

**PRÓLOGO AL “APOCALIPSIS DEL ALMA ALEMANA”  
DE HANS URS VON BALTHASAR  
(1998, Johannes Verlag, XXV-XLVIII)**

*Alois M. Haas*

Antes de publicar su disertación sobre *La historia del problema escatológico en la literatura alemana moderna* (Zurich 1930), Hans Urs von Balthasar ya le había dedicado a este tema un tratamiento exhaustivo durante los años 1928 y 1929. El manuscrito de esta primera versión más breve de los tomos I y II del *Apocalipsis del alma alemana* (en adelante *AdS*) ha desaparecido. Entre 1933 y 1935, ya había pasado en limpio los primeros dos tomos de la versión que tenemos entre manos. El tercer tomo que completa la obra, lo escribió luego durante sus primeros años entre los jesuitas, tarea que llevó a cabo con dificultad, pues -como lo prueban las cartas- ¡en la orden no tenía una máquina de escribir a su disposición!<sup>1</sup> Finalmente, la obra quedó volcada en un manuscrito de mil doscientas páginas y así ha llegado hasta nosotros, como una prueba contundente del origen filosófico y germanístico del autor.

---

<sup>1</sup>En el Archivo jesuita de Zurich, en una carta dirigida al Provincial el 10 de agosto de 1935, Balthasar escribe desde Barollière: “Realmente salgo adelante con mucha dificultad sin máquina de escribir. Escribí todo el manuscrito (del *AdS*) a mano, por eso tenía sólo un ejemplar que quedó anclado en la editorial Kösel por tiempo indeterminado y paralizó toda libertad de movimiento. Ya no quiero seguir en esto.” Lo mismo manifiesta en una carta redactada en Lyon poco antes de su ordenación sacerdotal el 26 de julio de 1936 que dirige a su primo (y censor de su obra) P. Rudolf von Moos, a quien agradece por sus “alentadores elogios” y su “esforzado trabajo” de lectura (la carta se encuentra también en el Archivo jesuita de Zurich). Así describe allí la situación: “Yo soy... muy consciente de que hay mucho material que no está ‘au point’. He trabajado demasiado rápidamente. Pero no tuve ningún ocio. Lo hubiera publicado con gusto cuando todavía tenía sentido, pero ahora resulta muy difícil. A Benzinger se le ha acabado la paciencia y me abandonó. Tengo pocas esperanzas: Herder, Kösel, Hegner, Oldenburg, Benziger... ninguno quiere morder, –a todos les resulta demasiado largo–.” Finalmente –en una carta sin fecha de mayo/junio de 1937 dirigida al padre provincial– anuncia que el primer tomo aparecerá ese año en Anton Pustet, Salzburg-Leipzig. Por la referencia a esta carta agradezco muy sinceramente al Prof. Dr. Iso Baumer y al aspirante de filosofía Christoph Baumer (Fribourg), quienes diligentemente se ocupan de la biografía y de los aspectos histórico culturales de Hans Urs von Balthasar. Por su parte, Balthasar mismo se refiere a los tiempos de la redacción en *AdS* I, 17.

Este origen le aportó a su teología –concebida al mismo tiempo a partir del espíritu de los Padres de la Iglesia– la tensión interna entre lo científico y lo artístico, que constituye el secreto y la atracción inimitables de la totalidad de sus escritos teológicos posteriores. Pero en un sentido todavía más profundo, Balthasar había descubierto su inclinación hacia los temas y la historia de la literatura alemana –que se convertiría en leitmotiv de su acceso metódico a la teología–, mientras realizaba sus estudios germanísticos en Zurich, Berlín y Viena. Así evoca el autor el origen germanístico de su modo teológico de percepción:

Pero en Viena no estudié música, sino sobre todo germanística, y cuanto allí aprendí es aquello que más tarde puse en el centro de mi obra teológica: la posibilidad de ver, valorar e interpretar una *figura*; digamos más bien la mirada sintética (en antítesis a la mirada crítica de Kant o a la analítica de las ciencias naturales). Esta atención a la figura yo se la debo a Goethe quien, emergiendo del Sturm und Drang, no dejó de ver, crear y valorizar figuras vivientes. A él le debo este instrumento decisivo para todo aquello producido por mí. [...] Este fue el instrumento insustituible para todo aquello que vendría después. Cuando al fin de mis estudios elegí la carrera eclesiástica, el puesto central fue ocupado por Jesucristo y su obra continuada en la Iglesia; Cristo como Él mismo se había revelado, como Hijo y mensajero del Padre divino que “ha amado tanto al mundo hasta darle su Hijo unigénito” para volver a dar la salvación al mundo que se había alejado. La cultura alemana desde el primer Medioevo hasta la época moderna había sido cristiana, pero a partir del siglo XVIII se alejó cada vez más de sus orígenes. Por eso, primero me planteé lo siguiente: ¿En qué relación están los grandes en quienes se basa la cultura respecto a la herencia cristiana? ¿Cuál es la actitud última de todos ellos, desde Herder y Lessing, pasando por Kant, los idealistas, los de Weimar, Jean Paul y Hölderlin, Hebbel, Wagner, Nietzsche, hasta los filósofos vitalistas, hasta Hofmannsthal, Rilke y Scheler? Prometeo y Dionisos contra el Crucificado. Pero ¿no estaban también ellos crucificados? Esta es la pregunta que plantea mi primera obra que debería ser completamente reescrita: el *Apocalipsis del alma alemana*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>HANS URS VON BALTHASAR, “Discurso con motivo de la concesión del premio Mozart”, pronunciado el 22.5.1987 en Innsbruck. En ELIO GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Freiburg

El germanista y filólogo, para quien la teología se convirtió en vocación y misión de allí en adelante, no pudo apartarse ya del beneficio de una interdisciplinariedad constituida de modo tan existencial. Con esta percepción orientada hacia la figura y fundamentada metodológicamente en la germanística, se hizo efectiva para Balthasar una tensión que no sólo se deja entrever en sus creaciones teológicas –en el sentido de un evidente cuño estético y poético–, sino también en sus publicaciones germanísticas, que desde un principio revelan una profunda estructura teológica<sup>3</sup>. “La sobre-dimensión de la misión”, de la que habla Balthasar en su *Kleinen Lageplan zu meinen Büchern*<sup>4</sup> (1955), ya está tempranamente presente en sus estudios específicamente germanísticos. Se puede hablar de un verdadero apriori teológico, que impregna tanto sus trabajos germanísticos como filológico-literarios en general<sup>5</sup>.

---

1993, 419-424, aquí 420s. [Traducido al español y publicado en Alberto ESPEZEL, *Hans Urs von Balthasar. El drama del amor divino*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, 69-74, aquí 70s. (N de la T)]

<sup>3</sup>En Balthasar, el interés por la germanística está siempre presente de dos maneras: como interés objetivo por los temas literarios (la poesía) y como interés, metodológicamente concomitante, por la investigación germanística (que incluyó cada vez que se le dio la oportunidad). Cf H.U. VON BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf [Nuestra misión. Informe y bosquejo]*, Einsiedeln 1984, 32: “Fue mucho más tarde, después del relámpago de la vocación y luego de haber terminado los estudios de filosofía en Pullach (supervisado desde lejos por Erich Przywara) y de teología en Lyon (inspirado por Henri de Lubac) con Daniélou, Varillon, Bouillard y muchos otros condiscípulos, que comprendí la importante ayuda que debía representar para la concepción de mi teología el conocimiento de Goethe, de Hölderlin, de Nietzsche, de Hofmannsthal, y sobre todo de los Padres de la Iglesia, estudio al que me había introducido el padre de Lubac. El postulado principal de mi obra *Gloria* es la capacidad de ver una “figura”, que se despliega coherentemente en su totalidad: fue necesario aplicar la mirada de Goethe al fenómeno Jesús y a la convergencia de las teologías neotestamentarias. Los Padres tenían, a su manera, esa mirada que mantiene todavía hoy su valor más allá incluso de todos los análisis modernos. Este fue el motivo fundamental del tema de mi disertación, desarrollado luego en *Apocalypse der deutschen Seele*: el deseo de “develar” (apokalyptein quiere decir develar) la actitud religiosa última en las grandes figuras espirituales modernas de la historia alemana frecuentemente oculta, de “hacerlos confesar” en cierto modo. Si la obra ha llegado sólo a una madurez imperfecta –la mayoría de los capítulos deberían reescribirse- ciertas ideas aún podrían ser válidas.”

<sup>4</sup>H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern [Pequeño plan de la ubicación de mis libros]*–1955, en su: *Mein Werk. Durchblicke [Mirada a través de mi obra]*, Freiburg 1990, 15-36, aquí 26.

