

HOMBRE Y MUJER EN CRISTO.
LA DIFERENCIA SEXUAL SEGÚN ADRIENNE VON
SPEYR Y HANS URS VON BALTHASAR

Ricardo Aldana Valenzuela

Sumario: En este artículo se presenta el contenido y la inspiración de una tesis defendida recientemente en la Facultad de Teología, según cuatro apartados: las obras de los dos autores que han sido objeto de investigación; los objetivos del trabajo; la presentación de la estructura y su contenido, y la inspiración, que describe los puntos de vista del autor de la tesis, que le permiten abordar los diferentes temas. Finalmente se añaden algunas reflexiones sugeridas por las intervenciones de los miembros del tribunal durante la defensa de la tesis.

Summary: In this article, we present the contents and inspiration of a doctoral dissertation, recently defended at the Faculty of Theology of Granada, following a schema of four sections: The works of the two authors that have been considered in the investigation, the goals of the thesis, a presentation of the structure, its contents and the inspiration that describes the personal perspectives of the thesis' author, from which the different themes are treated. Finally, some reflections suggested from the examiners interventions are added.

Palabras clave: sexualidad, Trinidad, Cristocentrismo, virginidad, matrimonio.

Key words: Sexuality, Trinity, Christocentric, Virginity, Matrimony.

Fecha de recepción: 31 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 10 de febrero de 2019

1. Las obras de los dos autores

Hay que decir, en primer lugar, que en este artículo no se da cuenta de la bibliografía de la tesis sino en modo muy parcial. La investigación ha tenido como objeto la temática de la diferencia sexual de hombre y mujer, comprendida en Cristo, según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar y de Adrienne von Speyr, considerados en todo momento como una obra unitaria, según la conciencia de ambos y su reiterada declaración. Para tratar el tema de la diferencia sexual hubo que considerar la obra entera de ambos, si no en modo exhaustivo si con una visión panorámicamente completa, porque la diferencia sexual en Cristo es en dicha obra un tema frecuente, pero más transversalmente presente que temáticamente expuesto. Es una excepción de esto el libro de Adrienne von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, el duodécimo y último volumen de la obra póstuma de la autora, y algunas secciones de

libros y artículos de Balthasar. Este libro de Adrienne, caracterizado por una visión del cuerpo humano y de la sexualidad que convoca para su consistencia lo trinitario, lo cristológico y lo eclesial, tanto en su dimensión personal-mariana como en la sacramental, tiene un peso especial en la orientación y el contenido del trabajo. Además, el mismo libro sirve de ilustración de un aspecto de la colaboración de los dos autores, porque las unidades que lo constituyen, dictadas por ella al teólogo convertido en secretario, fue por él mismo ordenado en capítulos y secciones. Teólogo de la *Gestalt*, Balthasar era también como editor de Adrienne el que daba forma de libro a sus dictados.

Además de *Theologie der Geschlechter*, han sido importantes los comentarios bíblicos de la autora y su especial relación con la Escritura, así como otros volúmenes de la obra póstuma, y un buen número de otros libros suyos, pequeños o extensos, que, *pro opportunitate*, han sido citados. Hay que destacar su primer libro, *Magd des Herrn*, sobre la Madre de Dios, porque en la relación de María con el Dios uno y trino que allí se nos muestra encontramos ya el espíritu de concreción y universalismo que caracteriza todo el pensamiento de Adrienne.

En cuanto a la obra de Balthasar, ha tenido una importancia especial su obra *Christlicher Stand*, que desde distintos puntos de vista es su libro más citado en el trabajo. De la gran triología de *Herrlichkeit*, *Theodramatik* y *Theologik*, con su *Epilog*, se citan todos los volúmenes, repetidamente algunos de ellos. Los cinco volúmenes de *Skizzen zur Theologie* son también convocados, si bien tienen especial influencia *Sponsa Verbi* y *Homo creatus est*. Por otra parte, siendo Balthasar un gran conocedor de la historia de la teología, el trabajo recurre también con frecuencia a su visión de la Patrística y la Escolástica, así como de algunos teólogos modernos. Además, se han tenido en cuenta un buen número de libros, artículos, prólogos y epílogos del autor.

La tesis es fundamentalmente expositiva del pensamiento de los dos autores acerca del peso teológico de la diferencia sexual. No obstante, además de algunos pocos apartados sobre el pensamiento de otros autores recientes (K. Barth, G. Fessard, J. H. Newman, S. Kierkegaard, L. Bouyer), que fungen como ilustración del alcance de los temas respectivos, las notas a pie de página abren en ocasiones hacia el diálogo y la polémica con otros autores.

2. Objetivos

En lo dicho se puede ya entrever la finalidad del trabajo, que podemos expresar en tres objetivos, tal como aparecen en la Introducción:

- a. Mostrar la importancia teológica de la diferencia sexual de varón y mujer en sus distintas dimensiones: cristológica, trinitaria, eclesiológica y sacramentaria.
- b. Seguir el pensamiento de los dos autores mediante un recorrido de la obra entera, con cierto énfasis en algunos de sus tratados, y dar así ocasión a una visión general de su pensamiento.
- c. Poner de relieve la correspondencia especial de los dos autores que, sin repetirse, evidencian una tarea teológica que puede recibirse como unitaria.

En la Conclusión se expresa la convicción, de haber alcanzado estos objetivos.

- a'. Acerca del primero, se han constatado las implicaciones del pensamiento sobre la diferencia sexual en el conjunto de la teología y en la interpretación cristiana de esta diferencia como resulta de los misterios cristianos, pues la diferencia sexual de varón y mujer, según los autores estudiados, llega a ser en su misma estructura, memorial, expresión y testimonio de la diferencia entre el Creador y la creación, de la diferencia entre Cristo y la Iglesia, y, en última instancia, testimonio también del amor que es la unidad y diferencia intratrinitaria. Esperando no abusar de la imagen, nos parece que se ha podido entrever el todo de la teología en el fragmento de la diferencia sexual de varón y mujer.
- b'. En relación con estas implicaciones de la teología de la diferencia sexual, respecto del segundo objetivo, nos parece que el trabajo permite vislumbrar desde el tema de la sexualidad las direcciones principales del pensamiento de los dos autores, por lo que respecta a la Trinidad, la cristología, la ecle-siología y mariología. O, dicho desde otro punto de vista, en el centro de su pensamiento se encuentra el primado de la caridad en la vida cristiana, también en el ámbito de la sexualidad, comprendida como la relacionalidad personal de la entrega del cuerpo, y, para sostener dicho primado, los autores ponen en juego toda su interpretación de la Escritura y toda su concepción teológico dogmática.
- c'. Finalmente, como se proponía en el tercer objetivo, el trabajo permite contemplar la unidad en la diversidad del pensamiento de los dos autores. El origen carismático, incluyendo en ello la experiencia mística, de la obra de Adrienne pone en su obra un sello de profundidad contemplativa de las realidades humanas del cuerpo y de la sexualidad, que le permiten la comprensión profunda de las situaciones humanas siempre bajo la luz de la Palabra divina. Por su parte, la solidez de la reflexión de Balthasar, con su fundamento en una lúcida inteligencia espiritual de la Escritura y en un conocimiento muy amplio de la historia de la teología, siempre abierta a la filosofía y al arte, a lo que se añade su creatividad configuradora de lo recibido por la Escritura y la Tradición, acoge las intuiciones de Adrienne en un contexto preciso y abierto de pensamiento eclesial.

