

Espezal, Alberto

Balthasar padre de las cristologías dramáticas

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Espezal, Alberto. "Balthasar padre de las cristologías dramáticas" [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/balthasar-padre-cristologias.pdf> [Fecha de consulta:]

Balthasar Padre de las Cristologías Dramáticas

Alberto Espezel¹

Trataremos de ver cuatro cristologías dramáticas contemporáneas, que nos muestran la soteriología desde un ángulo dramático de origen teatral, con una influencia de origen literario y antropológico. Pertenece justamente a la esencia de la catolicidad la conciencia de la dramaticidad de la existencia cristiana. A saber: el hombre es un ser llamado al ser, a la gracia- misión y a la bienaventuranza, en una realidad marcada duramente por el pecado y el mal, y necesitada de redención. Retomamos artículos anteriores, pero desde un ángulo parcialmente diverso. Comenzaremos por Balthasar, guía primero del camino, seguiremos por Raymond Schwager, tributario de Balthasar y de Girard, seguiremos por Jozef Niewiadomski, sucesor de Schwager en la cátedra de Innsbruck, y concluiremos con James Alison, teólogo inglés que vive en las favelas de San Pablo.

I. Balthasar

La Teodramática de Balthasar constituye el intento de comprender la relación entre Dios y la humanidad en términos de una acción divina, o mejor, divino-humana. El Dios cristiano es un Dios que actúa en el mundo y la historia. No sólo un Dios que interviene (como los dioses en la mitología griega), sino que se empeña personalmente, primero para la salvación del pueblo elegido, luego para la salvación de toda la humanidad, dejando morir en la Cruz a su Hijo encarnado. Por ello los dioses de la tragedia griega se encontraban más cercanos al cristianismo que los dioses filosóficos de Platón o Aristóteles. “El diálogo decisivo entre la Antigüedad y el cristianismo no debía ser aquel desarrollado por milenios entre Platón y la teología patrístico-escolástica, cuanto más bien entre los trágicos griegos y los santos cristianos a propósito del sentido de la existencia humana”².

Respecto a la Teodramática, es importante tener en cuenta que la transposición del teatro a la historia de la salvación es análoga. La historia de los hombres no responde a un texto fijado definitiva o claramente por Dios de una vez para siempre. Se trata más bien del trazado de un marco o espacio donde se ha de representar y desarrollar la historia, con indicaciones generales. El texto es originariamente muy libre y llamado a ser ejecutado en un diálogo fecundo. Los roles no se encuentran totalmente definidos y precisados, sino que hay talentos y disposiciones a ser vividos por la libertad finita en diálogo con la libertad infinita. El mismo autor lo recuerda, en un texto conocido de la *Teología de la historia* en relación con Jesús y el Espíritu que le apunta la voluntad paterna.: “(El Hijo bajo el Espíritu)...se ha de comparar mucho más a un actor que al representar por primera vez un

¹ Sacerdote, San Isidro. Profesor de teología dogmática en diversos institutos. Miembro del consejo de redacción de la revista *Communio*.

² H.U.von Balthasar, *La mia opera e Epilogo*, Milano, J Book, p.64.

papel, lo recibe apuntado escena por escena y palabra por palabra. La encarnación no es la enésima representación de una tragedia que ya estaba hacía mucho tiempo preparada en el archivo de la eternidad. Es proceso originalísimo y tan nuevo como el nacimiento del Hijo desde el Padre, cumpliéndose ahora eternamente”³. El apuntador actúa en forma instantánea, acompaña cada hora, no anticipa nada, abre el juego a una acción totalmente original y novedosa. La misión de Jesús es tan suya que no se encuentra lista y como prefabricada. Con toda su responsabilidad libre debe formarla a partir de sí mismo e incluso, en un sentido verdadero, llegar a inventarla en la escucha del Padre y del Espíritu.

Quizás podría traerse aquí a colación, para desarrollar la intuición del autor, la idea teatral y musical de “improvisación”, en la que el actor o ejecutante desarrolla su propia inventiva creadora en el interior del marco central puesto por el autor. La libertad del actor/ejecutante tiene un ancho margen creativo en diálogo con el autor, libre creador. “No se renuncia jamás a la libertad de plasmar el rol que se está ejecutando; precristianamente ella es vista en una visual un poco angosta respecto a la visual cristiana y post cristiana, donde el rol (en el juego de la “improvisación”) se hace todavía más plástico, pero la tensión originaria entre yo y el rol nunca es abandonada”⁴, “también el actor, como conformador o plasmador sucedáneo del personaje creado por el poeta, es un conformador libre, que a la par del autor debe concebir y disponer del personaje a representar en base a su visión unificante”⁵. “El actor es escultor de sí mismo, al mismo tiempo director y orquesta,...es un (artista) plástico que trabaja y configura en el propio material...la personalidad del actor es ser operario, técnico y artista”⁶.

No hay nadie, ninguna persona que se encuentra fuera del Teodrama como mero espectador, sino que todos se encuentran envueltos en él y habrán de dar cuenta en el último día por su participación en la obra. En nuestro tiempo, el debilitamiento del sentido de Dios, o su postergación en un deísmo larvado, lleva a una pérdida de percepción del sentido dramático de la historia.

El planteo teodramático, poniendo sobre el tapete la dimensión dramática de la historia de la salvación, es un logro de Balthasar (hecho a continuación de su camino estético), seguido por no pocos teólogos contemporáneos. Este planteo ha facilitado la superación del callejón aparentemente sin salida entre la providencia y la libertad finita de cierta teología moderna, revalorizando una nueva mirada dialógica de alianza y de gracia entre Dios y el hombre.

