distinción de *Entäusserung* (extrañamiento) y *Entfremdung* (alienación) en la Fenomenología del Espíritu», en *Hegel y el reino del espíritu* (Granada: UGR, 2018), 67–103. G. Zarazaga llama la atención al hecho de que algunas ediciones de las obras de Rahner en español han traducido *Entäusserung* como “alienación”, pudiendo favorecer una lectura de la creación como necesidad de la esencia divina, en clave hegeliana, lo cual no sería sostenible. Para ello, cf. Zarazaga, *Dios...*, 88 (n. 236). Además, Zarazaga subraya que la comunicación de Dios en el horizonte de lo no–divino no supone ningún género de extrañamiento para Rahner, ya que el mundo es el lugar donde Dios vuelca su amor más allá de sí mismo. De ahí que tome como la traducción más adecuada del primer término alemán “exteriorización”. Sin embargo,

ción, sino que le aporta consistencia. Dios, precisamente porque su esencia es amor gratuito y no carencia, cuando crea pone en las afueras de lo no divino lo absolutamente otro de sí que, al mismo tiempo, y por ello mismo, es material suyo propio. Ahora, dependencia y libertad no aparecen como contrapuestas, sino como referidas la una a la otra —desmintiendo, en gran medida, uno de los presupuestos claves de la modernidad—. La autonomía no se alcanza en el aislamiento, sino en la relación amorosa. Justamente porque todo lo creado tiene como fundamento de su existencia el beneplácito de un Dios que quiere ser encarnado, dicha realidad creatural muestra su consistencia y su autonomía. Para Rahner, el abajamiento del Hijo no es una expresión de una suerte de drama intradivino, sino la plasmación histórica en la que acontece la salvación del ser humano. Dicho abajamiento no es visibilizado desde una caracterización principalmente negativa, sino como expresión de la creatividad de un Dios que es amor colmado⁴⁴.

El paradigma de Calcedonia le permite a Rahner pensar la unidad en la distinción y la identidad en la diferencia: “La constitución del hombre se produce a través de la creación y de la comunicación de Dios mismo, por un distanciamiento y diferencia radicales de Dios en cuanto misterio absoluto en el acto de la creación y, simultáneamente, por una cercanía absoluta respecto de este misterio en la gracia”⁴⁵. De esta manera, y consciente del peligro de malinterpretar algunos de sus pasajes, Rahner busca ubicar al cristianismo más allá de un mero panteísmo, pero también de una religión de pura trascendencia —aun reconociendo la parte de verdad que ambas teorizaciones mantienen—⁴⁶. En efecto, el Dios hegeliano no se posee a sí mismo porque no se conoce y es opaco para sí. De ahí que necesariamente genere lo otro de sí para hacerse objeto de conocimiento y así poder convertirse en sujeto consciente. De este modo, hablamos de un Dios que no es libre y que, al manifestarse, no pone

Ángel Cordovilla parece estar más ajeno a esta diferenciación y maneja la traducción de *Entäusserung* como “alienación”, que es la que habitualmente encontramos en la edición de Herder del *Curso fundamental sobre la fe* y también de Cristiandad de los *Escritos de teología* —tomo IV—. Para esto, cf. Ángel Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y de Hans Urs von Balthasar* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004), 128s. Nos parece que estas disquisiciones tienen su importancia a la hora de visibilizar la kénosis del Hijo desde una cierta caracterización dramática o ajena a la misma. De hecho, parece inadecuado traducir solo como exteriorización un término alemán que tiene una evidente connotación de extrañamiento y que, en algunos diccionarios, aparece traducido también como enajenación y, por ende, en correspondencia clara con *Entfremdung*. Para esto cf. ambas voces en Slabý-Grossmann-Illig, *Diccionario de las lenguas española y alemana II* (Barcelona: Herder, 1974). Así pues, percibimos una discusión de fondo donde hay tres conceptos que habrían de clarificarse: exteriorización, extrañamiento, alienación.

⁴⁴ Cf. Cordovilla, *Gramática...*, 57–60.

⁴⁵ Rahner, *Curso...*, 199.

⁴⁶ Cf. Rahner, *Curso...*, 86.

en las afueras de lo no divino nada diferente de sí –solo un momento de su necesario paso desde la carencia a la plenitud reconciliada–. El Dios cristiano, sin embargo, crea *ex nihilo*; es decir, pone fuera de sí algo distinto de una mera suerte de emanación de su propia esencia.

3. La revelación desde la mediación de la figura de Cristo crucificado en H. U. von Balthasar

Como acabamos de exponer, la clave de comprensión de la teología de Rahner se encuentra en su interpretación de la modernidad. También la propuesta de Balthasar podrá ser abordada desde la decodificación que hace del devenir moderno. Ahora bien, el teólogo suizo va a tener un posicionamiento, en relación a la modernidad, claramente divergente del rahneriano, ya que considera que la modernidad con su apelación al giro antropocéntrico tiende a desfondar el conjunto de lo real. En efecto, si Rahner asume como inicio de su teología ese giro antropocéntrico, Balthasar lo rechaza y arguye que, al centro de la realidad, no puede colocarse al ser humano, ya que esta posición lo convierte en la medida de todas las cosas. Balthasar es muy sensible a la reducción de la realidad y a la malinterpretación del anuncio cristiano que ha provocado el concreto desarrollo moderno.