3. Estructura y contenido

El desarrollo de la exposición sigue una estructuración original de los temas, que ordena según tres principios temáticos la totalidad de la exposición:

- a. En primer lugar *reductio in Christum* de la diferencia sexual. *Reductio*, en el noble y tradicional sentido de reconducción. La revelación de Dios en Cristo alcanza la raíz misma de la creación, por tanto también la del hombre como

- varón y mujer. Si “no hay ya varón ni mujer, todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28), la diferencia sexual tiene su sentido último solo en Él.
- b. En segundo lugar, la diferencia sexual comprendida desde la virginidad. Es decir, la virginidad como lugar teológico de la comprensión cristiana de la diferencia sexual, lo que implica una concepción de la virginidad esencialmente como entrega íntegra, más que como conservación íntegra.
 - c. Por último, la nupcialidad como forma de la realización de la diferencia sexual en el matrimonio cristiano. Si se trata de entrega y no de conservarse para sí, es finalmente porque la diferencia sexual está bajo la ley de un amor que es vínculo esponsal, de lo que se hace experiencia humana y cotidiana, en la gracia de Cristo, el matrimonio de varón y mujer.

Estos tres temas principales dan lugar a las partes segunda, tercera y cuarta del trabajo, y son las que contienen la exposición del pensamiento de Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr sobre la diferencia sexual. Estas tres partes del trabajo han sido enmarcadas por una primera parte introductoria o de consideraciones generales, que trata de los autores y el tema de la diferencia sexual en la historia del pensamiento, y una quinta parte como apertura al posible diálogo con el pensamiento de otros autores, además de una breve alusión a los debates actuales sobre la sexualidad desde el pensamiento estudiado. Se expone ahora el contenido de cada una de las cinco partes del trabajo.

1. La primera parte, de consideraciones generales, da cuenta, para empezar, de la convicción de los dos autores de haber sido asociados por Dios en una misión en común, fundamentalmente presentando las declaraciones de Balthasar al respecto, que tenía la conciencia de haber sido alcanzado por la tarea de recibir eclesialmente los carismas de Adrienne. Viene en seguida una sumarisísima historia de su pensamiento antes y después de lo que él llama «el encuentro de Basilea» de 1940, que es no solo el de Adrienne von Speyr, sino también encuentro con el primado del amor y el apóstol Juan, lo que dará a su pensamiento, desarrollado en los años 30 como interpretación de los Padres –la llamada primera trilogía sobre Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo Confesor, a la que hay que sumar los trabajos sobre Ireneo y Agustín–, una forma nueva y un camino nuevo. El encuentro de Basilea, es, a la vez, un reencuentro con San Ignacio de Loyola, confiesa Balthasar. En seguida se explicita el cambio de orientación recurriendo a tres importantes artículos de Balthasar, uno anterior y dos posteriores al encuentro, que son como tomas de posición acerca de la teología. Parecía especialmente importante, en efecto, precisar cómo concibe Balthasar la apertura de la teología dogmática a la «dogmática experiencial» de la mística, para finalmente hacer ver el lugar que tiene el pensamiento de Adrienne von Speyr, de origen místico-carismático, en el suyo. Para los dos autores, la mística cristiana no ha de ser entendida en primer lugar como progreso espiritual del agraciado, sino como carisma de servicio eclesial en orden a la vitalización de la fe de los creyentes.

Acerca de la autora se expone la presentación que el mismo Balthasar ha dejado en diversos libros, como en *Erster Blick auf Adrienne von Speyr* y *Unser Auftrag*, y en sus intervenciones del Symposium de Roma de 1985. Siendo poco conocida su obra, se expone rápidamente el conjunto de sus libros, elencándolos todos según el orden de su editor, siempre el mismo teólogo suizo, con una breve descripción de los contenidos.

Quedan así a la vista los lugares y las direcciones de la obra entera, que tiene espacio para las tensiones o paradojas del catolicismo: la Escritura y la vida eclesial, la santidad personal y los sacramentos, la contemplación de los misterios divinos y el servicio a los hermanos. En el fondo, según expresión de ella, la obra lleva el sello de una especial unidad carismática de tierra y cielo en la vida cristiana.

En un segundo capítulo de la primera parte, para calibrar la importancia de una teología sobre la diferencia sexual, se hace un sumario recorrido del tema de la sexualidad en la historia de la cultura y el pensamiento, mencionando solo las instancias culturales y autores de relieve en la configuración de una mentalidad sobre el cuerpo y la sexualidad. Se parte de la mitología, con su grandeza de imágenes, de religiosidad y (posteriormente) poesía, y con la limitación de la renuncia a toda explicación de lo expresado. La religiosidad mítica, llena de vitalidad y colorido, ha sido revalorada en el siglo XX por la antropología religiosa, después del descrédito en que la había abandonado la Ilustración. Pero siendo precisamente más imagen que logos, finalmente tenía que dejar su lugar a la filosofía. Si la mitología es religiosa y orante, la filosofía es necesariamente crítica, con lo que el pensamiento humano crece, si bien no sin correr el riesgo de convertirse en monólogo.

Así, había que pasar primero a la filosofía antigua, con sus dificultades para incorporar la diferencia sexual en la concepción del hombre, lo que la ha hecho oscilar entre una ideal humanidad asexual y o andrógina, y un primado del varón que tiende a desdecir la dignidad humana de la mujer. Los grandes maestros griegos, más humildemente aporéticos y menos sentenciosos de lo que se suele decir de ellos, con toda su sabiduría y rigor, no encuentran la explicación a una humanidad inseparable y dividida en dos sexos.

Dejando para después el pensamiento teológico cristiano, se pasa a la filosofía moderna. Primero había que distinguir el primado del espíritu sobre el cuerpo en la filosofía antigua del primado del sujeto espiritual, a partir de René Descartes, sobre el mundo, incluido el cuerpo. En el camino de la filosofía del espíritu es cada vez más el sujeto el que pone el mundo como objeto de conocimiento, hasta el idealismo alemán; la reacción en favor de la concreción y del cuerpo, en no deja de tener su raíz en el idealismo en el que el sujeto es finalmente saber absoluto y lo único real.