La mirada antropológico-teológica balthasariana es la de un *personalismo (análogo) dialogal filial* en el encuentro de las dos libertades creadora y creada, donde el acento en la irreductibilidad del otro (con mayúsculas y con minúsculas, el Otro y el otro) muestra diferencias frente a toda una gama de formas de filosofía trascendental de origen más o menos kantiano, centradas más unilateralmente en el sujeto. La cristología de Balthasar es una cristología de la *misión trinitaria* del Hijo encarnado, esa misión es la

³ Id. *Teología de la Historia*, Madrid, Cristiandad, 1964, p.47.

⁴ *Theodramatik*, I, en adelante TD, Einsiedeln, Johannes, 1973, p. 234

⁵ Id. TD I, 263.

⁶ Id. TD I, 266.

forma económica de la *processio*, como hemos visto. Y su ciencia y conciencia se encuentran para Balthasar totalmente encuadradas en su misión soteriológica. Misión y persona se identifican en Jesús: su yo es idéntico con su misión, de modo que ésta no le es impuesta desde fuera, como una suerte de ley externa. La misión articula ambas realidades: la relación hacia el Padre enviante (en el Espíritu), presente y distinto del enviado, y la mirada hacia la ejecución de la misión, a ser ejecutada con las fuerzas humanas del enviado⁷.

La mirada teodramática es desde el comienzo “de arriba”, descendente. La inspiración calderoniana ya es de algún modo “desde arriba”, y entonces la impostación de toda la obra teodramática de Balthasar originariamente es desde arriba. Nuestro autor, hijo de arquitecto y quizás también deudor de ese arte que trabaja el espacio, juega a menudo con analogías, imágenes y figuras espaciales aplicadas aquí analógicamente al teatro visto como teatro del mundo.

La Cruz

Hay que recordar, sin embargo, en que el autor pone un acento singular en el amor de Dios Padre que entrega al Hijo para obrar la reconciliación del hombre consigo⁸. Esto lo advertimos en los dos temas teológico bíblicos subrayados por Balthasar, tanto el tema de la entrega del Hijo, como el tema del amor que sostiene la obra salvífica.

Nuestro autor describe la *Stellvertretung* redentora, en diálogo con Rahner, su interlocutor invisible:

“Hay que decir también positivamente: hacerse solidario de los perdidos es más que morir por ellos representándolos de una manera exterior; es también más que proclamar la palabra de Dios de una manera tal que esta proclamación conduzca accidentalmente, por la oposición que suscita entre los pecadores, a una muerte violenta; es más también que asumir solamente su destino común e inevitable de muerte; es más, en fin, que tomar simplemente sobre sí de modo consciente la muerte constitutivamente inmanente, desde Adán, a toda vida de pecador, y hacer personalmente de esta muerte un acto de obediencia y de don de sí a Dios...Más allá de todo esto –que puede tener su valor relativo- el acto redentor consiste en asumir, de una manera absolutamente única, el pecado del mundo, y es el acto del Hijo absolutamente único del Padre, cuya doble naturaleza, humana y divina (que es más que un caso supremo de antropología trascendental), es sólo capaz de una misión semejante”⁹.

Respecto a esta *Stellvertretung*, (estudiada acabadamente por Menke desde un lado católico y Bieler desde un lado evangélico), diríamos que es una idea absolutamente central de nuestro autor, quien es quizás el exponente de más relieve en tierra católica -junto a Kasper y Ratzinger, a la espera del tomo segundo de su Jesús-, de esta realidad de la

⁷ H.U. von Balthasar, *TD II/2*, Einsiedeln, Johannes, 1998.

⁸ H.U. von Balthasar, *TD III Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes, 1980, 223.

⁹ H.U. von Balthasar, *Theologie der Drei Tage* (MP), Einsiedeln, Johannes, 1990, 133-134.

Stellvertretung o representación inclusiva. La pro existencia culmina en la *Stellvertretung* de la Cruz, del abandono y del Descenso, hasta recrear de raíz al hombre viejo a partir de su *Stellvertretung* como Resucitado, Señor ahora del Espíritu que derrama en su Iglesia.

En efecto, la vuelta al tema del Descenso en general como Hades o Scheol en la teología del siglo XX (Cf. el excelente capítulo de Gesché en su libro sobre *Cristo*, Ratzinger ya en la *Introducción al Cristianismo*, González de Cardedal en *Fundamentos de Cristología II* y aún la plegaria eucarística cuarta) significa una revalorización de un aspecto de la Cruz que había quedado algo oscurecido u olvidado. Su interpretación del Descenso como una realidad eminentemente pasiva, y no activa ni triunfal, ha sido bien puesto de relieve por nuestro autor, dando pie de este modo a considerar la iconografía oriental como una retroproyección pascual, que expresa la salida de los infiernos, ya *resucitado de entre los muertos*, acompañado de Adán y los demás, subrayando su contenido soteriológico.

Con otras palabras: el descenso *es una dimensión de la muerte, y en este sentido, se le exige un aspecto de la muerte (y de la Cruz)*. Jesús no sólo *pasó por la muerte*: Jesús *estuvo muerto entre los muertos durante un lapso de tiempo* (por lo menos análogo), horizontal (Claudel), yaciente, compartiendo el Scheol de Adán, de los hombres anteriores a su venida (Heb.11,40). Como dice González de Cardedal, “la misma muerte como pasividad absoluta”¹⁰. Todo ello no obsta a una teología del anuncio y el ofrecimiento de la salvación a los hombres que no han conocido a Cristo (con su matiz de universalidad de la redención), con su propia miga teodramática y en el sentido de la 1 Pe 3,18 y 4,6, que sin embargo parece referirse a Cristo ya resucitado, vivificado en el Espíritu (Schnackenburg).

