

El carisma profético y la teología. El Comentario de Urs von Balthasar al tratado de los carismas de Santo Tomás de Aquino

Abelardo Lobato

*Presidente della Pontificia Accademia San Tommaso
(Città del Vaticano)*

1. INTRODUCCIÓN

Es oportuno comenzar colocando la relación en su puesto debido. Este se logra desde la comprensión de tres círculos concéntricos, el sapiencial de la teología, el aquiniano de la *Summa theologiae*, y el balthasariano del comentario a Tomás. Como es justo, esta relación se sitúa en el horizonte del Coloquio de este año, que tiene como tema general *Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar*. Dentro de ese vasto panorama se limita a una perspectiva, reflejada en el título, *El carisma profético y la teología*. Y a su vez esta consideración se restringe a una obra concreta del teólogo suizo: *El comentario de Von*

Balthasar al tratado de los carismas de Santo Tomás de Aquino. También aquí buscamos el todo en el fragmento, la unidad en la multiplicidad. Ya sabemos que una célula contiene todo el secreto del viviente, y que en cierto modo en un grano de arena se compendia el proceso del mundo.

Esta aproximación a la teología de los carismas en Tomás y Balthasar tiene su importancia en sí misma y la tiene para el mismo problema en nuestros días. La obra de von Balthasar que nos proponemos analizar merece atención, no solo por su relación directa con el tema, sino por la singularidad de la misma. En efecto esta obra se distingue por algunas características: analiza el tratado último de Tomás acerca de los carismas, las qq. 171-182 de la II.II de la *Summa Theologiae*, y con ello nos lleva al corazón del tema: desarrolla el tema de la relación entre carisma y teología; esta obra es un cierto *apax legomenon* en Hans Urs von Balthasar, porque es el único comentario que nos ha dejado al texto de Santo Tomás, y en tercer lugar porque es el tratado más completo que Urs von Balthasar ha escrito sobre los carismas en la teología y en la vida de la iglesia. Todo ello invita a una reflexión y a un estudio de la aportación al tema general de la experiencia mística y la teología.

La relación se propone solamente una cierta aproximación a la obra y una “lectura” de la misma. En el centro de la reflexión hay que situar el pensamiento de Santo Tomás y su teología acerca de los carismas, en particular del carisma profético que es el que tiene mayor relieve. Todo ello se encuentra en el texto de esas qq. finales de la II.IIae. El comentario de Hans Urs von Balthasar trata de ayudar a la mejor comprensión del texto, en el cual se condensa una rica tradición y se puede percibir el eco de las grandes disputas medievales en torno a este tema. Urs von Balthasar nos habilita a no separar la reflexión de la vida, a situar el texto en su entorno histórico y hacer posible la proyección de la teología en la experiencia de la vida cristiana. Por todo ello la relación se compendia en los siguientes pasos: la presentación del Comentario como obra de Hans Urs von Balthasar, el tipo de Comentario que él se propone llevar a cabo, la amplia introducción los problemas, y finalmente un recorrido rápido a través de las cuestiones que comenta. De la mano de dos grandes teólogos en sintonía, Tomás y Balthasar, el tema de los carismas se expande al infinito, por un lado es luz en nuestra noche, y por otro es fuente de nuevos problemas de teología y vida cristiana.

2. UNA OBRA SINGULAR DE URS VON BALTHASAR

En 1996 la editorial Johannes Verlag, Einsiedeln, de Friburgo i. Br. publicaba, en nueva edición, un volúmen con este título: *Thomas und die Charismatik*. La obra lleva un *Vorwort* que da razón de la conveniencia de editar por separado este volumen, y de los pocos cambios que se ha creído conveniente introducir. Porque en realidad se trata de una segunda edición de la obra. Para comprenderla hay que situarla en su origen: se ha gestado y nacido como un Comentario a esas cuestiones de la *Summa* de Santo Tomás. En el año 1954 se publicaba por vez primera en la edición bilin-

gue de la *Summa Theologiae*, latin-alemán, dirigida por los dominicos¹. Eran los años en los que los dominicos de los diversos países demostraban una sana emulación en presentar a Tomás traducido a las diversas lenguas. Había iniciado esta irradiación tomista la edición francesa de “*La Revue des Jeunes*”. Seguía con el mismo entusiasmo la BAC española, y ya estaban en marcha la italiana, la inglesa y hasta la japonesa. La versión alemana había sido saludada con aplauso por la elegancia, la fidelidad y la precisión. Los dominicos alemanes P. B. Dietsche, C. Dorchlöchter, con un grupo de colaboradores, cuidaban la edición. Fueron ellos quienes invitaron a Hans Urs von Balthasar a asumir la responsabilidad del Comentario. Desde el 11 de febrero de 1950 Balthasar ya no era jesuita. Aceptó gustoso y preparó a conciencia su trabajo. Resultó un comentario, no solo muy amplio, sino sólido y muy original. Los editores se vieron obligados a imprimir el texto en caracteres muy pequeños, de tal modo que el libro había que leerlo con la lente en la mano. Se divulgó muy pronto y de hecho tuvo una favorable acogida entre los especialistas.

Habent sua fata libelli, decían los romanos. Y así sigue la rueda de la fortuna y del olvido. Aquella edición cumplió su cometido y sigue en venta como volumen 23 de la *Deutsche Thomas Ausgabe*. Para los editores de la obra balthasariana resultaba conveniente una segunda edición, ya desligada de los demás volúmenes de la *Summa*. Y así se hizo, en forma mucho más ágil, homologada a los demás volúmenes, y resultó un libro de tomo y lomo, de 632 páginas.

El hecho de que hayan confiado a Urs von Baltasar la responsabilidad del vol. 23 indica el prestigio que se había ganado entre los dominicos alemanes, responsables de la edición. De hecho la obra fue muy bien acogida. La crítica ponía de relieve el acierto en el comentario a los carismas. En torno a la interpretación de Tomás, sobre el tema de la vida contemplativa y activa, algunos le reprocharon no haber comprendido bien este tratado de los dos modos de vida en la iglesia, la vida activa y la contemplativa, y atribuir a Tomás una comprensión muy influenciada por las categorías de la filosofía griega. Si en relación con las dos vidas, activa y contemplativa, la crítica tenía sus reservas, en cambio era muy positivo el juicio acerca de los carismas.