En una de sus obras más condensadas –*Sólo el amor es digno de fe*– Balthasar hace una lectura de la historia del cristianismo con una especial atención a las dos reducciones que se han producido a lo largo del tiempo. Por una parte, podemos hablar de la “reducción cosmológica”, fundamentalmente acaecida en el universo helénico, donde el *Logos* encarnado se entiende como plenicación, al tiempo que reversión, de los fragmentos de racionalidad (*logos spermatikos*) esparcidos por el mundo⁴⁷. Por otra parte, la modernidad incurre en una “reducción antropológica”, que también provoca un desfondamiento de la comprensión de lo real. El progresivo desencantamiento del mundo hace que el cosmos quede desplazado y el ser humano alcance un evidente protagonismo, siendo considerado ahora como el portador principal de logos, a la manera de un microcosmos⁴⁸.

Desde estas consideraciones, nuestro autor propone un nuevo inicio con un diferente punto de partida, que sea contrastante con el camino que ha querido imponer, especialmente y de modo hegemónico, la modernidad. Al centro de la fe no tiene que estar el ser humano, sino únicamente la revelación –desde

⁴⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca: Sígueme, 1971), 13–26.

⁴⁸ Cf. Balthasar, *Sólo el amor...*, 27–44.

sí y por sí misma considerada—; es decir, la revelación es absolutamente indeducible. Y para que podamos entender qué significa esa indeducibilidad de la revelación —puesta en el centro y como punto de partida de toda reflexión teológica— Balthasar ofrece algunas analogías: el amor humano o la obra de arte⁴⁹.

Tomemos una obra de arte; por ejemplo, el Moisés de Miguel Ángel. Toda una serie de circunstancias históricas, sociales, políticas, religiosas y artísticas, situadas en la atmósfera del renacimiento italiano, pueden explicar la aparición de dicha obra maestra. Ahora bien, de esas circunstancias, consideradas por sí mismas, no puede derivarse el surgimiento del Moisés. Con su aparición tenemos la manifestación de una realidad inderivablemente nueva, que no era esperable ni deducible de las circunstancias antes mencionadas. Evidentemente, existieron condicionamientos propios de toda una época y precedentes dignos de mención. Sin embargo, tan solo contando con estas condiciones no se puede derivar una obra como esta. O de otro modo, “ninguna ley sociológica puede prever el día de su llegada ni valorar después su existencia”⁵⁰. Cuando la obra acontece, haciendo su aparición, tenemos delante de nosotros un *novum* inesperado.

Otro ejemplo es el amor de pareja. ¿Cómo se podría deducir, de un modo apriorístico, quién va a ser esa persona que acompañe los días, que sea digna de recibir fidelidad? ¿A partir de qué condiciones previas se podría llegar a hacer el retrato de aquella que será la persona con la que merezca la pena pasar la vida? La elección amorosa saca al ser humano del ámbito de los individuos —en el que se es uno más— para convertirlo en persona, es decir, en alguien irrepentible.

La analogía que hace Balthasar entre la revelación y ciertos acontecimientos —como el amor o la obra de arte— trata de poner de manifiesto que el protagonismo no puede estar en el sujeto —que acaba midiendo desde sí y por sí la realidad en clave reductora— sino que el punto de partida, y el corazón mismo de la cuestión, tiene que ser el evento revelativo, al que habrá que permitirle que se explique desde su adentro. La revelación tiene que ser percibida como la asunción de una realidad asombrosamente nueva e inesperada.

Este subrayado nos ayuda a entender la reivindicación de una perspectiva fenomenológica, por medio de la cual se pretende dar protagonismo a la “cosa en sí”; que en el caso que nos ocupa, será la revelación. La asunción que Balthasar hace de la modernidad es poco complaciente y, de un modo bastante original, privilegia una vía de acceso a dicha revelación, y al conjunto de lo real, que ha estado denostada en los últimos siglos: la *via pulchritudinis*⁵¹.

⁴⁹ Hans Urs von Balthasar, *¿Por qué soy todavía cristiano?* (Salamanca: Sígueme, 1974), 20–26.

⁵⁰ Balthasar, *¿Por qué soy...*, 21. Cf. también Balthasar, *Sólo el amor...*, 47.

⁵¹ Cf. Balthasar, *Sólo el amor...*, 45–54.

En la propuesta balthasariana encontramos conexiones con la metafísica clásica, los desarrollos posteriores de la Edad Media y la teología de Tomás de Aquino. Un elemento típico de las consideraciones sobre el ser, en la metafísica medieval, consiste en la referencia a los trascendentales del mismo: el *verum* –verdad–, el *bonum* –bondad– y el *pulchrum* –belleza–. Si la teología medieval privilegió el acceso a la revelación por medio de la verdad, dando relieve a la cuestión cosmológica, la ilustración realiza una comprensión del cristianismo como propuesta ética, en gran medida debido a un acceso a la cuestión de la revelación por medio de la bondad. Balthasar, como hemos apuntado, elige un camino que le parece marginal en el desarrollo de la modernidad –y acaso en el propio cristianismo– llevándonos a la contemplación de la belleza de la revelación. No obstante, la vía de la belleza es reclamada como punto de partida, pero en absoluto único ni excluyente. De hecho, su gran trilogía en quince volúmenes –*Gloria*, *Teodramática* y *Teológica*– tratan de ofrecer una presentación del fenómeno cristiano desde los trascendentales del ser: belleza, bondad y verdad, respectivamente⁵².