II. Schwager

A. La herencia de Girard

Schwager expone la posición del especialista en literatura y antropólogo René Girard. En el hombre, el deseo, que sobrepasa las necesidades particulares (hambre, sed, sueño, sexualidad, seguridad, etc), se encuentra necesariamente determinado por la imitación, la *mimesis*, de un deseo arquetípico extraño al sujeto. Resulta entonces que incesante e involuntariamente, dos o varios deseos se inclinan por el mismo objeto. Si éste es limitado, nacen rivalidades que piensan contrabalancearse en agresiones recíprocas. Girard estima que la razón humana es demasiado débil para limitar el deseo despertado y alimentado por la *mimesis*. Los hombres obtienen entonces la pacificación y la posibilidad de convivencia –de modo primitivo- por una confabulación general que opera la transferencia de la agresión recíproca sobre una víctima ocasional (un tercero), y en segundo lugar, por medio de grandes instituciones culturales que prohíben la *mimesis* (tabú, jerarquía social, etc.) canalizando la violencia destructiva (en el sacrificio) o reprimiéndola por una violencia legal (Estado, sistema jurídico).

¹⁰ O.González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología II*, Madrid, BAC, 2006, p.546.

B. La secuencia de los diferentes actos.

Al elaborar su mirada sobre la obra de Cristo, en un largo diálogo crítico y fecundo con las posiciones de Girard, Schwager presenta su propia cristología dramática, en una secuencia de diversos actos.

1. Acto primero: la predicación del reino

Jesús anuncia y practica un perdón de Dios aún antes de que el pecador se convierta. Ofrece el perdón aun antes de que existan signos de conversión de su parte. Toma la iniciativa del perdón sin condiciones, anuncia una misericordia que resulta nueva en relación al anuncio de los profetas.

Asimismo predica un amor sin fronteras, más allá del propio pueblo, un amor que llega hasta el enemigo. Rechaza el principio mimético de “ojo por ojo, diente por diente” (Mt.5,38) e invita a la no violencia (Mt.5,39-42), a quebrar el círculo violento de responder al mal con el mal.

2. Acto segundo: el rechazo

El mensaje y las acciones de perdón y de amor del reino son rechazados, ya desde el comienzo de su vida pública (Mc.2,6; 2, 16, 3,24,etc.).

El redoblamiento del pecado por la negativa al amor de Dios que perdona, hace inevitable el juicio. El juicio y la posibilidad del infierno se abren por el rechazo al mensaje del Reino. Aparece así la ley dramática de que a mayor gracia mayor pecado.

3. Tercer Acto: el juicio y la Cruz.

Jesús no provoca ni responde con violencia al rechazo de sus enemigos. Rompe la cadena de violencia asumiendo su sufrimiento en diálogo con el Padre. Carga con la violencia y el pecado de sus enemigos, hasta identificarse con su interioridad de pecadores.

Jesús ha sido juzgado por los pecadores y ha actuado al mismo tiempo representativamente por todos, en tanto los hombres son víctimas del pecado. Su acción al mismo tiempo es exclusiva, y toda falta contra un hombre está dirigida contra El. Jesús es entregado en tanto expuesto por el Padre (Jn.3,16), de modo que la singularidad de la *Stellvertretung* (representación inclusiva) se funda en la inclusión universal de quien se ofreció por todos y se hizo uno con ellos ¹¹.

Como responsables por el pecado, los hombres pertenecen a la gran alianza de aquellos que se confabulan contra el Mesías de Dios, lo juzgan y rechazan. Pero también como víctimas del pecado propio y ajeno se encuentran en la universal comunidad de aquellos con quienes el Crucificado se identifica y por quienes ha transformado su rechazo y muerte. No existe una línea divisoria de hijos de Dios (buenos) e hijos de los hombres (malos). Esto parece una autojustificación. La línea divisoria corre a través del hombre

¹¹ R.SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1990, p.243.En adelante JIH.

individual mismo. Como responsable del pecado cada uno es enemigo de Cristo y como víctima del pecado se encuentra en el ámbito de su fuerza redentora¹².

Cristo se ha identificado con los hombres en cuanto son víctimas. Cada uno tiene una responsabilidad propia intocable. En la representación no hay una mecánica de la redención. Allí se muestra el amor de Dios en la búsqueda de cada pecador que corteja, sostiene y protege, nunca presiona¹³. También Pablo muestra en Rom 7, 7-25 que el hombre es más víctima que pecador, como lo sugiere Lc.23,34 y Heb.3,17.

Para Schwager hay que interpretar las entregas de Jesús (Judas, judíos, Pilatos, Jesús mismo, el Padre: Rom.8,32), a la luz de Rom 1,18,29, donde Dios entrega a los pecadores a las consecuencias de su propio pecado. La entregas de Jesús han de ser vistas como un entregar o exponer a Jesús al mundo del pecado. Y así ha de entenderse la entrega paterna, donde Dios expone a su Hijo inocente en manos de los pecadores. En la cadena de entregas de Judas, el Sanedrín, Pilatos y de éste a los soldados que lo crucifican, los entregantes son culpables, pero actúan en forma indirecta, entregando a la víctima en manos de otros. En el caso del Padre, El actúa indirectamente, en tanto expone a su Hijo a la confrontación con sus enemigos, en un estado donde puede ser alcanzado por ellos¹⁴.

Por ello hay que distinguir en la cruz dos formas de la voluntad de Dios. Lo que Dios quiere directamente se muestra en el amor inerte de Cristo por sus enemigos, que nos muestra también el amor del Padre. Pero hay una segunda voluntad misteriosa indirecta de Dios, quien como creador de la libertad humana deja a ésta actuar sobre su Hijo. En tanto sostiene a los pecadores en vida, posibilita en forma indirecta su obrar malo y pone en vigencia la relación pecado-perdición. Incluso las frases más duras de Is.53 (53.6: descargó sobre él la culpa de todos nosotros; 53,10: quiso Yahvé quebrantarlo con dolencias...) han de ser interpretadas como un exponer del Siervo a terceros, ya que el hebreo no dispondría, según el autor, de un lenguaje capaz de resaltar las causas segundas en las acciones contra el Siervo.