El Comentario de Balthasar es un hecho significativo que no se debe dejar en la sombra. *Quod scripsi, scripsi!* A partir de esta obra hay que contar a Hans Urs von Balthasar entre los Comentadores de Tomás. Otra cosa son los juicios de valor acerca del Comentario. Es normal que en ello haya discrepancias. Balthasar ha elegido un estilo de comentario peculiar, nuevo, distinto. En el fondo von Balthasar está de acuerdo con Tomás y su teología. En ningún momento se manifiesta contra él. Al mismo tiempo su aproximación a Tomás, difiere de la usual de los tomistas que anhelan seguir al maestro. Balthasar prefiere inspirarse en Tomás y se esfuerza por una mayor

¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*. Deutsch-lateinische Ausgabe (Die deutsche Thomas-Ausgabe) Bd. 23. *Besondere Gnaden Gaben und die zwei Wege menschliches Lebens*, II.IIae. Qq 171-182. Kommentiert von H. U. VON BALTHASAR, Kerle-Pustet, Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1954, 19 x 13 (15) + 516.

actualización de su doctrina. Uno de los puntos en discusión entre los especialistas, cuando se trata de relacionarlo con Tomás, es si en verdad Urs von Balthasar logró captar el núcleo del tomismo, definido como la filosofía el acto de ser, o se quedó en la más usual interpretación de ser una continuación de la filosofía de Aristóteles². Balthasar puede contarse entre los estudiosos de Tomás, pero no entre los tomistas de escuela. El tomismo de von Balthasar está asimilado en su obra. El Comentario a estas cuestiones es índice suficiente de la simpatía y coincidencia de fondo, a pesar de la distancia en el estilo y en las formas de hacer teología³.

3. UN NUEVO ESTILO DE COMENTARIO

Hans Urs von Balthasar se propuso hacer un Comentario singular, modélico. A lo largo de los siglos, sobre todo a partir del momento que entra en las escuelas de teología, como libro de texto, la obra de Tomás se había enriquecido con todo tipo de Comentarios. La edición leonina, por disposición de León XIII, editaba el texto de la Summa con el Comentario de Cajetano y de Silvestre de Ferrara. Para el gusto y la formación de Balthasar ese estilo de comentario estaba superado, ya no era conveniente. Por una parte era reductivo, se limitaba a ser un comentario de tipo esencialista, abstracto, siempre lejano de la realidad y de la vida cuando la teología debe integrar las tres sabidurías, la filosófica, la mística y la teologal; y por otra el estilo usual de los comentarios a Tomás se puede caracterizar en una visión crítica, por dos notorias deficiencias, que en la cultura actual resultan imperdonables: una el olvido de la tradición cristiana de los Padres; otra el dejar de lado la historicidad de la teología y la historia de la salvación de cada uno de los pensadores. Un comentario que quiera ser una contribución al progreso de la teología y a la actualización de Tomás tiene que proponerse colmar esas lagunas con el estudio de las fuentes en que Tomás siempre se inspira, y con el rescate del trasfondo histórico, de polémica y de cooperación que estaban vigentes en su tiempo. Esas deficiencias no son de Tomás, que es un teólogo siempre vigilante y buscador incansable de las fuentes de la teología, y será el primero en occidente en recurrir a los textos de los primeros concilios, que descubre en su estancia en Orvieto, y en el uso de los textos de los padres griegos, que busca con pasión, como en recoger las aportaciones de sus coetáneos, de modo especial en las *Cuestiones Disputadas*. Balthasar tiene clara conciencia de estas dos exigencias y trata de colmar esas lagunas. Esta perspectiva da un perfil nuevo al comentario balthasariano.

Balthasar se encontraba con la debida preparación para realizar el nuevo Comentario, conforme a las exigencias de la altura de los tiempos. Tenía clara conciencia de lo que era hacer teología y de lo que Tomás representaba en la iglesia como

² Cfr. J.J. BUCKLEY, *Balthasar's theology of Aquinas*, en "The Thomist" 59 (1995), 532 y ss.

³ Cfr. P. HENRICI, *La filosofia di Hans Urs von Balthasar*, en *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1991, pp. 325-328.

Doctor Communis. Ese oficio de teólogo requería partir de una experiencia de fe, una actitud humilde y confiada para entrar con los pies descalzos en el santuario del misterio. La familiaridad con Tomás y un conocimiento bastante fundado de su obra no le faltaban a Balthasar. Se había iniciado en Tomás ya en los tiempos de estudiante, tanto en Pullach, como en Fourvière, los dos centros de estudio de mayor prestigio de la Compañía de Jesús. Ambos tenían fama de ser de lo más exigente en la preparación. Cuando Garrigou Lagrange al final de los años 40, atribuya a los jesuitas de Fourvière y a los dominicos de Saulchoir, la paternidad de la *nouvelle théologie* y se interroga hacia dónde va, porque a su parecer va hacia la inmanencia, Balthasar reacciona diciendo que le causa estupor constatar que se haya inventado tal mito para describir “la miseria” de Fourvière⁴.

Con su inquietud cultural y su intuición de los grandes problemas, no se le oculata a Balthasar la magnitud del teólogo Tomás en la Iglesia. Lo ha estudiado porque lo ha admirado, y ha tratado de asimilarlo porque ha comprendido su valor. Se desvía de la orientación trascendentalista y kantiana que han elegido en la escuela de Maréchal, porque todo eso está lejos de Tomás, el pensador del sentido común y de plena confianza en la capacidad de la razón para la verdad. Más bien él ha tratado de hacer suyo a Tomás, de incorporarlo a sus intuiciones. Tomás debe ser leído en la gran tradición de la teología patrística y en su emergencia histórica, en medio de las cuestiones disputadas de la edad media.

Su proyecto de nuevo comentario era exigente. La búsqueda de las fuentes tomistas, para colmar la laguna existente, le imponía una dura tarea ya que hasta el presente se ha hecho solo superficialmente. En Tomás está viva la gran tradición de la Iglesia, la patrística como la medieval. Y en Tomás hay una gran lección de la historicidad del pensar humano. Su obra es mucho más apreciada cuando se descubre la polémica teológica que subyace en ella y cómo emerge en el inquieto panorama medieval para llevar luz y penetración a todos los problemas. Pero esas fuentes de los coetáneos de Tomás, en parte son desconocidas, en parte solo se encuentran en textos manuscritos inaccesibles. Bathasar se propone buscarlos y encontrarlos. Y a fe que lo logró.