Ahora bien, esta vía de acceso centrada en la belleza, si va a determinar en gran medida las preferencias filosóficas del teólogo suizo y el diálogo con los distintos autores. Balthasar adopta como clave de su pensamiento modulaciones filosóficas que se encuentran referidas a la obra de J.W. von Goethe. Por tanto, podemos decir que Rahner es a Kant o incluso a Fichte, en referencia a la visión trascendental, lo que Balthasar es a Goethe. Se hace clara aquí la importancia que la mediación filosófica elegida tiene a la hora de presentar una propuesta teológica con relieves propios. No en vano, el propio Balthasar afirmaba aquello de “ninguna teología, sin filosofía”⁵³.

Ya hemos visto cómo la clave fundamental del pensamiento de Rahner, con su giro antropológico–trascendental, radica en su correlato con la filosofía trascendental de corte kantiano –preguntando por las condiciones de posibilidad necesarias para el conocimiento– o con el primer Heidegger a propósito de su obra *Ser y tiempo*, en relación a las condiciones de posibilidad del existir en el mundo. Balthasar se muestra más bien ajeno a estas mediaciones filosóficas por entender que no respetan la singularidad del evento cristiano en su propio desvelamiento: “el criterio de autenticidad de lo cristiano no puede ser ni la filosofía religiosa, ni la existencia [...] lo cristiano se aniquila si se lo diluye en una presuposición trascendental de su evidencia en el pensar o vivir, en el saber u obrar”⁵⁴. Así pues, y apelando a la vía de la belleza, Balthasar se siente inspirado por las apreciaciones de un autor que, más que estrictamente

⁵² Cf. Hans Urs von Balthasar, *Epílogo* (Madrid: Encuentro, 1998), 46.

⁵³ Hans Urs von Balthasar, *Teológica I*, (Madrid: Encuentro, 1997), 11.

⁵⁴ Balthasar, *Sólo el amor...*, 45.

filósofo, podemos ubicar en la esfera de las artes: Goethe y su apelación a la *Gestalt*⁵⁵ –que podríamos traducir específicamente por “forma”, o más acertadamente aún por “figura”–⁵⁶. Es interesante traer aquí a colación una conferencia de nuestro teólogo que, con motivo de la entrega del premio Mozart por parte de la Fundación Goethe en 1987, tiene en Innsbruck con el sugerente título: “Aquello que le debo a Goethe”. Allí podemos leer:

En Viena, sin embargo, no estudié música, sino sobre todo la literatura alemana, y de todo lo que aprendí allí, hice más adelante el centro de mi obra teológica: la posibilidad de ver, evaluar e interpretar una figura; digamos también una mirada sintética, por antítesis con la crítica de Kant, y con la analítica de las ciencias naturales. Esta capacidad de ver la figura se la debo a Goethe que, emergiendo del caos de *Sturm und Drang*, no ha cesado de ver, de creer y de poner en valor las figuras vivientes⁵⁷.

La *Gestalt* –más bien conocida como una corriente psicológica– tiene evidentes conexiones con la fenomenología contemporánea y afirma fundamentalmente que el todo es mayor que la mera suma de las partes. Cuando se habla de la figura, lo que encontramos es una apelación para ir más allá del análisis de las partes, ya que dicho análisis de cada parte, sumadas con posterioridad, no es capaz de dar razón de la integridad que se ofrece como un todo. Cuando Goethe utiliza este término, en el fondo está empleando la idea de la proporcionalidad entre las partes, donde el protagonismo no recae en dichas partes, sino en la relación de las mismas con el todo. Las siguientes palabras sobre Balthasar son clarificadoras:

Así pues, según este nuevo método teológico, todo lo que puede parecer contradictorio, antinómico y opuesto en el campo de la vida cristiana es visto según una mirada vivificante de la “figura”. Esta figura única es tan orgánica que cada parte tiene necesidad de todas las otras y que la plenitud de esta figura da testimonio de esa indivisible unidad. Todo va unido en esa perspectiva de la mirada estética. El punto de partida es obligatoriamente estético en el sentido más profundo del término. No se trata en absoluto de una reducción al esteticismo profano o munda-

⁵⁵ Para la profundización del significado de la *Gestalt*, cf. Félix Duque, «*Alles ist sie mit einem male*. La actitud de Goethe en la naturaleza», *Estudi General*19–20 (2000): 83–103.

⁵⁶ Cf. Olegario González de Cardedal, «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar», *Communio*, 10 (1988): 380. El teólogo español propone también aquí, como una traducción acertada de *Gestalt*, la palabra “hermosura”.

⁵⁷ Texto tomado de Mario Saint–Pierre, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar* (Québec: Les Presses de l’université Laval, 1998), 180. Gran parte de este discurso aparece en francés, con glosas del autor, en Mario Saint–Pierre, «Hans Urs von Balthasar», en *Penseurs et Apôtres du XX siècle*, ed. por J. Genes (Québec. FIDES, 2001), 43–52. La traducción es nuestra.

no. Aquí se realiza la profecía de Dostoievski: “La belleza salvará al mundo”⁵⁸.