Para Schwager, siguiendo la tradición, hay que distinguir entre una voluntad directa e inmediata y una voluntad permisiva de Dios, entre un querer y un permitir de Dios. En la Cruz nos encontraríamos entonces ante un dejar o exponer al Hijo por parte del Padre. Por su parte, Jesús opera una transformación del mal que se le infiere. Desde Heb.9, 13 y ss., Schwager muestra cómo Cristo se entrega por el Espíritu al Padre. Por un lado vemos la identificación de Jesús con sus adversarios y por otro la transformación del mal, del crimen que se realiza contra El, en entrega al Padre, en oblación.

¹² JIH 243.

¹³ JIH 245.

¹⁴ R.SCHWAGER, *Der Wunderbare Tausch, Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München, Kösel Verlag, 1985, p.31

4. Cuarto Acto: la Resurrección.

La gran respuesta paterna a la entrega de Jesús es la Resurrección de Jesús del reino de los muertos como sentencia del Padre contra quienes persiguen a su Hijo (1 Pe.2,23). Como consecuencia de la Resurrección, Jesús se aparece a sus discípulos en varias ocasiones, donde se muestra a ellos desde su nuevo estado de resucitado.

5. Quinto acto: la donación del Espíritu que convoca.

A partir del Pentecostés, los discípulos muestran una nueva actitud: aparecen en público y confiesan al Señor muerto y resucitado. Los Hechos de los Apóstoles subrayan que los discípulos aparecen con coraje (Hech.2,29; 4, 13.29.31; 28,31). El tiempo del Espíritu se muestra como un tiempo de coraje que surge de una experiencia pneumática interior. La glosolalia, el hablar en lenguas, significa una alabanza de Dios en diversas lenguas extrañas entre sí, como un fenómeno extático (Hech.2,1-12). La glosolalia alude a una nueva convocatoria o reunión. La primera comunidad se reúne en casas para la fracción del pan (Hech.2,46). Las comunidades tenían un parecer unánime (2, 46), un corazón y un alma (Hech.4,32).

La primera llamada y convocatoria de Jesús, que comenzó con su mensaje del reino, y que fuera rechazada hasta llevar al mensajero a la muerte por los muchos, se articula con la reunión post pascual, posibilitada por el Espíritu, como fruto de aquella entrega de Jesús¹⁵. El Padre respondió de un doble modo al rechazo del Hijo: en primer lugar por la resurrección del Crucificado; en segundo lugar por el don del Espíritu que derrama a aquellos por quienes el Crucificado se había entregado. La reunión de Pentecostés es el signo exterior de aquella unidad que tiene lugar en los corazones a partir de la Cruz por el envío del Espíritu¹⁶.

El hecho salvífico propiamente tiene lugar con motivo del endurecimiento de los corazones, en la entrega de Cristo a la Cruz, en la resurrección por parte del Padre, y en el envío del Espíritu Santo. Este hecho definitivo permanece escondido a la percepción empírica de los hombres. El sepulcro vacío, las apariciones del Resucitado, las experiencias pneumáticas de Pentecostés y la nueva comunidad reunida de los creyentes son sólo signos. En estos signos se encuentran presentes los hechos salvíficos fundamentales, pero permanecen diferenciados.

La dramática salvífica tuvo lugar desde el rechazo de Jesús, y esto en un doble plano: condujo por un lado los hechos en el dominio interior y trascendente, realidad que se debe ver últimamente como trinitaria, y continúa por otro lado como signo en este mundo y en la historia. El punto de partida, desde el que se han de diferenciar los signos y la plena realidad salvífica, aunque permanecen unidos, fue la última cena. En esa despedida Jesús se entregó a si mismo para ser comido en el signo del pan y el vino, y fundamentó así la

¹⁵ JIH 186

¹⁶ JIH 186

diferencia tanto entre el signo y realidad aludida, como también su identidad más profunda¹⁷.

Los primeros cristianos no dijeron “si hubiéramos vivido en los días de nuestros padres, no hubiéramos sido culpables de la muerte de los profetas” (Mt.23,30). El rechazo primero de Jesús no fue para ellos algo superado, a lo que podrían mirar para atrás desde una posición superior de autojustificación. La dramática del destino de Jesús permaneció para ellos presente y actual¹⁸.

C. Consecuencias

La doctrina del infierno sostiene que aún la ayuda más sutil y misteriosa que Dios pueda dar al hombre, se encuentra siempre sujeta a su consentimiento. El hombre no es una marioneta. Aunque dependiente en su ser, el hombre tiene una libertad sin la cual deja de ser hombre. En este sentido, el infierno es el símbolo de la radical libertad de la criatura, en virtud de la cual puede volverse contra Aquel de quien depende totalmente. A pesar de su fundamental debilidad, no hay en él hendidura por la que pueda ser forzado al bien. La doctrina del infierno es la continuación consecuente de la predicación de la libertad de elección. Dios se autoimpone, en el destino de Jesús, el no recurrir a la violencia, como expresión concreta de que reconoce al hombre como partner o socio que en su libertad no puede ser presionado ni subyugado¹⁹.

Cabe preguntarse por la misericordia de Dios ante tal doctrina del infierno. El Hijo va en busca de los perdidos hasta asumir su destino, y el Padre perdona hasta el pecado más grande, el rechazo y muerte de su Hijo, respondiendo con el mensaje de paz²⁰.

III. Jozef Niewiadomski

Jozef Niewiadomski prosigue las huellas de su maestro Raymond Schwager, cuya cátedra de Teología Dogmática ocupó en Innsbruck, y continúa junto a otros los círculos de investigación que impulsó su maestro dentro de la así llamada “escuela de Innsbruck”. Es verdad que recibe y dialoga con un Girard ya muy transformado por el diálogo con Schwager (circunstancia, por otra parte, poco atendida por el último e importante libro de A.Angenendt sobre el sacrificio cristiano, 2011), donde el antropólogo- Girard- llega a admitir la Cruz como sacrificio haciendo una lectura valiosa de la carta a los Hebreos.