En la amplia obra escrita de Balthasar hasta ese momento, hay que decir que Tomás no tiene gran relieve entre los autores citados, pero sí está presente y operante en la doctrina de un modo constante. Tiene presente al Aquinate cuando redacta su primera obra de carácter filosófico, sobre *La verdad*, como cuando reflexiona sobre *Las tareas de la filosofía católica en el tiempo*. Para Balthasar Tomás es el pensador que se abre al ser, que tiene clara conciencia de que el pensar el ser es para una mejor inteligencia del misterio de Dios, que la filosofía debe hacerse en vista a la revelación, que es preciso llegar a pensar cristianamente. Desde estas inquietudes que brotan en Hans Urs von Balthasar se va construyendo el estilo de comentario balthasariano: abundancia de datos y anotaciones de la patrística y de la historia de la salvación, erudición de primera mano que ha brotado en el estudio de los autores coetáneos de To-

⁴ Cfr. P. HENRICI, *Primo sguardo su Hans Urs von Balthasar*, en *Figura e opera*, pp. 32-43.

más, con los cuales dialoga y polemiza, a cuyos problemas trata de dar solución su obra. Entre esos autores Balthasar deja un puesto de preferencia para Buenaventura, cuyo perfil se distingue netamente de Tomás.

Tal estilo de comentario, profundo, erudito, eclesial, teológico, es único en la obra de Balthasar, y es una excepción entre todos los comentarios que fueron naciendo en pos del comentario de la edición bilingüe francesa. Ningún otro es tan amplio, ninguno tiene esa originalidad de erudición. Todo parece indicar que ninguno haya realizado tal esfuerzo para apropiarse del pensamiento originario de Santo Tomás. Esta singularidad tanto en la obra de Balthasar como en medio de los múltiples trabajos análogos en las otras lenguas, le dan un sello especial. Su estilo no es tanto el de leer e interpretar Tomás a través de Tomás, sino más bien el de interpretar la teología de Tomás a la luz de la totalidad de la tradición y en conformidad con las exigencias de una teología que forma parte de la experiencia cristiana en la historia.

4. ESTRUCTURA Y DESARROLLO DEL COMENTARIO

Hans Urs von Balthasar reconoce la originalidad de Santo Tomás al proponerse el estudio aparte del tratado de las *gratias gratis datae o de los carismas*. Con ello se realiza un salto en teología en relación con las etapas anteriores. En su comentario queda bien manifiesto el valor la novedad de la intuición tomista. Agustín ha meditado mucho en el tema de la gracia. Con Tomás el tratado cobra nueva luz, y en ese tratado de la gracia, surge el espacio apropiado para los carismas, que los medievales designan como *gracias gratis datae*. La distinción se hace necesaria. No se trata de la gracia que hace grato el hombre a Dios, *gratum faciens*, sino de auxilios, dones o gracias, que se dan a algunos hombres para que puedan cooperar con Dios a la salvación de los demás, aún en el caso de que esos mediadores no posean la llamada gracia santiificante. Mediante esas *gratias gratis datae*, o carismas, un hombre puede cooperar a que otro se convierta. No se le dan para el propio bien, sino para la promoción del bien común.

En la teología tomista hay un puesto bien preciso para ese tipo de gracias o carismas. El esquema radical de la *Summa* es el circular del *exitus-reditus*. Toda la II parte trata del *reditus*. El sentido profundo, teológico, bíblico, de este retorno lo ha expuesto Tomás en su *prologus* al libro III de la *Sentencias* de Pedro Lombardo. No solo se trata del *Itinerarium mentis in Deum*, de buenaventuriana memoria, sino de algo mucho más radical, de lo que Tomás describe como proceso hacia Dios: *De motu rationalis creature in Deum*. El ser humano por su misma dignidad de ser libre y por su radicación en lo divino, es un agente de cooperación con Dios para el gobierno y la vuelta de todo a su origen. Jesucristo es la vía para este regreso. Cada una de las personas, creadas a imagen y semejanza de Dios, por su condición de seres libres, deben cooperar en el gobierno del mundo desde la buena conducción de sí mismas. La *Summa* ha abordado este largo camino del *homo viator* que vuelve al principio de donde ha salido. Tomás, bien consciente de que *sapientis est ordinare*, indica que hasta esa

cuestión 170 se ha considerado solo el primer momento, el más universal que es válido para todos y cada uno de los seres humanos en cualquier condición en que se encuentren. Resta considerar el momento de las diferencias, todo aquello que es peculiar y especial de la participación en ese acto de ser. Se da una vía tomista que lleva a la fundación de las diferencias.

Tomás encuentra, con una intuición genial, basada en expresiones paulinas, una triple diferencia entre los hombres, basada en los actos y hábitos del alma. Y esa diferencia está causada por la gracia que el hombre recibe en su alma y es principio de su obrar. Por esta sencilla distinción hemos topado con los carismas en la vida cristiana. La teología de Tomás tiene su punto de partida en la revelación, en la palabra, en la escritura. Tomás ha encontrado en los textos paulinos una triple distinción de las gracias, basada en los carismas: Pablo enseña que se dan diferencias en *las gracias, en las vidas, y en los oficios o estados*.

Al final de la I-IIae Tomás distingue con nitidez la gracia *gratum faciens*, por la cual el hombre se une a Dios y la *gratia gratis data*, por la cual coopera a que otro vuelva a Dios (ST, I.II, 111,1). En esta cuestión constata en el texto paulino las diferencias de la gracia: *Divisiones gratiarum sunt* (1Cor 12,4), las diferencias en las vidas: «*divisiones operationum sunt*» (1Cor 5,6). Y por ello hay distinción entre la vida activa y la contemplativa, significadas en las diversas actividades de Marta y María (Lc 10,39). Hay diversos oficios, y ministerios: «*divisiones ministracionum sunt*» (1Cor 12,5).

La vida de la iglesia requiere hombres con gracias especiales, como los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores (Ef 4,11). Tales gracias son clasificadas en Tomás como *gratias gratis datae*, son carismas, son gracias diferentes. Tomás las ha dividido en grupos, porque se refieren al conocimiento, a la locución, o la actuación; *ad cognitionem, ad locutionem, ad operationem*. Cada una de ellas comprende otras varias. Por ello se pueden unificar todas las que se refieren al conocimiento, bajo el carisma de la profecía, uno de cuyos modos es el rapto. Otros carismas como el don de lenguas, de enseñar, de hacer milagros, completan la lista. Toda esta doctrina es paulina, de la carta primera a los Corintios, cc. 12-14. Tomás de Aquino ha sido el primer teólogo que logra ordenar el admirable mundo de los carismas desde una visión teologal. El comentario de Hans Urs von Balthasar se propone una “lectura” capaz de integrar este tratado en una visión aún más amplia, que tenga en cuenta la historia de la salvación y el rol de los carismas en la totalidad de la vida cristiana. Ese intento implica un enorme esfuerzo de búsqueda de las fuentes y del desarrollo en los dos momentos clave para teología, la patrística y la escolástica. Aquella está más próxima a la vida, ésta prefiere la comprensión intelectual. Tomás vive de ambas. El Comentario de Balthasar sigue muy de cerca el texto de Tomás: se presenta el texto bilingüe, alemán-latín, siguen algunas notas de tipo técnico, con aclaración de términos o conceptos. El texto se ocupa de cuatro grandes tratados, la *profecía, el rapto, los otros carismas, las dos vidas: activa y contemplativa*. A todo ello sigue una larga introducción, y a continuación el comentario del texto, bien encuadrado en el marco doctrinal e histórico. Se trata de un comentario en toda regla, en el cual emergen con

su peso tanto el texto, como el contexto y de modo especial la doctrina sobre los carismas.