Podemos percatarnos entonces de un doble acceso a la realidad. El acceso mayoritario que ha hecho la modernidad consiste en partir, dividir y analizar las partes, de tal forma que se ha llegado a una auténtica fragmentación del saber. Este camino hegemónico en nuestros días puede verse suplantado por otra forma de acceso a la realidad, donde se atiende al todo y, por tanto, su modo de proceder no es el “análisis”, sino la “síntesis”. Tenemos también un doble uso de la razón. Por un lado, un uso de la razón que responde a la propia etimología del término –que proviene de la palabra latina *ratio*– y que significa porción o parte. Así, la razón moderna funcionaría por la consideración de la parte y su ejercitación sería la explicación. Por otro lado, a través de Goethe y la consideración de la *Gestalt*, la razón va a operar fundamentalmente desde la intuición. La razón ve –belleza–, evalúa –bondad– e interpreta –verdad–⁵⁹. Por tanto, se trata de una consideración mucho más holística con respecto a la percepción de la realidad.

Como hemos apuntado, encontramos aquí un nuevo desarrollo de la propia modernidad, que toma cuerpo en el avance de la fenomenología a lo largo del siglo XX y con la que Balthasar muestra ciertas connivencias. De hecho, Husserl toma ideas propias de la *Gestalt* y muestra influencias claras de la filosofía de Brentano, con su decidida apelación a la intuición. También encontramos interesantes conexiones de estos puntos de vista en la obra de Merleau-Ponty⁶⁰. Estamos subrayando otra declinación posible de la modernidad, que va a ser minoritaria hasta comienzos del siglo XX, teniendo desarrollos posteriores muy fructíferos.

Avanzando en la exposición del pensamiento de Balthasar, sería interesante plantearse en qué lugar queda el posible sujeto creyente dentro de su pensamiento. La vía de la belleza pone de manifiesto que la mejor manera de acceder a la revelación es a través de la apelación al todo, que se impone por sí y desde sí, más allá de la suma de las partes. La revelación se comprende, por ende, como un evento que se da, generando sus propias condiciones de posibilidad y dejando al sujeto en una cierta posición de pasividad. El sujeto percibe lo que se le entrega desde una cierta disposición receptora y segunda⁶¹. Podemos leer:

⁵⁸ Saint-Pierre, «Hans Urs von Balthasar», 51.

⁵⁹ Cf. Saint-Pierre, *Beauté...*, 180.

⁶⁰ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1984), 87–91.

⁶¹ También aquí encontramos interesantes conexiones con la fenomenología de la carne, que percibe en la pasividad uno de los elementos fundamentales de comprensión del ser humano. Esto aparece de modo patente en la distinción que hace M. Henry entre “cuerpo” y “carne”, donde esta última es con-

Ahora bien, dado que Dios, conforme a su ser divino y, sobre todo, en su revelación histórica, tiene toda la iniciativa en la relación con la criatura, nos dice quién es y cómo debemos comportarnos, y dado que la gracia de la revelación pone en acto la estructura originaria de la criatura, la pasividad tiene la primacía sobre la actividad. Pero una pasividad bien entendida, que es la de un ser activo en su receptividad y cuyo acto fundamental consiste precisamente en poder recibir⁶².

La revelación ha de ser medida, comprendida y abarcada desde la revelación misma. Balthasar es muy sensible a la tentación de perder la especificidad cristiana por ser afrontada desde categorías que le son extrañas o ajenas. Por ello, Balthasar quiere quitar todo tipo de constricciones, en gran medida acumuladas en el decurso del pensamiento moderno, para permitir que la revelación se nos muestre como manifestada. El protagonismo se encuentra en esta manifestación y no en el propio sujeto. Ahora bien, esto no significa que se desprece el polo antropológico; aunque se subraye de modo nítido que el sujeto no crea, ni inventa, ni deduce, sino que recibe aquello que se le ha manifestado. En efecto, la figura de la revelación, que como veremos a continuación es Jesucristo, genera las condiciones de posibilidad de su propia percepción. Estas condiciones, posibilitadoras del asombro ante aquello que se manifiesta, apuntan decididamente a luz de la fe. Esta luz, para el pensador suizo, no es sino una iluminación del Espíritu de Dios en el interior del sujeto. El teólogo de la belleza utiliza, para expresar lo que decimos, un salmo en el que aparecen conjugados estos elementos objetivos y subjetivos: “Señor, en tu luz vemos la luz” (Sal 36,9)⁶³.

Así pues, si la Teología Fundamental va a consistir para Rahner en rastrear las huellas del misterio en nuestra estructura antropológica, para Balthasar va a ser entendida como la doctrina de la percepción de la hermosura o la figura. La revelación crea sus propias condiciones de posibilidad para entregarse al sujeto, que nunca habría deducido desde supuestas connivencias antropológicas aquello que supera lo que podría haber imaginado:

Siempre lo esencial es esto: lo que me es dado como gracia sólo puede ser comprendido como tal, pero no puede ser construido después por el entendimiento. No puedo decir: esto es lo que “realmente” siempre había esperado, aquello a lo que se dirigía mi pensamiento, de tal manera

cebida desde la clave de un recibirse desde otro lugar –que en este caso es la Vida, entendida como autoafección–. Para ello, cf. Michel Henry, *Encarnación* (Salamanca: Sígueme, 2001), 160. Estas mismas ideas están en Franco Manzi y Giovanni C. Pagazzi, *Il pastore dell’essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio* (Assisi: Cittadella, 2001), 88–92.

⁶² Hans Urs von Balthasar, *Gloria I* (Madrid: Encuentro, 1985), 222s.