<sup>5</sup>En lo que sigue retomo básicamente –aunque revisados y aumentados- temas e interpretaciones de mi estudio: “Hans Urs von Balthasars AdS. Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie” [El “Apocalipsis del alma alemana» de Hans Urs von Balthasar. En el cruce de la tensión entre germanística, filosofía y teología” (en K. LEHMANN / W. KASPER (ed.), *Hans Urs von Balthasar*.

El apriori teológico no convirió a Balthasar en un germanista mal orientado, sino que lo posicionó como un teólogo abierto al diálogo interdisciplinario. En realidad Balthasar no fue ajeno a ningún aspecto del arte, ni de la filosofía, ni de la teología. Por ello, –en vistas a la *Renovación católica* francesa<sup>6</sup>– les grita a los kierkegaardianos alemanes y protestantes que destrozan “de modo trágico” lo estético y lo ético religioso: “¿Acaso es un problema el hecho de que todo el gran arte sea cristiano?”<sup>7</sup>. El optimismo expresado en esta afirmación, que supone que en toda gran poesía subyace una visión cristiana, no gozaría hoy de un reconocimiento ilimitado<sup>8</sup>. Por ejemplo, Dorothee Sölle sostiene que la teología tiene la misión de “desocultar esto ocul-

---

*Gestalt und Werk [Figura y obra]*, 62-77). Habría que interpretar especialmente el peso y la función del apriori teológico de Balthasar. Este apriori teológico no fuerza en ningún caso a la poesía y a la filosofía. La figura del pensamiento y de la poesía puede ser vista e interpretada simultáneamente en su provisoriedad acuñada en todo lo dado históricamente y en su finitud no reductible a ninguna otra forma, en pocas palabras, en su historicidad incuestionable. Esta figura oscilante entre la figuración de la finitud y la figuración de lo efímero es, sin embargo, el carácter de imagen que subyace en los “mitos” que pueden ser concebidos, casi cinematográficamente, con la máxima precisión. Cf los propios intentos de explicación y de interpretación de Balthasar en *AdS* III, 394-406 y en *Kleiner Lageplan* (id. n. 4), 10-12, 33s., 38 (Referencia a que había trabajado en *AdS* durante el receso y durante las tareas en *Stimmen der Zeit* de Munich respectivamente). Para el tema del “mito”, ver su: “Apokalypse der deutschen Seele”, en: *Schönere Zukunft* 14 (Viena 1938) 57-59, aquí 58.

<sup>6</sup>A esto corresponden principalmente también todos los trabajos de Balthasar sobre literatura francesa, que comenzaron en esta época, como por ejemplo su monografía sobre Bernanos o las traducciones de Bernanos, Péguy y otros. Cf las referencias en *Rechenschaft [Rendición de cuentas]* 1965, en su: *Mein Werk* (id. n. 4), 37-63 y C. CAPOL (ed.), *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie 1925-1990*, Freiburg 1990. El aporte del pensamiento francés al ámbito de la literatura y teología alemanas, que Balthasar realizó de modo infatigable, todavía no ha sido valorado en toda su dimensión.

<sup>7</sup>*Kleiner Lageplan* (id. n. 4), 31. (La cursiva es mía)

<sup>8</sup> El fundamento está simplemente en que Balthasar hace converger en un mito cristiano explícito toda la plenitud de la figuración mítica de poesía, filosofía y teología, mientras la tendencia de la teología literaria de hoy es evidentemente la de establecer una pura mediación de discurso filosófico entre religión y literatura. Sin embargo, Balthasar tiene pocas chances de ser aceptado, también por los literatos. K. A. Horst (*Kritischer Führer durch die deutsche Literatur der Gegenwart. Roman - Lyrik - Essay [Guía crítica a través de la literatura alemana de hoy. Novela- Lírica -Ensayo]* München 1962, p. 456) diagnostica “una intolerancia inteligente en el ensayo de Hans Urs von Balthasar. No puede darse una auténtica integración por este camino porque los fenómenos en verdad pueden ser cercados pero no asimilados.” Esta impresión él debió haberla adquirido a partir de la lectura del ensayo de Balthasar: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen [El problema de Dios en el hombre actual]*, Wien/München 1956, que oportunamente él recencionó en la *Neuen Zürcher Zeitung* de modo sumamente inclemente.

to”, bajo la pretensión de que lo teológico “se realiza y *oculta* en el carácter profano de la figura artística”<sup>9</sup>. En la misma dirección de la tesis de Sölle y en vistas de la “hostilidad hacia el arte” de Karl Barth<sup>10</sup>, Walter Jens apuntó dogmáticamente las condiciones bajo las cuales todavía hoy algunos, que así pretenden saberlo, reconocen que existe una relación entre literatura (“autónoma”<sup>11</sup>) y religión cristiana:

Evidentemente, sin el arte –y de hecho, *verdaderamente*, las cosas no funcionan sin él– la teología no puede saber qué efectos provoca no sólo hombre cristiano, sino tampoco en un sentido más amplio el *homo religiosus*. Esto supone concebir al hombre en tanto dice “referencia a la eternidad” en medio de un mundo profano, emancipado y ateo, pero dependiente del Dios ocultamente a través de su angustia y finitud, de su culpa y tragedia, de su pecado y escepticismo. En el discurso no religioso y con ayuda de una *theologia concretissima*, sólo en el arte –en la literatura en primer lugar– lo “otro” se hace visible en medio de lo profano. Sólo en el arte aparece lo oculto, lo que da autenticidad al hombre. Sólo en el arte se explica la totalidad del ser hombre, como presente detrás de un enigma. Sólo en el arte se alcanza a visualizar algo “absolutamente necesario” detrás de lo mediado, un “fun-

---

<sup>9</sup> D. SÖLLE, *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, [Realización. Estudios sobre la relación de teología y poesía después de la Ilustración] Darmstadt/Neuwied 1973, 20. (El trabajo presentado para la habilitación docente no conoce la obra *AdS* de Balthasar). Cf para esto, *Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur*, [Tesis sobre los criterios del interés teológico en la literatura], en: *Almanach für Literatur und Theologie* 4 (Wuppertal-Barmen 1970) 206s: más allá de esta tesis hay un concepto secularista universal de la “teología” (“conceptos teológicos son aquellos que expresan al hombre en su totalidad y que lo remiten a su vida eterna, es decir, auténtica”), que se presenta unido a un concepto en sí contradictorio: “lo que la teología debe realizar es descubrir la interpretación no religiosa”.

<sup>10</sup> Que este reproche es de reducida validez, lo prueba Hans-Wilhelm Pietz en vistas de la estética metafórica de Barth. Cf HANS-WILHELM PIETZ, *El drama de la Alianza. La forma del pensamiento dramático en la dogmática eclesial de Karl Barth*, Neukirchen-Vluyn 1998.

<sup>11</sup> Nos referimos a la identidad estética de la literatura como la identidad fundamental que rige para sus producciones modernas. Cf. D. MIETH, “¿Necesita la ciencia de la literatura el discurso teológico? Tesis sobre la relevancia de los métodos teológico-literarios”, en: W. JENS / H. KÜNG / K. J. KÜSCHEL (comp.), *Teología y literatura. Sobre el estado del diálogo*, Munich 1986, 164-177.

damento último”, un factor metafísico dador de sentido que otorga a los hechos su valor y su significado<sup>12</sup>.

Seguramente, Balthasar se habría opuesto a semejante determinación de la relación entre teología y literatura, puesto que estas afirmaciones responden a una visión secularizada y descolorida tanto en su conceptualización como en su contenido y finalmente convierten a la literatura en *ancilla* de la teología. Para Balthasar, la *theologia* era *concretissima* en un sentido totalmente distinto. Nunca consideró al cristianismo como una mera cuestión de anonimato oculto en el interior del mundo de los hechos y de la vida, “autónomo”, “emancipado” o secularizado de cualquier otro modo, sino siempre concretamente como una decisión entre: o bien la apertura de la fe hacia el mundo, al que la fe coloca bajo su luz radiante, o bien el rechazo de esta fe.

La concepción cristiana de Balthasar no podría nunca contentarse con el anuncio de haber atrapado al absoluto que “necesariamente nos concierne”<sup>13</sup>. Por el contrario, se apoya sin concesiones en la revelación acontecida en Jesucristo, históricamente vigente, liberadora del pecado y de la culpa. Al margen de la problemática fundamental acerca de la posibilidad de la documentación literaria de lo cristiano –no sólo en la vocación explícita hacia la salvación en Jesucristo, sino también implícita y ocultamente– el planteo de Balthasar apunta a una teología de la literatura<sup>14</sup> realmente *cristiana* concebida como un signo de reconocimiento (Schibboleth), si quiere merecer y llevar este nombre con garantías.