Todo ello es meritorio de una reposada lectura. Aquí apenas podemos hacer otra cosa que indicar el itinerario seguido por Urs von Balthasar e invitar a su estudio y asimilación.

5. LA INTRODUCCIÓN DE URS VON BALTHASAR

Balthasar pone límites a su comentario y lo comienza confesando, que a pesar de su longitud, solo pretende una aclaración histórica del texto de Santo Tomás, - *eine historische Erhellung des Textes des hl. Thomas* - cuyas fuentes se encuentran en la patrística y en el contexto de la escolástica de su tiempo. La explicación teórica y sistemática requieren una perspectiva histórica, que no ha sido todavía desvelada. Balthasar confiesa que no parte de cero. Ya hay estudios muy dignos de ser tenidos en cuenta. El carisma de la profecía ha sido investigado de un modo muy profundo por el P. van den Oudenrijn, *De prophetiae charismate*, Roma, 1926, como por los estudios de Bruno Decker.

El tratado de la profecía, que comprende las qq 171-174 va precedido de una docta excursión, acerca de la mutua relación existente entre "carisma, profecía y mística". En el año 1948 había publicado un denso estudio titulado "Teología y santidad", en el cual ya se habían planteado las relaciones entre los carismas y la vida mística. Ahora el texto de Tomás le ofrece una nueva ocasión para meditar sobre el tema, para ilustrarlo desde las fuentes históricas. Son 8 los puntos que abarca esta larga introducción, muy congenial con el estilo de hacer teología de Hans Urs von Balthasar. Basta una simple enumeración de esos puntos para advertir el interés del teólogo al tratar de aproximarse al fenómeno de los carismas en la vida cristiana.

5.1. El puesto del tratado

Ha sido la intuición genial de Tomás la que ha dado con el puesto apropiado a la reflexión del teólogo del tratado de los carismas. Ya que se trata de gracias especiales, su puesto viene después de haber tratado de cada una de las virtudes y vicios que competen a cualquiera de las condiciones y estados de la vida cristiana. Los tratados generales preceden a los especiales. Hay gracias y carismas que se refieren solo a algunos sujetos o a algunos grupos especiales. El teólogo no debe dejar al margen las diferencias. Para Tomás, siguiendo el pensamiento paulino, son tres los fundamentos para establecer las diferencias que distinguen a algunos individuos en la vida de los discípulos de Cristo por lo que se refiere a los hábitos y actos del alma espiritual: uno las *gracias* o carismas, otro *las formas de vida*, y un tercero *los oficios* en el cuerpo místico de la Iglesia. Son diversos los carismas, pero es uno el Espíritu, diferentes las vidas de Marta y de María, pero ambas viven del amor; diversos los servicios y diaconías, pero uno es el Señor. Con sencillez y profundidad Tomás ha unificado ese tratado de los carismas, desde las fuentes que le brinda la tradición. El tratado de los ofi-

cios ha sido organizado desde una tradición greco-romana que ha prestado atención a la dimensión ética del hombre. El tratado de las dos vidas, activa y contemplativa, hunde sus raíces en el evangelio, que las personifica en las dos hermanas, Marta y María (Lc 10,30); el desarrollo telógico ha sido constante en el período patrístico. San Agustín y San Gregorio Magno lo han aclarado profundamente.

En cambio el tratado de los carismas ha padecido un singular destino; la teología lo ha dejado un tanto de lado. Ha pasado a ser absorbido por la profecía, o fragmentado en el análisis de los diversos carismas en la iglesia. Tomás ha tenido la genial intuición de integrarlo en la totalidad de la Suma, asignándole un puesto bien preciso. Una vez situado en su puesto ha tratado de comprenderlo y descifrarlo a través de las fuentes que tiene a mano el teólogo, la revelación, la tradición y la razón. Se trata de una comprensión más adecuada de la gracia, que no solo es santificante, sino también auxiliante, que no se limita al bien de la persona singular, sino también tiene en cuenta el bien de la comunidad, y la comunión misma de la vida de los discípulos de Jesucristo.

5.2. La historia de la carismática cristiana

La realidad de los carismas y sus diversas funciones en la vida cristiana está constatada desde el principio de la vida eclesial. Tiene ya su historia. En la actualidad ya existe una abundante bibliografía acerca del tema. Urs von Balthasar anota lo más saliente de la misma, como punto de partida y trata de recoger los resultados y proseguir en esa misma línea de penetración para dar a conocer el puesto que la carismática tiene en la economía de la salvación.

En el NT la palabra “charisma” es recurrente y se emplea con significados diversos, tiene un sentido análogo. La encontramos en el evangelio en numerosos pasajes. Pero es Pablo quien ha alargado el uso y los sentidos. En la 1 Cor, 12-14, nos brinda todo un tratado de los carismas en la iglesia, de su existencia, su diversidad, su función. Pedro en Pentecostés explica al pueblo lo que significa la irrupción del Espíritu en los discípulos, un fenómeno que se presenta como un “exceso” o un “lujo de la gracia”, pero que tiene sus antecedentes en el AT, de modo especial en los profetas. El pueblo de Dios es un pueblo, que se distingue de los demás por un destino especial, porque Dios ha querido habitar en medio de él y distinguirlo entre todos los pueblos. El profeta es un testigo de Dios en medio del pueblo. Así se descubre la afinidad entre profecía y carismática. La Iglesia de Cristo, es el Israel de Dios, el nuevo pueblo de Dios, que lleva a su plenitud la misión ya iniciada en el AT. Por eso tiene su fundamento en los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores (Ef, 4,11). Todos ellos tienen en la vida de la Iglesia un rol de ayuda, un carácter transitivo, son una cierta señal de vida, y concretan los servicios y diaconías que algunos deben prestar en la marcha ordinaria del pueblo de Dios. La historia de este pueblo pone de manifiesto desde el principio, el doble fenómeno, tanto el de la presencia y la abundancia de los carismas, cuanto el de los desvíos a que se presta. Las gracias y dones especiales pueden llevar a un contraste con las instituciones. Pablo las ha conocido y denunciado, el Apocalipsis clama contra la perversión de los carismas en algunos miembros de la

iglesia. Hacen su aparición las herejías. Ya en el siglo II la Iglesia se enfrenta a la herejía del montanismo, condenado por el Papa Zeferino hacia el 200. Montano, antiguo sacerdote de Cibeles, convertido al cristianismo, proponía una iglesia espiritual, solo profética, basada en los carismas. Es larga la lista de los heterodoxos en la Iglesia. Sus posiciones han servido para poner de relieve la verdad de los carismas y los riesgos de sus desvíos. Para tener un criterio adecuado se precisaba un discernimiento teológico, cosa que no acontece hasta la llegada de la Escolástica.