⁶³ Es interesante hacer notar las connivencias del autor con la teorización de P. Rousselot cuando habla de “los ojos de la fe”. Cf. Balthasar, *Sólo el amor...*, 53.

que fue suficiente un pequeño impulso desde fuera para que cristalizase mi vaga intuición en una visión plena⁶⁴.

La Teología Fundamental balthasariana se encuentra en su obra magna *Gloria*, compuesta por siete volúmenes. Balthasar propone allí su doctrina de la percepción de la figura y para ello utiliza como categoría central el término “gloria” –traducción del término griego *doxa* y del hebreo *kabod*–⁶⁵. La *doxa*, especialmente en el evangelio de Juan, hace referencia al peso de gloria que es inherente al Hijo en su manifestación a este mundo. En la cristología joánica, altamente desarrollada, hay una conexión con el *kabod* de Yahvé en el Antiguo Testamento, poniendo de relieve la cercanía de Cristo al misterio de Dios⁶⁶.

Podemos entender ahora que la gloria del Hijo de Dios se despliegue como belleza, aunque sea de una forma contradictoria para nuestro mundo. Lo que nos interesa destacar es que la revelación, claramente cristocéntrica, se desarrolla en la obra de Balthasar tomando como punto de partida un elemento eminentemente perceptivo. Aquí radica su originalidad con respecto a los caminos que ha recorrido la modernidad en los últimos siglos. Si la verdad está relacionada con una determinación más intelectual y la bondad con dimensiones más volitivas, referidas fundamentalmente a la acción, la belleza nos habla del protagonismo de los sentidos y, por lo tanto, de la centralidad de aquello que es posible percibir a través de estos.

Ahora bien, sería desatinado dejar reducida la propuesta de Balthasar a una mera teología con dimensión estética. Esto es algo que afronta directamente nuestro autor en el primer volumen de *Gloria*, cuando dice que no ha pretendido hacer una “teología estética”, sino una “estética teológica”⁶⁷. En este aparente juego de palabras encontramos cuál pretende que sea, para nuestro autor, el elemento determinante. No se trata de hacer consideraciones teológicas sobre la belleza, porque ello supondría establecer un concepto neutro de belleza que instauramos al margen de la propia revelación. Al contrario, la estética teológica apunta específicamente a una comprensión de lo bello que brota de la entraña misma de lo cristiano. Podemos percatarnos en esto de un cierto sabor barthiano, que quiere mantener en alto el objeto puro de la fe:

Se imponía la pregunta de si el momento estético, secularizado en el idealismo y en el romanticismo, podría purificarse y salvarse mediante una reflexión que volviera a ligarlo con sus orígenes cristianos, o si no había otro remedio que abandonarlo, tal como hemos visto al hablar de la amputación estética de la teología. Que esta amputación no ha

⁶⁴ Balthasar, *Por qué soy...*, 32.

⁶⁵ Cf. Angelo Scola, *Hans Urs von Balthasar: Un estilo teológico* (Madrid: Encuentro, 1997), 14.

⁶⁶ Cf. Balthasar, *Gloria I*, 383.

⁶⁷ Cf. Balthasar, *Gloria I*, 109.

resultado satisfactoria para nadie es ya bien evidente y, por eso, hay que preguntarse ahora qué camino emprender: si el de Karl Barth, que redescubre la belleza interior de la teología y de la revelación misma, u otro (quizás implícito en la misma posición barthiana), que no sólo sería posible, sino aun inevitable y necesario, un encuentro auténtico de esa belleza teológica con la belleza del mundo y, por ende, también un encuentro auténtico con la antigüedad, a pesar de todos los riesgos inherentes a esta tentativa⁶⁸.

Con todo lo que venimos diciendo, podemos comprender que la teología de la revelación, centrada fundamentalmente en la figura de Cristo, reclama el protagonismo de categorías tales como manifestación, epifanía o aparición. Es interesante destacar a este respecto cómo Balthasar, siempre desde un trasfondo cristocéntrico, articula la relación entre las mismas: “La aparición puede ser bella, aunque esté separada de esa profundidad y la frustra en sí misma: entonces se convierte en apariencia. Para ser aparición, necesita de la indicación que hay en ella, entonces es epifanía”⁶⁹. Esto es justo lo que ha sucedido con gran parte de las teologías contemporáneas que, seducidas por la inclusión de los métodos histórico-críticos en el ámbito de la fe, han reducido la aparición de Cristo a pura apariencia, perdiendo así su conexión con el misterio de Dios⁷⁰. Sin embargo, la *Gestalt* de Jesucristo como aparición epifánica, solamente explicable desde sí y por sí, nos abre a las profundidades del Dios trinitario.

El Hijo es la figura de la revelación y, por lo tanto, es una forma total, caracterizada por la armoniosidad y la proporción entre sus partes. La tentación de atender únicamente a las partes sería mortal porque el todo, en esa proporción que se interrelaciona, es mayor que la suma de estas. Cuando perdemos esta consideración integral de la proporcionalidad del evento Cristo, comenzamos a empequeñecer dicho evento de revelación. Balthasar, en gran medida influenciado por H. de Lubac, cree que la patrística mantuvo ese carácter holístico e integral del evento cristiano, donde hay una perfecta organicidad entre el ser de Cristo y su misión, entre lo ontológico y lo funcional, entre la teología y la soteriología, entre la cristología y la Trinidad: “Ni Abraham, ni Moisés, ni ninguno de los profetas constituyen la figura alrededor de la cual gira todo lo demás. En cambio, Cristo es la forma, porque es también el contenido”⁷¹. No sucede así en las teologías “contaminadas” de modernidad, en las que empieza a perderse la figura total de la revelación, en pro de un protago-

⁶⁸ Balthasar, *Gloria I*, 77.