---

<sup>12</sup> W. JENS, “Teología y literatura: posibilidades y límites de un diálogo en el siglo XX”, en: JENS Y OTROS (comp.) (id. n. 10), 30-56, aquí 52.

<sup>13</sup> cf. Thesis 6 de D. Sölle, *Realisation* (id. n. 9), 207.

<sup>14</sup> En la cuidada versión, tal como D. Mieth lo utiliza (“¿Necesita la ciencia de la literatura...?”), id. n. 10), el concepto carece de sospecha. Yo iría todavía más lejos que Mieth y aceptaría absolutamente que la teología puede pararse frente a la literatura “valorándola”, sólo que la teología deberá hacerlo con pleno conocimiento del objeto y en un reconocimiento sin reducciones de la calidad *artística* de una obra literaria. Este “poner un valor” no ha de identificarse con un procedimiento que viole la “libertad religiosa”: por el contrario, la valoración teológica de un mito literario debería aclarar precisamente su origen a partir de la libertad subjetiva de su creador para poder comprender este producto y, con esto, “ponerle un valor”.

Esto no significa una oposición tajante a la posibilidad de una “teología de la literatura”<sup>15</sup> que apunte al carácter cristiano oculto y explorable de la literatura, que precisamente hoy tiene y debe tener una importancia incuestionable por naturaleza. Sin embargo, para Balthasar, semejante teología de la literatura sólo se vuelve posible mediante un cristianismo explícito: que sabe de su propio carácter temáticamente fundamentado; que además es capaz de proponer adecuadamente sus opciones fundamentales y representaciones de objetivos; y que finalmente es capaz de percibir sus opciones y objetivos propios más allá del fenómeno histórico de una poesía de contenido “cristiano”. Sólo en el contexto de este “discernimiento de espíritus”<sup>16</sup> se pueden distinguir y determinar los criterios de una diferencia real entre una tendencia “cristiana” y “no cristiana” de la poesía.

## I

Ahora bien, con pleno derecho podemos aplicar la denominación de “teología de la literatura” a los estudios que, una y otra vez, Hans Urs von Balthasar orientó teológicamente de modo implícito o explícito. Su interés no se limitó a la literatura alemana, sino que, desde el inicio, se extendió también hacia otras literaturas como la francesa y la inglesa. Esta es la razón por la cual uno deberá ver siempre incluidas las intenciones germanísticas en su propósito fundamental de considerar a la literatura como teológicamente relevante<sup>17</sup>. Frente a la actual discusión sobre la teología de la literatura, ha de señalarse que este intento no tiene nada de usurpador o de inadecuadamente evangelizador<sup>18</sup>, sino que es simplemente una apertura de la mirada cristiana sobre la cultura. Que la literatura pueda convertirse en un *locus theologicus*, visto cristianamente, no es ningún fenómeno de “regreso al hogar” o de “bautismo” en el sentido de una utilización para fines propios, sino simplemente un dato (con frecuen-

---

<sup>15</sup> cf. MIETH (id. n. 9), 207.

<sup>16</sup> cf. H. U VON BALTHASAR, *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Friburg 1987, 355-375, y *Dictionnaire de Spiritualité III*, Paris 1957, 1222-1292: “Discernement des Esprits”; M. SCHNEIDER, “Unterscheidung der Geister”. Los ejercicios ignacianos en la interpretación de E. Przywara, L. Rahner y G. Fessard, Innsbruck 1987, en especial 12-16 y 200-205.

<sup>17</sup> cf. arriba n. 3 y abajo n. 19.

<sup>18</sup> Como lo temen las discusiones (cf. n. 10) acerca de las tesis de D. Mieth.

cia, además, olvidado) de obligación de la percepción cristiana. El cristiano ha de entender todo lo que culturalmente le sale al encuentro, sin consideración a susceptibilidades propias o ajenas: “Pruébenlo todo; quédense con lo bueno” (1 Tes 5,21)<sup>19</sup>.

Sin embargo, para Balthasar, el trabajo con la literatura nunca significó una mera obligación de su ser cristiano. Una elevada sensibilidad hacia el arte de las musas y una capacitación artística lo predestinaron a un trato adecuado y congenial con la poesía, la música y el arte plástico. La sensibilidad estética de Balthasar pertenece a su misión –una combinación, que debió hacerlo sospechoso tanto para los teólogos como para los literatos y filólogos –en el caso de que hubieran leído sus trabajos. Pues, de hecho, es cierta la suposición de que los estudios de Balthasar sobre literatura apenas si fueron leídos por los filólogos.

En efecto, en los estudios que aparecieron en años 60 y 70 –con importantes precursores en los años 50- su nombre nunca es mencionado en las incipientes discusiones metodológicas. A lo sumo, algunos germanistas medievales –F. Ohly y su escuela, M. Wehrli, L. Ruh, W. Haug- recurrieron específicamente a su obra *Gloria*. Sin embargo, el hecho de que en esta obra multifacética esté presente una teología de la literatura ampliamente ramificada con todos los atributos metodológicos y los estudios de casos particulares correspondientes, debería convertirse eventualmente en tema de una investigación intensiva. Por el momento, sólo podemos dar algunos indicios (pensados de modo totalmente provisorio) acerca de la actividad de Balthasar como germanista con intenciones teológicas.

Si veo bien, -considerado de modo muy simplificado- son cuatro los puntos de vista bajo los cuales, una y otra vez, Balthasar se ocupó de la literatura. El primero es –como apriori religioso- un punto de vista escatológico<sup>20</sup>; el segundo es estético tras-

---

<sup>19</sup>. H.U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, München 1956, 136ss [*El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 1960]; H.U. VON BALTHASAR, *Prüfet alles –das Gute behaltet* [*Pruébenlo todo-quédense con lo bueno*] (Entrevista con Angelo Scola), Ostfildern 1986 (Nueva edición en preparación), 8s. Sobre la cuestión de la cultura cristiana ver: AdS y 38ss. Para este tema en particular, habría que remitirse a la doctrina de la percepción teológica, que Balthasar desarrolló en el primer tomo de su *Herrlichkeit* (id. abajo n. 21).

<sup>20</sup> Este punto de vista será tematizado en los capítulos subsiguientes de este Prólogo. Sobre el tema, cf. ahora H. HOLDUNG, *Die Apokalypse in Deutschland* [*El apocalipsis en Alemania*], Munich 1988, 14,

cidental<sup>21</sup>; el tercero es teodramático<sup>22</sup> y el cuarto es teo-lógico<sup>23</sup>. Haremos a continuación, algunas observaciones introductorias a la lectura, dejando de lado la multiplicidad de capas que presenta la problemática metodológica y temática explicitadas en *Apocalipsis del alma alemana*. Presentaremos sólo algunos aspectos haciendo una lectura tal vez demasiado ecléctica.

## II

Publicada en Zurich por Robert Faesi<sup>24</sup>, la obra en tres tomos *Apocalipsis del alma alemana*, desarrollada a partir de su *Disertación*<sup>25</sup>, infunde respeto tanto por lo

n. 17, quien le reprocha a Balthasar “no haber aprovechado” la oportunidad de escribir un análisis del “apocalipsis alemán» verdaderamente orientado hacia lo temático, “aunque elabora una cantidad abundante de material y transmite importantes conocimientos”. cf. también Gunter E. GRIMM/Werner FAULTICH/Peter KUON (ed.), *Apokalypse. Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts* [Apocalipsis. Las visiones del fin del mundo en la literatura del siglo XX], Frankfurt del Meno 1986 (Materiales de trabajo de la editorial Suhrkamp, edición de bolsillo). Aquí, la obra de Balthasar no es mencionada. Más recientemente, cf. Gerhard R. KAISER (ed), *Poesie der Apokalypse*, Würzburg 1991 (Wolfgang Braungart menciona en la página 64 la *Disertación de Balthasar* [cf. abajo n. 25], en Wolfgang BRAUNGART, *Apokalypse und Utopie*, 63-102).

<sup>21</sup> Aquí habría que mencionar en detalle la monumental obra de Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* [Gloria. Una estética teológica], Einsiedeln 1961-1969, en donde está en primer plano no tanto el flujo de la formación literaria del mito, sino su concepción de “figura”.

<sup>22</sup> Esta investigación debería concentrarse especialmente en *Theodramatik, I. Prolegomena*, Einsiedeln 1973, donde se desarrolla la alegoría del mundo como teatro, con lo cual concluye el apocalipsis.

<sup>23</sup> cf. BALTHASAR, *Theologik*, 3 tomos, Einsiedeln 1985-1987. Sobre el programa y el método de la `trilogía` balthasariana: Estética, Teodramática y Teológica hay un informe conciso en el tomo final: *Epilog* (Trier 1987).