Niewiadomski estudia el caso de Job desde su ángulo dramático girardiano. Muestra que para Girard nadie queda fuera del acontecimiento que constituye una conjura general contra la víctima que es Job. El grupo de los amigos representan a los poderosos de la sociedad (*Herbergsuche*, 1999,34)²¹.

¹⁷ JIH 188

¹⁸ JIH 190

¹⁹ JIH 250

²⁰ JIH 253

²¹ *Herbergsuche*, Bonn, LIT Verlag, 1999, p.34.

La víctima es sacralizada: el chivo emisario cargado con los pecados de todos deviene misteriosamente la quintaesencia de lo bueno. Excluyendo lo destructivo en la sociedad, ésta experimenta finalmente la paz, que es percibida paradójicamente como don del excluido. De este modo, la víctima es sacralizada. Girard ve en Job la víctima escondida de un sacrificio ritual (1999, 35)²².

La verdadera revolución operada por Job es la de la protesta, tomando las armas de los débiles. Por su lado, Dios permanece para él como un testigo mudo que registra la agresión de todos. Pero Job rompe fragmentariamente la unanimidad con su queja que clama pidiendo un defensor. El es víctima directa de los hombres, no víctima de Dios, ni de Satán, ni del destino ²³.

El dogma de un Dios todopoderoso y justo, en el caso de Job, abre dos posibilidades: o Dios castiga, o somete a la prueba. Este estrecho corset ha sido aflojado tanto del lado judío como cristiano. El Job que clama y se queja ha sido finalmente fortificado. Por unas figuras sufrientes, rebeldes, proféticas que claman. Ambas tradiciones (judía y cristiana) han escuchado a la víctima y han considerado con mala conciencia a los amigos de Job. Del sufriente al rebelde, al que clama, al abandonado de Dios hay una variedad de posibles interpretaciones sobre su figura y su causa ²⁴. El núcleo del diálogo de Job revela la falta de fundamento de su persecución, el no merecimiento del trato como chivo expiatorio, y todo esto por boca del chivo expiatorio mismo.

En el fondo, la historia de Job invita a buscar una imagen del *Dios de la víctima* como la que Job buscaba. El cristianismo ha encontrado esta imagen en Jesús. Se trata de un Dios de la vida, que no sólo da la palabra a la víctima, sino que puede salvarla (1999, 45)²⁵.

En el caso de Jesús, también Niewiadomski conviene con su maestro Schwager en que el hebreo no conoce diferenciación lingüística para expresar una causalidad activa y un dejar ocurrir pasivo, e interpreta Is.53,6 por consiguiente en el sentido de que “Yahvé dejó caer nuestros pecados sobre él”, o lo expuso (en forma pasiva) a que ello ocurriera, donde entonces no es Dios el actor principal de lo que allí ocurre, sino que lo es en cambio la multitud misma ²⁶. Y aparece también consecuentemente el Siervo mismo ofreciéndose por su parte a Dios Is 53,10,cd. (pero sin embargo, agregamos nosotros, queda en pie Is.53,10ab “quiso Yahvé quebrantarlo con dolencias”).

La predicación de Jesús sobre el Reino y el juicio culminó en un conflicto mortal contra El. Son los hombres, entonces, quienes realizan o ejecutan la muerte de Cristo, y su representación –*Stellvertretung* es la de todos los chivos emisarios y víctimas de este mundo. Todo lo hecho al más pequeño es realizado a El mismo (Mt.24, 40-45). En tanto

²² Id. p.35

²³ Id.p.36.

²⁴ Id.p.41.

²⁵ Id.p.46.

²⁶ M.Striet, Jan H.Tück (ed.) *Erlösung auf Golgotha?* Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2012,p.91.

incluye en sí mismo y en su historia a todos los hombres como víctimas de terceros y de sí mismos, el rechazo y su muerte en el Golgota adquiere una dimensión universal.

Jesús muere en actitud activa de don o entrega ante el Padre, que es respuesta a la actitud del Padre con el Hijo amado desde siempre. Este modo de muerte frustra la intención de la multitud, dominada por el rencor contra el amor incondicional de Dios que en esta muerte muestra su rechazo a este amor ²⁷.

Jesús pide el perdón de sus asesinos (Lc.23,34), intercede por ellos. El autor de Hebreos (Heb.5,7-10) describe también la acción redentora de Cristo como una oración intercesora (2012,97): “*El cual habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderosos clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su sumisión, y aún siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec*”(Heb.5,7-10).

La Cruz como Juicio

Aunque Dios perdona incondicionadamente²⁸, Niewiadomski considera que los discursos sobre el juicio deben ser ordenados dentro de un marco de un Dios de amor que perdona. En continuidad con el AT, el juicio ha de entenderse como auto-juicio de la humanidad pecadora. Cuando el hombre no entra en la lógica del amor perdonante de Dios, y pretende mantenerse en el mecanismo de expulsión de la culpa y autojustificación, permanece bajo la propia medida del juicio o autojuicio ²⁹. Ellos mismos se condenan al infierno según su propia medida ³⁰. Se trata de ver primero el juicio en relación con la redención y no en el contexto del final.

Lo propio de la Cruz es el juicio sobre el inocente (Lutero). Se parte de una *Stellvertretung*, representación inclusiva ³¹. La identificación de Jesús es con los pecadores, quienes lo juzgan en tanto víctimas del pecado y de la culpa, y no tanto como actores. Es decir, actúan como víctimas del mecanismo del chivo expiatorio, y en ese sentido son más víctimas que propiamente actores. Jesús, por su parte, no devuelve la violencia, sino que la sufre con confianza en Dios. Así quiebra la cadena mortal de culpabilización y la transforma radicalmente³². Transforma el ser expuesto y entregado ante sus enemigos, en entrega ante el Padre. Y lo hace como quien expresa la palabra de perdón. Se entrega al Padre liberándose de algún modo de sus jueces.