⁶⁹ Balthasar, *Epílogo*, 57.

⁷⁰ Cf. Balthasar, *Epílogo*, 60.

⁷¹ Balthasar, *Gloria I*, 415.

nismo de las partes, fácilmente reconocible en las distinciones entre capas de tradición, o entre aquello pre-pascual y post-pascual.

En el despliegue de la gloria de Dios en Jesucristo, que es el evento de la revelación, el sujeto alumbrado por el Espíritu puede captar la belleza de esta figura. Se trata de una belleza que resulta plausible o creíble; por lo tanto, una belleza que es absolutamente significativa para el ser humano. La credibilidad de la revelación, para Balthasar, consiste en permitir al evento Cristo su autoexpresión, sin tratar de entenderlo desde categorías que vienen impuestas desde fuera. Cuando consentimos a Cristo que se ponga en movimiento, podemos contemplar que no ha habido vida humana más bellamente vivida que la de este judío del siglo I. Cristo es creíble porque la contemplación de la totalidad de su existencia es capaz de hacernos percibir que una vida, tan bellamente vivida, solo puede ser la vida misma de Dios⁷². Esto lo expresa de una manera muy interesante J. Ratzinger, que siempre mostró admiración por Balthasar, cuando afirma en su *Introducción al cristianismo* a propósito de Jesús: “Si, por decirlo de otro modo, esa existencia no sólo ama, sino que es amor, ¿no habremos de identificarlo con Dios, único ser que es amor? Jesús, el Hijo de Dios, ¿no será entonces Dios?”⁷³.

Ahora bien, en estas apreciaciones donde ponemos en correlación la figura de Cristo con el amor, no podemos olvidar el subrayado con el que empezábamos nuestra reflexión: la indeducibilidad. Jesucristo es la *Gestalt*, pero en la manifestación de un amor crucificado que pone en crisis nuestros amores. La cruz, entendida desde sí misma, acontece como un amor que contradice los amores de este mundo porque es un amor sorpresivo: “Una vez más es innecesario insistir en que la ‘deformidad’ de la muerte en cruz y del abandono de Dios ocupa un espacio central en esta forma del todo, por primera vez hace a ésta propiamente legible”⁷⁴. Pablo dirá que esto es un “escándalo para los judíos y una necedad para los gentiles” (1 Cor 1,23). Pero para aquel que con la iluminación del Espíritu es capaz de percibir la figura de este amor, se manifiesta en ella la misma gloria de Dios. Un ejemplo de esto lo encontramos en el centurión romano que, en el evangelio de Marcos, contempla el momento preciso de la muerte de Cristo. Cuando Cristo termina de expirar, este extranjero exclama: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15,39). El peso de gloria que se manifiesta en el Crucificado, con un amor que se ha entregado hasta el extremo, tiene tal fuerza que se impone por sí mismo, arrancando al espectador una confesión de fe. La percepción de esa figura

⁷² Balthasar, *Por qué soy...*, 26–29.

⁷³ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2005), 178.

⁷⁴ Balthasar, *Epílogo* 60s.

de revelación provoca el “rpto”⁷⁵; es decir, la apreciación de aquello que no puede ser explicado a partir de nuestras categorías habituales de pensar la realidad. Así, el acontecimiento, por ser tan novedoso e indeducible, solamente puede venir de Dios.

En efecto, Balthasar no da nada por supuesto: sólo sabremos qué es el amor, viendo a Cristo morir en la cruz. No hay una realidad neutra que pueda ser tomada e introducida en la reflexión teológica, sino que será la propia teología la que habrá de dar a luz los conceptos con los que ella trabaja. Esto sucede también con el concepto de belleza; es decir, para el cristianismo, lo más bello se encuentra en ese hombre clavado en la cruz⁷⁶. Es una belleza que repugna a los griegos, porque rompe y pone en crisis su conceptualización de la misma. El concepto de belleza, propio del mundo helénico, es la perfección de la forma o canon eterno, entendido como una concepción de proporcionalidad matemática –medida, número, peso–⁷⁷. La belleza cristiana es percibida en la plenitud del amor entregado. Es bello este espectáculo del hombre muerto en la cruz, porque se manifiesta la forma de amor más plena que ha existido nunca bajo el sol de este mundo⁷⁸.

Podemos comprender ahora el tránsito de la “gloria” al “drama” de la salvación, ya que la belleza se otorga a sí misma al ser humano, en medio de las contradicciones de la historia, como “bondad” que al mismo tiempo pide ser pensada como “verdad”. Esta es la corriente profunda que liga toda su trilogía. Por este motivo, Balthasar no propone una comprensión intelectualista de la credibilidad cristiana, sino que apela a la totalidad –como hemos visto a propósito de la vida y muerte de Cristo–. Los que aportan más credibilidad al cristianismo son los santos, porque su forma de vida considerada en su totalidad, puede ser percibida por sus interlocutores, con tal grado de belleza, que la misma puede llevarlos a la verdad y al bien: “El santo es la apología de la religión cristiana”⁷⁹. Todas las teologías fundamentales contemporáneas, que realizan su despliegue a partir de la categoría de “testimonio”, tienen esta matriz claramente balthasariana.