Por último, se trata en la introducción del lugar que ocupa en la obra de los dos autores nuestro tema, mencionando brevemente la recepción de la teología de Balthasar sobre el mismo en la investigación teológica reciente. Esto permite precisar la orientación de la tesis frente a otros estudios que tocan el mismo tema en Balthasar: más que una justificación *teológico fundamental* de las categorías teológicas que permiten el acceso cristiano a la diferencia sexual, el trabajo se concibe como exposición *teológico dogmática* que permanece en la contemplación de la realidad y experiencia humanas de ser y vivir la reciprocidad de los dos sexos.

2. La *reductio in Christum* o cristocentrismo de la diferencia sexual, es una intuición teológica basilar para la tesis, sugerida por un capítulo de la obra de Balthasar *Das Ganze im Fragment*, y sostenido por diversos lugares de Adrienne von Speyr sobre el Verbo hecho carne y la Trinidad de Dios. Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, único salvador de todos, asume, como parte de su kénosis, solo uno de los polos de la diferencia sexual, el varonil, haciendo de la misma diferencia una expresión real del

amor que solo en la Trinidad tiene su origen y su sentido. Pero había que comenzar con la referencia de toda la creación a Jesucristo, como enseña el Nuevo Testamento, para pasar entonces a la *reductio in Christum* de todo el hombre y todo lo humano, también la diferencia de varón y mujer. En esta reconducción, la diferencia sexual, lejos de ser relativizada, queda definitivamente confirmada, pues la sexualidad recibe en Cristo el rasgo de misión personal. El más allá de la naturaleza que implica la misma naturaleza espiritual del hombre, y, sobre todo, el más allá del espíritu humano que es la gracia, asume sin eliminar lo sexual-natural en la entrega personal del amor a Dios y a los hermanos, en la gracia de la misión, que es la forma personal de la gracia divina. Precisamente esto exige, en la visión de Adrienne von Speyr, el reconocimiento de la acción del Espíritu Santo, que porta la semilla del Padre al seno de María. Esta insistencia en el Espíritu es muy propia de la autora, y la volvemos a encontrar siempre de nuevo. Por la presencia del Espíritu de Dios, todos los títulos cristológicos, como Rey o Sacerdote, en nuestro caso especialmente el de Esposo, han de ser comprendidos *in Spiritu Sancto*, no solo para evitar la confusión de asimilar la unicidad de Jesucristo a eventos meramente antropológicos, sino también para no perder de vista tanto la revelación del Padre en los acontecimientos del Hijo hecho hombre como la conformación de la vida humana por la gracia de Dios como vida en el amor eterno.

Finalmente, por sugerencia del mismo capítulo de *Das Ganze im Fragment*, en este punto era oportuno evocar el pensamiento filosófico-teológico de Gaston Fessard y el teológico-dogmático de Karl Barth, que han hecho del topos paulino “no hay ya varón ni mujer, todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28), un principio de su pensamiento, ciertamente en un sentido distinto al de nuestro teólogo, pero de gran riqueza. Fessard, en intenso diálogo con Marx, muestra que la diferencia sexual lleva a superar el ideal del saber absoluto, hegeliano y marxista, en el amor absoluto. Barth muestra como el mandamiento por antonomasia, por ser anterior a la caída, el de dejar al padre y a la madre para unirse el varón a su mujer, se cumple plenamente en la Nueva Alianza. Sin embargo, en los dos casos, a diferencia de nuestros autores, el aspecto cristocéntrico no llega a estar en primer plano.

Pero la totalidad y unicidad de Jesucristo no cancela sino que suscita la necesaria “respuesta de la mujer”, el *Antwort* (respuesta) femenino frente al *Wort* (palabra) varonil de Cristo. “La respuesta de la mujer” es el título de una amplia sección de *Theodrammtik II 2. Der Mensch in Christus*, y orienta el segundo capítulo de la segunda parte de la tesis. Tras una breve exposición de la importancia de la teología femenina, no necesariamente feminista, siguiendo a Louis Bouyer, se valora el punto de vista de la mujer Adrienne von Speyr, para pasar en seguida a la visión bíblica de la respuesta femenina a Dios, en la Antigua y en la Nueva Alianza.

De ahí se pueden ya exponer las articulaciones eclesiales de la respuesta femenina frente a la palabra-acción del varón Jesucristo, tanto en la Escritura como en la vida de la Iglesia. Y se dibuja la misión cristiana como colaboración de la mujer María-Iglesia: co-hacer, co-padecer y co-cargar, son expresiones de dicha colaboración, que solo se puede aceptar como femenina y esponsal si se quiere respetar la unicidad del Salvador. En el fondo, se trata co-amar con Cristo, Amor encarnado de Dios que ha ido hasta el fin (*eis télos*, Jn 13, 1) y ha sido consumado (*tetélestai* Jn 19, 30). Una última panorámica abre hacia el gran tema teológico de la Tradición de la esponsalidad de la creación

respecto del Creador, que, sin embargo, solo en la soteriología de la relación sponsal, *in Spiritu Sancto*, de Jesucristo y María-Iglesia.

También pertenece a la *reductio in Christum* de varón y mujer, según los dos autores, la estabilidad de virginidad y matrimonio, los dos estados o vías, como las llama San Ignacio de Loyola, en los que el amor del cristiano se compromete enteramente. Los estados de vida comprendidos como estabilidad del amor cristiano son reconducidos a Cristo y son fundados en Él, ciertamente no sin la colaboración del amor estable de la que es Inmaculada Concepción, cuyo estado no es reducible a ninguno de los dos, tal como exponen los dos autores. A los estados de vida, que se fundan en un vínculo estable de amor, corresponde el don de la fecundidad cristiana, fecundidad, insiste Adrienne von Speyr, *in Spiritu Sancto*, porque se funda finalmente en el *semper magis* de Dios, que es el mismo Espíritu, el Pneuma más allá del Logos, como se expresa Balthasar. El estado de vida es, por tanto, una condición teologal del cristiano que se ha decidido por el amor vinculante, y, por tanto, es real aun cuando eclesialmente no se haya podido realizar con estado eclesialmente reconocible. Los dos autores temen que en la conciencia teológica actual la doctrina de los estados ha desaparecido en buena medida, con lo que se acerca el peligro de quitar al amor cristiano su incondicionalidad.

A partir de la importancia concedida por los dos autores a los dos estados, se aborda la crítica protestante a los estados de vida, en nuestra opinión más significativa para la interpretación de la Reforma de lo que podría parecer. La “huida del monasterio”, que Kierkegaard reprocha a Lutero, pero que Hegel y Feuerbach celebran como el inicio de la libertad, y la permisión del divorcio, están coordinadas como formas de la disolución del vínculo del amor que ata y libera la libertad para que sea *semper maior*. Sobre ello, se exponen en seguida dos ejemplos del regreso desde un cristianismo sin estados a la aceptación de la necesidad de los mismos, el del luterano Søren Kierkegaard y el del todavía anglicano John Henry Newman. Finalmente se confronta esta concepción de los estados de vida con la eclesiología desarrollada por profesores de la Universidad de Navarra, en la que el primado de los sacramentos en la estructuración de la Iglesia reduce los estados de vida fundamentalmente al laicado, por el bautismo, y el sacerdocio, por el orden sacerdotal, quedando en la oscuridad teológica no solo el estado de vida consagrada, sino sobre todo la importancia misma de los estados como configuradores de la vida cristiana.