Jesús se entrega al Padre, quien por su lado lo entrega a los actores en tanto lo expone no en un sentido activo. Sin embargo, su muerte es transformada por Jesús a partir de una suprema actividad como don al Padre de puro amor. Confía en el Padre que juzga

²⁷ Id. P.96

²⁸ *Herbergsuche*, Bonn, LIT Verlag, p.174

²⁹ Id.176.

³⁰ Id.177.

³¹ Id.178.

³² Id.187.

rectamente (1 Pe 2,22-25). El hombre necesita romper el mecanismo de culpabilización por medio de su conversión ³³.

Jesús se ha identificado con los culpables del pecado. Pero el hombre permanece como pecador en la alianza de los oponentes de Cristo. En el tiempo postpascual permanece, sin embargo, la dramática del juicio. Cuando el hombre, por identificarse con Cristo víctima, actúa como perdonador, transforma el potencial del mal y el sufrimiento ³⁴.

Desde una perspectiva escatológica, en el juicio final, la resurrección será encuentro con los que hemos dañado y cuyo perdón necesito, y juntamente encuentro con los que me han dañado y he perdonado. Se da una doble cara del juicio final con los que me dañaron y con los que yo he dañado y que reclaman (1999,184). Cada uno reclamará desde su estado de víctima y a su vez pedirá el perdón de los otros. Juicio final que será encuentro misericordioso en Cristo y quienes unidos a El han sabido perdonar en oración y acción, Que esta confrontación sea dolorosa no obsta a la esperanza que el día de la cólera se transforme en día de perdón, de gracia y de misericordia ³⁵.

IV. James Alison

James Alison (Oxford, *blackfriar*, hoy fuera de la orden dominicana en una situación irregular) desarrolla una teología en América Latina (Belo Horizonte, Cochabamba, San Pablo) entre los pobres, partiendo de los presupuestos de la antropología de René Girard, con una lectura personal sugerente y valiosa que trasciende y desarrolla más allá las posiciones de los teólogos dramáticos previos, tanto el caso de Balthasar, como el de los teólogos dramáticos de Innsbruck: Schwager, Newiadowski, Palaver, etc.

I. El Misterio Pascual como hecho creador de la persona eclesial.

Dios mismo se incorpora al drama de la historia humana en su Hijo y se expone como víctima espontánea e inerte en manos de los hombres, que lo convierten en víctima, en virtud del mecanismo mimético violento del chivo expiatorio. El objetivo de la acción de Dios es la creación de la persona o hipóstasis eclesial, que conlleva la incorporación del hombre a Jesús-Hijo, el verdadero espacio de nuestra filiación en el Espíritu, y en Quien habitamos. Tanto la Iglesia como el hombre en el Espíritu constituyen una persona eclesial (hipóstasis eclesial), de modo que nos parece que hay un uso análogo de esta expresión por parte del autor. Esto nos hace recordar la distinción balthasariana entre individuo y persona (con su misión sobrenatural) y a John Zizioulas, expresamente citado por Alison, cuando éste habla del hombre como ser comunal, en una perspectiva de eclesiología eucarística. La obra soteriológica de Jesús consiste en crear la posibilidad de la filiación de sus discípulos, abriendo a los hombres la participación en su filiación originaria, y deviniendo de este modo hijos en el Hijo.

³³ Id.181.

³⁴ Id.182.

³⁵ Id.185.

Alison interpreta Juan 14 desde la perspectiva de una *realized eschatology* en el sentido de que Jesús prepara ya ahora en El las moradas del Padre en el Espíritu para que “donde yo esté, estén ustedes” (Jn.14,3). Se trata de vivir la paternidad de Dios en el seno de la vida humana por medio del don de sí hasta la muerte ³⁶. Todo esto constituye en realidad la consumación de la creación, no sin una perspectiva escatológica.

II. Cristo abre su filiación a la participación por medio de la filiación adoptiva.

La participación en la filiación lleva al hombre a habitar en la persona del Hijo. Esto les permitirá vivir más allá de la muerte. Por su imitación de la entrega de Jesús, los discípulos harán presente la filiación de Jesús. La partida de Jesús al Padre es un acto creativo de glorificación del Padre, realizado por Jesús en obediencia y sin rivalidad filial en relación con El.

El don de Jesús abre la persona eclesial, mostrando quién es el Padre y abriendo en el Hijo la posibilidad fundacional en la vida de ambos, participación en la vida de ambos en el Espíritu. El creer conlleva ya ahora la posesión de la vida eterna.

Jn 6,40: “quien ve al Hijo y cree en El tenga vida eterna”

Jn 11,26: “todo el que vive y cree en mí no morirá jamás”.

Este creer es creativo y expansivo, donde los discípulos imitan creativamente el don de Jesús.

III. La existencia en recepción-donación como el reverso del deseo mimético distorsionado que genera el mecanismo violento del chivo expiatorio.

Alison muestra cómo en Juan hay dos modos de deseo: el odio y el amor. El amor, don imitativo y pacífico hasta la muerte, es creativo de vida. El odio es el deseo distorsionado que genera rivalidad y que vincula a la persona a la persecución, la muerte y el homicidio sin causa.

Con sus obras, Jesús ha desbloqueado la creación encerrada en lo finito. Con la aparición de la persona eclesial, el pecado es la aversión hacia ella, constitutiva de la persona a-eclesial. El Espíritu permite vivir la persona eclesial según la práctica del amor de Jesús desde y hacia el Padre, en su don hasta la muerte. El hombre no tiene una capacidad natural para pasar del deseo rival al deseo no rival, que se encierra en sí mismo. Sólo la irrupción gratuita de una realidad ajena a la mimesis rival puede producir un cambio: el pasaje de la mimesis rival a la mimesis pacífica es un verdadero milagro³⁷. El Espíritu mantiene la práctica inaugurada por el Hijo y hace surgir la creación original, el hombre que supera el pecado.