De nuevo aquí el teólogo suizo acude a la era patrística y permanece admirado por la existencia a lo largo de este periodo de figuras totales, donde quedaba aunada en la misma persona las categorías de santo –belleza–, pastor –bondad– y teólogo –verdad–. Con la Edad Media esto se pierde, y tenemos santos, teólogos y pastores, pero no figuras totales. En un conocido artículo –titulado

⁷⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria VII* (Madrid: Encuentro, 1989), 315.

⁷⁶ Cf. Balthasar, *Gloria I*, 78s.

⁷⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria IV* (Madrid: Encuentro, 1986), 188s. y 195.

⁷⁸ Cf. Balthasar, *Gloria VII*, 23.

⁷⁹ Balthasar, *Gloria I*, 209.

*Teología y santidad*⁸⁰— Balthasar se pregunta por las causas de esta pérdida de integridad. Afirma que la inclusión del aristotelismo en teología tuvo una importancia primordial, ya que se introdujeron una serie de conceptos que no estaban totalmente “cocidos” en el horno de la revelación cristiana, produciendo una suerte de secularización de la teología desde dentro⁸¹. Como se podrá notar, podemos ver en su pensamiento una armonía admirable, donde todos los elementos se encuentran conectados, para dar razón de la singularidad del evento cristiano más allá de consideraciones unilaterales o sesgadas del mismo.

Por último, queremos terminar haciendo un breve apunte sobre la influencia de Balthasar en el pensamiento filosófico contemporáneo. La más significativa, a nuestro juicio, es aquella que ha posibilitado a ciertas fenomenologías pensar la realidad en clave de donación⁸². No en vano, Balthasar realiza una interesante articulación entre metafísica y fenomenología, saliendo así de una cierta tendencia al esencialismo: “Los trascendentales, que traspasan todo el ser, sólo pueden existir unos en otros. Esto se muestra ahora inmediatamente: lo que se muestra (belleza), se comunica, se da (bien)”⁸³. De hecho, es interesante traer aquí a colación la pequeña obra balthasariana, que tiene un significativo título: *El cristianismo es un don*⁸⁴.

4. Conclusión

La reflexión llevada a cabo a propósito de nuestros dos autores ha intentado mostrar cómo, a partir de la especificidad de la fe cristiana —*auditus fidei*—, se intenta buscar en el ámbito filosófico —*auditus temporis et alterius*—, un principio de naturaleza formal—fundamental que medie el evento cristiano a un interlocutor contemporáneo —*intellectus fidei*—⁸⁵. Este principio es “formal” porque se convierte en la óptica que moldea todos los contenidos del cristianismo, dotándolos de una nueva fuerza. Y es “fundamental” porque busca con determinación mostrar la significatividad del cristianismo, evidenciando así la tendencia en estos autores a realizar una teología de inspiración claramente teológico—fundamental⁸⁶.

⁸⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar, «Teología y santidad», en *Ensayos teológicos I. Verbum Caro* (Madrid: Guadarrama, 1964), 235–268

⁸¹ Cf. Balthasar, «Teología y santidad», 241s.

⁸² Cf. especialmente Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Síntesis, 2008).

⁸³ Balthasar, *Epílogo*, 63.

⁸⁴ Cf. Hans Urs von Balthasar, *El cristianismo es un don* (Madrid: Paulinas, 1972).

⁸⁵ Cf. Johann Baptist Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad* (Madrid: Cristiandad, 1979), 220s.

⁸⁶ Cf. Jared Wicks, *Introducción al método teológico* (Estella: Verbo Divino, 2001), 11ss.

La propuesta de K. Rahner va a ser reconocible por un “principio formal de carácter antropológico–trascendental”. La tergiversación del cristianismo original ha llevado a la modernidad a la convicción de que Dios, no sólo es prescindible para el hombre, sino el enemigo fundamental de su propio autoengrandecimiento. Sin embargo, Rahner sigue escuchando el anuncio cristiano primigenio del Verbo encarnado; es decir, Dios es el mayor garante de la grandeza del ser humano. Así pues, el principio formal de su pensamiento está al servicio de una teología que se presenta como antropología, ya que decir al hombre supone decir algo con sentido sobre el propio Dios. En efecto, nuestra propia estructura antropológica es ya revelación divina porque dicha estructura es la gramática en la que Dios ha querido decirse en la plenitud de los tiempos. Rahner recoge de una manera positiva el giro antropocéntrico de los últimos siglos, y realiza un diálogo sincero con Kant y Heidegger para mostrar a Dios como condición de posibilidad de la realización humana.

H.U. von Balthasar realiza una lectura un tanto marginal de la aventura moderna, y encuentra motivos de inspiración teológica en el ámbito de las artes y de las letras. En efecto, este germanista queda seducido por Goethe y su apelación a la *Gestalt*. Desde esta intuición primigenia, denuncia que la línea hegemónica de la modernidad ha generado un pensamiento filosófico que empequeñece la realidad. De hecho, la propia modernidad ha operado un desfondamiento del cristianismo, reducido a moralidad, dejando inoperantes dimensiones esenciales del mismo, como son la apelación al esplendor de gloria que se despliega cuando Dios se manifiesta en su Hijo. La atención a la “figura de Cristo crucificado como principio formal” de su teología pretende devolvernos a una visión total de la revelación, donde es necesario permitir su despliegue ante nosotros, más allá de pretendidas condiciones de posibilidad que se establecen desde nuestras cortas miras. Así, Jesucristo, imagen de la gloria del Padre, es la figura total que se explica desde sí misma, ofreciendo un resplandor de luz que es capaz de iluminar al ser como amor personal y entregado.