<sup>24</sup> cf. *AdS III*, 53; sobre la persona cf. M. BRAUNECK (ed): *Autorenlexikon*, Reinbek 1984, p. 158: “Robert Faesi”, \*10.4.1883 Zurich, † 18.9.1972 Zollikon en Zurich. Faesi estudió germanística, en 1911 se convirtió en Docente privado en la Universidad de Zurich y allí fue profesor entre 1922 y 1953. Faesi, en cuya obra se documenta un conocimiento científico de las formas y tradiciones literarias, se dedicó con predilección al pasado suizo, donde logró unir en una plasticidad anecdótica la ficción y los hechos históricos. Por esta y otras referencias, le agradezco a la Sra Josiane Aepli. En comparación con Emil Ermatinger, a Faesi se lo tenía como el espíritu más liberal para con los estudiantes. No da testimonio de un especial interés en la literatura. cf. de todos modos: “Der Heilige in der modernen Dichtung” [El santo en la poesía moderna], en: *Zeitschrift für Deutschkunde* 40 (1926), 34-49, y su poesía crítico-religiosa ‘Logen, Gogen’: en *Zeitgemäße Theologen; y Ungereimte Welt gereimt*, Zurich 1946, 57s.

metodológico como por el peso de su contenido. Los pocos que leyeron la obra -la mayoría abandonó la lectura luego del primer tomo- acreditaron la elevada autoridad de Balthasar en la interpretación de las más difíciles circunstancias literario-filosóficas (especialmente del idealismo alemán y del pensamiento contemporáneo de la inmanencia en poesía y filosofía) y reconocieron (positivamente) el grado de dificultad de la lectura<sup>26</sup>; así se expresaba su maestro Faesi en un coloquio de 1937: “La

---

<sup>25</sup> cf. BALTHASAR, *Geschichte des eschatologische Problems in der modernen deutschen Literatur [Historia del problema escatológico en la literatura alemana moderna]*(Diss.), Zurich 1930, Studienausgabe (= *StA*), Friburgo 1998.

<sup>26</sup> La siguiente nómina de comentarios y estudios sobre *AdS*, fueron recogidos gracias a la ayuda de Frau Cornelia Capol (Archivo Hans Urs von Balthasar, Basel): O.F. BOLLNOW, *AdS I*, en: *Die Literatur* 40 (1937/38) 183s.; *AdS II* y *AdS III*, en id. 41 (1938/ 1939) 761-763; A. DELP, *AdS I-III*, en *Scholastik* 16 (1941) 79-82; K. FÄRBER, Prometheus, en: *Der christliche Sonntag* Nr. 48 (27.11.1949) 380; F.W., *AdS I*, en: *Kath. Kirchenzeitung* 77 (Salzburg-Leipzig 1937), Nr. 52; J. GÜLDEN, *AdS I-III*, en: *Leipziger Werkblätter, Bucherumschau Wehnachten* 1938, 13s; J.G., *Eine eschatologische Durchleuchtung der Zeit von Lessing bis Nietzsche*, en: *Elsass-Lothringer-Zeitung*, Nr. 281 (3.12.1937) 4 (Beiblatt); L. GLÄSER, *AdS I*, en: *Schönere Zukunft* 14 (1938/39) 294 y 12 (Wien 1.8.1937) Nr. 44, 1173; R. JELKE, *AdS*, en: *Theol. Literaturblatt* 60 (1939) 270; O. KARRER, *AdS I*, en: *Vaterland* (Luzern 13.8.1937) 3; F. KNORR, *AdS I*, en: *Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft* 1 (1938) 378; J. LESSER, *Von deutschen Denkern und Dichtern. Zu AdS von Hans Urs von Balthasar*, en: *Luzerner Tagblatt und Zentralschweizerischer Anzeiger* Nr. 48 (26.2.1938) 3; J. LOTZ, Prometheus, en: *Scholastik* 25 (Freiburg 1950) 466; L. MALEVEZ, *AdS I-III*, en *Nouvelle Revue Théologique* (1940) 586s; W. MILCH, *AdS I*, en: *Chronik des Wiener Goethe-Vereins* 43 (1938) 48; M. MÜLLER, *AdS*, en: *Tagespost* Nr. 83 (Freiburg i. Br., 8./9.4.1939); W.M., *Eschatologie als Grundwissenschaft. Hans Urs von Balthasar, AdS*, en: *Der kleine Bund. Literarische beilage des “Bund”*, Bern 12.3.1939, 20, Nr. 11, 81-82; sin autor, *Kirche, Kultur und Geschichte. AdS*, en: *Die Börse* (Wien 24.12.1937) Nr. 51/52, 3-4; *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, en: *Der Überblick* Nr. 42, t (München, 22.10.1949) 2; *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, en: *Theologie und Glaube* (Paderborn 1951) 1; *Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, en: *Rivista Israelita de Mexico*, Publicaciones en Alemán, Junio 1952, 8; *AdS*, en: *Archives de Philosophie* 15 (1939/40) Suppl. 54; *AdS*, en: *Kölnische Volkszeitung*, 16.4.1939; *AdS*, en: *Seele* 19, 8 (Regensburg 1937) 238. + Beiblatt, *Eschatologie*, 228; *AdS*, en: *Sendung des Buches. Grundkatalog deutscher Literatur, Nachtrag* 8/9, Nürnberg, 203-204; H. RICHTSCHEIDT, *AdS*, en: *Blätter für Süddeutschland* 5 (1938) 54; id., *AdS*, en: *Der katholische Gedanke*, 1 (1938), *Übersicht über die neuere religiöse und theologische Literatur*, 54; W. SCHULTZ, *Prometheus*, en: *Theol. Literaturzeitung* 75 (1950) 669-670; A. STOECKLIN, *AdS I*, en: *Schweizerische Hochschulzeitung*, 7 (Zürich, März 1938) 452s; V SUCHY, *Prometheus*, en: *Wissenschaft und Weltbild* 3/1952; K. THEIME, *Apokalypse oder Requiem?*, en: *Hochland* 36/2 (München 1939) 158-162; J. W., *AdS I und AdS II*, en: *Vaterland* (Luzern), 18.4.1940. Existente en manuscritos: Österreichische Radioverkehrs A.G., Bücherstunde, *AdS*, Dr. Alois Nager, 17. Octu-

obra de Balthasar es una de esas obras que tiene elevadas pretensiones, pero que además las satisface”<sup>27</sup>. Si dejamos de lado el coloquio de Faesi y el cuidadoso comentario de Werner Milch, que se expresa críticamente acerca del método y de la interpretación que Balthasar hace sobre Goethe, debemos reconocer que en el ámbito de la germanística la obra apenas tuvo eco. Conocido es el grito injustificado de Theodor Haecker en su *Tag – und Nachtbüchern*:

“¡El *Apokalypse der deutschen Seele* es más vergonzoso aún que el revolcadero de Sörgel, puesto que tiene otras pretensiones totalmente distintas! La comparación de Georges con Isaías, sí Isaías, es una espantosa blasfemia; no, lo sería si alcanzara este nivel, pero no lo alcanza. Así como está es un disparate. No es ni siquiera “literatura”, pues ésta supone tener sensibilidad para una cierta calidad. Pero precisamente eso es lo que le falta. Él no puede ni escribir una ‘frase’.”<sup>28</sup>

Otto Friedrich Bollnow, de quien tenemos dos comentarios muy positivos sobre la totalidad, caracteriza el contenido de la obra de la siguiente manera:

Se trata de una confrontación –desarrollada hasta el detalle en interpretaciones penetrantes y de gran alcance– entre el criterio católico y la historia general del pensamiento inmanente. Es decir, se trata de un esfuerzo por comprender desde sí mismos el mundo y la vida, evitando las puramente trascendentes<sup>29</sup>.

Por el contrario, Karl Thieme anuncia ya desde el título su rechazo hacia “la ambigüedad de un uso del lenguaje muy difícil de soportar para el amigo del pensamiento limpio, ambigüedad que se continúa a lo largo de las mil seiscientas páginas

---

bre. 1937, 2 p.; Claire Lucques, *L'Apocalypse de l'âme allemande*, Mars 1945, 26 p.; Lektoratbericht über *AdS I und AdS II*, 9.10.1936, 15 p. Una autodeclaración de Han Urs von Balthasar se encuentra en: *Schönere Zukunft* 14 (1938) 57-59 (ver n. 5). La Disertación fue notificada la menos por Th Spoerri, *Die Götter des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum in der Kultur unserer Zeit*, Berlin 1932, p. 130.

<sup>27</sup> R. FAESI, *AdS I*, en: *Neue Zürcher Zeitung*, nr. 1382, 1 de agosto 1937; id., *AdS II-III*, en: id. n° 63, del 13 de enero 1942.