5.3. La gratia gratis data en la Escolástica

Los doctores escolásticos han iniciado la reflexión teologal sobre los carismas en la vida de la iglesia. Tomás de Aquino es el mejor exponente. A sus manos llegan los hilos de las múltiples reflexiones que le han precedido. Solo mediante su genio teologal este horizonte cobra orden y con ello solución. Su tratado de la gracia es de un valor inapreciable. La gracia da el nuevo ser del cristiano. Es como una segunda naturaleza, porque hace al hombre partícipe de la naturaleza divina, como dice Pedro (1 Pet, 2,12). Por la gracia pasamos de imágenes de Dios a ser los hijos de Dios. Pero además de la gracia que da el ser, se dan las gracias que dan el obrar, y son como un auxilio de parte de Dios, que no supone méritos, y que puede ser concedido para servicio de los demás. Estos auxilios son los carismas. Tomás, como los escolásticos, los designa como *Gratiae gratis datae* (*ST, I.II, 111,1*). La existencia de tales carismas es un hecho. Pero no está claro en qué relación están con la nueva manera de ser del cristiano que participa de la vida de Dios. Dios las concede a quien la place y son ordenadas para el bien de la iglesia. A esta gracias se les llama *carismas*. No basta la naturaleza del sujeto para explicarlas, ni son un medio entre la naturaleza y el don de la gracia santificante. Por ser destinadas al bien común, se otorgan también a quienes no viven en la amistad de la gracia con Dios. De hecho pueden darse profetas que no tienen la gracia de la amistad con Dios, pero son elegidos por Dios para anunciar algo a su pueblo.

La gracia lleva consigo la gratuitud, de donde le viene el nombre. Toda gracia será siempre *gratis data*, no debida. Si además del origen gratuito, implica la perfección del sujeto en el que se recibe, que lo hace grato a Dios, tenemos el grado más alto de la gracia, el que designa la gracia por la cual el hombre se ordena a Dios y se une con él. Si en cambio solo se ordena a la cooperación para que otro se una a Dios, sin que implique la justificación del que la recibe: «*hoc donum vocatur gratia gratis data*», gracia porque está por encima de la facultad de la naturaleza, y se concede por encima del mérito de la persona que la recibe. Es la gracia que Pablo dice que se da para utilidad de los demás (1 Cor, 12,7). En todo caso, quien recibe las gracias o carismas no responde bien a las exigencias de la gracia misma, si no está unido con Dios. Solo esta unión por la gracia *gratum faciens*, lo hace ser un *idoneus susceptor*.

5.4. Horizonte de la profecía

Tomás ha captado muy bien lo que significa la profecía en la historia de la salvación y en la vida de la iglesia. Es la más importante de las gracias o carismas. Entre

estas hay tres especies, una se refieren al conocimiento, otras a la locución, y otras a la operación. Las que se refieren al conocimiento pueden ser comprendidas bajo *la profecía*, que no solo se ocupa de los eventos contingentes en el futuro, sino a todo lo que propone la fe, a los profundos misterios que escruta *la sabiduría*, a *la discreción de los espíritus*, a *la dirección acertada de las cosas humanas* que implica *la ciencia*. Y bajo esta misma categoría del conocimiento se pone *el rapto*, como un grado de la profecía. Los carismas que se refieren a la locución son *el don de lenguas*, y *el don de hablar con sabiduría*. Los carismas que se refieren a la operación son *el don de la sanación* y *el de realizar milagros*.

5.5. La historia del concepto de profecía

El concepto y la realidad del profeta no es exclusivo del pueblo judío o de la tradición cristiana. Urs von Balthasar recorre las culturas antiguas para indagar las analogías con la cultura cristiana y sorprender el rol del profeta. La tradición judía cuenta con la presencia constante de los profetas en la marcha del pueblo. Estos son muchos, muy notables, y tienen su máxima expresión en Moisés que Tomás presenta como el mayor de los profetas del AT. En las demás culturas hay un puesto para los profetas. Los tuvo la cultura griega, como la romana presenta sus Sybilas. Pero ha sido la tradición musulmana, heredera de la judía y de la cristiana, la que llevó al grado más alto la profecía. Los pensadores religiosos del islam integran en sus obras el carisma de la profecía. Era preciso dejar un espacio singular al profeta Mahoma, y justificar que la profecía implica el grado más alto de conocimiento. Avicena ha desarrollado ampliamente este concepto, que se encuentra también en el pensador judío Maimónides, y en el filósofo árabe Averroes. En todas las culturas la noción que implica el profeta es compleja y al menos tiene dos dimensiones: el profeta es *vidente* como era llamado Samuel, porque ve el futuro, y es *loquente*, porque anuncia y denuncia de parte de Dios lo que a él se manifiesta de modo especial. Tomás de Aquino conoce ambas dimensiones del profeta, y prefiere la de vidente, conocedor con los diversos tipos de conocimiento y de luz.