³⁶ J.ALISON, *Le péché originel a la lumière de la Résurrection*, Paris, Cerf, 2009, p. 231

³⁷ Id. p.238

IV. Jesús se recibe y se dona según un modelo relacional abierto al tercero, el Espíritu, justamente lo opuesto al tercero como víctima.

Jesús es el hombre original, que vive según la imagen trinitaria. Esto es lo inverso a vivir según el modelo mimético rival estudiado por Girard, justamente cuando describe cómo el deseo conduce a la victimación.

La identidad de Jesús es dependiente de la del Padre, y es vivida en tanto que identidad humana de manera específica: la perfecta imitación del Padre por el Hijo. Jesús vive su dependencia del Padre en forma transparente. El Padre es constituyente de lo que es el Hijo. Pero no hay una apropiación de identidad contra aquel de quien procede, sino que esta dependencia del otro no es limitación o disminución, sino un fluir creativo de vida del Padre al Hijo. Quienes se oponen a Jesús son incapaces de recibir su identidad como mimesis pacífica de Dios, recibida de Dios. Quedan bloqueados en el reino de la muerte: no pueden creer, ser atraídos a la imitación pacífica de Jesús.

V. Jesús vive su dependencia del Padre en agradecimiento y devolución, a la inversa de la apropiación mimética violenta.

La existencia en recepción del Padre por parte de Jesús, de raíz trinitaria, muestra el deseo de amor mimético triangular entre el Padre y el Hijo, y la procesión del Espíritu Santo. La imitación benéfica (trinitaria) significa que el amor entregado, del Padre y del Hijo, es su igual (el Espíritu). La diversidad creativa que la imitación benéfica mantiene en su ser significa que el Espíritu Santo es distinto, justamente en su diversidad creativa³⁸. Donde dos personas no temen su mismidad, pero pueden alegrarse, están en condiciones de producir la diversidad entre ellas en una espiral siempre más amplia. Así como el Padre y el Hijo se alegran el uno y el otro de manera constante y recíproca en un momento libre de un “desde” y un “hacia”. Mientras que el deseo mimético rival tiende a reducir tres realidades en dos y finalmente a uno (según el mecanismo mimético), la mimesis de amor o benéfica sigue siendo creativa. No hay envidia en la mimesis de amor, es una constante creación de medios de participación siempre más activos.

Jesús es consciente que vivir su vida hasta la muerte en obediencia al Padre conlleva culminar su misión con el envío del Espíritu Santo. Su vida obediente constituye el hacer presente, en las condiciones de la humanidad y la historia, aquel amor creativo entre el Padre y el Hijo, para que los hombres sean partícipes de este Espíritu. Esta

³⁸ Id. p.247.

participación los llevará a romper con la mimesis destructiva y entrar en la construcción de la diversidad creativa que refleja a Dios.

VII Balance

Respecto a Balthasar ya hemos mencionado los temas, pero los retomamos en forma valorativa.

- . El planteo teodramático es un logro luminoso y más aún, genial, para mostrar el juego de libertades entre Dios y el hombre.
- . La teología de la misión del Hijo encarnado muestra la raíz trinitaria y pro existente de la vida redentora de Jesús.
- . El desarrollo acabado de la *Stellvertretung*, que abarca vida, muerte y resurrección de Jesús, ya que como resucitado dona el Espíritu filial.
- . El descenso como dimensión pasiva de la muerte, ya lo hemos mencionado arriba, sin entrar en el difícil y espinoso tema de la *visio peccati*.

Respecto a Schwager comenzaríamos por el mismo planteo dramático, con su evidente influencia de Balthasar, pero con acentos propios del autor, hombre que dialoga fructuosamente con Girard, en quien termina influyendo decisivamente. Últimamente se trata del juego de las libertades entre Dios y el hombre, y este tema nos parece de una importancia primordial en el diálogo con la modernidad y con el hombre de hoy. El autor pone sobre el tapete el drama de este juego de las libertades y focaliza el misterio creador y redentor de una manera muy atrayente y original. En relación con lo dicho, es sugestiva la articulación que el autor realiza de las distintas entregas de Jesús a su muerte. En este sentido, el juego de la voluntad permisiva de Dios, que expone a su Hijo a la muerte, junto a las voluntades de sus enemigos que lo condenan y junto a su propia voluntad obediente filial de Jesús mismo. Por parte de Jesús, quizás sería importante acentuar más, y en forma más explícita (de lo que el autor hace), la obediencia a la misión encomendada por el Padre en el Espíritu, para mostrar también de ese modo el compromiso del Padre en la misión de Jesús, que va más allá de un exponerlo a los pecadores. Echamos de menos, en este sentido, una teología más consistente de la misión de Jesús. Queda enormemente destacada esta voluntad permisiva del Padre, lo cual indirectamente lleva también a pensar en la misma voluntad permisiva en relación con nosotros, en un mundo sellado misteriosamente por el mal en tantas formas diversas. Habría que evaluar con detalle, sin embargo, su lectura de Is.53,6 y 53,10.

Balthasar le responde -de un modo que no nos parece totalmente convincente- en el tomo tercero de la Teodramática, preguntándose si al fin y al cabo la voluntad permisiva o la voluntad directa del Padre son tan diversas. Pensamos, en efecto, que la distancia entre ambas es bien amplia, ya que en el segundo caso habría una causalidad directa e inmediata por parte del Padre. Hay que destacar que este tema es de enorme interés para el hombre de

hoy, tan sensible al problema y al misterio del dolor y el sufrimiento (*Deus Pater eum exposuit passioni* (ST 50,2 ad 1; cf.47,3). Este sería quizás el punto neurálgico o central de la discusión entre ambos autores, respecto al tema importantísimo de cómo comprender la entrega de Jesús por parte del Padre.