<sup>28</sup> TH. HAECKER, *Tag und Nachtbücher*, Frankfurt 1975, 240; Haecker se refiere a un lugar en *AdS III*, 471.

<sup>29</sup> O.F.BOLLNOW, en: *Literatur* (v. n. 26) 761.

de la obra completa, lo que provoca una multitud de equivocaciones y hace difícil comprobar qué es lo que quiere decir en realidad el autor”<sup>30</sup>.

Por último, -a pesar de estas posturas más o menos aforísticas- el fruto sigue siendo magro: a la “primera obra completa” de Balthasar no le tocó en suerte la recepción que le hubiera correspondido en el mismo nivel. Sobre todo, si tenemos en cuenta que la obra, “aun cuando no abandonó el condicionamiento de una exposición objetiva, casi imparcial, apunta de modo absoluto a la exigencia y a posibilitar una decisión ineludible.”<sup>31</sup> De hecho, con esto aparece ante nosotros algo que es metodológicamente decisivo -lo único que aquí debería interesarnos-: el a priori teológico -que los críticos llamaron el “punto de vista católico”<sup>32</sup> de Balthasar- es el mismo modelo de interrogación según el cual son interpretados y tratados aquí los textos acuñados literaria, filosófica y religiosamente.

Más aún, el apriori teológico es una insinuación para que el lector se vea confrontado a sí mismo por la pregunta sobre la actitud última que plantean las posiciones literaria, filosófica y teológica aquí presentadas. De este modo, la pregunta que Balthasar hace a los textos, no se diferencia de la pregunta que el lector debe hacerse a sí mismo. Este es una dinámica genuinamente jesuita que aparece en los *Ejercicios ignacianos*: toda consideración sobre el mundo hombre debe estar al servicio de la decisión del hombre por la mayor gloria de Dios. A esta la decisión por la “actitud última”, llega el hombre a través de la percepción de la riqueza del mundo de las imágenes -con lo cual se confirma la “disponibilidad” de la creación y del hombre-, de manera tal que “la única razón para desear o conservar lo uno o lo otro, sea el servicio exclusivo, el honor y gloria de su divina majestad”<sup>33</sup>. Por tanto, en su intención final, la obra de Balthasar significa la puesta en acto de una estética ignaciana, pues la búsqueda de esta “actitud última” no les había sido ajena ni los jesuitas del barroco ni a sus producciones estético-literarias.

---

<sup>30</sup> K. THIEME, en Hochland (v. n. 26) 158.

<sup>31</sup> Advertencia a la 2ª edición de *AdS I: Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Kerle, Heidelberg 1947, ver en la presente obra, en el tomo *AdS I* de *StA*, 735.

<sup>32</sup> O. F. BOLLNOW (id. n. 29).

<sup>33</sup> Ignacio de LOYOLA, *Die Exerzitien*. Übertragen von H.U. von Balthasar, Freiburg, 1993, (la nota 16) 12. cf. para esto de Balthasar (id. n. 4), 18s.

El momento de la aparición de la obra -poco antes del estallido de la segunda guerra mundial, en un tiempo ideológicamente sombrío- no fue precisamente el mejor. El marco de las decisiones se habían planteado de tal modo que para la Alemania de entonces el “alma” ya no podía “salvarse”<sup>34</sup>. Una vez terminado el conflicto bélico, el *Apocalipsis del alma alemana* encontró una intensa resonancia en Jacob Taubes, filósofo de la religión judía. Su disertación sobre la *Escatología occidental* (Zurich 1947), mereció el siguiente comentario de Uwe Justus Wenzel:

Hasta en los rasgos de la letra, este estudio le debe mucho al genio universal católico de Hans Urs von Balthasar. Con frecuencia, el entonces estudiante Jacob Taubes peregrinaba desde Zurich a Basilea para encontrarse con él. A quien lea paralelamente los tres tomos del *Apokalypse der deutschen Seele* (1937/39) de Balthasar y la obra primera de Taubes, le resultará difícil de sostener con claridad cuáles son los límites del concepto -de por sí confuso- de “propiedad intelectual”.<sup>35</sup>

Sin embargo, el intento de Taubes de aprovechar la riqueza del pensamiento intelectual de Balthasar apenas hizo escuela. Por más de 40 años, la *Escatología occidental* fue un mero dato para los estudiosos de la escatología. Tanto una obra como la otra permanecieron relativamente solitarias y escondidas.

Tiempo después, Balthasar desplegaría la fecundidad de su “opera prima” en las publicaciones de la *Colección Klosterberg* y de la *Serie europea* (1942-52) de la editorial Schwabe (Basilea). De esta manera en 51 pequeños tomos, logró presentar una perspectiva de aquellas producciones de la literatura y de la historia del espíritu alemán que consideraba importantes:

La actividad de editor de Balthasar en la Serie Europea de la Colección Klosterberg es más que un episodio. Con este trabajo él pudo recoger los primeros frutos

---

<sup>34</sup> *AdS I* del *StA*, Introducción, 4.

<sup>35</sup> JACOB TAUBES, *Abendländische Eschatologie*. Con un Apéndice, Munich <sup>2</sup>1991; U.J. WENZEL, *Auf Ende gesehen Gesammelte Aufsätze von Jacob Taubes*, en: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 86, 13.4.1996. Sobre el fuerte influjo de Balthasar, también Michele Ranchetti hizo observaciones en el Prólogo a la traducción italiana de la obra: cf. Jacob TAUBES, *Eschatologia occidentale*. Prefazione di Michele Ranchetti, Garzanti 1997, 7-15, aquí 7.

de la cosecha que había sembrado durante el tiempo de su estudio sobre germanística (1924-1928) en Zurich, Viena y Berlín. Más todavía que a través del *Apocalipsis del alma alemana*, cuyo efecto había sufrido a causa del carácter desfavorable del tiempo de su aparición (1937-1939), Balthasar, a través de la “Serie Europea”, se hizo conocido ante un público mayor en el ámbito de habla alemana. De manera tal que el decenio de la actividad editorial es una etapa importante de su camino de vida que, hasta el momento, no ha sido aún apreciado por la investigación<sup>36</sup>.

Esta primera siembra del autor no sólo germinó, sino que además también dio sus frutos. La conclusión de Balthasar sobre setecientos años de pensamiento alemán no fue positiva. En su progresiva evolución, esta historia se le reveló como proceso en el que la disposición prometeica del espíritu humano finito pretendió superar cada vez más lo que sólo le estaba reservado a Dios. No obstante el proceso llevaría necesariamente a dar un giro histórico, de tal manera que el espíritu humano finito ya no sostiene lo eterno, sino que es Dios mismo, como el eschaton, quien fundamenta todo y está ante todo<sup>37</sup>.

### III

Si la época de la guerra hubiera ofrecido el tiempo adecuado para leer en profundidad el *Apocalipsis del alma alemana*, entonces hubiera salido a la luz su posición cristiana crítica frente a la ideología, mucho más claramente que como de hecho sucedió. Sin embargo, la obra misma presentó barreras que dificultaron la lectura de la crítica posterior. Cuando Balthasar se remite a la “representación mítica”<sup>38</sup> de la escuela de George<sup>39</sup>, adhiere a un modo de interpretación que, al retomar la historia del problema

---

<sup>36</sup> Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar als Herausgeber der Sammlung Klosterberg, Europäische Reihe (1942-1952) [Hans Urs von Balthasar como editor de la Colección Klosterberg, Serie Europea]*, Schwabe, Basilea 1998, 15.

<sup>37</sup> Karl Josef WALLNER, *Gott als Eschaton. Dramatik als Voraustezung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar [Dios como Eschaton. La dramática trinitaria como presupuesto de la universalidad divina en Hans Urs von Balthasar]*, Heiligenkreuz 1992 (Heiligenkreuzer Studienreihe, t. 7), 29ss.

<sup>38</sup> *AdS I* (como n. 34), 15.

<sup>39</sup> id. 16.

planteado desde el punto de vista de la historia del espíritu, cae en la sospecha de declarar “que las situaciones extremas del destino eterno de la humanidad [...] son temas exclusivos de la literatura”, y de diferenciar “la gran poesía como discurso eterno de los líderes de la humanidad [...] de la tradición histórica que nada significa”<sup>40</sup>.