3. La tercera parte, sobre varón y mujer comprendidos desde la virginidad, la intuición básica es que la virginidad es el lugar teológico de la comprensión de la diferencia sexual. Esto por el motivo cristológico ya expuesto, con la respuesta femenina virginal que suscita, pero también, y es lo que ahora se expone, por la protología y la escatología de la diferencia sexual. Pero antes de abordar la teología sobre el estado original, se empieza, con la ayuda de algunos escritores cristianos, por una mirada a la experiencia humana sobre la sexualidad, cargada de contradicciones, pero en la que queda siempre la intuición de una belleza que no debería perderse. La experiencia de que tiene que haber algo como el pecado original para poder estropear las promesas de la vida humana, implica la experiencia, todavía más básica, de la inocencia original.

Sobre la protología, los dos autores aceptan la cuasi unánime idea de los Padres de que en el estado original la fecundidad y la virginidad eran inseparables, a diferencia del estado posterior a la caída. Hay que partir de los dos relatos de la creación según el

libro del Génesis, comentados por Balthasar. Se hace en seguida necesario el recurso a los Padres, nuevamente de la mano de Balthasar, sobre todo a San Agustín, que se ocupó amplia y repetidamente del asunto, y a la línea de pensamiento al respecto que va de una versión ambigua de Orígenes a una versión más ortodoxa de San Gregorio de Nisa del pensamiento sobre la doble creación del hombre, una según la imagen divina, otra según la necesidad de la reproducción. Sorprendentemente esta línea de pensamiento, señala Balthasar, tiene cierta semejanza con el idealismo alemán, respecto de la idea de que tiene que haber una realización del hombre más allá del ciclo de la naturaleza de nacer, reproducirse y morir.

Pero aquí resulta también decisiva la concepción de la diferencia sexual en el estado original de Adrienne von Speyr, sobre todo en *Theologie der Geschlechter*, concepción que se acerca a la de los Padres por lo que se refiere a la unidad de fecundidad y virginidad, a la vez que se distingue de ellos por la positividad inequívoca del cuerpo y de su expresividad del amor del Creador, el Dios uno y trino. Se añade aquí lo esencial del comentario de la misma Adrienne al relato de Génesis 1, sobre Trinidad y creación del hombre como varón y mujer, y la recuperación en Cristo ciertamente no del Paraíso, pero sí de su sentido de virginidad y esponsalidad como destino originario, todo mediante la cruz del Redentor.

Por lo que se refiere a la escatología de la diferencia sexual, pareció conveniente detenerse con Balthasar en la valoración del desarrollo reciente de la escatología tanto en la teología como en la exégesis bíblica. El giro cristocéntrico de las postrimerías en el siglo XX es uno de los grandes cambios de mentalidad de la teología contemporánea respecto de la precedente forma de concebir las últimas realidades, un cambio de mentalidad también decisivo para nuestro tema. Por otro lado, la exégesis no ha dejado de notar las diferentes tonalidades de la escatología neotestamentaria, diferencias que, sin embargo, se pueden recoger en una forma final gracias a lo que Balthasar llama la “corrección joánica” de los restos de escatología veterotestamentaria en el Nuevo Testamento.

Por lo que se refiere a nuestro tema, es ineludible la figura bíblica de las Bodas del Cordero, junto con el intento de definir la identidad de la Esposa, tanto en la historia de la teología como la concibe Balthasar como en el comentario de Adrienne von Speyr al Apocalipsis. La inseparabilidad entre la Iglesia y María adquiere en el pensamiento de ambos expresiones y concreciones especiales, que permiten superar la ambigüedad de una respuesta de la mujer que no puede poseer la plenitud escatológica que, sin embargo, exige Jesucristo.

En coherencia con esto, si la escatología neotestamentaria reconoce que Jesucristo trae consigo la plenitud de los tiempos, entonces se puede reconocer ya en la relación entre Jesús y la Mujer María (cf. el contraste entre madre y mujer de Jn 2, 1-4 y Jn 19, 25-27) el amor que constituye la Ciudad-Esposa del Cielo. El tiempo de Cristo es por sí mismo plenitud de los tiempos, *to eschaton*, pues Dios nos ha hablado *novissimis his diebus in Filio* (Heb 1, 2). La respuesta inmaculada de María es parte de esta plenitud, por lo que su relación con Cristo posee la definitividad escatológica que la convierte en norma de la fe.

De todo lo anterior deriva la concepción cristiana de la pureza, que se trata en capítulo aparte, no vista solo como orden racional del apetito sexual, en conformidad

con la definición clásica de la virtud de la castidad, sino como cualidad del amor primero y último que rige la existencia cristiana. Con ello se quiere expresar, una vez más, la nobleza del cuerpo humano como órgano del amor más alto, a pesar del escepticismo sobre la sexualidad como amor que parece imponerse en la experiencia humana. Pero la fe no puede dar la última palabra al pecado tampoco en este ámbito, más bien la fe en Cristo, según Adrienne von Speyr, permite concebir la pureza como una cualidad del amor de Cristo que se comunica a los cristianos y, a pesar de todo, permanece gracias a la actitud de confesión y la confesión sacramental. Las consideraciones de Balthasar sobre la literatura cristiana amorosa, que ha dado una importancia al amor de varón y mujer imposible sin la fe en la encarnación del Hijo de Dios, se presentan para ilustrar la cuestión de eros y ágape. Se termina el capítulo tratando de las virtualidades de la gracia divina en relación con el cuerpo humano, tocando algunos lugares significativos al respecto de la tradición, como nacer de Dios y dar a luz a Dios en Orígenes, la pureza y la eucaristía, y la orientación de la lucha ascética y moral por la pureza, la verdad de la crítica de Nietzsche a la moral del resentimiento y, finalmente, se cita largamente una página de Adrienne von Speyr que resume una especie de historia del cuerpo en la economía de la salvación.

Un último capítulo de la tercera parte trata de la virginidad como amor y misión; como amor, más con Adrienne von Speyr, como misión, más con Hans Urs von Balthasar. En efecto, había que detenerse en el amor virginal que está en el centro de la fe y la salvación, y en la fecundidad de la virginidad dentro de la misión cristiana, empezando por la fuente neotestamentaria para la comprensión de la virginidad fecunda, que es la existencia de Jesucristo mismo y su relación con María y la Iglesia. Y se pasa a la cuestión de los pocos lugares del Nuevo Testamento en donde se puede reconocer la virginidad como objeto de elección propuesto a los cristianos.