5.6. El puesto del profeta en Tomás

Urs von Balthasar ha recorrido la trayectoria de Tomás en su elaboración de la teología del profeta y de la profecía. Además del Comentario a la Carta 1 a los Corintios, que es el lugar teológico por antonomasia, Tomás ha tratado a fondo de la profecía. El primer tratado completo lo presenta en *La Suma Contra Gentes*, III, 154. En esta obra Tomás ofrece la visión personal de los problemas teológicos. En su obra posterior desarrolla las intuiciones de esa obra juvenil, donde ya está todo Tomás. En ese c. 154 Tomás propone el orden de comunicación profética como don de gracias gratis dadas, que se reparte en grados diferentes en la escala descendente desde Dios hasta las criaturas inferiores. En Dios se da la plenitud, en los ángeles, tanto buenos como demonios, se da una anticipación importante porque todo lo que Dios realiza lleva un orden y lo superior gobierna lo inferior. Por ello mediante el ministerio de los ángeles se da la profecía en algunos hombres, como en una participación escalada desde lo

más alto a lo inferior. Lo alto comienza por la “sabiduría”, con luz espiritual, poderosa fantasía, o visiones corporales; sigue “la ciencia” que da un conocimiento sobrenatural de las cosas del mundo, prosigue, con el don de la sanación y el poder de hacer milagros, y con el don de la “profecía” en sentido estricto de predecir y de revelar. El nivel inferior es el de “la fe”, y luego el de la discreción de los espíritus. En esta escala Tomás encuentra el lugar apropiado para las adivinaciones de los demonios, y para confutar las herejías de los maniqueos, de Montano y Priscila que sostenían que los profetas, arrebatados, no entendían lo que decían.

Mayor atención aún le dedicó Tomás a este problema en 1256, cuando inicia su magisterio en París, y dedica a la profecía la cuestión 12 de las cuestiones *De Veritate*, con sus 14 artículos. La documentación en torno al tema de la profecía es muy abundante, tanto en las fuentes patrísticas, como en las de los coetáneos, a quienes cita pero no suele nombrar. Urs von Balthasar ha seguido todas las pistas que Tomás deja abiertas y con paciencia de benedictino ha logrado cosecha abundante tanto en los padres cuanto en los teólogos.

Para Tomás el concepto de profeta proviene del AT y se realiza de modo supremo en Moisés, que ve a Dios cara a cara y le habla para que en su nombre comunique al pueblo lo que ha visto y oído. Es también Profeta *Cristo*, vidente, enviado por el Padre, pero teniendo en cuenta que por otra parte, es Dios, no es solo y esencialmente profeta. El que sigue la línea del profeta bíblico es el *apóstol*. Son apóstoles los que han sido enviados después de haber convivido con el Señor; ellos trasmiten sus mensajes y participan de los diversos carismas. Junto a ellos está el *doctor*, hermeneuta de la palabra de Dios, el predicador que cumple una función en la iglesia. Tomás, de la Orden de predicadores sabe que su vocación implica desarrollar más a fondo el carisma de la profecía que le compete.

5.7. Carismática y mística en Tomás

Los carismas tienen otra dimensión, porque hay otra especie de gracias que encuentran acogida en la teología medieval y un nuevo y fecundo desarrollo. Son los dones del Espíritu Santo. Tomás le ha prestado especial atención y ha desarrollado un tratado que encuentra gran acogida entre los teólogos, y los místicos. Los dones del Espíritu Santo se dan al cristiano, junto con la gracia y las virtudes teologales infusas, y se dan para perfección de las virtudes. La medida de la perfección humana no depende de los límites de la razón, como propone Kant, sino de la docilidad del hombre a ser llevado y dirigido por el Espíritu. San Agustín, meditando el sermón del Monte, había trazado el esquema de las correlaciones entre las bienaventuranzas, que son el ideal del cristiano, los dones del Espíritu Santo y las peticiones del Padre nuestro. La oración del cristiano se hace al Padre, movido por el Espíritu. Cada uno de los dones mueve a una petición, y la petición expresada por medio de Jesucristo que ora con su pueblo lleva a la correspondiente bienaventuranza y a la producción de los frutos del Espíritu, que Pablo enumera. La vida mística procede de la actuación de los dones, tiene su origen en la carismática. Tomás está en la base del desarrollo de la teología mística, como verdadero maestro de vida espiritual.

Entre los carismáticos y los profetas hay que admitir otra especie de inspirados, los autores de los libros sagrados, los hagiógrafos.

5.8. Las fuentes del tratado tomista de la profecía

Finalmente Urs von Balthasar se ocupa de enumerar las fuentes del tratado de la profecía en Tomás de Aquino. En 1938 el P. Zarb había realizado un valioso estudio sobre el tema: *Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tommaso d'Aquino*, siguiendo las orientaciones de B. Decker que había escrutado las fuentes escolásticas, en Alberto y Buenaventura de modo especial. Urs von Balthasar reune numerosos manuscritos medievales que contienen anónimos tratados *De prophetia*. Al final de esta amplia introducción, el lector está en grado de seguir a Urs von Balthasar en su comentario en torno al texto de Tomás de Aquino sobre los carismas.

6. EL COMENTARIO DE BALTHASAR

Después de todos esos preparativos Hans Urs von Balthasar está en disposición de realizar su Comentario al tratado de los carismas, comenzando por la profecía y siguiendo paso a paso su oficio de intérprete.

Estamos invitados a dejarnos llevar de su mano. Pero ese camino tan sugestivo y lleno de sorpresas lo dejamos al lector. Aquí solo vamos a hacer en recorrido muy rápido del primer tratado, el de la profecía en los cuatro momentos en que lo presenta Tomás y lo comenta von Balthasar: esencia, agentes cósmicos, ángeles y hombres en la profecía, el conocimiento profético, especies y grados de la profecía. Von Balthasar propone nombres y títulos que se acomodan mejor a la mentalidad actual que una versión literal del latín medieval. Con esta presentación recorremos los temas de las cuatro cuestiones que Tomás dedica a la profecía, como carisma que se refiere al conocimiento.

6.1. Esencia de la profecía

Art. 1. *Núcleo y periferia del fenómeno*. En los estudios sobre la profecía, a los cuales hemos aludido anteriormente, Tomás ha afirmado dos cosas con claridad: el núcleo es un acto cognoscitivo espiritual, la periferia es la comunicación por la noticia y el testimonio. Es un acto cognoscitivo de una persona responsable, dueña de sí misma, no alienada como proponen los montanistas Priscila y Montano, que defendía que los profetas en su locura no entendían lo que decían (CG, III, 154). Buenaventura buscaba analogías entre la fe y la profecía. En la fe tiene parte la voluntad. Para Tomás la profecía es exclusiva del entendimiento. Conoce la distinción de Casiódoro entre *inspiratio* y *revelatio*. Esta se refiere al entendimiento aquella a la voluntad. Tomás tiene bien claro que la profecía *primo et principaliter pertinet ad cognitionem*; el profeta es el vidente, de la raíz *prophanos*; aparece lo que está lejos!. En segundo lugar es discurso. (Se llaman *Vates: a vi mentis: Praefatores: prae-fantur*). En tercer lugar implica el poder especial del milagro.