La mirada teológica de Schwager se concentra en el misterio pascual y en el drama allí acontecido. El autor realiza muchas correcciones al planteo primero de Girard, pero el esquema de su interlocutor no deja de condicionar su mirada del Antiguo y del Nuevo Testamento. Conviene recordar que Girard ha evolucionado notablemente hacia posiciones cristianas, como puede verse en sus escritos de estos últimos quince años. La recepción y lectura de la carta a los Hebreos supone ya una corrección fundamental en lo que se refiere al destinatario de la ofrenda de la Cruz, el Padre. Queda superado así el planteo veterotestamentario de un chivo enviado al desierto (Lev.16,10). Pero queda recibido en cambio el planteo de la confabulación de todos contra el único inocente y la descarga de la culpa sobre él. Existe una mecánica del chivo expiatorio escondida y operante. El mecanismo mimético convierte a los hombres en víctimas de algún modo ciegas y no en responsables propiamente tales. Todos son de algún modo víctimas. El acento en las víctimas no deja emparentar en algo esta teología a las teologías políticas, incluidas las de la liberación.

Si bien es verdad que a la hora de recibir el hombre la gracia redentora, el autor muestra convincentemente la libertad y responsabilidad del hombre, justamente cuando habla del infierno, en el momento decisivo de la condena y muerte de Jesús, el autor subraya con vigor el carácter de víctimas de los propios actores homicidas. Y esto lo realiza con un relieve tal, que cabe preguntarse por la entidad última de su libertad y responsabilidad. El tratamiento del infierno parece querer equilibrar aquella fragilidad extrema del hombre herido, fragilidad que recuerda la tradición luterana. Es entonces que parece quedar en pie la objeción contra el mismo Girard: a saber, si su planteo lleno de hallazgos válidos no es unidimensional (¿Adler más Freud?) y finalmente reductor del hombre, en un sentido no lejano a Hobbes, de un carácter trágico, reductor de la realidad social y también de lo religioso en particular. En particular la consistencia de la libertad, que Trento mantiene frente a Lutero y su *Servo arbitrio*, podría estar insuficientemente atendida, e incluso casi anulada. Extrañamos un poco el acento en la gracia liberadora del pecado de Cristo, en el don de la filiación, con su confianza filial, en la esperanza en la herencia, en la buena nueva de la salvación. Acento que en cambio aparece en su discípulo Alison.

Un lúcido lector de Schwager –Hans R. Reuter- subraya la importancia de la *oración intercesora* de Jesús en los momentos de la Pasión, de modo que habría que ver o interpretar el carácter de la representación inclusiva de Jesús en la palabra, en la oración, la lamentación y la súplica. La oración por el perdón (Lc.23,34) hecha hacia el Padre mostraría su empeño representativo y solidario con las víctimas e interpreta el sentido de su auto entrega. El grito de abandono también muestra el sentido de lo que sucede. La doble representación del Mediador Jesús muestra por un lado al hombre que llama a Dios en forma intercesora, representando a los hombres frente a Dios, al mismo tiempo que como

Hijo de Dios que muere en el abandono nos muestra a Dios en su amor ante los hombres³⁹.

Lo que decimos de Schwager cabe básicamente para las posiciones de su discípulo Niewiadomski. La recuperación de la figura de Job parece sugestiva y elocuente, en su actitud de prestar su voz y representar a su modo a las víctimas en su lamentación ante Dios. También Niewiadomski recuerda valiosamente los textos del capítulo quinto de Hebreos sobre la oración intercesora de Cristo para comprender la intercesión redentora de Cristo ante el Padre.

Respecto a Alison parece muy lúcida la comparación entre el deseo mimético perverso generador de rivalidad, de acuerdo al mecanismo de violencia descrito por Girard, con el deseo mimético benéfico trinitario que nos revela Jesús, en su “existencia en recepción”, como diría Balthasar. Y por consiguiente las consecuencias de ambas situaciones con respecto al tercero: en un caso, la victimación del chivo emisario; en el otro, la procesión del *condilectus* y los terceros que surgen con motivo de la creatividad expansiva del deseo mimético benéfico. Parecería pasarse del Yo-Tú a una teología del tercero fruto de la creatividad del deseo benéfico y como contratara de la confabulación contra el tercero que sería víctima a expulsar o eliminar. Esta comprensión del tercero es sugerente y es retomada hoy por Marion. La centralidad del tercero aparece como fruto del amor creativo inclusivo, contrario a toda exclusión eliminante.

La reflexión sobre la hipóstasis o persona eclesial, que recuerda, como hemos dicho, a Balthasar y a Zizioulas, parece estimulante y valiosa. Si no nos equivocamos en la interpretación, ésta es una expresión análoga (nos referimos a la expresión de hipóstasis o persona eclesial), válida tanto para la Iglesia como para sus miembros. Extrañamos una mayor claridad expositiva, o mejor, una expresión más fluída y sencilla (desgraciadamente nos hemos manejado con la traducción francesa), que permita un mayor alcance del pensamiento del autor. En cuanto al pecado original, se parte siempre de la obra agradadora de Cristo para retrotraerse a Adán, en quien perdimos la filiación originaria que recuperamos en Cristo. El pecado es coextensivo a toda la historia del hombre, y pertenece a la historia del hombre, no a su naturaleza. La apropiación acaparadora y no receptiva del “yo” impide la existencia en recepción y la consiguiente mimesis benéfica, para pasarse a la mimesis perversa que genera la rivalidad y la violencia hasta la eliminación del otro.

Concluamos con una última observación no menor: es interesante observar cómo los teólogos dramáticos conservan, renovándolo y traduciéndolo, el lenguaje metafórico oblativo, intercesorio y sacrificial del Nuevo Testamento, a diferencia de otros teólogos contemporáneos, que consideran este lenguaje como incomprensible y aún negativo para la credibilidad de la fe del hombre de hoy.

³⁹ Hans Richard Reuter, *Stellvertretung*, en *Dramatische Erlösungslehre*, ed.J.Niewiadomski yW.Palaver, Innsbruck, Innsbruck, Tyrolia, 1992, p.197.