Por un lado, Balthasar utiliza “espíritu”, en el sentido de “espíritu *concreto*”, y en consecuencia, la escatología es, para él, “el saber de la presencia del espíritu concreto ante su propio [...] saber último”<sup>41</sup>. Sin embargo, justamente debido al carácter concreto de la persona, prefiere el concepto de “alma” al de “espíritu”, pues aquella remite a “la realidad personal más concreta de todo”, es decir, alma en el sentido de “salvar almas”<sup>42</sup>. Ahora bien, este ser lo más concreto de todo del núcleo de la persona es algo oculto, y por tanto habita en el interior de un modo “velado”<sup>43</sup>. El alma está “incluso ante sí misma como ante una puerta cerrada”<sup>44</sup>. El término “Apocalipsis” sirve en este contexto como concepto que lleva en sí una carga semántica concreta para la escatología y tiende al sentido del significado de la palabra “desocultamiento”, “devenir manifiesto”. El *Apocalipsis del alma alemana*, afirma, por consiguiente, el movimiento hacia el sentido último, el alumbramiento del destino eterno del hombre, el devenir manifiesto como consumación y verdad del hombre<sup>45</sup>.

En su intento gigantesco, Balthasar se aboca a la tarea de revisar, en una serie más o menos estructurada de análisis monográficos las distintas etapas de este proceso. En primer lugar, analiza la cuestión en el idealismo alemán (Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Schiller, Goethe, Jean Paul, Hegel). Luego, –en el segundo tomo– revisa, por un lado, la historia de la filosofía de vida correspondiente a la segunda mitad del siglo XIX (con Bergson y Klages, Hofmannst-

<sup>40</sup> P.G. VÖLKER, *Die inhumane Praxis einer bürgerlichen Wissenschaft*, en : M.L. Gansberg/P.G. Völker (ed.), *Methodenkritik der Germanistik. Materialistische Literaturtheorie und bürgerliche Praxis*, Stuttgart 1971, 63. El clisé popular apenas puede ser aplicado a Balthasar, si uno considera cómo es tratada particularmente para él la poesía concreta de la guerra y cómo están orientados en definitiva sus estudios.

<sup>41</sup> *AdS I* (como n. 34), 11.

<sup>42</sup> id. 4. cf. para lo siguiente la disertación de J. GESTHUISEN, *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur 'Apokalypse der deutschen Seele'*, Roma 1986, 45-108, aquí 47.

<sup>43</sup> *AdS I* (como n. 34), 3.

<sup>44</sup> id. 6.

<sup>45</sup> cf. id., 12.

hal, George, Spitteler, Rilke y muchos otros), y por otro lado, realiza una confrontación entre Nietzsche y Dostoievski. Finalmente -en el tercer tomo- estudia el problema en la filosofía existencialista (en los poetas, en Scheler, Husserl, Heidegger, Rilke y K. Barth). Sin duda, no elabora sus reflexiones de manera neutral y sin compromiso, sino en vistas a un juicio con el cual deja afuera la más mínima posibilidad de seguir sosteniendo un pensamiento inmanente, de modo tal que en su conclusión anuncia el fracaso y el fin de una época.

En suma, su propósito es examinar, en cuanto a su idoneidad religiosa, las figuras del mundo de la modernidad elaboradas por pensadores y poetas, a fin de captar en ellas lo trascendente como la figura final de todo ser. Esta trascendencia que está en la esencia del hombre, se presenta como un movimiento en el que se hace patente una finalidad que en la fe conocemos como dispuesta por Dios. El hecho de que el balance arroje resultados negativos o más bien contradictorios, no hizo dudar al joven jesuita en sus conclusiones. En efecto, la prueba de la contradicción fundamental en la interpretación del sentido de la modernidad entre “la plena transfiguración del mundo, la divinización de la tierra”, por un lado, y la “pura caída, el camino hacia la nada y hacia el juicio” por otro, marca el carácter contradictorio de las “dimensiones histórico mundanas”, cuya “negatividad” es finalmente “la positividad”<sup>46</sup>. De esto es imagen la cruz, que ha superado toda dialéctica de vida y muerte. Así todos los mitos de la historia del espíritu alemán encuentran su *reductio in crucem*:

La dilatación de la existencia entre “vida” y “espíritu”, entre “Prometeo” y la “diosa alma”, entre verdad existencial e ideal, entre tierra y cielo, dilatación que le da a la existencia su *actitud última* y su verdad plena, es en definitiva una crucifixión. Tanto la “contradicción” de toda la dialéctica idealista (tomo 1º), como la “contradicción” entre naturaleza y espíritu (tomos 2º y 3º) es *mítica* y consiste concretamente en el entrecruzamiento de las vigas que forman la cruz. “Porque si en el círculo se pierde el punto central”, dice Buenaventura, “no se lo puede volver a encontrar de otra manera que a través de dos líneas que se cortan formando ángulo recto”. Ya la carta a los Efesios extiende la tensión a las dimensiones del mundo: “Que ustedes se fortalezcan, para comprender con todos los santos, la anchura y la longitud, la altura y

---

<sup>46</sup> *AdS III* del *StA*, 434.

la profundidad”. También Orígenes aplica esta dimensión a la cruz: “Quien está crucificado con Cristo y con él se expande, ese es quien comprende la anchura y la longitud, la altura y la profundidad”. Lo mismo interpreta Agustín, siguiendo a Orígenes. Cristo le da al mundo su figura y su ley, *viviendo* en la cruz aquello que la cruz como imagen en sí misma expresa. Por eso, aquí encuentran también su ilustración el “Prometeo encadenado” y el “Dionisos crucificado”.<sup>47</sup>

El principio “ilustrado” y metódico de su interpretación mítica (idealista, filosófico vital y existencial) es -en decidido retroceso respecto a las estrategias de lucha apologética- el autodesenmascaramiento de los mitos a la luz del mito de la cruz:

Por eso, luego de habernos remontado a través de los mitos decisivos de la historia del espíritu alemán hasta llegar al mito de la cruz, es válido ver en qué sentido este mito traza ejemplarmente la figura última del mundo, mostrando así la actitud última del hombre. Porque no resulta obvio que un suceso histórico tan “casual” como la crucifixión de un “hombre” en un rincón del imperio romano, condicione y determine de antemano no sólo todo el acontecer de la historia del mundo, sino más profundamente aún la interioridad de *cada* hombre particular, toda su estructura de ser ontológica. Pero si esto es correcto, entonces todo ser y todo posible pensamiento serían cristianos...<sup>48</sup>

La última imagen mítica que Balthasar encuentra para la dialéctica del devenir y de la interpretación del mundo, es la del juego teatral como aparecen en el barroco y, por supuesto, en la alegoría del teatro del mundo de Hofmannsthal:

La palabra *juego teatral* sostiene al mismo tiempo la terrible magnificencia de la rompiente ascendente del mundo y el vacío descendente de su espuma hueca. Porque “juego teatral” significa que la tragedia del mundo, hasta su infierno, está rodeada por una mirada que observa, que pondera, y que de esta manera es un “juego *delante de...*” y no un absoluto<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> id. 434s.

<sup>48</sup> id. 435.

<sup>49</sup> id. 442.

Después de semejante relativización barroca de toda inmanencia del mundo -en una mítica reposición del *Gran teatro del mundo* de Hofmannsthal-, está libre el camino para el gran gesto liberador del ángel hacia el juez del mundo: “¡Preséntense ante el rostro del maestro! / Prepárense para la luz terrible.”<sup>50</sup>

#### IV

El camino que recorre Balthasar a través de la historia del espíritu moderno, sobre todo del alemán, abarca un total de setecientos años -desde la Edad Media hasta el presente-. A grandes rasgos, clasificada las complejas y difícilmente sistematizables, figuraciones de esta cronología en cuatro fases, según la preponderancia temática que cada una de ellas le concede a las actitudes últimas.<sup>51</sup>

En la primera fase prevalece el *mito Cristo*. Ésta presenta una “escatología dominada completamente por el hecho trascendente de la salvación”<sup>52</sup>. Así, desde sus inicios, en la Edad Media coinciden armoniosamente la escatología individual, general y natural. Esto se mantiene hasta la irrupción de la modernidad, es decir, hasta el tiempo del humanismo y de la reforma, del barroco y de la ilustración. Precisamente entonces se produce la ruptura de la unidad de la escatología cristiana. La segunda fase, que se extiende desde el humanismo y la reforma hasta el siglo XIX, está marcada por el *mito Prometeo* cuya cima está representada por el idealismo alemán. Nietzsche y Kierkegaard -ambos en lucha uno con el otro por la vigencia de Cristo o Dionisos- dan señales de la crisis, a partir de la cual se desarrolla, entonces, la tercera fase con el predominio del *mito Dionisos*. En el tiempo de la publicación de su obra, Balthasar ve surgir una cuarta fase, que -en el sentido de una nueva posibilidad y esperanza- se coloca nuevamente bajo el signo del *mito Cristo*. Desde el punto de vista histórico-filosófico, el teólogo helvético ve y concibe estas diferentes “épocas

---

<sup>50</sup> id. 449.