Art. 2. La ordenación categorial: Utrum prophetia sit habitus

La profecía implica una cierta luz y una iluminación; el profeta está en una situación como el maestro que tiene que enseñar a un discípulo que no acaba de entender, y tercero en relación con las categorías, no es tanto un hábito cuanto una disposición, *habilitas*. No es como lo piensa Avicena que lo reduce a disposición del alma. En el alma hay tres cosas: *potencia, hábito y passio*. La luz de la profecía no pertenece al profeta de un modo permanente, sino transeunte.

Art. 3. El contenido de la profecía: Utrum sit solum futurorum contingentium

La profecía se hace por una cierta luz, como es divina se extiende al pasado, al presente, al futuro. Como las cosas que están lejos de nuestra condición: cuanto más lejos de nuestra condición, más son objeto de profecía; tres grados de lejanía: 1º: de un hombre concreto: *hujus hominis, non omnium hominum*, 2º: lo que excede la condición de todos los hombres, porque es defectuoso el entendimiento humano; 3º lejos de todo conocimiento, porque no son cognoscibles en sí. Tales son los futuros contingentes, cuya verdad no está determinada. Lo formal es *lumen divinum*!

Art. 4. La totalidad de la profecía: Utrum cognoscat omnia, quae possunt propheticē cognosci?

Las cosas diversas se unifican solo cuando se da una realidad que las contiene. El principio de toda diversidad es la “*veritas prima*”, que los profetas no ven en sí mismos. *Solo alcanzan a ver lo que sirve al pueblo fiel*: El profeta ve en “espejo de la eternidad”. La imagen es de Pablo: Ahora vemos como en un espejo.

Art. 5. La conciencia de la profecía: Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae.

Tiene conciencia el profeta de que es Dios quien habla por su mediación. Los modos de la actuación de Dios se distinguen; *per expressam revelationem, per naturalem instinctum*. El profeta tiene la máxima certeza: como Abraham dispuesto al sacrificio de su hijo. Pero lo que se conoce por instinto, es algo imperfecto en el género de la profecía. Para Balthasar Tomás sigue a Maimónides.

Art. 6. La verdad de la profecía: Utrum quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa?

La profecía es un cierto conocimiento impreso en el profeta por revelación divina al modo de una doctrina: La ciencia es la misma en el maestro y en el discípulo. Por ello no es posible la falsedad... Los casos de Jonás y de Isaías, en los que la profecía no se cumple tienen solución. Tomás coincide en la solución con su maestro Alberto: distingue bien claro entre la ciencia en Dios y esa ciencia en el profeta; Dios ve lo que va a suceder en su presencia, el profeta no. Hay una gran diferencia entre el ver en las causas, o ver en la presencia...!

6.2. *Cosmos, Angeles y hombres en la profecía. Q 172*

Art. 1. *La profecia natural U.prophetia possit esse naturalis?*

Puede darse una profecía natural?. La profecía como tal puede ser natural? Conocer el futuro como anticipación en sus causas o en sí mismo. Esta modalidad es solo de Dios. En sus causas es posible, así predice el médico. Aún en sus causas hay un doble modo, el del alma en sí misma, al estilo platónico, o solo por vía experimental al estilo aristotélico. Este conocer es diferente del que viene de Dios, que es infalible, que es ilimitado, y este no. La profecía en sentido estricto no es natural, es revelada. Urs von Balthasar rastrea la historia: Agustín Gregorio, Avicena. Para éste basta tener una poderosa imaginación, poder del alma sobre la materia, perfección del espíritu. Hay que tener en cuenta el carácter social de la profecía. En los escolásticos había sido analizado por Guillermo de Alvernia y por Alberto. Tomás recoge el pensamiento e influjo de Avicena para dar lugar a una profecía filosófica que se da también en Aristóteles: *De somno et vigilia*. Tomás supera en su claridad y sencillez: la profecía auténtica es sobrenatural.

Art. 2. *El mundo de los espíritus: U.prophetica revelatio fiat per angelos?*

Las cosas de Dios son ordenadas, las inferiores por las superiores, las de los hombres por medio de los ángeles; también la profecía. En Avicena se verifica mediante la unión con el entendimiento Agente separado. Hugo de San Caro había hablado del ángel como ventana de luz. Buenaventura está de acuerdo. Tomás, se contenta con aprobar.

Art. 3. *La disposición humana. U. ad prophetiam requiratur dispositio naturalis?*

La profecía es de inspiración divina. Dios no necesita preparar la materia, Crea e infunde. La profecía que se apoya en lo natural, no es auténtica profecía. Tomás toma posición contra la tradición musulmana judía, personificada en Avicena y Maimónides.

Art. 4. *Estado de gracia y bondad ética: utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam? Dos modos de juzgar sobre la bondad de la costumbres: uno que sea conforme a la raíz interior, que es la gracia por la cual nos unimos a Dios. Lo que puede ser sin la caridad puede ser sin la gracia que santifica. La profecía no responde a la gracia *gratum faciens*, por ello puede darse sin la caridad. Porque se refiere a la inteligencia, previa a la voluntad, y es para utilidad de la iglesia: otro, la conveniencia: a la profecía conviene la bondad de costumbres, la máxima elevación de la mente, que no es compatible con los vicios!*

Art. 5. *La profecia de los demonios. Utrum aliqua prophetia sit a demonibus?*

La profecía es conocimiento de la realidad lejana para el humano entendimiento. El entendimiento superior puede conocer lo que no puede el inferior. Los demonios conocen por naturaleza lo que el hombre ignora. Lo muy alejado, solo Dios lo alcanza. La profecía propiamente solo por revelación divina; en la Escritura se habla de

“profetas falsos”, “profetas de demonios”. Balthasar insiste en la gran tradición de lo demoníaco que aún persiste.

Art. 6. La verdad de la profecía demoníaca. Utrum Prophetae daemonum aliquando vera praedicent.

El bien en las cosas es como lo verdadero en el conocer. Nada es malo del todo. No hay posible falsoedad absoluta sin verdad. A veces el diablo dice la verdad... *Et sic illud verum quod daemones annuntiant a Spiritu Sancto est.* Aplicación de este artículo a la mística en algunos casos.

6.3. El conocimiento profético. Q 173

Art. 1. El espejo de la eternidad. Utrum Prophetae ipsam Dei essentiam videant. Guillermo de Auxerre amplía la imagen paulina y habla del *speculum aeternitatis*. Alejandro de Hales, Alberto y Buenaventura coinciden. El profeta no ve la esencia, sino una imagen, mediante la ilustración de la mente. En un sentido análogo se pueden decir *specula*.

Art. 2. Luz e imagen. Novae rerum species vel solum novum lumen?