Así se presenta la idea, ya mencionada, de que la virginidad, en cuanto novedad cristiana, se debe tratar como representación completa de amor cristiano. Ser solo de Dios, completamente del Padre, es algo constitutivo de la caridad de Cristo, que se comunica a todos los cristianos. En ello tiene un papel máximamente significativo el encuentro con el Cuerpo eucarístico del Señor. Los que han elegido la virginidad representan por tanto el amor de todos, desde luego sin agotarlo, sino desvelando su sentido.

De la virginidad como elección hay que hablar ahora desde el punto de vista de la misión. Puesto que bíblicamente —e ignacianamente— amor y misión son inseparables, se puede entender el amor como luz de la vida cristiana, la misión como forma de la misma. De ello Balthasar ha hecho un original desarrollo recogiendo las imágenes de la literatura cristiana, sobre todo las de Paul Claudel y las todavía más significativas de Reinhold Schneider, el historiador y poeta especialmente importante, según nuestro teólogo, para la comprensión de la vida consagrada en el mundo, propia de los Institutos Seculares, como el fundado por Adrienne von Speyr y el mismo Balthasar, la Comunidad San Juan.

Pero la última palabra en este capítulo es nuevamente femenina, siguiendo la consideración de Adrienne von Speyr sobre la fecundidad de María en el *fiat* como entrega del alma y del cuerpo, y en la ocupación de su existencia por parte del Espíritu Santo.

4. Respecto del matrimonio la tesis se extiende un poco más que en los otros dos temas fundamentales. Si según la Escritura el matrimonio de varón y mujer es portador de la estructura original de la humanidad, en el Nuevo Testamento aparece el Reino de Dios como reino de la caridad cotidiana, que incorpora la entrega conyugal a su presencia y anuncio, que remite siempre a la nupcialidad de Cristo y la Iglesia como realización última de la nupcialidad entre Dios y su creación. Por todo esto, pareció conveniente tratar del matrimonio como evento de amor humano querido por el amor divino, en primer lugar. Después como estado cristiano de vida, pues el matrimonio es el único estado cuyo fin es simplemente vivir el primado del amor, mientras que los demás estados son servicio a los otros. Finalmente, como sacramento del amor trinitario en Jesucristo.

Acerca del matrimonio como evento humano en el amor del Creador, parecía necesario relacionar la creación de Adán y Eva y el sentido de la creación entera como lugar del Reino de Dios, que es Caridad. La auto-finalidad del amor no debe ser oscurecida por la orientación esencial del matrimonio a la fecundidad, pues ésta no se añade al amor, sino que es una cualidad suya porque el amor verdadero siempre da vida. De ahí que había que abordar la temática de los fines del matrimonio, siguiendo rápidamente la evolución de una doctrina que ha desembocado en el Vaticano II, a la que Adrienne von Speyr, principalmente, pero también Balthasar, dan una interpretación especial: el matrimonio tiene como fin único el amor, que es siempre fecundo. La autor añade que la distinción de los dos fines, procreación y amor mutuo, tiene la utilidad de recordar a los cristianos la necesidad de superar todo egoísmo, pues el pecado siempre amenaza con destruir o dañar el amor, pero no debería acentuarse. En otras palabras, la fecundidad de ningún modo es algo secundario en el matrimonio, y son los hijos los que expresan el realismo del amor de los padres que se objetiva en un tercero, en el que ellos se encuentran en modo nuevo; sin embargo, la fecundidad no es identificable con los hijos, pues existe antes que ellos y puede existir sin ellos.

Respecto de la fecundidad corporal, Adrienne von Speyr, que sitúa a la mujer bajo la ley de María o, más precisamente, en un camino de Eva a María, describe el evento del parto bajo el amparo de los dolores de la Mujer Iglesia-María. Pero, finalmente, el misterio de la fecundidad humana debe ser remitido al misterio de la Trinidad divina y a la fecundidad kenótica del sacrificio de Cristo. A esta fecundidad ha sido asociada la Mujer que da a luz a su hijo primogénito que Juan vio como gran señal en el cielo (Ap 12).

Como estado de vida o estabilidad del amor cristiano, el matrimonio está continuamente en peligro de ser asimilado a un estado civil, sobre todo en el mundo actual y desde el protestantismo, que rechazó la sacramentalidad del matrimonio y lo apoyó en el orden estatal. La libertad de los cónyuges como ministros del sacramento, según la doctrina católica, no debería verse condicionada tampoco por exigencias eclesíásticas inoportunas. El trabajo retoma aquí la doctrina teológica de los estados, de la mano de los dos autores, cada uno de los cuales ha escrito un libro de título homónimo, *Christlicher Stand*. Son *estados de vida*, estabilidad que no resta sino garantiza vitalidad a la fe y el amor cristianos; Adrienne von Speyr los presenta como lugares de gracia que sostiene a los que pertenecen a ellos en aquello para lo que personalmente son insuficientes.

El mapa de los estados de vida, según Balthasar, incluye no solo la división dos, el estado de la vida cristiana en general y el estado de la vida consagrada, sino la posible definición de la vida, dentro de la primera separación de los estados, como laicado, matrimonio y sacerdocio. Es importante, por tanto, acercarse al matrimonio como estado cristiano de vida, considerando primero el laicado, con su orientación creatural al matrimonio. Y en cuanto a la estabilidad de éste, el matrimonio cristiano debe aprender de la estabilidad del matrimonio en la Antigua Alianza, que es expresión de la estabilidad de la Alianza entre Dios y el Pueblo. Pero esto no es suficiente, según los dos autores, porque el matrimonio queda así mediatizado por la subsistencia del Pueblo como fin.

La estabilidad del matrimonio se encuentra, vista en la historia de la salvación, entre el mandato original prelapsario, la precariedad postlapsaria, el abrazo de la Antigua Alianza que acoge el matrimonio como expresión de la misma Alianza, y el mandato renovado de Cristo, que señala hacia la voluntad original del Padre. Aun en la Nueva Alianza, sin embargo, queda la gran cuestión de la muerte que podría querer desdejar todo cuanto se pueda concebir sobre la estabilidad definitiva de matrimonio. Y queda también la incuestionable tribulación de la vida conyugal, que parece apelar a la no definitividad. Pero se trata de una estabilidad en Cristo, en su sacrificio que invita al sacrificio y en los consejos evangélicos, que para los dos autores son *forma sui et totius*, forma de un estado de vida y forma de la vida cristiana entera, pues dan a la vida del cristiano la forma real del amor como obediencia a Dios, como pertenencia exclusiva a Dios, como pobreza que vive del don de Dios.

La estabilidad del matrimonio, como siempre en todos los estados de vida, requiere el sacrificio de los cónyuges de sí mismos, en un noble y renovado intento de introducir la caridad de Cristo en el eros conyugal y en las relaciones familiares. En particular, la entrega corporal no puede perder el carácter de débito (recíproco). Los comentarios de Adrienne von Speyr a los lugares neotestamentarios sobre las mujeres cristianas en el matrimonio permiten reconocer algo así como el lugar cristológico de la *femina ecclesiastica*, cuyo papel es la personalización en el amor del mandamiento divino, en este caso el del matrimonio. El primado del marido, repetido en las Cartas de Pablo y en la Primera de Pedro, se pone en evidencia como un primado de humillación y servicio, que la mujer recoge en el amor. El resultado es un doble primado, el del varón y de la mujer, como corresponde al amor: el amado es siempre el primero. Solo en el amor desaparece la dialéctica del amo y el esclavo.