Queda pendiente, de parte del lector, valorar cuál de los dos autores ha sabido realizar esta tarea de una manera más lograda y, hasta qué punto, sus intuiciones pueden seguir siendo válidas en el enclave histórico que nos toca vivir. Lo que sí resulta indudable es que Rahner y Balthasar representan un ejemplo logrado de legítima pluralidad teológica dentro del reciente pensamiento contemporáneo. Reivindicar a uno como adversario del otro, o utilizar sus teologías para legitimar determinadas estrategias eclesiales en un intento interesado de revisionismo, son las expresiones claras de un cierto integrismo teológico que no es capaz de sostener la necesaria diversidad de formas de expresión del cristianismo. La consideración de Rahner y Balthasar

como dos de los grandes teólogos católicos del pasado siglo XX es el mejor antídoto frente a la tentación de exclusivismo teológico. Una tentación que, en el fondo, se muestra incapaz de aceptar la alteridad; es decir, la condición de ser otro.

5. Bibliografía

- Balthasar, Hans Urs von. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1998.
- . *Teológica*, I. Madrid: Encuentro, 1997.
- . *Gloria*, VII. Madrid: Encuentro, 1989.
- . *Gloria*, IV. Madrid: Encuentro, 1986.
- . *Gloria*, I. Madrid: Encuentro, 1985.
- . *¿Por qué soy todavía cristiano?* Salamanca: Sígueme, 1974.
- . *El cristianismo es un don*. Madrid: Paulinas, 1972.
- . *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- . «Teología y santidad». En *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, 235–268. Madrid: Guadarrama, 1964.
- Béjar, Serafín. «La vocación universitaria de la teología». *Scripta Theologica* 49 (2017): 701–726.
- . «Método teológico y credibilidad del cristianismo». *Theologica Xaveriana* 64 (2014): 25–58.
- . «Rahner versus Balthasar? Legitimando estrategias eclesiales». *Proyección* LIII (2006): 71–84.
- Cerezo, Pedro. «En torno a la distinción de Enttäusserung (extrañamiento) y Entfremdung (alienación) en la Fenomenología del Espíritu». En *Hegel y el reino del espíritu*, 67–103. Granada: UGR, 2018.
- Cordovilla, Ángel. *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y de Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
- Duque, Félix. «*Alles ist sie mit einem male*. La actitud de Goethe en la naturaleza». *Estudi General* 19–20 (2000): 83–103.
- González de Cardedal, Olegario. «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar». *Communio*, 10 (1988): 365–396.
- . *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- . *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología*. Madrid: FCE, 2000.
- . *Lecciones sobre filosofía de la religión III*. Madrid: Alianza, 1987.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Henry, Michel. *Encarnación*. Salamanca: Sígueme, 2001.

- Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 2001.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Manzi, Franco y Gioavanni C. Pagazzi. *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*. Assisi: Cittadella, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Metz, Johann Baptist. *La fe, en la historia y en la sociedad*. Madrid: Cristianidad, 1979.
- Rahner, Karl. *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*. Barcelona: Herder, 2005.
- . «Para la teología de la encarnación». En *Escritos de Teología IV*, 105–136. Madrid: Cristiandad, 2002.
- . *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, ⁵1998.
- . «Soteriología». En *Sacramentum Mundi VI*, dir. por AA.VV, 461–468. Barcelona: Herder, 1976.
- . «Sobre la experiencia de la gracia». En *Escritos de Teología III*, 103–107. Madrid: Taurus, ³1968.
- . «Sobre la teología de la celebración de la Navidad». En *Escritos de Teología III*, 35–45. Madrid: Taurus, ³1968.
- . «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia». En *Escritos de Teología I*, 327–350. Madrid: Taurus, ³1967.
- Rahner, Karl y Herbert Vorgrimler. «Teología formale–fundamentale». En *Dizionario di teologia*, 707. Milano: TEA, 1998.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Ruiz de la Peña, José Luis. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Saint-Pierre, Mario. «Hans Urs von Balthasar». En *Penseurs et Apôtres du XX siècle*, ed. por J. Genest, 43–52. Québec: FIDES 2001.
- . *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Québec: Les Presses de l'université Laval, 1998.
- Scola, Angelo. *Hans Urs von Balthasar: Un estilo teológico*. Madrid: Encuentro, 1997.
- Seckler, Max. «Teología fundamentale e Dogmatica». En *La teología fundamentale. Convergenze per il terzo millennio*, ed. por Rino Fisichella, 125–148. Casale Monferrato: Piemme 1997.
- Slabý-Grossmann-Illig, *Diccionario de las lenguas española y alemana II*. Barcelona: Herder, 1974.

SERAFÍN BÉJAR

Weger, Karl–Heinz. *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*.
Barcelona: Herder 1982.

Zarazaga, Gonzalo. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Sala-
manca: Secretariado Trinitario, 2004.