<sup>51</sup> Para la interpretación del esquema de ordenamiento esbozado a continuación, me apoyo con agradecimiento en la obra de Werner LÖSER, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter* [En el espíritu de Orígenes. Hans Urs von Balthasar como intérprete de la teología de los Padres de la Iglesia], Frankfurt a.M. 1978, 46-50, que en mi opinión es quien por primera vez hace alusión a esta sistematización con conveniente claridad.

<sup>52</sup> *AdS I*, 23 y LÖSER (id. n. 51), 46.

como figuras temporales estructurales”<sup>53</sup>, interpretándolas escatológicamente tanto de un modo mítico como existencial.

El destino escatológico del hombre es siempre un destino existencial en el sentido de que el hombre concreto está exigido por aquél hasta lo último en su obrar y pensar. Esta escatología se vuelve mítica, si se tiene en cuenta que el pensamiento y la forma de cada particular incluye también el “horizonte *del* hombre en general”<sup>54</sup>, lo que inmediatamente nos retrotrae al ámbito de las ideas. Metodológicamente, Balthasar considera esta bipolaridad de la escatología, cuando en sus estudios particulares considera “las figuras más importantes de la historia del espíritu alemán”. Estas figuras “son” “Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Schiller, Goethe, Jean Paul, Hegel, Hebbel, Wagner, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Klages, Geroge, Spitteler, Rilke, Hofmannsthal, Dostojewski, Husserl, Scheler, Heidegger y Karl Barth”<sup>55</sup>. Con esto, se hace visible un principio balthasariano básico que aparecerá una y otra vez en sus escritos posteriores: por una parte, la verdad es siempre una realidad existencial –con lo cual da testimonio de sí como un espíritu comprometido con la modernidad–; y, por otra, la verdad es un acto histórico que se deja captar en una figura única del pensamiento y del arte, cuando este acto se vuelve históricamente fecundo. En correspondencia con esto como buen teólogo, no privilegia en primer lugar el desarrollo de un sistema de verdades universales, sino las figuras de santos teológicamente relevantes, de acuerdo con su incidencia a lo largo de la historia de la Iglesia.

El carácter existencial de la escatología se vuelve mítico cuando el hombre descubre que aún no se le ha develado totalmente su eschaton. El alma está ante una abundancia de imágenes que confluyen en una figura final, y a las que el alma podría intentar ordenar en la forma de una “escatología relatada”:

Pero también el alma particular, cerrando los ojos ante esta aglomeración colosal de imágenes, puede volver sobre sí misma y reflexionar sobre su eschaton concreto. Reflexionar sobre los posibles caminos de su autodesocultamiento y a partir

---

<sup>53</sup> LÖSER (id. n. 51), 48.

<sup>54</sup> id. 49.

<sup>55</sup> id.

de ahí sobre los caminos del desocultamiento de toda alma. El alma se abrirá paso hacia su destino último, partiendo de las ‘cosas últimas’, acerca de las cuales *ahora* sabe y las que *ahora* le incumben como remitiendo a su máxima intimidad. Pero, porque precisamente su apocalipsis todavía *no* aconteció, porque ella está todavía ante sí misma como ante una puerta cerrada, sólo podrá captar el logos de su eschaton de un modo oculto. Ya sea que el alma formule al logos por sí misma (en la filosofía o en el arte), o bien que el *logos theou* le sea dicho por Dios (en la teología), sólo podrá comprenderlo mediante imágenes. Esta segunda escatología existencial será tan mítica como la histórica. Toda afirmación racional acerca de lo “último”, sólo es imposible a partir de una imagen concreta. Esta afirmación atañe sólo a una verdad general y abstracta, a una objetividad que, en el mejor de los casos, podrá volver a ser ella misma, si se entiende como un “mito” de aquello que está por acontecer concretamente<sup>56</sup>.

Notemos al pasar que con estas palabras, se acentúa eficazmente también el carácter “mítico” del discurso cristiano y bíblico de Dios. Para Balthasar, con estas palabras se exige una opción que, por razones teológicas, no puede desistir del eschaton integrado en los productos del arte humano, es decir, de los mitos<sup>57</sup>. Por ello, esta opción se esfuerza en dejar que aparezca “la forma de la verdad alimentada y satisfecha por la contemplación ... como la forma de verdad más elevada”, aun cuando ella “pueda tener más o menos carácter histórico”<sup>58</sup>. El método de Balthasar se empeña en considerar esta circunstancia, en tanto que “intenta resumir y expresar en un mito las más profundas aspiraciones de verdad de una época de la historia del espíritu”<sup>59</sup>.

Desde esta perspectiva, los mitos no cristianos —el mito de Prometeo o de Dionisos—, aparecen “todos (como) una expresión parcial de la aspiración a la verdad última”. Entonces, el creyente se plantea: “¿Qué habría que oponerle a esto desde el punto de vista cristiano? Seguramente, no la forma de la verdad del modo de pensar

---

<sup>56</sup> *AdS I*, 6s; citado por Löser (id. n. 51) 49s.

<sup>57</sup> cf. para esto H.U. VON BALTHASAR, “Apokalypse der deutschen Seele”, en: *Schönere Zukunft* (id. n. 5), 58; citado por LÖSER (id. n. 51), 50, n. 22.

<sup>58</sup> BALTHASAR (id. n. 57).

<sup>59</sup> id.

escolástico, sino sólo el “mito” único y central del cristianismo: la verdad eterna hecha *carne*, hecha *tiempo*, hecha *contemplación*. En este sentido, Cristo como “mito” (que por supuesto no excluye en lo más mínimo la historicidad real) puede, por eso, entrar en diálogo viviente con el sentido mítico último del idealismo alemán y de la filosofía de vida, puede acreditarse como aquella realidad concreta a la cual se refirieron estos períodos en su sentido más profundo”<sup>60</sup>. Por eso, filosofía, teología y arte no se han de recibir como formas absolutas del discurso directo, sino como formas de hablar que remiten e indican, lo que no impide que se conserve “la realidad y la validez de lo significado en la imagen”<sup>61</sup>.

## V

No podrá medir él gran logro crítico-literario, filosófico y teológico que hay en esta opera prima de tres tomos, quien no actualice el esfuerzo que fue necesario para la elaboración, resolución y exposición de estas propuestas modernas y míticas y su pretendido autodesenmascaramiento. Creemos que ha llegado la hora de apreciar el verdadero alcance de esta monumental y genial obra maestra, tanto desde el punto de vista metodológico como temático. Seguramente, surgirá enseguida el reproche de que nosotros tendríamos que vérnosla aquí con un último –aun cuando muy respetable– intento de relativizar cristianamente la modernidad y con esto ocultar y su dinámica emancipatoria, apelando a principios de interpretación barrocos. En el marco de estructuras de pensamiento secular -ante las cuales los cristianos de todas las denominaciones se inclinan cada vez más dócilmente - esto puede ser correcto. En el contexto de una fe cristiana que se basa en la validez universal de sus contenidos, persiste una obligación necesaria e imprescindible de interpretar y examinar los bosquejos intelectuales, poéticos y teológicos -¡congeniales!- del mundo. Ningún cristiano, que se considere verdaderamente tal, puede ser dispensado de esto.

Desde esta perspectiva, la opera prima de Balthasar se presenta como el intento explícito y logrado, de interpretar la mítica escatológica en la vida del espíritu alemán

---

<sup>60</sup> id.

<sup>61</sup> LÖSER (id. n. 51), 50.

moderno. Sus intenciones más profundas conservan así el sentido formal de una opción última a favor o en contra del Dios cristiano, con la condición de que lo cristiano sea simplemente lo ineludible. A partir de esta condición, resulta evidente que el método de la representación del apocalipsis (entendido como la automanifestación de las circunstancias que han de representarse) no puede ser un mero medio ni germanístico, ni filosófico, ni teológico. Todo obstinarse en un monismo metodológico significaría un estrechamiento de la perspectiva. Pero, un pluralismo de métodos que proceda aditivamente, tampoco podría no captar el muy alto objetivo propuesto: la automanifestación de los mitos que se convierte ella misma en mítica.

La *Summa* de los principios de interpretación filosóficos, artísticos y teológicos no pueden por eso alcanzar lo “interior velado” del “alma” porque todas las disciplinas mencionadas, “en su discurso de lo último, no hablan un lenguaje directo, sino que –como se dijo– “remiten” e “indican”<sup>62</sup>. De ahí que el método ofrecido para alcanzar el “apocalipsis” del “alma” no deberá leerse “ni como (procedimiento) filosófico, teológico o crítico literario propiamente dicho”<sup>63</sup>, sino como un procedimiento mítico, cuyo punto de convergencia es “la existencia histórica concreta”<sup>64</sup>.