En cuanto a la sacramentalidad del matrimonio, la exposición del pensamiento de los autores requería detenerse en su idea general de sacramentalidad, así como en el significado nupcial de la eucaristía, como sacramento central, para pasar al lugar del matrimonio en el sacramento primordial que es Cristo mismo en su relación con la Iglesia.

Respecto de todo ello, es relevante la historia de la interpretación del pasaje de las Bodas de Caná, cuya trascendencia teológica es reconocida hoy abiertamente por la exégesis joánica. Los autores antiguos y modernos, que han visto en la perícopa muchos misterios, no han visto, sin embargo, el del matrimonio de varón y mujer, a diferencia de Adrienne von Speyr, que ve en la trascendencia teológica de la presencia de Jesús y la Mujer María, la verdadera bendición nupcial del matrimonio. El amor del Esposo Jesucristo y la Esposa Iglesia, cuya representación asume María, abraza toda la esposa-

lidad humana. La gloria del amor divino aparece humilde en estas bodas, pues después de todo solo deja la abundancia de vino, y lo sigue siendo en el matrimonio cristiano, hecho de presencia de dicho amor en las circunstancias cotidianas de la vida que parece muy poco trascendente. Así es el Reino de Dios en este mundo.

Finalmente, sobre todo en Adrienne von Speyr, la sacramentalidad es no solo la donación de la gracia a la realidad humana de la pareja, sino también comunicación vitalísima de lo humano a lo divino, por lo que convenía exponer las dimensiones de la sacramentalidad de los actos conyugales en los dos sentidos, de lo divino a lo humano, como gracia y salvación y asimilación a Cristo y la Iglesia, y de lo humano a lo divino, como forma cotidiana, corpóreo-espiritual del amor total, como entrega de un cónyuge al otro en apertura a Dios en la oración y en obediencia a la voluntad concreta de Dios. Si se nos permite decirlo así, nuestra autora insiste en que la Iglesia aprenda del amor cotidiano de los matrimonios cristianos a no ser una esposa pesada. Es útil aquí el comentario de Adrienne al *Cantar de los Cantares*, sobria descripción del amor que se hace libre entrega y libre obediencia, su concepción de la oración en *Die Welt des Gebetes*, en la que el diálogo personal con Dios adquiere con frecuencia la forma nupcial, y la fenomenología teológica de los actos conyugales de amor corporal, que adquieren en Cristo y el Espíritu Santo expresividad del amor entre Cristo y la Iglesia y entre Dios y el hombre.

5. La quinta parte, como propuestas de un posible diálogo con otros pensadores cristianos contemporáneos, contiene un solo capítulo, en el que se exponen las ideas sobre la diferencia sexual de seis autores, cuyo pensamiento no tiene una raíz común, si bien no estarían lejos de la concepción expuesta en la tesis, sobre todo por lo que se refiere a la evocación de los diversos misterios cristianos para tratar de la diferencia sexual: la Trinidad, la creación, lo cristológico y lo eclesiológico y sacramental, si bien el apriori teológico cristiano no es en todos igualmente explícito.

Sí lo es en el caso del poeta inglés, del *Catholic Revival* victoriano, Coventry Patmore, que expone en un libro de aforismos, *The Rod, the Root and the Flower*, una profunda teología de la sexualidad. El hombre vive todavía en el sexto día de la creación, en el que se va desvelando el sentido en Cristo trinitario de la destinación al amor de su existencia.

Una generación después, también en Inglaterra, el periodista y ensayista Gilbert Keith Chesterton, en un estilo humorístico plagado de intuiciones teológicas de gran valor, ha propuesto en su amplísima obra una aproximación semejante de los misterios cristianos, que invitan a una renovación de la teología cristiana sobre la sexualidad. Especialmente en *Orthodoxy* y en *The Everlasting Man*, el varón, la mujer y el niño son vistos a la luz de la inversión total de lo humano que supone la encarnación, pues en ella el Dios único, que es Trinidad, define de nuevo la familia humana y las relaciones humanas.

En tercer lugar, Pierre Ganne representa una teología inspirada en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola, sobre todo por lo que se refiere a la creaturalidad del hombre, Principio y Fundamento según Ignacio, por tanto sobre el rasgo divino de la libertad humana en la obediencia al amor de Dios. La teología de Ganne, desarrollada como teología de servicio a los Ejercicios espirituales y al apostolado tiene un acentuado rasgo profético, como se puede ver en su obra más conocida *El pobre y el profeta*, en donde de-

nuncia implacablemente al cristianismo que ha perdido el espíritu de profecía, porque ha perdido la verdadera pobreza, la de los profetas de la Escritura. Profecía es obediencia a Dios y libertad de todos los poderes de este mundo. Bajo esta luz, en su libro *La creación. Una dependencia para la libertad*, la dualidad de los sexos aparece como una ley que libera al hombre para la libertad auténtica. La idea moderna de la libertad absoluta está abocada al desengaño más clamoroso y a esclavitudes renovadas, mientras no se viva la co-dependencia erótica de la diferencia sexual a la luz del don de la creación hecho por el Dios uno y trino, según la visión que la resurrección de Cristo ha inaugurado.

En seguida y para terminar, la filosofía, representada por tres autores: la *Antropología metafísica* de Julián Marías, de los pocos filósofos que toman en cuenta la sexualidad como principio estructural de lo humano, con su apriori teológico cristiano discretamente emergente, el matrimonio y la significatividad de la Madre de Dios en el Nuevo Testamento. La suya una antropología de la condición sexuada, que es existencia en una polaridad que se mantiene siempre aun cuando los roles de los varones y las mujeres cambien y deban cambiar.

Más propiamente metafísico, partiendo de la filosofía de Santo Tomás de Aquino sobre la diferencia real de ser y esencia, Ferdinand Ulrich encuentra que la diferencia sexual ha de ser entendida a la luz de la diferencia ontológica, una y otra testimonio de que el ser que no es Dios ha sido creado por Él no solo por amor sino también como amor. Así, en *Der Mensch als Anfang* y en otros lugares de su obra, que tiene en *Homo Abyssus* su principal expresión. En diálogo con la filosofía antigua, Platón, Aristóteles, San Agustín...) y con la moderna, especialmente con Hegel, Marx y Nietzsche, Ulrich elabora una meta-antropología de la sexualidad en la que la diferencia sexual, como se revela en el niño en cuanto *sym-bolos* que reúne espontaneidad y receptividad, donación y acogida, reinterpreta la meta-física clásica de acto y potencia en el amor, lo que supera toda minusvaloración de uno de los dos sexos manteniendo la diferenciación.