Como las letras se ordenan en palabras y significan cosas diversas, así las imágenes. El juicio se hace con la luz de lo alto. Este artículo es lo más elaborado de Tomás porque expone la estructura del conocer humano, desde los sentidos, la elevación de los dos factores, imágenes y luz, las imágenes, con nuevo orden y luz, y el significado de las imágenes.

Art. 3. El éxtasis. Visio prophetica et abstractio a sensibus?

Son cuatro los elementos de la revelación profética: infusión de luz espiritual, especies inteligibles infusas, ordenación de las formas inteligibles, expresión de las formas sensibles. No hay abstracción de los sentidos, no hay alienación. A veces hay abstracción a sensibus, por el poder divino. Balthasar expone la psicología del éxtasis y tiene en cuenta a Avicena.

Art. 4. La conciencia del valor. Utrum prophetae semper cognoscant ea quae prophetant.

En la profecía el agente principal es el Espíritu Santo. Los profetas son instrumentos inadecuados. Pueden ser movidos ad aliquid *apprehendendum, loquendum, faciendum*; a veces a las tres operaciones, a veces a dos, a veces a una sola de las tres. El profeta debe conocer lo que hace y su sentido. Cuando es movido y no conoce, algo le falta, es deficiente. En todo caso en las palabras y signos el Espíritu van más allá de lo que percibe el profeta.

6.4. Especies y grados de profecía. Q. 174

Art1. *Especies de la profecía: praedestinationis, praescientiae, comminationis*

Es una división de S. Jerónimo que Tomás respeta.

Art 2. *Profecía con imagen o sin ella. Visio intellectualis et immaginaria*

La profecía se ordena a manifestar la verdad, cuanto más se manifieste mejor es la profecía. La visión intelectual es más profunda que la visión imaginaria.

Art. 3. Grados de la profecía imaginativa

La profecía es más conocimiento que operación: Tiene grados: el ínfimo es ser movido por el instinto, como Sansón; luego, el ser movido por el instinto a conocer lo que de suyo no excede la capacidad de la razón, como Salomón. Estos dos grados no llegan a la profecía en sentido estricto, porque esta es siempre sobrenatural. La profecía sobrenatural se diversifica: una es en el sueño, otra en la visión; por los signos en que se exterioriza, mejor en la palabra que en la sola imagen. El grado tercero cuando no solo tiene signos sino alguien que le habla; el cuarto, más alta si el que habla es un ángel, y el más alto de todos, si es el mismo Dios. El tercer género de profecía cuando se manifiesta la verdad inteligible, sin imágenes.

Art. 4. La primacia de la profecía de Moisés

Moisés el profeta más alto: vió la esencia de Dios; hablaba con Dios cara a cara; hablaba a todo el pueblo en nombre de Dios; obraba milagros.

Art. 5. En el cielo ya no hay profecía

El conocimiento llega a su plenitud, en la visión.

Art. 6. La profecía en la historia de la salvación

Ha habido una historia creciente, en etapas, *ante legem, sub lege, sub gratia*. En esta se ha llegado a la revelación del misterio trinitario. *En los tres estados* la primera revelación ha sido más excelente. Urs von Balthasar sigue atentamente la marcha del texto, recoge todas las aportaciones de las objeciones y las respuestas y trata de ilustrarlas desde el mismo núcleo de cuanto se disputa.

7. LA EJEMPLARIDAD DEL COMENTARIO

Apenas nos hemos aproximado al Comentario de Balthasar al texto tomista. Es de alabar la fidelidad del comentador que mantiene su propósito de acoger el texto y trata solo de hacerlo entender en su auténtico sentido. Este le viene dado por el contexto de la obra, por el uso de las fuentes, por la adecuación al cometido de la teología.

La ilustración de Balthasar es muy meritoria. La erudición del comentador es grande. Se mueve con soltura por los diversos campos de la teología, de la historia, de las aportaciones culturales. Para un lector superficial podría decirse que la teología de

Tomás podría asimilarse a la filosofía de Hegel, que la sacaba de su cabeza como la araña saca el hilo de su propio vientre. La rica erudición y el acertado juicio de Balthasar muestra lo contrario: Tomás se mueve desde el sólido fundamento de las fuentes que han llegado a sus manos. Nada esencial se le escapa, toda la tradición está resonando en su obra. De nuevo hay que afirmar que en Tomás todos los materiales son antiguos, pero la forma que les da unidad y fuerza, es totalmente nueva, tomista.

No es este el lugar de resolver la cuestión disputada sobre la autenticidad del tomismo balthasariano. La conclusión no debe ir más allá de las premisas. Lo que sí tenemos que afirmar como conclusión buscada es que para Balthasar comentador de Tomás de Aquino, el carisma profético tiene mucho que ver con la teología. Desde la teología ha sido posible comprender que la profecía es un gracia que procede de lo alto para utilidad de los demás. Es uno de los carismas de la vida cristiana, el más amplio, el fundamental porque abraza una larga serie de ellos.

Resumen

El artículo presenta un aspecto singular en la teología de Hans Urs von Balthasar. La obra analizada, *Thomas und die Charismatik*, merece atención especial por tratarse de un auténtico comentario de las cuestiones de la Summa Teológica que tratan de los carismas (ST, II.II, 171-182), por analizar a fondo la relación entre teología y carisma, y por ser el tratado más completo sobre los carismas en la vida de la Iglesia. Esta obra fue escrita a petición de los Dominicos alemanes, editores de la edición bilingüe comentada, publicada en el vol. 23 de la *Thomas Ausgabe* del año 1954, cuando Balthasar había dejado de ser jesuita. En 1996 el Comentario ha sido publicado en Friburgo como libro aparte con muy pocos cambios. El Comentario se caracteriza por el análisis de las fuentes, por la coincidencia con Tomás de Aquino, y por la profunda reflexión en torno al carisma de la profecía en la vida de la Iglesia.

Summary

The article presents a peculiar aspect in Hans Urs von Balthasar's theology. The work analysed, *Thomas und die Charismatik*, deserves a particular attention, being an authentic commentary to the questions of the *Summa Theologiae* handling charisms (ST, II.II, 171-182). It seriously analyses relation between theology and charisma and is the most complete treatise on charisma in life of the Church. The work has been written in answer to a German Dominicans request, editors of the commented bilingual edition, published in the 23rd tome of the *Thomas Ausgabe* of 1954, the year in which Balthasar left the Jesuits. The Commentary has been published in 1996 in Freiburg as separated book with very few changes. The Commentary is characterized by an analysis of the sources, coincident with Thomas Aquinas, and for its deep reflection about the charisma of prophecy in the life of the Church.