De este modo, en el acontecimiento –entendido como suceso– convergen las ramas de las ciencias particulares: “Por lo tanto, así como en un primer momento la ciencia de la literatura se supera hasta confluir con la filosofía, así también, en un segundo momento, la filosofía se supera a sí misma hasta confluir con el arte. Pero ambas, el arte y la filosofía (como también la teología) se superan finalmente en la existencia histórico concreta.

Precisamente este punto que las trascienden a las tres es el lugar propio de estos estudios”<sup>65</sup>. Filosofía, poesía y teología son “medios” y “herramientas del autodesocultamiento del alma”<sup>66</sup>. La conciencia metodológica de Balthasar, que de ninguna

---

<sup>62</sup> *AdS* I (id. n. 34) 7. Aquí, a los “mitos de la escatología histórica en su inabarcabilidad...–como moluscos muertos, arrojados en las playas de la historia”–, se les opone lo “*realmente* significado en ellos: lo último concreto”. “El hilo que va de la imagen a su copia, no debe nunca romperse del todo”.

<sup>63</sup> id. 7.

<sup>64</sup> id. 9.

<sup>65</sup> id.

<sup>66</sup> id. 4.

manera es una conciencia no desarrollada, se orienta –como sucede según Ernst Bertrams en Friedrich Nietzsche– hacia el *intento de una mitología*. Y esto resulta tanto más imprescindible, “por cuanto el (...) mito, como imagen y espejo, se convierte en lo único objetivo que necesita un sujeto existente para su autocomprensión, y entonces el mito surge como el medio “objetivo” entre dos sujetos (en definitiva Dios y el alma) que conversan dialogando existencialmente”<sup>67</sup>. Así elevado, el mito “permanece (...) entre filosofía, arte y teología como lo objetivamente vigente, como la plenitud de la verdad, como la palabra esencial del alma”<sup>68</sup>.

Ya en el prólogo a su disertación, Balthasar reconoce el carácter “innovador” y “audaz” de su intento de “ofrecer una historia del problema de las cuestiones últimas como una historia de los mitos”<sup>69</sup>. “Puede parecer extraña en la investigación histórica del problema, la manera en que se acude aquí a la filosofía y teología para la explicación de las obras de arte, y viceversa, sin consideración especial a sus cualidades estéticas, y por eso, el éxito de tal método será su única justificación”<sup>70</sup>. Sí, Balthasar habla incluso de “sincretismo de método”<sup>71</sup>, en el sentido de un esfuerzo interdisciplinario por lograr una interpretación objetiva de los textos –¡lo que por otra parte, ya desde hace tiempo es considerado como un postulado de la investigación filológica!–.

En una autopresentación en 1945, Balthasar reconocía que sus estudios en el *Apocalipsis del alma alemana* “representaban la poesía, la filosofía y la teología desde Lessing hasta hoy desde una interpretación general cristiana”<sup>72</sup>. Hoy, entonces, podría –¡sí es que los “especialistas” que hablan permanentemente de esta interpretación cristiana lo toman en serio!– referirse de modo triunfante al hecho de que llevó a cabo la interdisciplinarietà cuando todavía representaba un escándalo histórico-científico. El triunfo sería realmente justo, si Balthasar no hubiera tenido razón desde hace tiempo. Todos los que hoy se obstinan –con una espontaneidad ingenua- en la

<sup>67</sup> id. 16.

<sup>68</sup> id.

<sup>69</sup> *Geschichte des eschatologischen Problems [Historia del problema escatológico]* (id. n. 25), 3.

<sup>70</sup> id. Prólogo.

<sup>71</sup> id. 211, n. 1.

<sup>72</sup> Hans Urs von BALTHASAR, “Es stellt sich vor”, en: *Mein Werk* (id n. 4), 11s, citado por J. GESTHUISEN (id. n. 42), 98, n. 109.

autonomía de la literatura y su capacidad de producir imágenes míticas, deberían previamente confrontar las conclusiones de esta obra ejemplar de Balthasar, sinceramente, tanto desde el punto de vista metodológico como temático.

Si bien Balthasar se aparta metodológicamente de la filología y de la ciencia de la literatura, hay que tener presente que él no hubiera escrito esta obra orientadora, si no hubiera recibido una formación germanista. La fina estructura de sus análisis podría probarlo. Él representa la historia del espíritu alemán más reciente, tomando a los mitos como un hilo conductor “como si se tratara de un libro de imágenes”<sup>73</sup>, es decir, considerando “la corriente indivisible de imágenes y formaciones”<sup>74</sup>. Para ello, recurre “al alma viviente”<sup>75</sup>, con lo cual “coloca a la figura en un segundo plano, en la medida en que muestra cómo la figura transforma las imágenes estáticas en imágenes vivientes, devolviéndoles la vida a estas formas míticas a través de su propio apocalipsis. No se trata, por tanto, de ninguna contemplación estética de estructuras, sino del mismo apocalipsis del alma renovado, reiterado y profundizado.”<sup>76</sup> “El espíritu humano podría copiar esta riqueza –como le gustaba hacer a Bergson–, como sucede en el arte cinematográfico.” Así, hoy las “imágenes particulares de la tira del film” son una representación “del movimiento viviente”<sup>77</sup>.

En este método está ya esbozado el principio que posteriormente sintetizará el título de un libro inimitable de Balthasar, cuyo objeto es la experiencia histórica: *El todo en el fragmento*<sup>78</sup>. A Balthasar, este principio metodológico como justificación de su intención interdisciplinaria<sup>79</sup>, le resultó por demás suficiente. El esfuerzo de toda filología, filosofía y teología debe proceder concéntricamente, de manera tal que

---

<sup>73</sup> *AdS I* (id n. 34), 15.

<sup>74</sup> id. 16.

<sup>75</sup> id. 17.

<sup>76</sup> id.

<sup>77</sup> id. 16.

<sup>78</sup> *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, [El todo en el fragmento. Aspectos de la teología de la historia]*, Einsiedeln 1963, Freiburg 1990.

<sup>79</sup> cf. V. KAPP, *Ästhetik und Dramatik. Zu den Prolegomena der “theodramatik» von Hans Urs von Balthasar [Estética y dramática. Acerca de los Prolegómenos de la Teodramática de Hans Urs von Balthasar]*, en: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch – Görresgesellschaft*, NF 15. Bd., Berlin 1974, 260-272, citado por J. GESTHUISEN (id. n. 42), 98, n. 109.

las imágenes particulares no queden cuaguladas en una “figura” fija y que el devenir histórico sea llevado nuevamente hacia al origen que lo hizo nacer. Recién entonces se vuelve visible la figura histórica en el espejo de su propio apocalipsis, en el momento de la unión viviente entre la historia y el presente que Nietzsche había exigido como condición para la escritura de la historia<sup>80</sup>

Con esto, se cumple la exigencia de Nietzsche, y al mismo tiempo, resulta – cristianamente– ofendida, pues el rechazo a todo “eterno retorno”<sup>81</sup>, supone el beneficio de la evidencia mítica de “fórmulas opuestas”<sup>82</sup>: “Dionisos o el crucificado”. En efecto, desde principios de siglo se anunció la “caída de la escatología”<sup>83</sup> (por ejemplo Walter Benjamin) en beneficio de una concepción mesiánica del tiempo (según la cual “cada segundo se convertiría en la pequeña puerta por la cual podría entrar el Mesías”)<sup>84</sup>. A ésta concepción se le opone la opción de Balthasar, Dionisos o el crucificado, en la que se otorga al *mito Cristo* un rango escatológico fin de tiempo, es decir, históricamente pretérito, pero siempre vigente hasta el fin, en el sentido escatológico de fin de los tiempos.

*Traducción de Cecilia Avenatti de Palumbo*  
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

---

<sup>80</sup> cf. K. ANGLET, *Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung [Acerca de la fantasmagoría de la tradición. La filosofía de Nietzsche entre el historicismo y el conjuro. Un estudio sobre la base de la segunda y tercera contemplación extemporánea]*, Würzburg 1989.

<sup>81</sup> cf. A.M. HAAS, “El pensamiento más fuerte”. *El eterno retorno de lo mismo*, en: *Die Zeitschrift der Kultur*, Heft N. 6, Junio 1998, 38-40.

<sup>82</sup> *AdS* I, 8.

<sup>83</sup> K. ANGLET, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erk Peterson [Mesianismo e historia. La construcción de la dialéctica histórica de Walter Benjamin y su elevación hacia la escatología a través de Erik Peterson]*, Berlin 1995, 18.

<sup>84</sup> W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften [Obras completas]*, editadas por R. Tiedemann y H. Schwepenhäuser, Frankfurt a.M. 1974ff., aquí I 704 (citado por ANGLET [id. n. 83], 20).