Por último, la fenomenología sacramental de Emmanuel Falque, especialmente en *Les nocces de l'agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, acerca con método estrictamente fenomenológico los sacramentos de la eucaristía y del matrimonio, sobre la base del mandato "tomad, esto es mi cuerpo". En *Métamorphose de la finitude: Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* y en *Dieu, la chair et l'autre. De Irénée a Duns Scot*, Falque había defendido el acercamiento de los misterios de la fe a la fenomenología, confrontándose con el "ateísmo metodológico" y la "epoché" de la escuela. En *Les nocces de l'agneau*, el filósofo francés quiere revalorar el acto de la entrega corporal en los dos sacramentos sin ninguna sustitución de la corporeidad por un cuerpo subjetivo, como suele hacer la fenomenología, sino en la plena objetividad-subjetividad de la constitución corpórea. Entonces es la entrega eucarística de Jesucristo la que desvela el sentido de la entrega conyugal, al mismo tiempo que le ofrece el amor que puede corregir las versiones equívocas del eros conyugal.

Termina esta última parte con una alusión a los debates contemporáneos sobre la sexualidad, en el campo de la ética, de la psicología y del movimiento político-cultural producido por la *gender stream*. Se trata de tres ámbitos del debate contemporáneo en el que los autores han intervenido escasamente, seguramente porque en ellos el debate se plantea en niveles más filosóficos o teológicos previos a las tomas de posición que

se dan en los debates más corrientes. Aquí se intenta hacer ver, muy brevemente, lo que puede significar la teología estudiada para estos ámbitos y debates.

Pero al respecto es oportuno explicitar una característica del pensamiento de nuestros autores, sobre todo para comprender mejor la posición que pueden ocupar en el contexto actual de la teología que intenta acercarse a la vida de los hombres, tanto en la Iglesia como en el mundo extraeclesial. El primado de la contemplación, manifiesto en ambos, puede dar la impresión de que su pensamiento se desentiende de la actualidad humana, y profundiza en solitario los misterios del cristianismo de un modo que no atañe a la mayor parte de las personas. Realmente no es así, según su propia concepción de la teología. La contemplación de los misterios cristianos y la caridad activa que toca el mundo con la salvación de Cristo, no son separables, porque el objeto de la fe es ortopraxis de Dios, la obra de Dios en Cristo. Y el cristiano co-actúa en su misión personal lo ya actuado por Cristo. La compenetración de contemplación y acción es por tanto muy misteriosa, al punto que, se puede decir con palabras bien conocidas, el cristiano es tanto *in actione contemplativus* (Ignacio de Loyola) como *in contemplatione activus* (Teresa de Lisieux). Pero esto requiere la interpretación estrictamente bíblica, más allá del origen griego de estas nociones de contemplación y acción, del primado de la contemplación sobre la acción, como primado de la obediencia de fe. Con buen humor dice Balthasar que hace falta una contemplación católica que una acción católica, no exactamente para hacer menos y rezar más, sino para hacer lo que Dios quiere de cada uno, como oración y como acción. Adrienne von Speyr añade que la misión cristiana se cumple de tres maneras, en seguimiento de Cristo: mediante la contemplación, mediante la acción y mediante la pasión. En fin, el pensamiento estudiado se dirige a iluminar teológicamente la misión de los cristianos desde la fe y la oración, con la convicción de que no hay nada más fecundo para el mundo que escuchar a Dios y obedecerle.

4. Inspiración del trabajo

Después de describir el contenido y estructuración de la tesis, queda por decir una palabra sobre la inspiración de la misma. Sobre ello hay que declarar, en primer lugar, que la cercanía personal a los dos autores, en cierto modo filial en el caso del autor de la tesis, facilita por un lado la atención a su enseñanza y la apreciación de muchos detalles, pero respecto de la exposición objetiva no era tan fácil situarse, si no a cierta distancia de ellos, sí en la perspectiva más amplia de la que su pensamiento es una parte. En fin, en el trabajo se ha procurado tener presente la Escritura como *norma normans*, por sí misma o por testigos grandes de la Tradición.

En primer lugar, como inspiración y acceso orante a la Escritura hay que reconocer a San Ignacio de Loyola, al mismo que Balthasar y Adrienne von Speyr llaman *Sanctus Pater Noster*. El espíritu católico de los tres abre de por sí al respeto e interés por la tradición teológica, y, así, en el trabajo los Padres de la Iglesia juegan un cierto papel en el abordaje de algunos lugares teológicos, más ciertamente San Agustín y algunos Padre de Oriente, conocidos éstos casi exclusivamente por las antologías, que producen un buen conjunto, y las obras de Balthasar.

Se puede notar en la tesis el recurso más o menos frecuente a la gran tradición filosófica griega, pero sobre todo a la de Santo Tomás de Aquino, cuyo conocimiento debo a una primera y lejana formación bajo Pablo Castellanos López, en México. Baste aquí repetir el tópico, que va de Chesterton a Pieper y Jean-Pierre Torrell, de una supuesta y justa renominación del Angélico como *Thomas a Creatore*, para hacer sentir su importancia en nuestro tema.

Entre los teólogos contemporáneos hay en el trabajo un repetido llamado a Henri de Lubac, el amigo de Balthasar y de Mme. Kaegi, como llamaba a Adrienne. Su peculiar teología en la forma de historia de la teología ha sido un valioso recurso en diversos lugares del trabajo. En modo semejante se recurre más de una vez a Louis Bouyer, que conserva el primado de la Escritura de Lutero y ya como católico lo rencuentra en los Padres y en la tradición litúrgica y espiritual. También Joseph Ratzinger-Benedicto XVI ha sido un apoyo solicitado en algunos lugares.

Solo queda por mencionar la preferencia por el carácter profético del pensamiento de Newman y Chesterton (recientemente reconocidos por Ian Ker en una línea sucesoria: Chesterton como el verdadero heredero de Newman). Y un modesto recurso a la literatura, que con sus imágenes significativas ha jugado un papel más importante del que podría parecer en la vida cristiana. En cambio, puesto que la materia empezaba a ser abundante, hubo que renunciar a algunas confrontaciones previstas, con Karl Rahner, con la a veces ambigua mística esponsal medieval y con la Sofiología de Bouyer, lo que habría llevado a Soloviev y Bulgakov. El director de la tesis, en buena hora, ejerció su autoridad por lo que se refiere a estos posibles excursus.

5. Reflexiones finales

Las siguientes reflexiones han sido sugeridas por el diálogo con los miembros del tribunal durante la defensa de la tesis.

En todo el trabajo, decíamos al principio, el misterio de la Trinidad de Dios es evocado como fundamento último de la diferencia sexual, ciertamente mediante la diferencia ontológica de Creador y creatura y la diferencia cristológica de Cristo y la Iglesia. Este contacto entre el misterio de Dios uno y trino y la vida humana como comunión social o conyugal, no es ciertamente exclusivo de nuestros autores, pues se invoca hoy el mismo misterio en la reflexión teológica para iluminar la relacionalidad humana, la justicia social y la familia, y más en general, la forma real de la gracia de Dios, que alcanza todos los ámbitos de la vida humana.

Si se pregunta sobre lo peculiar del pensamiento de nuestros autores al respecto, hay que señalar de nuevo la importancia de la creaturalidad y la reducción cristológica, fuertemente acentuadas en ellos, de modo que no se puede hablar de un mero tránsito de la comunión trinitaria a la comunión conyugal y viceversa sin las distancias no ya solo de la analogía, sino sobre todo de la libertad inaferrable de Dios que da la gracia en Cristo.

Y de ahí la vitalidad de las referencias de unos misterios de la fe cristiana a otros en la Trinidad divina. Pero lo decisivo al respecto es el primado del amor también en Dios. La Biblia define la esencia de Dios como amor. Si se concibiera a Dios en primer

lugar como Sabiduría, el conocimiento de Dios o nos haría poseedores de la misma Sabiduría, lo que nos asimilaría a la esencia divina, como pretende el gnosticismo, o tendría que ser limitado por una teología negativa que no solo negara a la filosofía la posibilidad de conocer a Dios, sino a la revelación misma la posibilidad de comunicarnos el conocimiento que Dios tiene de sí. Pero si lo “inmemorial [unvor-denklich]” en Dios, como dice Balthasar, aquello detrás de lo cual no hay nada, es el amor, si el contenido del Logos divino es amor, entonces el conocimiento verdadero de Dios significa reverencia amante más que asimilación, pues el amor une tanto como distingue. Solo el amor es digno de fe, es decir, el objeto de la fe cristiana es el Amor divino acontecido en Jesucristo¹.

El universo teológico de los autores a los que se dedica el trabajo es muy completo. En particular, la impresión que deja Balthasar es ciertamente la de una síntesis total de la fe y el pensamiento cristiano; pero, como ha señalado Joseph Ratzinger, a diferencia de las interpretaciones del cristianismo de la filosofía moderna, señaladamente la idealista que va de Kant a Hegel, es una “síntesis abierta”, un camino de “*ek-stasis*” o salida de uno mismo². Tiene la peculiaridad de no absorber en el propio pensamiento, sino de remitir incansablemente a otros autores. No es extraño a su pluma el entusiasmo por las obras de otros muchos o por algún aspecto de esas obras, de lo que es testimonio también el inmenso trabajo de traducción y edición de los trabajos de muchos autores antiguos y modernos.

Por parte de Adrienne von Speyr, en todo momento Balthasar reconoce que su pensamiento se origina en un don profético o carismático, que le permite una especie de inmediatez o co-experiencia con la Sagrada Escritura, de modo que los misterios de la fe son vividos con una intensidad especial. A esto se añade una notable capacidad de precisión en la expresión. La autoridad indiscutible de la Escritura y del ministerio eclesial, nunca ha significado ni puede significar la cancelación de la autoridad de la profecía, también en la Nueva Alianza. Pero esta autoridad es misteriosa y difícil de expresar en términos teológicos, por no hablar de términos jurídicos. Es una autoridad que no puede obligar, pero que en un momento dado puede imponerse como don de Dios como la autoridad de Antonio frente a los doctores Atanasio o Agustín. Goza de una libertad de pensamiento y expresión que pueden parecer arbitrariedad si no se percibe en ello un don del Espíritu Santo.

En el caso de nuestra autora es decisiva su concepción de la mística como servicio a la fe eclesial. Sus comentarios bíblicos o sus consideraciones sobre los artículos

¹ En este mismo sentido Medard Kehl ha salido al paso de la crítica teológica que atribuye al pensamiento de Balthasar tendencias gnósticas. Pues, nos dice el teólogo jesuita, si en Balthasar se reconoce por doquier “la signatura trinitaria” de la fe, lo es precisamente con una lúcida conciencia del peligro del gnosticismo, incluso con un “gran impulso antignóstico”, que se opone a una supuesta unidad de naturaleza de Dios con el hombre y el mundo, y que positivamente significa que la razón que sustenta nuestra realidad es una unidad de relación con Dios, y esa “unidad de amor salvaguarda, aun en medio de las más profunda unión, las insuprimibles diferencias entre Dios y el mundo, entre el hombre y la naturaleza, entre el yo y el tú. Allá donde el amor el amor *se* otorga graciosamente, puede haber *otra cosa distinta*. Lo que sucede fundamentalmente en el acontecer del amor trinitario de Dios, estampa su sello en toda la realidad de la creación” (M. KEHL, “Introducción” a H. U. VON BALTHASAR, *Meditaciones sobre el Credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 1997, 9-26, aquí 23). Añadimos solo que la kénosis del Hijo de Dios, de la que es parte la ascensión de uno de los dos sexos y la dependencia del otro, hace que la signatura trinitaria de la fe se estampe de modo especial en la concepción cristiana de la diferencia sexual.

² Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 201-203.

de la fe o los sacramentos, o la vida de la Iglesia y los estados de vida, etc., adquieren autoridad en la medida en que el lector percibe su propia fe y vida implicadas en lo que ella enseña. Este es el motivo por el que Hans Urs von Balthasar ha sentido la responsabilidad como teólogo de escuchar y hacer espacio en la teología al pensamiento de Adrienne von Speyr. Y así, por su contenido teológico, este pensamiento ha orientado el de Balthasar en modo determinante.

Respecto de nuestro tema de la diferencia sexual, la relación entre la Trinidad de Dios, la creación, la encarnación del Hijo de Dios, el misterio de la Iglesia y los sacramentos, en el pensamiento de Adrienne von Speyr se concentra en dos puntos concretos de referencia, dos focos del realismo cristiano sobre el cuerpo como órgano del amor: la eucaristía como donación de Jesucristo, y María, Madre y Esposa del Verbo. Los dos puntos de referencia orientan el pensamiento de nuestro teólogo y le dan ese carácter tan definido como abierto. Y los dos son característicos de lo que Adrienne von Speyr llama “das Johannische”, el elemento joánico. Para ella la eucaristía es no solo un sacramento, sino el movimiento del Hijo de Dios desde el Padre a cada uno de los hombres y de nuevo con ellos al Padre. Lo eucarístico joánico, así entendido, es la vitalidad del permanecer en el amor, la incorporación del cristiano a la misión del Hijo mediante una misión propia. María, por su parte, cumple su misión desapareciendo en la Iglesia transfiriéndole lo suyo, lo mariano. Todo se cierra y se abre a la vez en el Espíritu Santo, que hace siempre actual el Evangelio de Cristo.

Pero todo esto debe concebirse con el realismo de la vida cristiana de hombre y mujeres que se relacionan entre sí, ofreciendo los unos a los otros, según el pensamiento estudiado, memoria y testimonio de la diferencia y unidad propia del Amor que es el Dios uno y trino.